

N12<507324388 021

UB Tübingen

ISSN 0341-9592 Y 23002

Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirch

Biographie und Glaube

Martina Blasberg-Kuhnke
„Wir sind umgeben von Biographien."
Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß

Hermann P. Siller
Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben

Maria Kassel
„Ich habe dich bei deinem Namen gerufen."
Bibeltheologische Aspekte

Matthias Scharer
An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese?

Stephanie Klein
Theologie im Kontext der Lebensgeschichte

Adolf Holl
Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft

Forum
Mit Beiträgen von Gerlinde Bachmayer, Helmut Erharter, Marita Estor, Anne Marie Höchli-Zen Ruffinen, Bernhard Kraus, Joop Roeland, Christian Schacherreiter, Manfred Schweizer, Reinhard Voß, Erika Weinzierl

Grünewald/Herder 26. Jahrgang Heft 1 Januar 199

DIAKONIA ISSN 0341-9592

(früher Diakonia/Der Seelsorger)

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Sechsundzwanzigster Jahrgang Januar 1995 Heft 1

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

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

Unter Mitwirkung von Günter Biemer, Josef Bommer, Maria Bührer, Marita Estor, Franz Georg Friemel, Bernhard Honsel, Ferdinand Kerstiens, Hans Schilling, Ferenc Tomka, Paul Weß, Rolf Zerfaß

INHALT

Schwerpunkt: Biographie und Glaube

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke, „Wir sind umgeben von Biographien". Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß 1

Artikel

Hermann P. Siller, Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben 6

Maria Kassel, „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Bibeltheologische Aspekte 17

Matthias Scharer, An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? 24

Stephanie Klein, Theologie im Kontext der Lebensgeschichte 30

Adolf Holl, Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft 36

Praxis

Martina Blasberg-Kuhnke, „Ich finde mich in deinem Wort". Frauenbiographien und biblische Botschaft im Gemeindeprozeß 43

Wilhelm Zauner, Politik und Biographie. Zur Feier des Geburtstags von Josef Ratzenböck 45

Alfred Kirchmayr, Durch Träume erhellte Biographie 47

Forum

Mit Beiträgen von Gerlinde Bachmayer, Helmut Erharter, Marita Estor, Anne Marie Höchli-Zen Ruffinen, Bernhard Kraus, Joop Roeland, Christian Schacherreiter, Manfred Schweizer, Reinhard Voß, Erika Weinzierl 49

Predigt

Franz Jantsch, Echte Vorbilder im Glauben 63

Bücher

Mit Werken von St. Klein, R. Englert (Hg.), A. Loretan, P. M. Zulehner 64

Büchereinlauf 71

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter 72

Anschrift der Redaktion: Wienerbruckstraße 112, A-2344 Maria Enzersdorf-Südstadt, Tel. 0 22 36/24 3 17. DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 696,–, DM 95,40, sFr 93,50; Studentenabonnement S 570,–, DM 77,40, sFr 76,60; Einzelheft S 126,– DM 17,20, sFr 17,20: 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-Grünewald-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-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 2. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr. Satz: Atelier Vogel, A-2100 Korneuburg, Donaustraße 2, Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, Michaelerstraße 2.

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

theol

26. Jahrgang Diakonia 1995

AUTORENVERZEICHNIS

Bachmayer Gerlinde, Im Alltag erfahrener Glaube ... 1/49
Batkiewicz Robert – Speckert Manfred, Geld für Diakonie und Caritas ... 2/126
Battke Achim, In der Friedensbewegung tätig – aus der Kraft des Hl. Geistes ... 6/420
Bernet-Strahm Toni, Kirchliche Gelder im Nord-Süd-Austausch ... 2/136
Biemer Günter, Ich glaube an Gott. „Wach auf! Warum schläfst Du, Herr?" (Ps 44,24) ... 4/221
Blasberg-Kuhnke Martina, „Wir sind umgeben von Biographien". Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß ... 1/1
– „Ich finde mich in deinem Wort". Frauenbiographien und biblische Botschaft im Gemeindeprozeß ... 1/43
– „Nur seinen Schrei nehmen wir ihm noch ab". Eine Gemeinde findet ihren Christus ... 5/289
– Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein. Predigt zu Joel 3, 1–5 ... 6/424
Blasche Helmut, Die soziale Dimension der Eucharistie. Praxis des Teilens in Pfarr- und Basisgemeinden ... 3/193
Bloy Leon, Das Blut des Armen ... 2/140
Braun Michael, „Jesus, wer soll das sein?" Literarische Transfigurationen von Jesus ... 5/349
Busek Erhard, Zeitgeist – Geist der Zeit ... 6/374
Bußmann Gabriele, „Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können". Erwarten junge Menschen Heil von Jesus Christus? ... 5/342
Bußmann Magdalena, Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern ... 2/122
Calderón Barrueto Jesús Mateo, „Das Leben und das Brot teilen". Ein Zeugnis aus den Anden ... 3/183
Eichenberger Ambros, Ist Gott spurlos aus der Gegenwartskultur verschwunden? ... 4/261
Erharter Helmut, Rosenkranz und Psalmen ... 1/52
– Unsere Sorge um die Zukunft des Glaubens ... 4/217
Estor Marita, Glauben in freier Entscheidung ... 1/53
Exeler Adolf, Wandlungen im Eucharistieverständnis ... 3/206
Frankemölle Hubert, Wie können wir heute Jesus Christus verkündigen? ... 5/313
Gaillot Jacques, Welche Rolle kann der Heilige Geist in der Institution Kirche spielen? ... 6/400
Giglinger Friedrich, Ein Experiment des Heiligen Geistes. Die Franziskusgemeinschaft in Pinkafeld ... 6/409
Glade Winfried, Brotbrechen nach der Liturgiereform ... 3/159
Grabner-Haider Anton, Die Gottesfrage in einer multireligiösen Gesellschaft ... 4/229
Grey Mary, Wohin fliegt die Wildgans? Auf der Suche nach einer feministischen Theologie des Heiligen Geistes ... 6/403
Gross Susanne, Wer ist Jesus für mich? ... 5/332
Gubler Marie-Louise, Jesus und das Geld ... 2/79
– Löscht den Geist nicht aus, aber prüft die Geister! ... 6/366
Gutmann Gerold, Finanzmisere bei den deutschen Kirchen? ... 2/132
Herbstrith Waltraud, Wie können wir den Glauben an Gott im Glaubensgespräch zur Sprache bringen? ... 4/274
Höchli-Zen Ruffinen Anne Marie, Bilder einer Glaubensgeschichte ... 1/54
Hoffmann Johannes, Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche ... 2/90
Holl Adolf, Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft ... 1/36
– Wer ist Jesus für mich? ... 5/332
Honsel Bernhard u. a., Caritas als diakonale Pastoral. Aus einem Jubiläums-Gottesdienst ... 3/203
J. F., Den Geist der Armut leben ... 6/416
Jantsch Franz, Echte Vorbilder im Glauben ... 1/63
Käßmann Margot, Arme und Reiche an einem Tisch. Herausforderungen der ökumenischen Diskussion ... 3/169
Kassel Maria, „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Bibeltheologische Aspekte ... 1/17
Kerstiens Ferdinand, Der Geist Gottes von oben – ganz unten ... 6/380
Kirchmayr Alfred, Durch Träume erhellte Biographie ... 1/47
– Leidenserfahrung und Gotteserfahrung ... 4/265
Klein Stephanie, Theologie im Kontext der Lebensgeschichte ... 1/30
– Miteinander über Jesus Christus im Gespräch ... 5/336
Klieber Brigitta, Modelle der Kirchenfinanzierung ... 2/111
Kosch Daniel, Neues Interesse an Jesus. Zur deutschsprachigen Jesusliteratur 1985–1995 ... 5/353
Kraus Bernhard, Vater – Gott ... 1/55
Kretschmer Beate, Wer ist Jesus für mich? ... 5/331
Lähnemann Johannes, Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens ... 5/321
McNamee John P., Die Unmöglichkeit meines Lebens ... 6/417
Mette Norbert, „Wer also unwürdig von dem Brot ißt ..." (1 Kor 11, 27) ... 3/145
– Kommunion teilen lernen. Hinweise zur Eucharistiekatechese mit Kindern ... 3/197
– Alltägliche Geist-Erfahrungen ... 6/361
Ohlig Karl-Heinz, Zum Verständnis der Christologie. Die Rezeption Jesu auf der Basis der Sinnfrage ... 5/294
Papaderos Alexandros, Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht ... 3/176
Pfister-Schölch Xaver, Eucharistievergessenheit im konziliaren Prozeß? ... 3/190
Pichler Albert, „Mit Jesus glauben lernen". Ein Glaubenskurs über die Gottesfrage im Leben Jesu ... 4/272
Pröpper Thomas, Unser Glaube an den dreieinigen Gott ... 4/276
Prskalo Zarko, Was bedeutet mir Jesus Christus? ... 5/333
Richter Frank, Fremdsprache Religion. Wie im Osten Deutschlands von Jesus Christus sprechen? – unbeantwortete Fragen ... 5/341
Rickers Anne-Bonifatia, ... unter die Haut. Der historische Jesus und der kosmische Christus in meinem Leben ... 5/327
Riedelsperger Alois, Der Sozialhirtenbrief 1990 – aktuell und nachhaltig wirksam ... 3/187

Riemer Monika und Willi, Eichbaum und Zypresse wachsen nicht im gegenseit'gen Schatten. Zwischenbilanz eines gemeinsamen geist-vollen Lebenswegs 6/412
Rochelt Andreas, Wer ist Jesus für mich? 5/334
Roeland Joop, Eine niederländische und eine österreichische Glaubensgeschichte 1/56
Schacherreiter Christian, Unterwegs zu den Quellen der Spiritualität 1/58
Scharer Matthias, An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? 1/24
Schulenburg Aerdna, „Ich machte mich auf die Findung und ließ mich finden . . ." Von frauenbeWEGten Frauen 4/254
Schweizer Manfred, Gott hat es gut mit mir gemeint 1/60
Siegwart Josef, Die Kirche und das Geld in der Geschichte 2/105
Siller Hermann P., Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben 1/6
Speckert Manfred – Batkiewicz Robert, Geld für Diakonie und Caritas 2/126
Sporschill Georg, „Ich bin der gute Hirte" (Joh 10,11). Wie Jesus Hirte sein für andere 5/347
Stadler Zilli, „. . . und DU wirst das Angesicht der Erde erneuern" 6/423
Struppe Ursula, Die eine Gotteswahrheit der Bibel in den vielen biblischen Bildern 4/238
Suttner Ernst Chr. (Hrsg.), Wiederheirat in der orthodoxen Kirche 3/208
Tuppy Hans, Naturwissenschaft und die Frage nach Gott 4/247
Vogl Eva, Wer ist Jesus für mich? 5/335
Voß Reinhard, Wo mein Glaube mich besonders trug, weil er besonders herausgefordert war 1/61
– Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie 3/198
Walther Ursula, Wer ist Jesus für mich? 5/335
Wanke Joachim, Gemeindebesuche. Erfahrungen eines Bischofs 3/196
Weber Robert, Warum ich an Jesus Christus glaube 5/335
Weinzierl Erika, Jesus – das Zentrum meines Glaubens 1/62
Wessenberg Ignaz Heinrich Freiherr von, Mein Glaube 4/280
Wiederkehr Dietrich, „In Treue zu Christus" – mehr als ein Vorspann? Christologische Argumentationen des Lehramtes 5/304
Woschitz Karl M., Der Gottesdienst der Befreiten und ihr Weltdienst. Gedanken zur Eucharistie 3/150
Zabel Dieter, Wo das Evangelium den Bauch erreicht. Zur Mission der Kirche in den Philippinen 3/202
Zambrano Louis, Geld und Sakramente 2/116
Zauner Wilhelm, Politik und Biographie. Zur Feier des Geburtstags von Josef Ratzenböck 1/45
– Religion und Geld 2/73
– Der suchende Gott 6/386
Zerfaß Rolf, Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen 4/267
Kinder sagen, wer Jesus für sie ist 5/333
Texte von: *Bachl Gottfried, Brecht Bertolt, Oosterhuis Huub, Weil Simone* ... 4/280
Arrupe Pedro SJ, Schutz Roger .. 6/426

SACHVERZEICHNIS

Arme, Armut
– Das Blut des Armen 2/140
– Den Geist der Armut leben 6/416
Basisgemeinden
– Die soziale Dimension der Eucharistie. Praxis des Teilens in Pfarr- und Basisgemeinden 3/193
Bibel, Bibeltheologie
„Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Bibeltheologische Aspekte 1/17
Biographie
Schwerpunkt Heft 1: Biographie und Glaube
– „Wir sind umgeben von Biographien". Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß 1/1
– Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben ... 1/6
– „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Bibeltheologische Aspekte 1/17
– An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? 1/24
– Theologie im Kontext der Lebensgeschichte 1/30
– Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft 1/36
– „Ich finde mich in deinem Wort". Frauenbiographien und biblische Botschaft im Gemeindeprozeß 1/43
– Politik und Biographie. Zur Feier des Geburtstags von Josef Ratzenböck 1/45
– Durch Träume erhellte Biographie 1/47
– Im Alltag erfahrener Glaube 1/49
– Rosenkranz und Psalmen 1/52
– Glauben in freier Entscheidung 1/53
– Bilder einer Glaubensgeschichte 1/54
– Vater – Gott 1/55
– Eine niederländische und eine österreichische Glaubensgeschichte 1/56
– Unterwegs zu den Quellen der Spiritualität 1/58
– Gott hat es gut mit mir gemeint 1/60
– Wo mein Glaube mich besonders trug, weil er besonders herausgefordert war 1/61
– Jesus – das Zentrum meines Glaubens 1/62
– Echte Vorbilder im Glauben 1/63
Bischof
Gemeindebesuche. Erfahrungen eines Bischofs 3/196
Brotbrechen
Schwerpunkt Heft 3: Brotbrechen für das Leben der Welt
– „Wer also unwürdig von dem Brot ißt . . ." (1 Kor 11, 27) 3/145
– Der Gottesdienst der Befreiten und ihr Weltdienst. Gedanken zur Eucharistie 3/150
– Brotbrechen nach der Liturgiereform 3/159
– Arme und Reiche an einem Tisch. Herausforderungen der ökumenischen Diskussion ... 3/169
– Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht 3/176
– „Das Leben und das Brot teilen". Ein Zeugnis aus den Anden 3/183
– Der Sozialhirtenbrief 1990 – aktuell und nachhaltig wirksam 3/187
– Eucharistievergessenheit im konziliaren Prozeß? 3/190
– Die soziale Dimension der Eucharistie. Praxis des Teilens in Pfarr- und Basisgemeinden 3/193
– Gemeindebesuche. Erfahrungen eines Bischofs 3/196
– Kommunion teilen lernen. Hinweise zur Eucharistiekatechese mit Kindern 3/197
– Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie 3/198

ZA 1702
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

- Wo das Evangelium den Bauch erreicht. Zur Mission der Kirche in den Philippinen 3/202
- Caritas als diakonale Pastoral. Aus einem Jubiläums-Gottesdienst 3/203
- Wandlungen im Eucharistieverständnis ... 3/206
- Wiederheirat in der orthodoxen Kirche 3/208

Caritas
- Geld für Diakonie und Caritas 2/126
- Caritas als diakonale Pastoral. Aus einem Jubiläums-Gottesdienst 3/203

Christus, Christologie siehe Jesus Christus

Diakonie
- Geld für Diakonie und Caritas 2/126
- Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht 3/176

Erde
„. . . und DU wirst das Angesicht der Erde erneuern“ 6/423

Eucharistie siehe Brotbrechen

Feministische Theologie
- Wohin fliegt die Wildgans? Auf der Suche nach einer feministischen Theologie des Heiligen Geistes 6/403

Finanzen, Finanzmisere siehe Geld

Frauen
- „Ich finde mich in deinem Wort“. Frauenbiographien und biblische Botschaft im Gemeindeprozeß 1/43
- „Ich machte mich auf die Findung und ließ mich finden . . .“ Von frauenbeWEGten Frauen 4/254

Friedensbewegung
In der Friedensbewegung tätig – aus der Kraft des Hl. Geistes 6/420

Geist, Heiliger Geist
Schwerpunkt Heft 6: Ich glaube an den Heiligen Geist
- Alltägliche Geisterfahrungen 6/361
- Löscht den Geist nicht aus, aber prüft die Geister! 6/366
- Zeitgeist – Geist der Zeit 6/374
- Der Geist Gottes von oben – ganz unten ... 6/380
- Der suchende Gott 6/386
- Welche Rolle kann der Heilige Geist in der Institution Kirche spielen? 6/400
- Wohin fliegt die Wildgans? Auf der Suche nach einer feministischen Theologie des Heiligen Geistes 6/403
- Ein Experiment des Heiligen Geistes. Die Franziskusgemeinschaft in Pinkafeld 6/409
- Eichbaum und Zypresse wachsen nicht im gegenseit'gen Schatten. Zwischenbilanz eines gemeinsamen geist-vollen Lebenswegs 6/412
- Den Geist der Armut leben 6/416
- Die Unmöglichkeit meines Lebens 6/417
- In der Friedensbewegung tätig – aus der Kraft des Hl. Geistes 6/420
- „. . . und DU wirst das Angesicht der Erde erneuern“ 6/423
- Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein. Predigt zu Joel 3, 1–5 ..... 6/424

Geld
Schwerpunkt Heft 2: Kirche und Geld
- Religion und Geld 2/73
- Jesus und das Geld 2/79
- Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche 2/90
- Die Kirche und das Geld in der Geschichte 2/105
- Modelle der Kirchenfinanzierung 2/111
- Geld und Sakramente 2/116
- Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern 2/122
- Geld für Diakonie und Caritas 2/126
- Finanzmisere bei den deutschen Kirchen? 2/132
- Kirchliche Gelder im Nord-Süd-Austausch 2/136
- Das Blut des Armen 2/140

Gemeinde, Gemeindebesuche, Gemeindekatechese
- „Wir sind umgeben von Biographien“. Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß 1/1
- An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? 1/24
- Gemeindebesuche. Erfahrungen eines Bischofs 3/196
- „Nur seinen Schrei nehmen wir ihm noch ab“. Eine Gemeinde findet ihren Christus ... 5/289

Glaube siehe Biographie (Schwerpunkt Heft 1: Biographie und Glaube), siehe Gott

Gott
Schwerpunkt Heft 4: Ich glaube an Gott
- Unsere Sorge um die Zukunft des Glaubens 4/217
- Ich glaube an Gott. „Wach auf! Warum schläfst du, Herr?“ (Ps 44, 24) 4/221
- Die Gottesfrage in einer multireligiösen Gesellschaft 4/229
- Die eine Gotteswahrheit der Bibel in den vielen biblischen Bildern 4/238
- Naturwissenschaft und die Frage nach Gott 4/247
- „Ich machte mich auf die Findung und ließ mich finden . . .“ Von frauenbeWEGten Frauen 4/254
- Ist Gott spurlos aus der Gegenwartskultur verschwunden? 4/261
- Leidenserfahrung und Gotteserfahrung ... 4/265
- Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen 4/267
- „Mit Jesus glauben lernen“. Ein Glaubenskurs über die Gottesfrage im Leben Jesu .. 4/272
- Wie können wir den Glauben an Gott im Glaubensgespräch zur Sprache bringen? .. 4/274
- Unser Glaube an den dreieinigen Gott 4/276
- Vater – Gott 1/55
- Gott hat es gut mit mir gemeint 1/60
- Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens 5/321
- Der suchende Gott 6/386

Gottesdienst siehe Brotbrechen

Heiliger Geist siehe Geist

Hirte
„Ich bin der gute Hirte“ (Joh 10, 11). Wie Jesus Hirte sein für andere 5/347

Jesus, Jesus Christus
Schwerpunkt Heft 5: Ich glaube an Jesus Christus
- „Nur seinen Schrei nehmen wir ihm noch ab“. Eine Gemeinde findet ihren Christus ... 5/289
- Zum Verständnis der Christologie. Die Rezeption Jesu auf der Basis der Sinnfrage .. 5/294
- „In Treue zu Christus“ – mehr als ein Vorspann? Christologische Argumentationen des Lehramtes 5/304
- Wie können wir heute Jesus Christus verkündigen? 5/313
- Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens 5/321
- . . . unter die Haut. Der historische Jesus und der kosmische Christus in meinem Leben .. 5/327
- Forum: Wer ist Jesus für mich? 5/331

- Miteinander über Jesus Christus im Gespräch ... 5/336
- Fremdsprache Religion. Wie im Osten Deutschlands von Jesus Christus sprechen? – unbeantwortete Fragen ... 5/341
- „Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können". Erwarten junge Menschen Heil von Jesus Christus? ... 5/342
- „Ich bin der gute Hirte" (Joh 10, 11). Wie Jesus Hirte sein für andere ... 5/347
- „Jesus, wer soll das sein?" Literarische Transfigurationen von Jesus ... 5/349
- Jesus – das Zentrum meines Glaubens ... 1/62
- Jesus und das Geld ... 2/79
- „Mit Jesus glauben lernen". Ein Glaubenskurs über die Gottesfrage im Leben Jesu .. 4/272

Junge Menschen
„Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können". Erwarten junge Menschen Heil von Jesus Christus? ... 5/342

Kinder
Kommunion teilen lernen. Hinweise zur Eucharistiekatechese mit Kindern ... 3/197

Kirche, Kirchenfinanzierung siehe auch Geld (Schwerpunkt Heft 2: Kirche und Geld)
- Welche Rolle kann der Heilige Geist in der Institution Kirche spielen? ... 6/400

Konziliarer Prozeß
Eucharistievergessenheit im konziliaren Prozeß? ... 3/190

Leben, Lebensgeschichte
- „Wir sind umgeben von Biographien". Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß ... 1/1
- An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? ... 1/24
- Theologie im Kontext der Lebensgeschichte ... 1/30
- „Das Leben und das Brot teilen". Ein Zeugnis aus den Anden ... 3/183
- Eichbaum und Zypresse wachsen nicht im gegenseit'gen Schatten. Zwischenbilanz eines gemeinsamen geist-vollen Lebenswegs ... 6/412
- Die Unmöglichkeit meines Lebens ... 6/417

Lehramt
„In Treue zu Christus" – mehr als ein Vorspann? Christologische Argumentationen des Lehramtes ... 5/304

Leid, Leiden
Leidenserfahrung und Gotteserfahrung ... 4/265

Liturgie, Liturgiereform siehe auch Brotbrechen
- Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie ... 3/198
- Brotbrechen nach der Liturgiereform ... 3/159

Medien
Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft ... 1/36

Mission
Wo das Evangelium den Bauch erreicht. Zur Mission der Kirche in den Philippinen 3/202

Multireligiöse Gesellschaft
Die Gottesfrage in einer multireligiösen Gesellschaft ... 4/229

Name
„Ich habe dich bei deinem Namen gerufen". Bibeltheologische Aspekte ... 1/17

Naturwissenschaft
Naturwissenschft und die Frage nach Gott ... 4/247

Ökumene
Arme und Reiche an einem Tisch. Herausforderungen der ökomenischen Diskussion ... 3/169

Orthodoxie
- Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht ... 3/176
- Wiederheirat in der orthodoxen Kirche 3/208

Politik
Politik und Biographie. Zur Feier des Geburtstags von Josef Ratzenböck ... 1/45

Propheten
Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein. Predigt zu Joel 3, 1–5 ... 6/424

Psalmen
Rosenkranz und Psalmen ... 1/52

Religion
- Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft ... 1/36
- Religion und Geld ... 2/73
- Fremdsprache Religion. Wie im Osten Deutschlands von Jesus Christus sprechen? – unbeantwortete Fragen ... 5/341

Rosenkranz
Rosenkranz und Psalmen ... 1/52

Sakramente
Geld und Sakramente ... 2/116

Schalom
Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie ... 3/198

Sinnfrage
Zum Verständnis der Christologie. Die Rezeption Jesu auf der Basis der Sinnfrage .. 5/294

Sozialhirtenbrief
Der Sozialhirtenbrief 1990 – aktuell und nachhaltig wirksam ... 3/187

Sozialstaat
Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche ... 2/90

Spiritualität
Unterwegs zu den Quellen der Spiritualität ... 1/58

Theologie
Theologie im Kontext der Lebensgeschichte ... 1/30

Träume
Durch Träume erhellte Biographie ... 1/47

Vater
Vater – Gott ... 1/55

Verkündigen, Verkündigung
- An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese? ... 1/24
- Wie können wir heute Jesus Christus verkündigen? ... 5/313

Welt, Weltdienst siehe auch Brotbrechen
- Der Gottesdienst der Befreiten und ihr Weltdienst. Gedanken zur Eucharistie ... 3/150

Weltreligionen
- Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens ... 5/321

Wiederheirat
Wiederheirat in der orthodoxen Kirche ... 3/208

Wildgans
Wohin fliegt die Wildgans? Auf der Suche nach einer feministischen Theologie des Heiligen Geistes ... 6/403

Zeitgeist
Zeitgeist – Geist der Zeit ... 6/374

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

„Wir sind umgeben von Biographien"

Lebensgeschichten im Gemeindeprozeß

„Wie geht's Ihnen denn heute? Bei der Hitze ist es doch ganz schön beschwerlich! Ich hatte, als ich mit meinem Ersten schwanger war, schrecklich unter der Sommerhitze zu leiden, immer dicke Füße, und Luft kriegte ich auch keine. Aber wenn man dann das Kind im Arm hat . . ." Ein kurzes Gespräch auf dem Weg ins Gemeindehaus, wo sonntags, nach dem Gottesdienst, immer das Gemeindecafé stattfindet. Obgleich ich schon seit etlichen Jahren in unserer Gemeinde lebe, viele Gemeindeglieder gut und persönlich kenne, habe ich während meiner Schwangerschaft viele Menschen, vor allem Frauen, der verschiedenen Generationen noch einmal von einer ganz anderen Seite kennengelernt. Ein Ausschnitt aus der Biographie vieler Frauen, ihre Schwangerschaften, wurde erinnernd wachgerufen und rekonstruiert angesichts dieses tiefen Ereignisses in meiner Lebensgeschichte. Dabei sind mir Frauen nähergerückt, die ich bis dahin kaum wahrgenommen oder anders gesehen hatte; umgekehrt war ich einigen der Familienfrauen nicht mehr so fremd, mit meiner Arbeit als Theologin an einer Universität. Die Überschneidung unserer Biographien durch das gemeinsame Erleben, ein Kind zu erwarten und Mutter zu werden, eröffnete vorher so nicht dagewesene Möglichkeiten der Verständigung. Zugleich ist mir hautnah deutlich geworden: Wir sind umgeben von Biographien, von Lebensgeschichten, die allerdings mehr oder (meistens) weniger Chancen haben, kommuniziert werden zu können. Müßten christliche Gemeinden, die durch Koinonia doch erst wesentlich zu sich selbst kommen, nicht Orte sein, an denen Menschen einander ihr Leben erzählen und dabei auch über ihren Glauben sprechen? Statt diese Frage vorschnell zu bejahen, sei auf einige Aspekte der Biographieforschung und des biographischen Erzählens anhand der Gesprächsnotiz vom Anfang aufmerksam gemacht, Aspekte, die in diesem Themenheft aufgegriffen und vertieft behandelt werden.

Sinn und Unsinn der Rede von „Normalbiographien"

Zunächst läßt die kleine Szene nach dem Sinn oder Unsinn der Rede von „Normalbiographien" fragen. Sicher, in der Mehrzahl weiblicher Lebensgeschichten kommen eine oder mehrere Schwangerschaften vor, und die Verständigung zwischen der älteren Frau und mir kam zuerst nur aufgrund dieses gemeinsamen lebensgeschichtlichen Ereignisses zustande; sobald aber ein Gespräch daraus wurde, mit Antwort und Gegenrede, zeigte sich

hier, wie in jedem anderen Gespräch auch, daß das subjektive Erleben und die Bedeutung, die dem Ereignis beigemessen wird, jeweils stark differiert. Ich habe viele Schwangerschaftsgeschichten gehört, aber keine zwei decken sich auch nur annähernd, nicht einmal die, die eine einzige Frau bei ihren verschiedenen Schwangerschaften erlebt, ja sogar wenn es um ein und dieselbe Schwangerschaft geht, ändert sich das subjektive Erleben von Tag zu Tag und das auch, ohne daß „objektive" medizinische etc. Gründe dafür vorlägen.

Die Rede von Normalbiographien macht auf die Chance aufmerksam, immer wieder diesen Gemeinsamkeiten pastoral nachzugehen und Menschen miteinander ins Gespräch zu bringen, die ein biographisches Ereignis miteinander teilen. Hin und wieder finden sich entsprechende pastorale Ansätze, so etwa wenn Taufgespräche auch von in der Gemeinde engagierten Eltern geführt werden, die selbst ein Kind haben taufen lassen, oder wenn Gesprächskreise von einem kritischen Lebensereignis Betroffener in Selbsthilfe die eigenen Erfahrungen aufarbeiten, etwa den Verlust eines Lebenspartners oder die Pflege hilfsbedürftiger Angehöriger. Die Rede von Normalbiographien birgt aber auch eine Gefahr, die Verschiedenheit, die Einzigartigkeit und die Ungleichzeitigkeit vermeintlich „normaler" lebensgeschichtlicher Ereignisse zu verdecken. Eine Schwangerschaft und eine Geburt sind nie „normal", nur weil mehr als die Hälfte aller Frauen mindestens einmal in ihrem Leben diese Erfahrung macht. Für Pfarrer und andere pastorale MitarbeiterInnen bedeutet das, auch angesichts der regelmäßigen Wiederholung und Häufung von Heiraten, Geburten, Ehejubiläen, Beerdigungen etc. das Gespür für die Bedeutsamkeit eines solchen Ereignisses im Leben der Beteiligten zu bewahren. Ein hoher ethischer und spiritueller Anspruch an pastorales Handeln in der Begleitung signifikanter Lebensereignisse.

Die für die Biographieforschung so hilfreiche Arbeit mit „Normalbiographien" – das heißt, dem Aufweis einer Reihenfolge von biographischen Stadien und Ereignissen in zeitlicher Abfolge – hat ein Weiteres gezeigt: Es gibt generationenspezifische Verschiebungen dessen, was in einem Lebenslauf vermutlich an solchen Phasen und Einschnitten zu erwarten ist. So verschieben sich etwa die Zeitspannen, in denen „normalerweise" junge Frauen und Männer die Ehe eingehen, ebenso die, in der das erste Kind geboren wird, die Dauer und Kontinuität der Schulbildung und Berufsarbeit etc. Es treten „Kohorteneffekte" auf; sie verknüpfen biographische Stadien und

Ereignisse mit zeitgeschichtlichen, politischen, kulturellen und religiösen Umständen. Kinder zu bekommen, heißt eben in jeder Generation etwas anderes, aufgrund der Zeitumstände, unter denen junge Frauen und Männer sich für ein Kind entscheiden. Manche der biographischen Erzählungen von älteren Frauen sind mir gerade aufgrund dieser Verbindung von Zeit- und individueller Lebensgeschichte sehr nahegegangen. Eine liebenswerte ältere Frau aus unserer Gemeinde, die mir davon erzählte, wie sie ein Kind verloren hat, weil kurz nach dem Krieg die medizinischen Möglichkeiten für sie nicht zugänglich waren, die ihren Kleinen gerettet hätten; andere, die davon erzählten, wie sie allein ihre Kleinkinder durch Krieg und Nachkriegszeit gebracht haben, wieder eine andere, die mitten im Bombenhagel ihr jüngstes Kind zur Welt gebracht hat, nachdem der Mann schon tot war. Aber durchaus nicht nur traurig-dramatische Geschichten, sondern auch erfreulich-heitere, wie die, in der Nachbarn einer mittellosen jungen Mutter die Babygarderobe zusammengesammelt haben, und die, in der das Baby zuerst in einer Schublade geschlafen hat, weil es keinen Stubenwagen gab, Geschichten von Phantasie und Einfallsreichtum und von spontaner Solidarität. Jede und jeder kennt solche Geschichten; sie erinnern und erzählen zu dürfen, bedeutet gerade für Ältere viel. Sie in einer Gemeinde erzählen zu können, heißt zudem, sie situativ passend erzählen zu können, denen nämlich, die an dem Thema aus biographischer Betroffenheit interessiert sind, und solchen, die die Geschichte nicht schon diverse Male gehört haben, wie oft die eigenen Verwandten, bedeutet vor allem viel für die wachsende Zahl derer, die kaum oder keine Angehörigen haben.

Keine Geschichten für den Seelsorger?

Auffällig war für mich auch, daß die Frauen mir ihre „Kinder"-Geschichten erzählt haben, dem Seelsorger hingegen nicht. Eine erklärte dazu: „Solche Frauensachen, die interessieren den Herrn Pastor doch nicht!" Aus dieser Bemerkung läßt sich zweierlei schließen: Zum einen bewerten gerade viele (ältere) Frauen ihre lebensgeschichtlichen Erfahrungen als „nicht so wichtig" für andere, besonders nicht für Männer, zum anderen spricht sich darin aber auch eine Frauensolidarität aus gemeinsamer Erfahrung aus. Wenn in der Pastoral damit zu rechnen ist, daß viele Lebensgeschichten den Seelsorgern gar nicht erzählt werden, weil sie sie vermeintlich nicht interessieren – eine Einschätzung, die sicher am Selbstverständnis vieler Seelsorger vorbeigeht –, fragt sich, welche Chancen Menschen haben, mit ihrer Biographie in einer Gemeinde wirklich vorzukommen. Anläß-

lich der sogenannten Kasualien werden Lebensgeschichten erzählt; die Betroffenen, etwa trauernde Angehörige, können sich beim Trauerbesuch des Pfarrers einigermaßen sicher sein, daß es um den Verstorbenen, um ihre Geschichte mit ihm und um ihre Trauer geht. Aber was ist mit jenen Phasen und Ereignissen, die nicht regelmäßig pastoral begleitet werden, wie unser Beispiel der Schwangerschaft?

Ermutigen, Lebensgeschichten zu erzählen

Gemeinden nehmen ihre Martyria-Funktion gerade auch dort wahr, wo Menschen ermutigt werden, ihre Lebensgeschichten zu erzählen. Viele der Frauengeschichten um Schwangerschaft, Geburt und Mutterwerden waren nicht nur Lebenszeugnisse, sondern zugleich Glaubenszeugnisse. Die Deutung, die den eigenen Erfahrungen beigemessen wird, die Erfahrung etwa, wie nahe sich manche Frauen bei der Geburt Gott, dem Schöpfer gefühlt haben, die Weise, wie eine Frau vom Verlust ihres Kindes erzählte und davon, wie sie mit diesem Verlust zu leben gelernt hat, im Vertrauen, daß ihr Kind nicht verloren, sondern geborgen ist in Gott – immer wieder wurden Lebens- als Glaubensgeschichten erzählt, biographische Deutungen aus Glauben vorgenommen. Gerade in den Geschichten Älterer schwang nicht selten die Erfahrung des Beters von Psalm 71 mit: „Gott, du hast mich gelehrt von Jugend auf, und noch heute verkünde ich dein wunderbares Walten“ (Ps 71, 17). Gott als Begleiter des Lebens mit seinen Höhen und Tiefen, Gott als Lehrer, der mitgehende Gott – hier tritt ein Gottesbild hervor, das viele erzählte Biographien bezeugen. Sie helfen gleichzeitig den Zuhörenden, die angebotene Deutung für sich selbst zu befragen und nach ihrer Deutung eines bedeutsamen Lebensereignisses zu suchen. Biographisches Erzählen kann wechselseitiges Verstehen durch Verständigung über Biographien bzw. Ereignisse und Phasen in ihnen ermöglichen. In Gemeinden, in denen Menschen verschiedener Generationen aufeinandertreffen, bildet die intergenerationelle Verständigung dabei eine besondere Herausforderung. Ein Kind zu bekommen, heißt in jeder Generation etwas anderes; darauf ist schon aufmerksam gemacht worden. Mit den notwendig vorhandenen Unterschieden, die biographische Ereignisse aufgrund der gesellschaftlichen und sozialen Umstände, aber auch der intersubjektiven Differenz in der Annahme und Auseinandersetzung mit einem kritischen Lebensereignis oder seiner Deutung aufweisen, sind oft auch Hindernisse in der wechselseitigen Verständigung verbunden. Wenn angesichts einer lebensgeschichtlichen Situation erzählt wird, hat eine Seite meistens einen

Vorteil, den nämlich, die Situation, um die es geht, bereits erlebt und bestanden zu haben: Die Frauen, die ihre Schwangerschaften erinnert haben, hatten mir voraus, schon zu wissen, was alles geschehen kann, während ich „mitten drinsteckte". In intergenerationellen Gesprächen passiert es immer wieder, daß Ältere ihre Erfahrungen zum Maßstab machen und Ratschläge erteilen: Ich habe unzählige erbetene, meist unerbetene Ratschläge bekommen, was eine werdende Mutter auf jeden Fall tun muß und was sie auf keinen Fall tun darf, und oft genug widersprachen sich diese auch noch. Gelingendes biographisches Erzählen braucht Takt auf beiden Seiten, die Bereitschaft, die eigenen Erfahrungen anzubieten, aber nicht aufzudrängen, und die Bereitschaft hinzuhören und dem Gehörten Gewicht zu belassen, auch dort, wo man sich sicher anders verhalten und entscheiden wird. Das gilt gerade für den Umgang mit den Deutungen, die mit biographischen Erzählungen verbunden sind. Wer von sich und dem eigenen Leben und sogar von seinem Glauben spricht, muß sicher sein können, daß das Gesagte akzeptierend gehört und behutsam behandelt wird, auch dann noch, wenn einem etwa theologisch „die Haare zu Berge stehen".

Perspektivenwechsel

Eine überraschende Erfahrung, die biographisches Erzählen stets neu bereithält, ist die des Perspektivenwechsels: Eine alte, verwitwete Frau, leicht gehbehindert, tritt als junge Frau und Mutter entgegen. Wie unser Beispiel zeigt, geschieht biographisches Erzählen in Gemeinden (glücklicherweise) oft ungeplant. Wenn Gemeinden Erzählgemeinschaften aus gelebtem Leben und Glauben sein wollen, sollten gleichwohl Gelegenheiten wahrgenommen werden, „geplant" erzählen zu lernen. Das kann anhand von literarischen Biographien geschehen, die eine Gruppe zusammen liest und als Anlaß versteht, die eigenen Geschichten dazuzuerzählen, das kann bei der Spurensuche nach der eigenen Geschichte der Gemeinde geschehen, die die Lebens- und Glaubensgeschichten vieler Gemeindeglieder birgt, das kann ausgelöst werden durch virulente politische, kirchliche oder religiöse Fragen, indem die Erfahrungen der Gemeindeglieder zuerst wechselseitig mitgeteilt werden, bevor Informationen von außen herangezogen werden. Im Alltag einer Gemeinde gibt es unzählige Gelegenheiten, einander mit den eigenen Biographien zu begegnen. Sie zu ermutigen, lohnt pastorale Aufmerksamkeit, denn wo Menschen mit ihrem gelebten Leben und Glauben vorkommen, zeigt sich, was wirklich trägt und hält, wovon, wofür und woraufhin gelebt wird, zeigt sich Glaube im Alltag.

Artikel

Hermann P. Siller

Die Fähigkeit, eine Biographie zu haben

Für Günter Biemer

Ausgehend von der Erfahrung, daß sich gerade älter werdende Menschen mehr mit ihrer Biographie befassen, werden Voraussetzungen beschrieben, wie man dazu kommt, die eigene Biographie zu erzählen: eine reife Selbstbestimmung, Bereitschaft zu dieser Form von Kommunikation, Verwendung von Formen sozialer Konventionen, Bezug zum Fragment und zum Umgang mit Konflikten. Sind diese Voraussetzungen gegeben, wird sich auch die Erinnerung der eigenen Biographie einstellen. – Dieser Beitrag wurde von Siller zu Günter Biemers 65. Geburtstag im September 1994 ausgearbeitet und ist diesem gewidmet. Wir möchten nun das ganze Heft „Biographie und Glaube" zwei langjährigen Redaktionsmitgliedern widmen, die 25 bzw. 19 Jahre die „Biographie" von Diakonia mitgeschrieben haben und mit Ende 1994 ausgeschieden sind: Günter Biemer und Bernhard Honsel – verbunden mit einem nochmaligen ganz herzlichen Dank an die beiden für die lange Weggemeinschaft mit und für Diakonia und ihre Leser. *red*

1. Das Alter bietet eine besondere Chance und Notwendigkeit, eine Biographie zu haben

Es dürfte kaum eine Frage sein, daß im Alter intensiv zurückgeschaut wird, bestimmte Situationen immer wieder vor Augen kommen, oft zur Wiederholung der Freude, oft aber auch weil die erinnerte Situation noch nicht abgehakt ist. Sie will noch bestanden werden. Dann bedarf der Blick zurück der ganzen Kraft, um standzuhalten, nicht zu verdrängen, zu sagen: Das bin ich. Dies sagen zu können, ohne vor Entsetzen wie der Reiter nach dem Ritt über den Bodensee, also nach schon längst bestandener Gefahr, noch tot vom Pferde zu fallen, ist keine Selbstverständlichkeit. Erinnerte und unausgestandene Schuld- oder Schamgeschichten sind die größte Herausforderung für biographische Erinnerungen. Insofern kann Gelebtes nicht einfach auf sich beruhen. Das Auf-sich-beruhen-lassen-können ist ja gerade das Problem. Das setzt schon voraus, mit sich selber versöhnt zu sein. Und das ist alles andere als selbstverständlich. Doch auch der Blick nach vorne gehört zur Biographie. Und er hat ebenfalls eine besondere Herausforderung in sich. Er stellt eine sehr praktische Frage: Wie kann ich damit umgehen, daß ich eines Tages meiner Selbstmächtigkeit verlustig gehen werde? Aus dieser Frage bekommen auch andere Fragen ihre besondere Dringlichkeit: Wer bin ich? Wohin gehe ich? Was darf ich hoffen? In wessen Hände

falle ich, wenn ich mir selber im Sterben aus der Hand gerate? Die Herausforderung, die im Alter liegt, „ich" sagen zu sollen, ist freilich nicht zuerst als eine Not, sondern als eine unermeßliche Chance, als eine Gnade zu begreifen. Kaum jemals zuvor haben wir die Möglichkeit, „ich" mit einer so weit gespannten, das Leben integrierenden Kraft auszusprechen. Nie vorher war das „Ich" so erfüllt von gelebter Erfahrung. Und jetzt besteht die Herausforderung darin, diese sich noch einmal anzueignen, sie zu bejahen, und das heißt, „ich" zu sagen. Das ist die Authentizität und Autorität, die einer oder einem im Alter zuwächst. In dieser Chance liegt allerdings auch ein Risiko, nämlich die Neigung, die Erinnerungen zu halbieren in angenehme und in unangenehme, in ihnen zu schwelgen oder sie zu verdrängen. Das würde bedeuten, Identität zu spalten, „ich" nicht stark zu sagen.

2. Die Fähigkeit, eine Biographie zu erzählen, ist eine Sache der Reife und der Selbstbestimmung

Nicht in jeder Gesellschaft braucht der Mensch sein Leben zu thematisieren. Wer in einem Dorf in Melanesien lebt, in dem alles noch seinen althergebrachten, unbefragten Gang nimmt, die Gesellschaft völlig stabil und geschlossen in sich ruht, der ist nie nach seinem Leben gefragt, er wird es nicht erzählen. Es ist ohnehin allen bekannt und wird von allen geteilt, weil es von vornherein fest geordnet ist. Was erzählt wird, ist etwas anderes: der Mythos vom Entstehen der gemeinsamen Ordnung, also so etwas wie eine kollektive Biographie. Das Erzählen einer persönlichen Biographie wäre hier sinn- und funktionslos. Es hätte keinen sozialen Ort. Wenn aber eines Tages aus irgendwelchen Gründen sich die Ordnung im Dorf ändert etwa dadurch, daß sich neue gesellschaftliche Notwendigkeiten, damit neue Arbeitsfunktionen und Rollen, neue Lebensalternativen einstellen, dann ist für ein Dorfmitglied von vornherein nicht mehr eindeutig vorprogrammiert, wer und was es in seinem Leben sein wird. Es muß sich eine Stelle im Dorf wählen und erwerben. Das heißt, es muß im gesellschaftlichen Wandel eine eigene Lebensform erst gewinnen. Nun wird es auch gefragt werden, wer es sei. Zur Antwort wird es seine selbst entworfene Lebensgeschichte erzählen. Besonders aber in dem Fall wird jemand gefragt, wer er sei, wenn er aus der Dorfordnung ausgebrochen ist und sich einer anderen Ordnung angeschlossen hat, wenn er also eine Bekehrung hinter sich hat. In diesem Fall wird er nicht nur von anderen gefragt, er wird sich selber fragen müssen, ob er noch der Mensch desselben Namens ist, wie er in seinem neuen Lebensentwurf sein früheres Leben bewältigt hat, wie er „ich" sagen kann.

Die Biographie wird einem also nicht in jeder gesellschaftlichen Situation abgefordert. Die Notwendigkeit, biographisch zu erzählen, ist nur gegeben, wenn das „Ich" einer Erläuterung und der Anerkennung seitens anderer bedarf. In unserer Gesellschaft ist diese Situation häufig gegeben. Nicht alle haben freilich die Kompetenz zu biographischem Erzählen. Das eigene Leben zu erzählen ist subjektiv voraussetzungsvoll. Man muß dazu auf das Leben im Ganzen ausgreifen, das heißt die eigenen Möglichkeiten, Grenzen und Alternativen wahrnehmen. Die Fähigkeit dazu reift in der Jugendzeit. Die Erkenntnispsychologie Jean Piagets nennt die entsprechende Entwicklungsstufe „formal-operationales Denken". Erst auf dieser Stufe werden Sinnzusammenhänge erkannt, hypothetisch gedacht, ein eigenes Lebenskonzept entworfen und deshalb „autobiographisch" erzählt. Sein Leben zu erzählen setzt aber auch voraus, daß der erwachsen werdende Mensch emotional freigesetzt ist. Er muß also aus seinen elterlichen Bindungen und Symbiosen herausgewachsen sein und zu einer selbstverantwortlichen Lebensführung gefunden haben. Er muß ein freies, selbstbestimmtes Verhältnis zu sich gefunden haben. Wenn er sich nur als das Resultat chaotischer Triebe und willkürlicher Kräfte erlebt oder wenn die Wirklichkeit nur als anonymes, undurchschaubares Verhängnis, als Schicksal erfahren wird, dann kann die eigene Lebensgeschichte nicht erzählt werden. Man käme in ein Dilemma, zwischen der Wirklichkeit als Produkt biologischer Evolution oder sozialer Gesetze und dem sich frei bestimmenden Ich. Die Biographie lebt ganz aus dem Konflikt der Freiheit, sich über das Schicksal erheben und Naturhaftes, Ererbtes und gesellschaftlich Vorgegebenes gestalten zu müssen, um Mensch sein zu können. Im Konflikt, sein Leben bejahen zu können oder daran verzweifeln zu müssen, hat die Biographie den Ort ihrer Entstehung.

3. Die Biographie ist eine kommunikative Handlung

Der Lebenslauf, den jemand bei der Bewerbung um eine Stelle abgibt, ist noch keine Biographie.[1] Er ist lediglich ein Gerüst von Daten. Sein Verhältnis zu den Daten seines Lebens gibt jemand darin nicht zu erkennen. Einen Reim darauf macht sich erst der Personalchef. Der rekonstruiert mit Hilfe gesellschaftlich gängiger und von ihm in seinem eigenen Leben benutzter Muster daraus einen Sinn, allerdings eben seinen Sinn. Auch die Memoiren etwa Adenauers oder Beckenbauers möchte ich

[1] Vgl. *H. P. Siller*, Biographische Elemente im kirchlichen Handeln, in: *O. Fuchs* (Hrsg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie, Düsseldorf 1984, 187–209.

nicht gern biographisch nennen, obgleich selbstverständlich biographische Elemente drinstecken. Memoiren heben eher auf historisch denkwürdige oder amüsante Episoden ab als auf die Sinngestalt, die ein Mensch seinem Leben erzählend immer wieder aufs neue abzugewinnen versucht. Diese Sinngestalt, festgemacht an den Vorkommnissen des Lebens, ist der Gehalt biographischen Erzählens. Dieser Sinn kann auch an einem kleinen Ereignis seine Gestalt gewinnen. Es hat dann einen gleichnishaften Charakter für das ganze Leben und ist deshalb im vollen Sinn biographisch. Die Fakten allein machen noch keine Erzählung.

Anlässe, Lebensgeschichten zu erzählen

Es gibt zahlreiche Anlässe, Lebensgeschichten zu erzählen. Zu nennen wären die wenig fruchtbaren Augenblicke in der Erziehung, wenn etwa ausgeholt wird: „Bei uns war das so: . . .“ Oder das unhinterfragbare Argument: „Ich habe in meinem Leben oft genug erfahren müssen, daß . . .“ Oder die in den meisten Familien inzwischen selten gewordenen Erzählrunden vielleicht an Geburtstagen oder Jubiläen. Ich denke an die klassische Situation des Erzählens vor Gericht, beim Arzt, beim Seelsorger, beim Therapeuten. Biographisch erzählt wird, um einem anderen mich, meine Handlungsweise zu erklären. Biographisch erzählt wird, um mich in meinen Rechtsansprüchen kenntlich zu machen. Biographisch erzählt wird, um mich meiner selbst zu vergewissern und damit Kriterien für meine künftige Handlungsweise zu haben.[2] Entsprechendes wird natürlich erwartet, wenn man der biographischen Erzählung eines anderen zuhört. Aber es gibt noch eine andere und wie mir scheint fundamentalere, alle anderen Situationen biographischen Erzählens tragende Handlungsintention. Wenn jemand sich selber oder einen anderen vorstellt, dann nennt er zuerst den Namen. Damit macht er sich oder den anderen überhaupt erst ansprechbar und zu einem teilnehmenden Subjekt der Kommunikation. Nun ist er nicht mehr nur ein Gegenstand des Gesprächs, sondern ein Teilnehmer. Meist ist der Name aber noch zuwenig, dann fängt der oder die Vorstellende, der oder die Vorgestellte selber an, biographisch zu erzählen. Sicher kommt es dabei auch auf gemeinsame Daten, auf Berührungspunkte zweier Lebensgeschichten an. Viel wichtiger ist aber, daß der Erzähler oder die Erzählerin ihre Einstellung zu diesen Daten verrät, daß jemand sein Verhältnis dazu durchblicken läßt. Denn damit gibt der Vorstellende seinen

[2] Vgl. *M. Kohli*, Zur Theorie der biographischen Selbst- und Fremdthematisierung, in: *J. Matthes* (Hrsg.), Lebenswelt und soziale Probleme, Frankfurt und New York 1981.

Gundlagen der Selbstkundgabe

Standpunkt, sein Verhältnis zu sich oder zum anderen, den er vorstellt, preis. Auf diese Weise empfiehlt einer den anderen und verbürgt sich einer für den anderen oder empfiehlt sich selbst. Was liegt dieser Selbstkundgabe zugrunde? Was ist der ursprüngliche Handlungssinn biographischen Erzählens? Biographisches Erzählen bringt selbstverständlich über den Erzählenden oder über einen Dritten etwas zur Kenntnis, was bisher noch nicht gewußt wurde. Aber das ist nicht alles. Biographisches Erzählen sucht eine Art Zustimmung oder wenigstens Berücksichtigung. Die gesuchte Zustimmung oder Berücksichtigung betrifft manchmal eine gemachte Erfahrung, manchmal eine getätigte Handlung, manchmal einen erhobenen Anspruch. Darin werden immer auch Anerkennung und Berücksichtigung des Trägers von Erfahrungen, von Handlungen und Ansprüchen eingeholt. Gesucht ist im biographischen Erzählen die Anerkennung einer konkreten Person. Sie will anerkannt sein als in bestimmten Geschichten erfahren gewordene, als verantwortlich handelnde, als ein Subjekt bestimmter Ansprüche. Von den Argumenten, die als erzählte Lebensgeschichte vorgebracht werden, gilt: Ihre argumentative Kraft liegt darin, daß jemand aufgrund seiner Biographie ein allgemeines Prinzip für sich reklamiert, etwa wenn aufgrund von Herkunft oder Leistung ein Recht für sich in Anspruch genommen wird. Die Kraft der Inanspruchnahme hängt auch ab von der Anerkennung des erzählend vorgestellten Lebens eines Rechtssubjekts. Die argumentative Kraft erwächst also einerseits aus dem Prinzip etwa der Leistungsgerechtigkeit und andererseits aus der Anerkennung als ein Rechtssubjekt. Weitergehend kann sogar angenommen werden, daß die Prinzipien des Handelns allgemeinere Formulierungen konkreter wechselseitiger Anerkennungen sind. In diesem Sinn ist biographisches Erzählen als Bitte um Anerkennung einer konkreten Lebensgeschichte nicht nur die Anwendung eines allgemeinen Prinzips, sondern auch dessen Voraussetzung. Der Erzählende ringt darum, vor dem andern im vollen Sinn „ich" sagen zu dürfen. Er will den Zuhörer wenigstens zur Respektierung, wenn nicht gar zur Bejahung oder zur Hochschätzung seiner selbst gewinnen. Er bittet in seiner Erzählung den anderen um Anerkennung als der, der er ist. Er tut dies insbesondere dann, wenn er dieser Anerkennung in gewisser Hinsicht nicht mehr selbstverständlich sicher sein kann. Elementarer Akt dieser Anerkennung ist aufmerksames Zuhören. So ist biographisches Erzählen ein Vollzug der elementaren Grundbestimmung des Menschen, daß er

nicht allein ist, sondern durch und durch des anderen bedarf. Würde und Selbstschätzung wird ihm durch den Respekt und die Hochschätzung seitens anderer zuteil. Wie elementar biographisches Handeln mit Würde zu tun hat, wird gerade in der Verkehrung dieses elementaren Handlungssinnes deutlich. Lebensgeschichten insbesondere Dritter werden auch erzählt, um Hochschätzung abzuerkennen, Respekt zu verweigern. Ich denke dabei weniger an Kritik und an die Verurteilung einzelner Handlungen, denn beides setzt ja, wenn es zur Besserung führen will, Anerkennung gerade voraus. Ich denke an das böse Gerücht, an den Rufmord.

4. Biographisches Erzählen bedient sich sozialer Konventionen und Konfektionen

Beim aufmerksamen Mithören, wenn wir die eigene Lebensgeschichte erzählen, werden wir bemerken, daß wir verschiedene Fassungen von ihr haben und daß wir bei jeder Fassung ein bestimmtes Muster benutzen.[3] Erzählte Lebensgeschichte ist also gar nicht so einmalig und unvergleichlich. Es gibt für sie Rahmungen, Passepartouts. Diese brauchen wir nicht zu erfinden, sie sind vorgefertigt. Wir finden sie in der Sprache vor. Man trägt sie fast wie Konfektion. Zeitabhängig und daher in bestimmtem Sinn modisch sind sie auch. Nur weil solche Muster zur Verfügung stehen, können wir uns ohne allzu viele Umstände über unsere Lebensgeschichte verständlich machen. Die Muster machen fremde Lebensgeschichten den Zeitgenossen vertraut und plausibel. Ich zähle einige Konfektionen in ihren gängigen Trends auf: Es gibt das Muster der *Reifungsstufen*. In ihm spiegelt sich die Persönlichkeit des Bürgertums. Ihren literarischen Ausdruck findet dieses Muster im Bildungsroman. Das Profil dieses Musters ist die fortschreitende individuelle Selbstverwirklichung. Es gibt das Muster, das den Weg als *Karriere nach oben* versteht, sei es als beruflichen Erfolg, als Gewinn an Ansehen, Reichtum oder Macht. Gesellschaftlicher Abstieg oder Stagnation muß dann als Verfehlen des Lebenssinns interpretiert werden. Beide bisher genannten Muster haben an Glaubwürdigkeit verloren. Andere nehmen an Plausibilität zu. Da ist etwa die *konsumistische Karriere*. Lebensphasen werden nach Anschaffungen, Wohnungen, Autotypen oder Partnerwechsel unterschieden. Es gibt wahrscheinlich zunehmend das *Muster schicksalhafter Determination*. Es hängt zusammen mit politischen und insbesondere mit ökologischen Situationsbeurteilungen oder mit persönlich lähmenden Erfahrungen wie Arbeitslosigkeit. Alternativen zu dem faktisch Gelebten sind nicht mehr auszumachen. Eine

[3] *P. L. Berger*, Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive, München 1971, 64–76.

Wahl erscheint deshalb nicht möglich. Es gab und gibt das *Muster des Ausstiegs*, der großen oder kleinen Fluchten in ein gesellschaftliches Abseits, sei es in eine Idylle auf dem Land, sei es in die prinzipielle Verweigerungshaltung des Tramps. Auch die *christliche Tradition* hat Muster ausgeprägt. Ein solches Muster hat im Pietismus geradezu den Charakter eines Stereotyps angenommen. Dieses Muster artikuliert sich nicht so sehr in Entwicklungen, sondern in biographischen Brüchen: in Vergebung, Bekehrung, im radikalen Neuanfang. Die Gesellschaft läßt uns also nicht allein, wenn wir unser Leben artikulieren müssen. Sie gibt uns sprachliche Muster an die Hand. Diese Muster interpretieren aber nicht nur erst nachher das vorher schon Gelebte. Sie sind auch Leitbilder für das Leben, maßgebliche Rahmenentwürfe für die Zukunft. Ohne sie sind wir orientierungslos.

Zwei Arten des Umgangs gibt es mit diesen sozial vermittelten Mustern von Lebensgeschichten, die pathologisch sind.[4] Einerseits die Totalidentifikation mit einem solchen Muster. Sie macht rigide, läßt für die Vielfalt des Lebens keinen Raum. Sie deformiert und ist meist nur vorübergehend oder in totalen Institutionen wie in Haft, Kloster oder Klinik annähernd überhaupt realisierbar. In einem solchen Fall gibt es auch kaum etwas zu erzählen. Die andere pathologische Umgangsart ist die Verweigerung solcher Artikulationsmuster. Auch dann gibt es nichts mehr zu erzählen, und die Möglichkeit, im Leben zwischen Alternativen wählen zu können, geht verloren. Die humane Umgangsart mit diesen Mustern liegt dazwischen: Wir gebrauchen sie ein bißchen wie bei einem Kostümball, wir verändern sie, kombinieren sie, wechseln ab, passen sie uns an, passen uns auch ihnen an. So geben wir ihnen unsere Prägung. Wir benützen sie ähnlich wie die Grammatik, um unsere Individualität in ihnen auszudrücken.

5. Biographisches Erzählen bleibt Fragment und macht Vorbehalte

Jede Erzählfassung einer Lebensgeschichte ist standortgebunden, deshalb auf Kontexte abgestimmt und perspektivisch. Die Fassung, die jemand am Stammtisch erzählt, unterscheidet sich von der, die dem Ehepartner erzählt wird. Wenn auf die Erlebnisse des Krieges, der Nazi- oder der Stasizeit die Rede kommt, wird man, gerade wenn man sich bemüht, ehrlich zu sein, sensibel auf die vermuteten Standpunkte und Sichtweisen der Gesprächspartner eingehen. Aus den vielen mir zur Verfügung stehenden Geschichten werde ich solche auswählen, die, ohne Mißverständnisse zu erzeugen, dem

[4] *E. Goffman*, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt 1985; *ders.*, Asyle, Frankfurt am Main 1984.

Gesprächspartner meine heutige Haltung dazu verständlich machen. Dem Ehepartner gegenüber wird mir anderes einfallen als den Freunden gegenüber, mit denen ich politische Lehren aus der Vergangenheit ziehen will.
Der Erzählerstandpunkt verändert sich aber auch mit dem Lebensalter. Die Kindheit zeigt im Alter von siebzig Jahren ein anderes Gesicht als mit vierzig. Keine Erzählfassung ist erschöpfend und endgültig. Jede ist ein vorläufiger, in der Reichweite beschränkter und auf eine Situation bezogener Versuch. Meist muß er nicht nur ergänzt, sondern auch revidiert werden. Aus dieser Erfahrung sind wir genötigt, unsere Lebensgeschichte sehr vorbehaltlich zu erzählen. Es ist beim Erzählen mit in Anschlag zu bringen, daß der Erzähler selber noch auf dem Weg ist und deshalb auch mit früher gemachten Erfahrungen neue Erfahrungen macht. Er arbeitet noch an seiner Biographie. Endgültigkeit erlangt die von sich selber entworfene Biographie erst, wenn sie nicht mehr vom Erzähler selbst erzählt werden kann, weil der Erzähler tot ist. So sieht sich der bedachte Erzähler immer mit der Vorläufigkeit seines Erzählens und deshalb mit der Unmöglichkeit konfrontiert, damit zu einem Ende zu kommen. Er muß seine letzte Fassung dem Tod überlassen. Beim Erzählen der Biographie erfährt der Erzähler wie selten sonst die Zeitlichkeit seiner Lebensgeschichte. Auf dem Scheitelpunkt zwischen Vergangenheit und Zukunft sucht er dem Vergangenen neue Möglichkeiten abzugewinnen, Identität zu haben, genauer: „erzählend neue Möglichkeiten zu finden". Dem Erzähler seiner Lebensgeschichte geht es im Grunde um seine Existenz. Im Erzählen seiner Vergangenheit gibt er zu erkennen, wer er in Zukunft – hoffentlich mit Zustimmung seiner Zuhörer – zu sein beabsichtigt. Er spürt, solange er erzählt, ist seine Sache noch offen. Er erzählt sein Leben, um Zukunft zu gewinnen, um sich am Leben zu erhalten oder um sein Leben auszuhalten. Das Geheimnis unseres Erzählens ist das Geheimnis der Scheherezade.

6. Biographisches Erzählen ist konfliktthaft

Der biographische Erzähler sucht sich verständlich und anerkennbar zu machen. Gelingt das nicht, dann bricht die kommunikative Situation in ihren tragenden Fundamenten zusammen. Der Versuch, sich biographisch verständlich und anerkennbar zu machen, hat aber ganz spezifische Schwierigkeiten. Es ist fast unausweichlich, daß der Erzähler irgendwann merkt, daß seine Lebensgeschichte auch von anderen Leuten erzählt wird, und zwar in einer ganz anderen und höchst unangenehmen Fassung, etwa vom Richter, vom Ankläger, von Gerüchteerzählern, von Verwandten, von Erziehern. Diese Tat-

sache bedeutet nicht nur ein Mitwissen und Mitdeuten anderer, sondern vor allem ihren Anspruch, mitbestimmen zu wollen, als wen ich mich verstehen und wollen soll. Denn die fremden Fassungen unserer Lebensgeschichten werden mit normativem Erwartungsdruck an uns herangetragen: Wer wir zu sein oder zu bleiben hätten aufgrund von Herkunft und Geschichte. Erwartungen und Wünsche können entmündigen und knechten. Sie können aber auch Selbstbestimmung fördern. Und als solche sind sie in der Erziehung unverzichtbar. Wie Leben fördernd unsere Lebensgeschichte im Kopf und im Mund anderer Leute sein kann, zeigt zum Beispiel die Laudatio anläßlich eines Jubiläums oder eine auf unser Leben ausgreifende Gratulation beim Geburtstag. Wenn eine solche Erzählung gelingt, dann ist sie eine Anerkennung. Sie will sagen: „Weiter so!" oder: „Die oder der bist du. Ich freue mich darüber. Du hast meine volle Zustimmung. Du bist mir, so wie du gelebt hast, herzlich willkommen. Ich anerkenne dich. Ich will, daß du der bist, der du bist." Wenn eine solche Anerkennung allerdings auf einer Fassung meiner Lebensgeschichte beruht, die ich nicht bereit bin mitzuvollziehen, dann bin ich von ihr peinlich berührt. Das ist etwa der Fall, wenn jemand meine Leistung in einem Beruf loben würde, den ich selber als verfehlten Lebensweg betrachte. Dann habe ich den Eindruck, daß ich mit der Anerkennung gar nicht gemeint bin. Es kann dagegen lehrreich oder tröstlich, heilsam oder befreiend sein und neue Kräfte wecken, wenn jemand eine neue und für mich akzeptable Fassung meiner Lebensgeschichte aus seiner Perspektive erzählt, etwa aus der Perspektive des Liebenden oder des Therapeuten. Oder wenn es mir jemand ermöglicht, das aus meiner Sicht verpfuschte Leben in der viel freundlicheren und heilsameren Perspektive der biblischen Verheißungen zu sehen. Wenn also einer mir wohlwill, wird er meiner Lebensgeschichte eine Fassung geben, die von mir übernommen und bei aller Kritik im ganzen doch bejaht werden kann. Ist das nicht der Fall, dann halte ich mich für überfahren, meiner Selbstbestimmung enteignet, für andere Zwecke verwertet oder verwaltet. Das Bild von mir spricht gegen mich. Meine Akzeptanz wird unter die Bedingung gestellt, ein anderer sein zu sollen, als ich sein will. Die Lebensgeschichte wird zu einer Leidensgeschichte. Das ist der Konflikt, den wir mit den Vorstellungen der Eltern, mit den Wünschen des Partners und oft genug mit den von uns selbst erfundenen Idealen haben. Der Konflikt ist also nicht die Ausnahme. In der Regel findet die unbedingte gegenseitige Anerken-

nung nicht statt. Was wir finden, ist meist nur eine bedingte Anerkennung, und was wir geben, ist meist auch nur eine bedingte Anerkennung. Was wir aber brauchen und immer suchen, ist eine unbedingte Anerkennung. Im Leben Jesu von Nazaret wird wie sonst selten dieser elementare und schließlich tödliche Konflikt deutlich zwischen den ihm von seinen Zeitgenossen zugedachten Lebensmustern und der Lebensgeschichte, die seine Berufung erzwingt. Die Mutter und „die Brüder" Jesu wollen in ihm den Zimmermann sehen, die Zeloten und die Sadduzäer den politischen Rebellen, die Leute den Wundertäter, einige den erwarteten Messias, die Jünger den, der in ihren Tagen das Reich bringt. Mit keiner dieser Erwartungen kann Jesus seine Lebensaufgabe zur Deckung bringen. Die Frage ist, ob und wie trotz solcher Verweigerung der sozialen Anerkennung Leben möglich ist.

7. Autobiographisches Erzählen sucht und erbittet unbedingte Anerkennung

Es gibt viele Gründe, von sich zu erzählen. Einige wurden schon genannt: dem anderen die Möglichkeit zu geben, sich handelnd auf den Erzähler einzustellen; sich vor dem anderen als zurechnungsfähig darzustellen; sich selbst in seinen Rechtsansprüchen auszuweisen und anderes mehr. Aus solchen Gründen ergeben sich zwar unterschiedliche Erzählfassungen eines Lebens. Aber sie sagen immer: So bin ich, bitte gestatte mir, der zu sein. Nimm mich trotzdem ernst. Laß mich bitte deshalb nicht fallen. Laß die in meinem Leben beschlossenen Ansprüche gelten. Ich möchte vor dir in aller Konkretheit „ich" sagen dürfen. Offensichtlich braucht der Erzähler, um seine konkrete Identität zu gewinnen, die Anerkennung durch andere. Und offensichtlich rechnet er damit, daß er eine solche Anerkennung seiner lebensgeschichtlichen Identität beim anderen einfordern darf. Er tut dies in der Erzählung seiner Biographie. Die in der Erzählung vollzogene Bitte impliziert allerdings ein Risiko. Sie ist nämlich ein Akt der Selbstpreisgabe und des vorausgehenden Vertrauens. Der andere könnte immerhin die erbetene Anerkennung des ihm zur Kenntnis gebrachten Lebens verweigern. Er hat nun Macht gewonnen. Er könnte an die Anerkennung Bedingungen knüpfen, er könnte Teile aus der Anerkennung ausklammern. Oder die Anerkennung könnte zu leicht über seine Lippen kommen, so daß sie Gleichgültigkeit, Desinteresse verrät. Weder mit der bloß bedingten Anerkennung, noch mit der Gleichgültigkeit wird der Erzähler seines Lebens gut leben können. Er will mehr. Er muß sich deshalb immer fragen, ob er seinen Zuhörer nicht überfordert. Dieser ist vielleicht peinlich berührt und hält die Erzählung für unerwünscht, überzogen, aufdringlich. Der Zuhörer

fühlt sich nicht willens und nicht in der Lage, den in der Erzählung erhobenen Ansprüchen zu entsprechen. Deshalb verhält er sich zögerlich und distanziert. Was der Erzähler seines Lebens sucht, ist: eine unbedingte Anerkennung. Er sucht einen, der sein Leben bejaht, einschließlich seiner Irrungen und Wirrungen, seiner Verletztheiten und seiner Schuld. Das biographische Erzählen ist seiner Intention nach eine Suchbewegung nach einem solchen guten Hörer. In der Regel muß er sich zurückhalten. Er darf klugerweise nicht alles sagen. Aber das schwebt ihm vor, einmal alles, vorbehaltlos erzählen zu dürfen, jemandem, bei dem es gut aufgehoben ist. Gesucht ist: mein Leben – eine Gravur in Gottes Hand (Jes 49, 16).

8. Autobiographisches Erzählen bezeugt zuverlässige Wirklichkeit

Auch wenn der Erzähler nicht alles sagt, seine Erzählung gibt seinem Zuhörer einen Vertrauensvorschuß. Angst und Mißtrauen scheinen also mindestens begrenzbar zu sein. Es werden ja in der Tat Lebensgeschichten erzählt. Menschen geben sich voreinander Blößen, ohne sich wechselseitig sicher sein zu können. Auch in unserer Gesellschaft der Konkurrenzen und der Interessenkämpfe scheint das noch möglich zu sein. Ein solches Risiko, sich vor dem anderen zunächst einseitig eine Blöße zu geben, ist nur unter der Voraussetzung „sinnvoll", daß der Erzähler bei Verweigerung der Anerkennung nicht ins Bodenlose fällt. Biographisches Erzählen scheint unterfangen und getragen zu sein von der Gewißheit, daß nicht völlig ins Leere, ins Ungehörte hinein erzählt wird. Der Erzähler scheint immer wieder davon ausgehen zu können, daß sein Leben vor allem Suchen nach Anerkennung schon anerkannt ist und entgegen aller Angst vor Selbstverlust in guter Hand bleibt. Allein diese vorausgehende Gewißheit macht Mut und gibt Zuversicht, erneut zu suchen. So kommt im Erzählen der eigenen Lebensgeschichte nicht nur die Suche nach noch ausstehender Anerkennung, sondern noch viel mehr die schon geschehene Anerkennung zum Ausdruck: die unzerstörbare Würde des Menschen, die ihm von dem zukommt, der ein besserer, genauerer und zugleich wohlwollender Zuhörer ist, als wir es sein können.

Maria Kassel

„Ich habe dich bei deinem Namen gerufen“

Bibeltheologische Aspekte

Warum können Aussagen der Bibel, die sich zunächst auf das Volk Israel beziehen, auch auf (heutige) Einzelmenschen bezogen werden? Weil auch die Hl. Schrift selbst diesen Weg beschreitet, wie dies an den Beispielen Mirjam und Mose – wo die Frau stark zurückgedrängt erscheint – und am Gegenbeispiel Maria und Zacharias gezeigt werden kann. Trotz des Beispiels, das Maria im Neuen Testament bietet, fehlt der überlieferten Form des Glaubens weitgehend die Prägung durch Frauenbiographien. *red*

1. Identität von Biographie und Glaube

Das Wort aus Jesaja 43, 1 ist vom Trostpropheten des babylonischen Exils an das Volk gerichtet, das in der Fremde, gewiß auch in Entfremdung lebt. Als *Volk* ist es beim Namen gerufen; es soll die Furcht überwinden – mit „Fürchte dich nicht“ beginnt der Satz –, soll Hoffnung schöpfen auf einen neuen Anfang seiner Geschichte mit seinem Gott. Der Prophet verheißt seinem Volk eine neue, gewissermaßen kollektive Biographie. Sie wird möglich, weil Gott das Volk aus dem Exil auslöst, es erlöst. Das Volk kann auftauchen aus seinem Nichtvorhandensein, in das es durch die aus seinem Versagen im Glauben resultierende militärische Niederlage abgestürzt war, in ein neues Da-Sein unter den Völkern. Der Text versteht dies auch als einen Schöpfungsvorgang. Und wenn das Gottesbild des Deuterojesaja hier nicht nur männlich, sondern auch weiblich wäre, könnte ebenso von einer Neu- oder Wiedergeburt gesprochen werden.

Dies alles ist zusammengefaßt im Namen, der die Identität des Volkes ausdrückt, die in Gottes Anruf zu einem neuen Leben gründet und das Volk wie ein Individuum erscheinen läßt. Was bei Deuterojesaja eine Verheißung ist, findet sich in den vorexilischen Theologien Israels längst als durchgängiges Motiv: Die Biographie des Volkes und sein Glaube sind nicht zwei addierbare Größen, sondern entwachsen ein und derselben Wurzel, dem Gerufensein durch Gott.

Ein kollektiver Anruf bleibt jedoch immer irgendwie abstrakt und unverbindlich. Und so ist es fast selbstverständlich, daß er sich konkretisiert im Gerufensein einzelner in Israel, wie dem des Abraham, des Jakob, des Mose, Samuels, Davids, der Propheten. Von daher kann es nicht unzulässig sein, wenn das Wort aus Jesaja 43, 1 heute im christlichen Bereich gern auf den einzelnen Menschen bezogen wird. Das erscheint mir besonders dann angemessen, wenn der Glaube nicht mehr durch gesellschaftliche Konventionen von außen ge-

stützt wird, sondern ganz von den einzelnen Menschen verantwortet werden muß, wie das in einer säkularen Gesellschaft auch für die einzelne Biographie gilt. So will ich hier das biblische Verhältnis von Biographie und Glauben nicht global betrachten, sondern an einzelnen Gestalten.

2. Erwählte Biographie und Glaube

Glauben, von Gott mit Namen gerufen zu sein, ist dennoch eine Erfahrung, die nicht im luftleeren Raum gemacht wird. Sie vollzieht sich – wie bei Israel im Exil – durch zeit- und lebensgeschichtliche Umstände, ist mit Menschen verbunden, hängt ab von geltenden bzw. unterdrückten Werten und Lebensformen. Es läßt sich z. B. fragen, ob Mose, wäre er nicht am ägyptischen Hof aufgewachsen, nicht gebildet gewesen, sondern hätte schuften müssen wie die anderen Israeliten in der ägyptischen Sklaverei – seine privilegierte Lebenslage erlaubte ihm eine kritische Distanz zum Geschick seines Volkes –, ob er sich dann jemals als von Gott mit Namen gerufen und sich dazu aufgerufen erfahren hätte, das Volk in die Freiheit zu führen. Die Überlieferung (Exodus 2) versteht die doppelte Herkunft des Mose aus Israel und aus Ägypten als günstige biographische Voraussetzung für die Gottesbeziehung Israels, deren Grundlegung auf ihn zurückgeführt wird. Ist das am Anfang der Geschichte des jüdisch-christlichen Gottesglaubens so, dann drängt sich die Frage auf, wie weit der dem Volk Israel bzw. den christlichen Gemeinden jeweils gemeinsame Glaube gerade dadurch seine überlieferte Gestalt gewonnen hat, daß nur bestimmte Biographien theologisch relevant geworden, viele andere aber zum Gerufensein mit Namen nicht zugelassen worden sind. Beim Blick in die Bibel spitzt sich die Frage dadurch zu, daß die glaubenprägenden Biographien fast nur männliche sind, und zwar durchgehend durch beide Testamente. Es wird zwar an einzelnen Stellen von Frauen berichtet, die der Gottesbeziehung, dem Glauben starke Züge eingeprägt haben, wie z. B. Mirjam, Debora, Maria von Magdala, die Frau, die Jesus zum Begräbnis salbt, die Frauen am Grab Jesu und besonders natürlich Maria, die Mutter Jesu. Aber sie kommen nur punktuell vor, nicht kontinuierlich im Strom der Glaubensbildung; und an vielen Stellen – im Neuen Testament durchgehend – wird ihr Einfluß marginalisiert, verwischt oder heruntergespielt. Und wenn die biblische These stimmt, daß der Glaube als eine Geschichte mit Gott immer mit einer Biographie identisch ist – sei es eine kollektive, sei es eine individuelle –, dann spitzt sich die Frage nochmals zu: Konnte sich die Biographie von Frauen in biblischen Zeiten überhaupt mit

einem eigenständigen Glauben verbinden – außer in Ausnahmefällen –, wenn dessen Inhalte, wenn die Art der Beziehung zu Gott so gut wie ausschließlich von Männern sowie durch männliche Erfahrung bestimmt wurde? Um dieser heute noch immer akuten Frage etwas genauer auf den Grund zu gehen, will ich an zwei biblischen Beispielen, jeweils im Vergleich von einem Mann und einer Frau, untersuchen, wie das Beim-Namen-Gerufensein näherhin aussieht.

3. Mose und Mirjam

Beide gelten als Prophet und Prophetin in Israel; beide haben, zusammen mit Aaron, den Exodus aus dem elenden Asylantendasein in Ägypten angeführt – so sagt es ein unverdächtiges biblisches Zeugnis: Micha 6, 4. Beide sind also von Gott beim Namen gerufen, sind ausgewählt, Geschichte und Gottesverhältnis ihres Volkes grundzulegen. Das prägt auch ihre eigene Lebensgeschichte; charakteristisch für ihre Biographie ist es, umherzuziehen, ihr Leben lang keine feste Bleibe zu haben und das Ziel, zu dem sie mit dem verzagten Häuflein von Menschen unterwegs sind, nie zu erreichen. Beide müssen starke Menschen gewesen sein, sind es vielleicht durch ihre Aufgabe und ihr Leben voll harter Anforderungen geworden, sonst hätten sie wohl kaum über längere Zeit ein Leben mit so großen Schwierigkeiten und ebenso großer Verantwortung durchgehalten.

Die wichtigsten Elemente ihrer Biographie und ihres Glaubens scheinen gleich zu sein. Doch wie verschieden ist das, was die Glaubensdokumente von beiden überliefern. Breiten Raum, von der frühen Kindheit bis zu seinem Tod, nehmen Leben und Taten des Mose ein. Auch über seine innere seelische Welt, in der sich die dramatische Entwicklung seiner Gottesbeziehung spiegelt, erfahren wir viel. Wie seine Biographie mit seinem Glauben verschlungen ist, ließe sich mit modernen psychologischen Kenntnissen aufs beste analysieren. Auch wenn sein Leben durch die Tradenten auf eine exemplarische Glaubensbiographie hin stilisiert ist, so haben die Bearbeitungen doch nicht verhindern können, daß überall der reale Mensch Mose durchscheint mit seinen erlebten Höhen und Tiefen, mit seinen guten und bösen Taten, mit seinem Versagen vor Gott und mit seiner Glaubensstärke und vielem mehr.

Wie anders dagegen die Überlieferung von Mirjam! Über ihre Herkunft und ihren Verbleib erfahren wir gar nichts, nichts über ihre Familie, nichts über ihre Berufung, nur indirekt etwas über ihre Aufgabe und Funktion im Exodus. Sie ist so dargestellt, als hätte sie keine Biographie gehabt, zu der ja die Kontinuität einer Lebens-

geschichte sowie der Prozeß der Identitätsbildung gehören. So ausführlich darüber von Mose berichtet wird – für Mirjam gibt es hier nur Fehlanzeige. Nach der Rettung der Ausgewanderten am Schilfmeer ist sie auf einmal da. Sie führt den kultischen Tanz der Frauen an und singt mit ihnen das Preislied auf Jahwe, den Siegergott über die ägyptischen Verfolger (Exodus 15, 20–21). Die Szene deutet darauf hin, daß Mirjam wahrscheinlich auch priesterliche Funktionen ausgeübt hat. Und auch wenn sie einen kriegerischen Hymnus auf Gott singt, so scheint ihr Gottesbild doch nicht von kriegerischen Aspekten bestimmt zu sein, sondern eher von Heiterkeit und Lebensfreude. Doch Genaues wie von Moses Gottesbeziehung erfahren wir über Mirjam nicht. Über die Gründe der kargen biblischen Auskünfte wissen wir ebenfalls nichts. Doch eine späte Notiz, in der sie als Sohn (Amrams) erwähnt wird (1 Chronik 5, 29), macht skeptisch. Ihre Vermännlichung muß nicht dem Schreiber der Chronik angelastet werden; die Geschlechtsumwandlung mag sich schon lange vorher eingeschlichen haben. Eine ebenfalls späte Beschränkung ihrer Tätigkeit auf die Unterweisung von Frauen (Targum zu Micha 6, 4) läßt, zusammen mit der Chronik-Stelle, den Verdacht aufkommen, daß die Verfälschungen ihrer Biographie Methode (gehabt) haben. Sollten Verschweigen und Fälschungen damit zu tun haben, daß Mirjam eine Frau war und nach Meinung der theologischen Glaubenshüter keine wichtige Position in Israels Geschichte mit seinem Gott haben konnte?

Der längste biblische Text über Mirjam (Numeri 12, 1–16) bestätigt den Verdacht. Da er zeitlich zwischen dem ganz frühen Text vom Schilfmeer und den späteren kurzen Bemerkungen über Mirjam steht, also noch vor den Verfälschungen, hat er ein besonderes Gewicht. Er wirft Licht auf einen charakteristischen Abschnitt von Mirjams Biographie, bei einem Aufenthalt in der Wüste während des Exodus, wo das Erzählte sich ereignet. Wie immer die Kritik Mirjams (und Aarons) an Mose ausgesehen haben mag (Verse 1–2), sie muß etwas mit dem Streben des Mose nach alleiniger Machtausübung zu tun gehabt haben. Denn darauf läuft die Auseinandersetzung hinaus, daß Mose der wahre Prophet Jahwes ist und Mirjam nur eine zweitrangige Prophetin (Verse 6–8). Freilich behauptet Mose das nicht selbst; im Text wird er gerade als besonders demütig bezeichnet (V. 3) – wofür es nach meiner Kenntnis der Moseüberlieferung kein einziges Beispiel gibt. Vielmehr werden sowohl die Festlegung der Prophetenhierarchie als auch die Bestra-

fung der kritischen Mirjam mit Aussatz (V. 10) und dem Ausschluß aus dem Lager (Verse 13–15) als Wort Gottes übermittelt. Hat hier womöglich der männliche Führer seinen Machtanspruch mit den höchsten denkbaren, mit religiösen Sanktionen gegenüber der ursprünglich gleichberechtigten Frau durchgesetzt? Mirjam jedenfalls wird als die Unterlegene dargestellt. Und da sie verstummt, erscheint sie nicht nur in ihrer leiblichen Unversehrtheit geschädigt, sondern auch in ihrer seelisch-geistigen sowie religiösen Potenz erschüttert. Mose und sein Gott rücken sie gewissermaßen aus dem Blickfeld. Nehme ich nicht nur die äußere, sondern auch die innere, die psychische Dramatik der Geschichte zur Kenntnis, dann vermittelt sie den Eindruck eines Bruches in der Biographie Mirjams, die sich das göttlich legitimierte Urteil ihres Kollegen Mose selbst innerlich zu eigen macht. Als Frau von starker religiöser Ausstrahlung wie am Schilfmeer ist sie jetzt kaum noch vorstellbar. Ihre spirituelle Mächtigkeit wirkt allerdings beim Volk nach, das ohne sie nicht weiterzuziehen bereit ist (Verse 15–16). Ungewollt zeigen die Autoren und Tradenten dieser Erzählung, wie Mirjams Glaubenskraft und ihre Begeisterung für die Geschichte ihres Volkes mit Gott schwinden durch den Angriff auf ihre menschliche Integrität und Identität. Sie steht insofern paradigmatisch für viele Frauen in einer männlich dominierten Religionsgemeinschaft, deren vielfache biographische Beschädigungen und Behinderungen auch ihren Glauben anfressen.

4. Maria und Zacharias

Ganz anders ist das zweite, das neutestamentliche Beispiel, das von seinem Erzähler bewußt als Entgegensetzung männlich-weiblicher Glaubenshaltungen konzipiert ist (Lukas 1). Es handelt sich auch hier um ausgewählte einzelne Menschen, deren Glaube, wie bei Mirjam und Mose, in ihre Glaubensgemeinschaft hineinwirkt und deren Gottesbeziehung beeinflußt. Die Biographien von Zacharias und Maria sind recht verschieden. Da ist der Priester mit einer respektablen bürgerlichen Existenz, wenn auch an einer kinderlosen Ehe leidend, durch regelmäßigen Opferdienst im Tempel erfahren in den Dingen des Glaubens, eingebunden in den Rhythmus eines rechtschaffenen religiösen Lebens (Verse 5–10). Dort das Mädchen Maria, von dessen bürgerlicher Biographie – wie bei Mirjam – keine Daten überliefert werden, außer daß sie mit Elisabeth, der Ehefrau des Zacharias, verwandt ist; verlobt zwar mit einem Abkömmling der Davidlinie, doch selbst unbedeutend, schon wegen ihres jugendlichen Alters (Verse 26–27. 36). Und beide

machen nun eine in ihr Leben tief einschneidende Gotteserfahrung, bei der ihr jeweiliges Verhalten gegensätzlicher nicht sein könnte.

Zu dem Priester spricht der Engel Gottes am Altar, am angemessenen Ort einer professionellen Gottesbegegnung (Verse 11–22). Doch Zacharias reagiert mit Angst und Unglauben. Anscheinend hat er mit einer ihn persönlich treffenden Gotteserfahrung nie gerechnet, und das am offiziellen Ort der Gegenwart Gottes, wo er ein Leben lang seinen priesterlichen Beruf ausübte. Die Botschaft, die er empfängt, daß seine Frau einen Sohn zur Welt bringen werde, müßte eigentlich seine Biographie umkrempeln, ihr eine Wendung geben aus dem religiösen Alltagstrott heraus, hin zu einer kreativen Lebendigkeit. Und die Kraft der Botschaft müßte von ihm ausstrahlen auf die Gemeinde, für die er seinen Dienst verrichtet. Doch statt dessen überläßt er sich kleinlichen Zweifeln, bleibt angesichts der Gottesnähe in sich verschlossen und verstummt folgerichtig. Die biographische Seite der Gottesverheißung ist für ihn so unwahrscheinlich, daß auch kein Glaubensimpuls von ihm ausgeht.

Für Marias Gotteserfahrung (Verse 26–38), durch denselben Engel vermittelt, wird kein äußerer Ort genannt, nur die Stadt, in der sie lebt, erwähnt. Mitten ins profane Leben hinein scheint sie der Anruf zu treffen, doch irgendwie nicht unverhofft, so läßt der Text vermuten, so als tauche die besondere Gotteserfahrung aus dem Strom eines spirituellen Lebens auf. Marias Schrecken richtet sich auch nicht auf die Gottesbotschaft als solche, sondern auf den Namen, mit dem sie angerufen wird: Begnadete. Maria hat offenbar sofort erfaßt, welche Wende dieser Name in ihr Leben bringt, daß er eine neue, ihr noch nicht bekannte Identität bedeutet. Die ungeheure Erfahrung raubt ihr auch nicht den Verstand. Sie denkt nach über die Bedeutung des Namens; sie fragt vernünftig nach dem Wie ihrer Empfängnis, allerdings nicht nach den Folgen für ihre gesellschaftliche und soziale Existenz, wenn sie als unverheiratete Frau ein Kind bekommt. Daß sie die Konsequenzen ihrer Gottesbegegnung ohne Einschränkung akzeptiert, zeigt, wie tief ihr Glaube – ohne die Stütze ritueller Vollzüge – ihr Leben, ihre Biographie bestimmt. Sofort beginnt sie auch, ihre neue Identität zu realisieren, indem sie sich auf den Weg macht, nicht ziellos herumläuft und wartet, sondern zielgerichtet dorthin geht, zu Elisabeth, wo sie weiß, daß sie Gemeinsamkeit in ihrem Glauben finden wird. Verstummen, verschlossen bleiben ist undenkbar bei Maria. Sie jubelt hinaus, wie umwälzend ihre Gotteserfahrung ihr

Leben verändert und das Leben der Mitglaubenden verändern wird (Magnifikat). Sie verströmt den neuen Namen, mit dem sie von Gott gerufen ist.

5. Schlußfolgerungen

Ich habe versucht, mit dem erzählenden Interpretieren der biographischen Beispiele aus der Bibel die auch für unsere Tage relevante Dynamik eines in die Biographie einverleibten Glaubens spürbar werden zu lassen. Vielfältig wird in der Bibel deutlich, daß es nicht zwei gleiche Arten zu glauben gibt, so wie es nicht zwei gleiche Biographien gibt. Jede Gottesbeziehung trägt in ein einmaliges Menschenleben Farben und Muster ein; und umgekehrt prägt jede Biographie den Glauben der Menschen in jeweils einzigartiger Weise, und das trotz der gemeinsamen Herkunft des Glaubens.

An den Beispielen hat sich auch gezeigt, daß weder die Biographien noch der in sie integrierte Glaube ganz von selbst entstehen, daß sie vielmehr auch gemacht werden. Aufschlußreich aus der Sicht einer Theologin heute ist dabei vor allem, daß die Bibel, in ihren beiden Teilen, die Erfahrungen mit einem Gott überliefert, der Unterdrückte, Ausgegrenzte befreit und sie so aus der Nicht-Existenz zur Existenz bringt; daß zugleich aber die größte Gruppe der auf Befreiung Angewiesenen, die Frauen, von der aktiven Teilnahme an diesem Prozeß weitgehend ausgeschlossen bleibt – jedenfalls im offiziellen Glaubenszeugnis. Der überlieferten Form des Glaubens fehlt daher die Prägung durch Frauenbiographien. Und da diese vielfach eingeschnürt oder unsichtbar gemacht worden sind, müssen zuerst Frauen in ihren biographischen Möglichkeiten, zu ihrer eigenständigen Identitätsbildung als Frauen befreit werden, damit der defizitäre amtliche Glaube durch authentisch weibliche Weisen zu glauben vollständig werden kann. Dieses Problem ist in den christlichen Kirchen noch längst nicht gelöst. Für die Pastoral ist hier ein weites Feld offen, um die praktische Verwirklichung voranzubringen.

Literaturhinweise

Zum Zusammenhang von Biographie und Glauben im Bereich der *Religionspädagogik: Rainer Lachmann – Horst F. Rupp* (Hg.), Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, 2 Bde., Weinheim 1989. – Zu einer *Hermeneutik* des Verdachts: *Elisabeth Schüssler Fiorenza,* Zu ihrem Gedächtnis . . . Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München – Mainz 1988. – Zu *Mirjam: Maria Kassel,* Brief an Mirjam, in: Liebe Eva, lieber David, hg. von *Raul Niemann,* Gütersloh 1989.

Matthias Scharer
An Lebensgeschichten Anteil nehmen – eine Chance für Verkündigung und Gemeindekatechese?

Wie soll die Anteilnahme an Lebensgeschichten geschehen, damit diese nicht zu einem bloßen seelsorglichen „Material" mißbraucht werden? Entscheidend ist das gemeinsame Leben- und Glaubenlernen, der Abbau einer nur auf Vermittlung objektiver Glaubenswahrheiten ausgerichteten Haltung, aber auch einer zu euphorischen Einschätzung der Chancen biographischen Arbeitens. Den Abschluß des Beitrags bilden eine Geschichte von Hubert Halbfas und eine Reihe von biographischen Fragen, die jede(r) für sich selbst beantworten kann. *red*

Jemand hört mir zu

Kaum hatte ich im Abteil des Zuges Platz genommen, als mich der mitreisende Herr S. fragte, wohin ich fahre. Ich erzählte ihm, daß ich auf dem Weg zu einem Seminar mit dem Thema „Konflikte als Lebenschancen" sei. Diese Auskunft motivierte mein Gegenüber, während der zweistündigen Bahnfahrt persönliche Ereignisse aus seinem Leben zu erzählen. Ich kann und will mir kein Urteil darüber erlauben, wie authentisch die biographischen Aussagen von Herrn S. waren. Er bedankte sich jedenfalls herzlich dafür, daß ich ihm so lange aufmerksam zugehört hatte.

Ähnlich wie Zugabteile, Friseurläden, Bars und andere Orte, an denen Menschen einander begegnen, sind auch Seelsorge und Katechese Felder, in denen Lebensgeschichten erzählt werden. Angefangen von Gesprächen am Kirchenplatz, im Jugendklub oder in der Familienrunde über das institutionalisierte Seelsorgegespräch bis hin zu Beichtgesprächen ist die Biographie von Menschen Gegenstand zwischenmenschlichen Austausches. Im Gegensatz zu früheren Zeiten und anderen Kulturen, in denen es verpönt war bzw. ist, aus dem eigenen Leben zu erzählen, herrscht gegenwärtig, insbesondere bei jüngeren Menschen, eine erstaunliche Offenheit in persönlichen Dingen. Sie überfordert mitunter SeelsorgerInnen, weil sie aufgrund ihrer Erziehung und Ausbildung nicht gewohnt sind, offen über sich zu sprechen, und persönliche Aussagen ob zu Recht oder zu Unrecht als peinliche Verletzung der Intimsphäre erfahren.

Theologische Skepsis gegenüber der Lebensgeschichte

Neben erziehungsbedingten Schwierigkeiten im Umgang mit Lebensgeschichten zeigen sich bei manchen SeelsorgerInnen auch theologische. In den Biographien kommt das Subjektive des Lebens und Glaubens zum Ausdruck. Der subjektiven Lebens-/Glaubenserfahrung gegenüber verhält sich die Theologie widersprüchlich. Am deutlichsten zeigt sich die unterschiedliche Bewertung des Subjektiven in der Auseinandersetzung zwischen der liberalen (A. v. Harnack, F. Schleiermacher) und der dialekti-

schen Theologie (K. Barth), wie sie im protestantischen Bereich stattfand. Für die einen wurzelt die Erkenntnis Gottes im Erlebnis bzw. in der Erfahrung, die anderen sagen der religiösen Erfahrung den Kampf an. Katholischerseits scheint sich bei allem Wissen darum, daß der christliche Glaube im engen Zusammenhang mit den unterschiedlichen Stadien menschlicher Freiheitsgeschichte im Lebenslauf stehe[1], kirchenoffiziell eine Rückwendung zu einer Theologie anzubahnen, die weder den gesellschaftlichen Kontext noch die Lebensgeschichte einzelner Menschen ernst nimmt. Prominentestes Beispiel dafür ist der sogenannte Weltkatechismus, der die Lehre der katholischen Kirche organisch und systematisch darlegt, ohne zu beachten, wie sich die Glaubenszustimmung einzelner Menschen im Laufe ihres Lebens wandelt und was dieser Wandel für die Rede von Gott bedeutet.

Neuere Theologien nehmen zwar den gesellschaftlichen Kontext ernst, setzen aber in ihrer Argumentation in der Regel das aufgeklärte, sich in bedingter Freiheit selbstbestimmende Subjekt voraus. Wie Kinder, Jugendliche, Erwachsene und ältere Menschen in ihren höchst unterschiedlichen Lebenssituationen und Entwicklungsverläufen den Glauben verändern, wird auch in der neueren Theologie kaum systematisch bedacht. Dessen ungeachtet hat bereits K. Rahner darauf hingewiesen, daß nicht alle religiösen Vollzüge zu jeder beliebigen Lebenszeit ihren richtigen Platz haben, sondern zur rechten Zeit vollzogen werden müßten.[2]

Biographische Euphorie

Der Skepsis mancher TheologInnen gegenüber subjektiven Lebens- und Glaubensgeschichten steht eine mitunter euphorische Einschätzung der Chancen biographischen Arbeitens in Verkündigung und Gemeindekatechese gegenüber. Die Lebensgeschichte von Menschen scheint vielen der Schlüssel zu einer situationsgemäßen Glaubensvermittlung zu sein. Wer mehr über den anderen wisse, könne zielgerichteter und effizienter den Glauben erschließen. Lebensgeschichten werden zum seelsorglichen und katechetischen „Material", das die Tradierung des Glaubens ermöglicht.

Die biographische Euphorie übersieht mitunter, daß manche Menschen durchaus skeptisch auf das kirchliche Interesse an ihrer Lebensgeschichte reagieren. Dies vor allem dann, wenn der Mensch nur im Hinblick auf die

[1] Vgl. *Jürgen Werbick*, Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie, Zürich u. a. O. 1983.

[2] Vgl. *Karl Rahner*, Meßopfer und Jugendaskese, in: Sendung und Gnade, Innsbruck 1959, 151–186.

Weitergabe des Glaubens interessant ist. Ein solches Interesse am Leben von Menschen fügt sich widerstandslos in die herrschende Verkaufslogik einer Leistungs- und Konsumgesellschaft ein. Warum sollten die Kirchen die tiefere Kenntnis der Lebensgeschichte ihrer AdressatInnen weniger für ihre Vermittlungszwecke mißbrauchen, als dies in der Werbung geschieht?

Achtung vor der fremden religiösen Welt

Sowohl die Ausblendung der Biographie in Theologie, Verkündigung und Katechese als auch ihre euphorische Verzweckung für die Weitergabe des Glaubens erweisen sich als Sackgassen. 500 Jahre nach der gewaltsamen Eroberung Lateinamerikas und der damit zusammenhängenden „Missionierung" sind auf interkultureller Ebene die Grenzen der Weitergabe des Glaubens in andere religiöse Welten bewußt geworden. In der Begegnung mit der individuellen Lebensgeschichte von Menschen und der in ihr verborgenen subjektiven Religiosität scheint mir ein ähnliches Bewußtsein noch vielfach zu fehlen: Bei dieser Einschätzung habe ich die Klagen vieler SeelsorgerInnen über die schwindende Religiosität von Kindern und Jugendlichen im Ohr. Sie verwechseln deren abnehmende kirchliche Sozialisation mit Religionslosigkeit. Wer achtet im Umgang mit schwierigen Kindern, die mangels einer kirchlichen Praxis der Eltern sich „kirchenauffällig" verhalten, deren subjektive Religiosität? Wer denkt daran, daß auch solche Kinder mit dem „Kindergott unter dem Arm" dem „Kirchengott" (A.-M. Rizzuto) begegnen? Wenn Religionspsychologen mit ihren Behauptungen, daß die Religiosität von Menschen wesentlich mit dem pränatalen und frühkindlichen Grundvertrauen zusammenhinge, nicht völlig falsch liegen, dann könnte der Fall sein, daß einzelne kirchenferne Kinder mit einem reicheren religiösen Potential ausgestattet sind als manche kirchliche Menschen, wenn ihnen die frühkindliche Nestwärme gefehlt hat.

Gemeinsam leben und glauben lernen

Nicht nur auf interkultureller Ebene, sondern auch dort, wo die Kultur der Liebe und Freiheit des Evangeliums auf einen einzelnen Menschen in einer bestimmten Lebensphase trifft, reicht der Spielraum von der Indoktrination bis zur aufmerksamen und achtvollen Begegnung, die die oft fremde religiöse Welt des anderen ernst nimmt und achtet. Es liegt auf der Hand, daß jede Form der Kommunikation, die die freie Glaubenszustimmung oder -ablehnung von Menschen implizit oder explizit ausschließt, nach christlicher Sicht eine irrige Vermittlungspraxis darstellt. Der sensibelste Bereich in der Begegnung mit dem Evangelium ist dort gegeben, wo es sich um Menschen handelt, denen nicht die volle Mündigkeit zu-

gestanden wird. In unserer Gesellschaft sind das vor allem Kinder, Fremde, sogenannte Asoziale, mitunter auch Frauen. Im großen und ganzen also jene Menschen, denen die Frohbotschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft in besonderer Weise gilt und die in befreiungstheologischer Perspektive jene sind, die das Evangelium infolge ihrer Marginalisierung authentisch auslegen.

Wo die biographische Situation und die wechselseitige Lernfähigkeit von Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und älteren Menschen ernstgenommen wird, verliert der traditionelle Begriff der „Glaubensunterweisung" seine Bedeutung. Glaubensweitergabe wird zum „gemeinsam leben und glauben lernen zwischen den Generationen"[3]. Sie ist ein wechselseitiger Suchprozeß zwischen den Generationen. Die Erwachsenen lernen von den Kindern und Jugendlichen ebenso wie umgekehrt. Der befreiende Anspruch des Evangeliums bricht auch in didaktischer Hinsicht asymmetrische Unterweisungsformen, die von oben nach unten gehen, zugunsten von symmetrischen Begegnungen zwischen den verschiedenen Generationen, religiösen Welten, Kirchlichkeiten usw. auf.

Den rechten Augenblick wahrnehmen

Bei der wechselseitigen Anteilnahme am Leben und Glauben gibt es spezifische Lernchancen. R. Englert weist auf, daß es in jedem Lebensalter einen bestimmten „Kairos" für die religiöse Begegnung gäbe.[4] Er nimmt vor allem das Jugend- und Erwachsenenalter in den Blick und meint, daß wechselseitiges religiöses Lernen, wenn es lebensgeschichtlich „pünktlich" geschähe, folgende Lernchancen hätte:

a) Es kann zu „produktiven Unterbrechungen" provozieren, die das Wort Gottes in neuer Weise plausibel werden lassen, neue Lebens- und Handlungsmöglichkeiten eröffnen, ja zu einer anderen Lebenspraxis führen können.

b) Es kann zu Fragen nach der „Vernunft des Glaubens" animieren.

c) Es kann schließlich zu einer „Naivität zweiten Grades" herausfordern. Speziell diese Lernchance verweist wiederum auf den intergenerativen Zusammenhang. Kinder, die noch in einer Unmittelbarkeit leben, in der ihre Realwelt und Symbolwelt zusammenfallen (erste Naivität), geben Erwachsenen die Chance, durch die kritische Vernunft zu einer neuen Unmittelbarkeit durchzustoßen.

[3] *Karl Ernst Nipkow,* Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3. Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982.

[4] *Rudolf Englert,* Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß: Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München 1985.

Der Sprung in den Brunnen

Wer an Lebensgeschichten anderer Menschen Anteil nehmen und für den rechten Augenblick für das gemeinsame Leben zwischen den Generationen offen bleiben will, ist wesentlich auf die eigene Lebens- und Glaubensgeschichte verwiesen.

Nur wer bereit ist, in den Brunnen der eigenen Seele zu steigen und sich jenen Ängsten auszusetzen, von denen H. Halbfas im folgenden Text schreibt, wird die notwendige Sensibilität im Umgang mit Lebens-/Glaubensgeschichten erreichen, die es ihm erlaubt, über Biographien mit anderen Menschen in Beziehung und Kommunikation zu treten.[5]

Da ging eines Tages der Knabe zu seinen Brüdern. Er sagte zu ihnen: „Gebt acht! Ich will, daß wir zusammen einen merkwürdigen Ort aufsuchen."

„Wohin willst du uns denn führen?" fragten die Brüder. „Ich will euch dahin führen, wo ihr die Wahrheit über euch selbst erfahren sollt."

Die Brüder baten ihn: „Laß es doch sein, es lohnt sich nicht. Danke, wozu sollen wir schon wieder ausziehen?" Sie wollten nicht gehen. Der Jüngste aber bestand darauf: „Entweder kommt ihr mit, oder ich bringe mich um!" So zwang er sie, mit ihm zu gehen.

Sie gingen lange, und noch am selben Tag kamen sie zu jenem Brunnen. Der Jüngste sagte zum Ältesten: „Ich will dich anbinden und in den Brunnen hinunterlassen. Schau dir an, was es dort im Brunnen gibt."

Der Älteste fing zu weinen an. „Warum willst du mich in den Brunnen hinunterlassen?" Er hatte Angst, in den Brunnen zu gehen. Er bat um Gnade. Der Jüngste sagte zu ihm: „Bitte nicht um Gnade, wir müssen dorthin!" Er band ihm den Strick um und ließ ihn hinunter. Aber kaum war der Bruder ein paar Klafter tief, fing er zu schreien und zu weinen an – noch ein bißchen, und die Angst zerreißt ihn. „Ich sterbe, ich sterbe!" Er war noch nicht einmal ein Viertel des Brunnens hinunter. Der Knabe zog ihn heraus, denn er sah, was für ein Mensch das war.

Dann kam der zweite. Der Knabe band auch ihn und ließ ihn hinunter. Er war kaum bis zur Hälfte des Brunnens gekommen, da begann er zu schreien vor lauter Angst. „Ich sterbe, ich sterbe!" Er zog ihn heraus.

Dann kam auch die Reihe an den Jüngsten. Er sagte: „Hört zu! Wieviel ich auch weinen und schreien werde, zieht mich nicht hoch. Laßt mich hinunter, bis ihr fühlt,

[5] *Hubertus Halbfas*, Der Sprung in den Brunnen. Eine Gebetsschule, Düsseldorf 1981.

daß der Strick leicht geworden ist." Die Brüder fingen ihn zu bitten an: „Du bist unser Jüngster! Warum willst du von uns gehen?" Sie baten, er möge sie doch nicht verlassen, aber er wollte nicht auf sie hören. Da banden sie ihn und ließen ihn hinunter.

Als „Strickleiter" in die eigene Geschichte können folgende biographische Fragen dienen:

- Wer war meine früheste Bezugsperson? Mit welchen Gefühlen denke ich heute an sie?
- Bei wem fühlte ich mich in meiner frühesten Kindheit geborgen/nicht geborgen?
- Was läßt mich grundsätzlich vertrauen/mißtrauen?
- Was hat Religion mit meinem Grundvertrauen/Grundmißtrauen zu tun?
- Welche Rituale (z. B. bei Tisch, beim Schlafengehen) sind mir aus meiner frühen Kindheit in Erinnerung? Welche Menschen spielen dabei eine Rolle? Welche Orte und Umstände waren wichtig? Was bedeuten mir diese Rituale heute?
- Ich versuche mit einigen Sätzen meine Identität zu beschreiben: Wer bin ich im Kern meiner Persönlichkeit heute?
- Hat mit dem, wer ich heute bin, Religion etwas zu tun? Wenn ja, was?
- Von wem wurde ich in meiner Kindheit am meisten enttäuscht? Wie stehe ich heute dazu?
- Wer gab mir den entscheidenden Halt in frühen und späteren Ablösesituationen? Welchen Rückhalt hätte ich mir gewünscht?
- Was von meinem Anderssein hat mir/meinen Bezugspersonen die größte Freude/die größten Schwierigkeiten bereitet?
- Wo/wie und mit wem ist es mir gelungen/nicht gelungen, trotz meiner Andersheit in Beziehung zu bleiben?
- Wie erlebe ich meine Beziehungsfähigkeit heute?
- Was haben meine Religiosität und meine Beziehungsfähigkeit miteinander zu tun/nicht zu tun?

Stephanie Klein

Theologie im Kontext der Lebensgeschichte

Die Erfahrung, die sie als Theologin in Ausbildung, Forschung und Lehre gemacht hat, führte Stephanie Klein zu intensiverer Beschäftigung mit den Zusammenhängen zwischen Theologie und Biographie. Allein die Fragen, die sich hier stellen, zeigen, wie vielfältig diese Zusammenhänge sind. So verständlich es erscheint, daß die Theologen (wie auch die anderen Wissenschaftler) weithin nichts von ihrem eigenen Leben erzählen, also „nur" objektiv zu sein versuchen, so ist es doch bedenklich, daß infolge dieser Ausschaltung der eigenen Lebensgeschichten auch die tatsächlichen Abhängigkeiten, Bedingtheiten usw. meist nicht bewußt gemacht werden. Hier einige Anregungen zu geben, in welche Richtung das Bewußtsein geschärft werden müßte, ist Ziel des folgenden Beitrags. *red*

Die Frage nach der Theologie im Kontext der Lebensgeschichte stelle ich als eine Frau, die als Theologin an einer Universität theologische Forschung und Lehre betreibt. Dieser Zugang bestimmt auch die folgenden Überlegungen: Es geht um die Frage, wie die Lebensgeschichten von Theologinnen und Theologen deren wissenschaftliche Forschung bestimmen und welche Konsequenzen das Eingeständnis eines solchen Zusammenhangs für das Theologietreiben und das Theologieverständnis hat.

Die Fragestellung ist eine akademische und hat ihren Ort in meiner lebensgeschichtlichen Situiertheit als Theologin an der Universität. Eine Frau, die vielleicht als Verkäuferin tätig ist und vier Kinder versorgt, wird diese Frage vermutlich nicht stellen, dafür werden ihr ganz andere theologische Fragen wichtig sein. Die Relevanz der Fragestellung ist also recht beschränkt. Mein Interesse an der Frage und meine Vermutung, daß theologische Positionen eng mit der Lebensgeschichte verbunden sind, haben ihren Ursprung in meiner Erfahrung als Frau in der Theologie.

Der Ursprung der These in der eigenen Erfahrung

Mein Theologiestudium begann ich in einer fraglosen Identifikation mit der männlich bestimmten Kirche und Theologie. Mit Begeisterung beschäftigte ich mich mit deren Problemstellungen – die sehr oft mit meinen nichts zu tun hatten. Doch die anfängliche Identifikation wurde mir immer problematischer für meinen Glauben und mein Selbstverständnis. In der Bibel und in der Kirchengeschichte war fortwährend fast nur von Männern die Rede, dogmatische Richtungen wurden mit Namen von Männern verknüpft, in den Heiligen als den Vorbildern des Glaubens begegneten mir (neben einigen Ordensfrauen) hauptsächlich Priester und Ordensmänner oder auch, wie z. B. Augustinus oder Nikolaus von der Flüe, Männer, die ihres Glaubens wegen ihre Familien verlassen hatten. Und ich merkte, daß mir in Wissenschaft und Kirche nicht die gleichen Möglichkeiten offenstanden wie einem Mann. Ich hatte das Grundgefühl: Als Mann wäre ich viel besser in der Theologie beheimatet als mir dies als Frau möglich war, ich könnte ein viel besserer Theologe sein. Mein Leben als Frau war im theologischen und kirchlichen Bereich defizitär insofern, als ich an vielen Bereichen nicht teilhaben konnte. Dies spürte ich nicht nur selbst, man ließ es mich auch spüren. Mochte eine bestimmte Theologie den Glauben und die Spiritualität von Männern bereichern, mochten diese Identifikationsfiguren finden – mir führte sie wieder neu vor Augen, was ich ohnehin schon erfuhr: Die Marginalität und dadurch die subtile Abwertung von Frauen und ihres Glaubens.

Heute bin ich stolz darauf, als eine Frau Theologin zu sein. Doch dieses Selbstverständnis kann ich nicht haben, ohne nun die Brüche zu spüren und zu reflektieren, die sich daraus ergeben. Wo ich früher in der fraglosen Identifikation an dem Glauben, den Theorien und dem Glanz der großen Theologen und Kirchenmänner teilzuhaben glaubte, tun sich heute Leerstellen auf. Meine Teilhabe ist die an der Ausblendung und der Verdrängung der Frauen und ihres Glaubenslebens aus der Theologie. Damit ist mir aber auch bewußt geworden, daß die als allgemein und universal formulierten Problemstellungen und Theorien in Wirklichkeit von dem Glauben, den Fragen, Problemen und Interessen ihrer Autoren bestimmt

sind und für ihren Lebensbereich einen Erkenntnisfortschritt darstellen mögen – daß sie aber für andere Menschen irrelevant sein können. Sie sind kontextuell bedingte Theologien, die nicht für alle Menschen die gleiche Gültigkeit besitzen.

Das Schweigen über sich selbst in der Wissenschaft

Im theologischen Diskurs kommt die eigene Lebensgeschichte üblicherweise nicht zur Sprache noch wird auf die lebensgeschichtlichen Bedingungen der theologischen Erkenntnis reflektiert. Mit Lebensgeschichte meine ich hier das, was das „Leben" eines Menschen, so wie es geworden ist, bestimmt und ausmacht: die soziale und geographische Herkunft und der jetzige Ort, das Geschlecht, der Körper, die Einflüsse der Zeitgeschichte, die Ethnie, biographische Erfahrungen, Entwicklungen und Brüche, Beziehungen usw., aber auch subjektive gegenwärtige Befindlichkeiten wie Einsamkeit, Ängste, Sehnsucht nach oder Angst vor einem anderen Menschen, oder auch die subjektiven Lebensbewältigungs- und Problemlösungspotentiale, die immer auch lebensgeschichtlich so geworden sind.

Das Schweigen über die eigenen lebensgeschichtlichen Bedingungen der Forschung ist auch in anderen Disziplinen üblich. Der Soziologe Martin Kohli, einer der bekannten Biographieforscher, hat einen Aufsatz zum Zusammenhang von Wissenschaftsgeschichte und Lebensgeschichten mit dem Titel überschrieben: „Von uns selber schweigen wir"[1]. Er konstatiert das große Interesse in den Sozialwissenschaften an Lebensgeschichten bei dem gleichzeitigen Schweigen der Wissenschaftler über die eigene Lebensgeschichte. Selbst wo Wissenschaftler von ihrem Leben sprechen, wie z. B. in Autobiographien, bleibt die Reflexion über den Zusammenhang zwischen Erfahrung und Theoriebildung weithin ausgespart. Die Auswirkungen persönlicher Beziehungen, etwa der Beziehung zur Ehefrau, auf die Forschung werden überhaupt nicht oder nur beiläufig erwähnt.[2]

Anfragen

Da nun in der theologischen Diskussion explizite Überlegungen zum Zusammenhang zwischen der lebensgeschichtlichen Erfahrung und der Theorieproduktion noch kaum vorliegen[3], möchte ich hier zunächst nur Fragen aufwerfen, die in diese Richtung weisen: Wie bestimmt die eigene lebensgeschichtliche Suche die Suche und Erkenntnis in der Theologie? Wie bestimmen ungelöste Probleme im Leben die wissenschaftlichen Problemstellungen? Wie wirken sich Ausblendungen eigener Erfahrungen und Ängste auf theologische Frontstellungen aus? Inwieweit werden Erfahrungslücken durch Klischees oder idealisierende Vorstellungen ersetzt? Inwieweit werden besonders Theologen rezipiert, die zu den eigenen Erfahrungen passen und diese weitertragen und den eigenen Glauben bestärken? Inwieweit werden theologische Positionen ausgeblendet oder abgelehnt, die die eigene Existenz verunsichern? Welche Rolle spielt der eigene gesellschaftliche oder kirchliche Status oder der angestrebte Statusgewinn bei der Formulierung von Texten? Welche ökonomischen und familiären Voraussetzungen ermöglichen oder erschweren die Produktion wissenschaftlicher Texte? Wie bestimmen diese Voraussetzungen die Theologie inhaltlich? Durch was für Erfahrungen sind die Behauptungen gedeckt und erfahrungsgesättigt? Die Fragen ließen sich noch fortsetzen.

[1] *Martin Kohli*, „Von uns selber schweigen wir." Wissenschaftsgeschichte aus Lebensgeschichten, in: *Wolf Peperries* (Hg.), Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin Bd. 1, Frankfurt 1991, 428–464.

[2] Vgl. *Kohli*, a. a. O., bes. 445 f. Kohli bezieht sich hier auf eine 30bändige Sammlung mit 197 Selbstdarstellungen von Wissenschaftlern, die in den 20er Jahren in Leipzig erschien. Die einzige Ausnahme von der genannten Tendenz bildet die einzige Frau in der Sammlung, die Philosophin Franziska Mayer-Hillebrand: „Sie lebt für und durch ihre beiden Ehemänner und beschreibt ihr Werk im wesentlichen als aus den Kontingenzen ihres privaten Lebens herauswachsend."

[3] Am deutlichsten wird allenfalls in der Psychologie und inzwischen auch in der Ethnologie auf den Zusammenhang zwischen dem Forscher oder der Forscherin und dem Forschungsgegenstand reflektiert. Aufschlußreich ist besonders die Studie von *Georges Devereux*, Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, Frankfurt 1984, in der er anhand von vielen ethnologischen Fallbeispielen den Einfluß der Angst des Beobachters bzw. der Beobachterin vor dem Erkenntnisprozeß und damit die Beeinflussung des Forschungsergebnisses nachweist.

Gründe für das Schweigen

Das Schweigen über die eigene lebensgeschichtliche Erfahrung hat freilich verschiedene persönliche und wissenschaftliche Gründe:

– Es mag innere Widerstände geben, von sich persönlich zu sprechen: nicht nur, daß es egozentrisch erscheinen mag, die eigenen Erfahrungen wichtig zu nehmen. Es mag auch das Gefühl geben, gar nicht angemessen von den eigenen Erfahrungen sprechen zu können – besonders in der immer gebotenen Kürze.

– Viele Erfahrungen sind der Erinnerung nur diffus zugänglich, und gerade sehr beglückende oder verletzende Erfahrungen sind häufig unaussprechlich. Sie aber sind es, die das Leben und Denken vermutlich in einem besonderen Maß prägen.

– Die eigenen Intentionen, Interessen und Absichten sind oftmals nicht in vollem Ausmaß bewußt.

– Das Reden über eigene Erfahrungen gerade in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit kann von anderen als peinlich oder unangemessen aufgefaßt werden.

– Wer über eigene persönliche Erfahrungen spricht, macht sich angreifbar und verletzlich, ohne sich direkt wehren zu können. Es kann mich schon hart genug treffen, wenn Kritiker meine Gedanken und Theorien zerpflücken, falsch zitieren oder für oder gegen eine Position instrumentalisieren, schlimmer ist es, wenn sich Kritiker wertend über meine Erfahrungen oder meine Person auslassen.

– Schließlich besteht die Angst, daß die Informationen, die jemand über sich oder die sein Leben prägenden Personen veröffentlicht, einmal gegen ihn oder sie selbst oder gegen jene Personen verwendet werden können.

Die Vielfalt gelebter Lebensstile, die tatsächliche Erfahrungsbandbreite und die Brüchigkeit oder das Scheitern des gelebten Lebens und Glaubens entspricht manchmal nicht den kirchlichen Moralstandards. Und doch sind die Höhen und Tiefen des gelebten Lebens häufig Quelle der theologischen Reflexion. Die wiederverheiratete oder lesbisch lebende Frau, die Frau eines gewalttätigen Partners, die ihren Glauben aus diesen Erfahrungen heraus reflektieren; der Priester, dessen theologische Kreativität bereichert ist durch Erfahrungen aus der Beziehung zu einer Partnerin oder einem Partner oder der vielleicht seine Einsamkeit und Verzweiflung als Wunde seiner Existenz reflektiert – all diese Menschen können nicht ungeschützt den Erfahrungsursprung ihres Denkens preisgeben.

Ein weiterer Grund für das Zurückstellen der eigenen Person liegt in einem teilweise noch vorherrschenden positivistischen Wissenschaftsverständnis.

– Die Rede von der eigenen Person scheint die Objektivität und den Gültigkeitsanspruch der vertretenen Theorie einzuschränken. „De nobis ipsius silemus" (von uns selber schweigen wir): Diesen Ausspruch von Francis Bacon stellt Kant der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" voran[4], und er hat immer noch weithin in der Wissenschaft Gültigkeit. „Zentral für das neopositivistische Modell ist die absolute Trennung von Genese und Geltung und die Beschränkung der eigentlichen wissenschaftlichen Arbeit auf die Begründung der letzteren. Innerhalb eines solchen Modells ist die Genese wissenschaftlicher Aussagen kein Gegenstand systematischer Betrachtung; sie wird Gegenstand von ‚Forschungspsychologie'"[5].

– Das Eingeständnis, nur eine Theorie in einem begrenzten Rahmen zu vertreten, mag auch dem Wunsch, das Ganze zu begreifen und zu formulieren, entgegenstehen.

– Schließlich mag das Ausblenden der eigenen Erfahrung auch in der Angst begründet sein, daß die theologischen Theorien in letzter Konsequenz nur noch als Projektionen der eigenen Persönlichkeit erscheinen könnten – ein Vorwurf, gegen den sich die Theologie schon seit Jahrhunderten wehren muß.

Theoretische Aspekte zum Zusammenhang zwischen der biographischen Erfahrung und Theoriebildung

In der Theorie wird der Zusammenhang zwischen der Lebenspraxis und der theoretischen Erkenntnis freilich durchaus behauptet, auch wenn diese Erkenntnis in die Praxis des wissenschaftlichen Diskurses kaum einfließt.

[4] Vgl. *Kohli*, a. a. O.

[5] *Kohli*, a. a. O., 432.

In der Theologie gehören das gelebte Leben und die Erkenntnis und Rede von Gott eng zusammen. Schon im Begriff des Glaubens, einem Zentralbegriff der Theologie, ist dieser Zusammenhang gefaßt: Glaube ist immer fides quae und fides qua creditur: Glaubensinhalt und Glaubensvollzug.

In der Bibel ist das Wissen um Gott kein rein kognitives Wissen, vielmehr ist es immer verbunden mit dem Bemühen, im Leben Gott auch zu entsprechen. Wer Gott erkennen will, ist in seiner ganzen Existenz gefordert. Gott immer besser zu erkennen bedeutet, sich im Handeln auf ihn einzulassen. Da er selbst die Klage der Unterdrückten hört und ihre Not wendet, heißt Gott zu erkennen, sich für die Unterdrückten einzusetzen und Gerechtigkeit zu üben (vgl. Jer 22, 13–16). Die Beziehung zu Gott wird tiefer, die Erkenntnis Gottes klarer, je mehr sich der Mensch auch im Handeln bemüht, Gott zu entsprechen.

In Jesu Leben und Verkündigung Gottes wird dieser Zusammenhang noch einmal sehr deutlich. Jesus verkündigte die bedingungslose Liebe Gottes, indem er selbst die Menschen Liebe und Annahme in seinem Handeln erfahren ließ. Seine Verkündigung Gottes, sein Handeln und sein eigener Lebensweg lassen sich nicht voneinander trennen. Und deshalb verkündigten schließlich auch die Jüngerinnen und Jünger ihren Glauben an Jesus Christus in der Weise, daß sie die Lebensgeschichte Jesu nacherzählten. Viermal wurde diese nacherzählte Lebensgeschichte in den Kanon aufgenommen. Auch in unserem heutigen Glaubensbekenntnis werden biographische Fragmente dieses Lebens nacherzählt.

In der Geschichte der Kirche war die Zusammengehörigkeit von gelebten Leben und der Rede von Gott weiterhin präsent. Besonders in der monastischen Tradition sollte sich durch die Methodik der lectio – meditatio – oratio die Schriftlesung auf das geistliche Leben auswirken. Im Zusammenhang mit den entstehenden Universitäten und dem Aufkommen des Berufes des Theologen kam es dann jedoch in der Scholastik zu einer zunehmenden Ausdifferenzierung zwischen Theologie und Spiritualität, theologischem Wissen und gelebtem Glauben. Die Methodik der Scholastik: lectio – quaestio – disputatio – hatte nun zuerst die theologische Erkenntnis zum Ziel[6].

Heute befragt besonders die Exegese mit der historisch-kritischen Methode, aber auch die Dogmen- und Kirchengeschichte die theologischen Texte nach dem „Sitz im Leben" ihrer Urheber. Dabei wird aber kaum die Frage gestellt, welchen „Sitz im Leben" der mit der Forschung befaßten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler die Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse haben.

In der Wissenschaftstheorie ist der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und dem Leben des Erkennenden ebenfalls fundiert. Als Beispiel möchte ich die Arbeiten von Jürgen Habermas anführen, der erstmals den zwingenden Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Interesse herausstellte. Jeder Erkenntnis, so Habermas, liegt ein subjektives und lebensgeschichtlich geprägtes Interesse zugrunde. Jeder Mensch erkennt in der Weise, daß er den Gehalt des Erkannten auf sich selbst und seine Situation anwendet. Es gibt keine voraussetzungslose Autonomie der Erkenntnis. Durch Reflexion können allerdings die Voraussetzungen und Interessen erkannt und benannt werden. „Gewiß ist jene voraussetzungslose Autonomie, in der Erkenntnis die Wirklichkeit erst theoretisch erfaßt, um hernach von erkenntnisfremden Interessen in Dienst genommen zu werden, auf dieser Ebene immer ein Schein. Aber der Geist kann sich auf den Interessenzusammenhang, der vorgängig Subjekt und Objekt verknüpft hat, zurückbeugen – und dies ist allein der Selbstreflexion vorbehalten"[7]. Die Reflexion der eigenen Prämissen und erkenntnisleitenden Interessen und ihre offene Darlegung gilt deshalb als ein Kriterium der Wissenschaftlichkeit selbst.

Die Wissenschaftsgeschichte unternimmt den Versuch, die Theorien, die uns heute als „Ergebnisse" eines wissenschaftlichen Prozesses objektiv gegenüberstehen, in ihrer Genese zurückzuverfolgen und dadurch die Theorien, die sich als gültig durchgesetzt

[6] Zur Spannung zwischen monastischer und scholastischer Theologie vgl. *Jean Leclerq*, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963.

[7] *Jürgen Habermas*, Erkenntnis und Interesse, in: *ders.*, Technik und Wissenschaft als „Ideologie", Frankfurt am Main ^{5}1971, 163.

haben, in den Horizont möglicher alternativer Theorien zu stellen. „Es geht darum, so und nicht anders gewordene Zustände in eine Situation zurückzuführen, in der auch noch anderes möglich war. ... Unter Geltungsgesichtspunkten ist nicht nur das von Interesse, was als Ergebnis des Prozesses der Selektion und Transformation von Realität durch die wissenschaftlichen Institutionen schließlich als ‚wahre Aussage' zugelassen wird, sondern auch das, was in diesem Prozeß nicht ‚zur Geltung kommt': die abweichenden Befunde, nicht ausgearbeiteten Gedanken, verworfenen Alternativen."[8] Dadurch wird deutlich, daß der Erkenntniswert der Theorien, die sich durchgesetzt haben, immer nur ein partieller ist, und daß die Theorien immer dem Denken und der Deutung handelnder Subjekte entspringen. „Die Hervorhebung der Bedeutung handelnder Subjekte hat aber nicht mehr das Ziel, die Geltung wissenschaftlicher Aussagen an ihre persönliche Autorität zu knüpfen. Im Gegenteil: Es geht darum, die Begrenzung der Geltung durch das Handeln im je spezifischen wissenschaftlichen ‚Alltag' aufzuzeigen. Die radikale Folgerung daraus ist die Betonung der prinzipiellen Standort- bzw. Interessengebundenheit und damit des ‚ideologischen' Charakters jeder Aussage"[9].

Kontextuelle Theologien

In der Theologie haben viele Menschen inzwischen den Anspruch aufgegeben, eine allgemeingültige Theologie zu betreiben. Viele haben begonnen, die Frage nach Gott und den Glauben im Kontext ihrer Kultur, ihres Geschlechts, ihrer Hautfarbe oder ihrer gesellschaftlichen Schicht zu reflektieren. Diese kontextuellen Theologien benennen gemeinsame Erfahrungen und Interessen als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen und Theoriebildung. Vor dem Hintergrund dieser kontextbezogenen Erkenntnisse verlieren aber auch die vorfindlichen universalen Theologien nicht nur an Bedeutsamkeit, sie werden auch als in Wirklichkeit einseitig und selbst kontextbezogen und interessengeleitet entlarvt. Aus der Sicht der feministischen Theologie z. B. „erscheinen (diese) nun als ‚Männertheologien'; sie werden formuliert und getragen von Männern, deren Erfahrungshintergründe und Blickwinkel theologisch zur Wirkung kommen. Frauen und ihre Erfahrungen werden in den Fragestellungen, Aussagen, in der Sprache und den Bildern entweder nicht oder aus männlicher Optik verzerrt in den Blick genommen, werden also theologisch unsichtbar gemacht. Ihren Erfahrungshintergrund verbergen sich die etablierten Theologien im allgemeinen, indem sie seine Partikularität nicht theologisch reflektieren, sondern von ihm abstrahieren oder ihn mit universalem Anspruch oder göttlicher Autorität versehen"[10]. Ganz neue Fragestellungen, die bislang noch nicht reflektiert wurden, rücken nun in den Vordergrund und werden Gegenstand theologischer Reflexion: Gewalt gegen Frauen, Körperlichkeit, Sexualität, Beziehungen, Hausarbeit, Marginalisierung in der Gesellschaft und Kirche u. a.

Auch wenn kontextuelle Theologien einen gemeinsamen Erfahrungshorizont einer Gruppe benennen, so sind diese Gruppen in sich nicht homogen. Es gibt z. B. nicht „die" Erfahrung „der" Frauen; es gibt schwarze Frauen und weiße, schwarze Frauen, die in Ruanda leben und schwarze Frauen, die in Frankfurt aufgewachsen sind, erwerbstätige Frauen und erwerbslose usw. Eine pauschalisierende Rede von gemeinsamen Erfahrungen und Interessen kann leicht Frauen anderer Kontexte vereinnahmen, ohne daß diese die Möglichkeit haben, sich selbst zur Sprache zu bringen.

Theologie im Kontext der Lebensgeschichte

Diese Differenzierungen sind besser möglich, wenn Theologie im Kontext der einzelnen Lebensgeschichte betrieben wird. In der Lebensgeschichte treffen die verschiedenen Bedingungsgefüge zusammen: Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer Ethnie, einer Kultur; die soziale Herkunft und Schicht, eine bestimmte Sozialisation, eine Konfession, Einflüsse der Zeit- und Lokalgeschichte usw. Jede Lebensgeschichte kann also exemplarisch für etwas Gemeinsames und damit Allgemeines stehen. Zugleich weist sie aber auch subjektive Verarbeitungsformen des

[8] *Kohli*, a. a. O., 432 f.
[9] *Kohli*, a. a. O., 434.
[10] *Christine Schaumberger*, Art. „Erfahrung" in: *Elisabeth Gössmann* u. a.: Wörterbuch der feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 75.

Erlebten und des Bedingungsgefüges des Lebens auf. Die subjektive und prozeßhafte Dimension des Menschen ist nur durch die je einzelne Lebensgeschichte auch theoretisch zu fassen. Mit prozeßhaft möchte ich sagen, daß der Mensch nicht statisch betrachtet wird: Wer er jetzt ist, war er nicht immer schon, es hat Umstände, Entscheidungen und Anstrengungen bedurft, dies zu werden; und er hat die Möglichkeit, sich zu ändern. Die Behauptung und das Erfassen der Subjektivität und Veränderbarkeit des Menschen bereits im Theorieansatz ist aber gerade für die Theologie unaufgebbar. Bei der Theoriebildung dürfen diese nicht unter universalen Kategorien völlig zum Verschwinden gebracht werden.

Theologie im Kontext der Lebensgeschichte zu betreiben bedeutet, den Rahmen, die Reichweite und die Grenzen der Gültigkeit der theologischen Aussagen und die Zielrichtung des Interesses anzugeben und zu reflektieren. Das heißt nicht, einem naiven Subjektivismus zu verfallen. Diese Theologie besitzt ihre Gültigkeit und Wahrheit gerade darin, daß sie auf Differenzierungen des gelebten Glaubens aufmerksam macht und Dimensionen und Fragestellungen entdeckt, die bislang verborgen geblieben sind.

Wenn der eigene Erfahrungshorizont des theologischen Nachdenkens und Redens reflektiert und als partikular begriffen wird, dann wird auch Raum frei, theologische Reflexionen anderer Menschen als unterschieden von den eigenen zu begreifen und nicht im eigenen Entwurf, sondern in den Erfahrungen und Reflexionen aller gemeinsam das Ganze der Theologie zu suchen. Dann erst wird ein Defizit in der Theologie sichtbar: Es erhebt sich die Frage nach dem Glauben, den theologischen Fragestellungen und Reflexionen all derer, die aufgrund von wirtschaftlichen Möglichkeiten, sozialer Herkunft und Schicht, Geschlechtszugehörigkeit, körperlicher oder geistiger Beeinträchtigung usw. am akademischen Diskurs nicht teilnehmen konnten und können. Die Universalität der Theologie wird dann nicht mehr darin gesehen, universale Aussagen zu machen, sondern die Fragestellungen und Glaubensreflexionen möglichst vieler Menschen zur Sprache zu bringen und in einem gemeinsamen Diskurs nach Erkenntnisfortschritt zu suchen.

Und in der Praxis?

Wie wird nun eine solche Theologie im Kontext der Lebensgeschichte in der Praxis betrieben? Hier gibt es noch keine erprobten und allgemein anerkannten Konzepte. Ich sehe aber verschiedene Ansätze und Entwicklungen, die in diese Richtung weisen.

– Vereinzelt beginnen Theologinnen und Theologen, in wissenschaftlichen Beiträgen von sich selbst zu sprechen, obwohl dies nicht leicht fällt. So beschreibt Leo Karrer, wie seine „eigene Hilflosigkeit (zunahm) . . . , je mehr ich in Worte und in klare gedankliche Schritte kleiden wollte, was nur stammelnd zu sagen ist“[11]. Nicht immer lassen sich lebensgeschichtliche Daten im einzelnen auch öffentlich benennen – die Gründe wurden oben aufgezeigt; ein wichtiger Schritt ist es, mit dem Tabu, über sich selbst in der Wissenschaft zu sprechen, zu brechen, und die eigenen Erfahrungen *bewußt* zum Ausgangspunkt der eigenen theologischen Reflexion zu machen. Dadurch werden sie nicht insgeheim zu verallgemeinert oder als irrelevant beiseite gelassen, sondern es bleibt Raum für auch andere Erfahrungen und theologische Reflexionen, die die gleiche Gültigkeit haben können.

– Viele Theologinnen und Theologen haben begonnen, auch ohne explizit autobiographisch von sich selbst zu sprechen, solche Erfahrungen, die von den quasi kirchlich approbierten Standards abweichen, die schon seit Jahrhunderten implizit in die theologische Reflexion einfließen und dort verallgemeinert werden, zu reflektieren und zur Grundlage der kritischen Theoriebildung zu machen. Hier sind die feministischen Theologinnen zu nennen, die ihre Erfahrungen als Frauen gegen die Verallgemeinerung männlicher Erfahrungs- und Deutungsweisen thematisieren, aber z. B. auch Ulrich Bach, der aus seiner Erfahrung als Rollstuhlfahrer heraus die ideologische

[11] *Leo Karrer*, Wandle vor mir und werde ganz. Warum ich mit dem alten Gott noch nicht gebrochen habe, in: *V. Merz* (Hg.), Alter Gott für neue Kinder? Fribourg 1994, 158. Vgl. auch: *Dorothee Sölle*, Macht und Ohnmacht, in: *Albrecht Grözinger – Henning Luther* (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987, 41–47.

Verallgemeinerung eines „gesunden" Menschen oder einer „heilenden" Gemeinde kritisiert.[12]

– In der Darstellung und Vermittlung wird Theologie nun häufiger in den Kontext von Lebensgeschichten gerückt und nicht mehr abstrakt behandelt. Theologie wird als Lebenszeugnis verstanden und das Lebenszeugnis als Theologie.[13]

– Manche Theologinnen und Theologen haben ihre akademischen Orte verlassen, um mit anderen Menschen zu leben und deren Welt kennenzulernen. Zu nennen sind hier zum Beispiel viele Befreiungstheologinnen und -theologen. Sie gehen in die „Schule der Armen" (Dussel), um ihnen zuzuhören, ihre Fragen und Nöte, Hoffnungen und Ängste, Glaubenserfahrungen und -deutungen kennenzulernen und sich an ihrem Befreiungskampf zu beteiligen. Dabei ist aber die Einsicht von Gustavo Gutiérrez wichtig, daß sie sich immer nur asymptotisch der Erfahrungswelt anderer nähern können: Wissenschafterinnen und Wissenschafter bleiben immer Privilegierte.[14]

– Schließlich stellt auch die Biographieforschung, die nun langsam Eingang in die Theologie findet, einen Weg dar, die gelebte Glaubenspraxis, die Glaubensdeutungen und -reflexionen ganz unterschiedlicher Menschen zur Sprache zu bringen und in den theologischen Diskurs miteinzubeziehen.[15]

Bei all diesen Ansätzen geht es letztlich nicht darum, für andere Menschen Theologie zu treiben. Es geht darum, die eigenen lebensgeschichtlichen Erfahrungen und Interessen als partikulare Bedingungen der theologischen Reflexion ernstzunehmen, zu reflektieren und zu benennen. Und darum, diejenigen, die bislang aus dem theologischen Diskurs ausgeschlossen waren, selbst mit ihren partikularen Glaubenserfahrungen, Deutungen und Interessen zur Sprache kommen zu lassen und in den Diskurs einzubeziehen. Dies muß sowohl in unseren Köpfen und Theorieansätzen als auch durch die Veränderung der institutionellen Voraussetzungen geschehen. Wenn wir anderen Menschen das Recht zugestehen, ihre Erfahrungen und Glaubensreflexionen in die Theologie einzubringen, dann setzt das voraus, selbst auch schweigen und anderen zuhören zu können, ohne diese sofort einzuordnen, zu korrigieren und zu bewerten. Institutionell ist zu überlegen, warum und durch welche Verfahren ganze Gruppen von Menschen im theologischen Betrieb unterprivilegiert sind oder überhaupt nicht vorkommen und wie sich der Wissenschaftsbetrieb diesen Gruppen öffnen kann.

[12] Vgl. z. B. *Ulrich Bach:* „Heilende Gemeinde?" Versuch, einen Trend zu korrigieren. Neukirchen – Vluyn 1988; *ders.*, „Gesunde" und „Behinderte". Gegen das Apartheitsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994.

[13] Vgl. z. B. *Annette Schleinzer*, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Debrêl, Ostfildern 1994. Aufschlußreich ist der Aufbau des Buches von *David Ford*, Theologen der Gegenwart. Eine Einführung in die christliche Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, Paderborn 1993. Schon der Titel verrät die enge Verbindung von Person und Richtung. Es werden die theologischen Denkansätze von 14 Männern im Zusammenhang mit der Lebens- und Zeitgeschichte dargestellt. Unter der Überschrift „Neue Herausforderungen in der Theologie" werden dann vier kontextuelle Theologien vorgestellt (Lateinamerikanische Befreiungstheologie, Schwarze Theologie, Asiatische Theologie, Feministische Theologie), ohne mit dem Namen einer herausragenden Person verbunden zu sein. Diese Richtungen, die explizit spezifische Erfahrungen thematisieren, sind weniger mit Namen einzelner Personen als vielmehr mit sozialen Bewegungen und deren historischem und sozialem Kontext verbunden. Stellen nun die namhaften Theologen ihre eigene Person und Erfahrung völlig hinter ihrem Gedankensystem zurück und betrachten beide als zwei getrennte Sphären, so daß der Interpret die Lebensgeschichte als Rahmen des Denkens und Werkes rekonstruieren muß, so artikulieren die Theologinnen und Theologen der kontextuellen Theologien explizit einen Bereich ihrer Erfahrung als Kern ihres gemeinsamen Denkens. Der Interpret muß die einzelnen Personen nicht ausdrücklich in den Vordergrund stellen.

[14] Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München – Mainz 1986, 138.

[15] Vgl. dazu *Stephanie Klein*, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Stuttgart 1994.

Adolf Holl

Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft

Jede Biographie eines Menschen wird maßgeblich mitbestimmt von dem gesellschaftlichen Umfeld, in dem er jeweils lebt. Das gilt wohl ganz besonders auch für eine Zeit, die eine so rasante und grundlegende Entwicklung durchgemacht hat wie die letzten

*40 Jahre. Auch wenn man hinter der These von Schulze, wonach sich die persönliche Identität als Fiktion entpuppe, ein Fragezeichen setzen mag, bleibt die Ausbildung neuer Milieus und die Zugehörigkeit zu den einzelnen Milieus für die Biographie ein bestimmender Faktor. Was dies alles für die Vermittlung von Religion an heutige Menschen bedeutet und welche Anforderungen sich daraus ergeben, wird im folgenden dargelegt.** *red*

„Was ist eigentlich so geblieben, wie es war? Zwischen der spätindustriegesellschaftlichen sozialen Landschaft in der Zeit des Wiederaufbaus und der voll entwickelten Erlebnisgesellschaft am Anfang der neunziger Jahre liegt eine Distanz, die kaum überbrückbar scheint, obwohl an der sozialen Konstruktion der unterschiedlichen Wirklichkeiten in den verschiedenen Stadien teilweise sogar dieselben Menschen beteiligt waren und sind. Doch angesichts der tiefgreifenden Wandlungen der Subjekte scheint es kaum noch Sinn zu haben, von ‚denselben' Menschen zu sprechen. Auch persönliche Identität entpuppt sich, gleich der gesamtgesellschaftlichen, als Fiktion."[1]

Um das zu illustrieren: Als junger Kaplan habe ich mit den Jugendlichen während der sog. Ferienlager gesungen „Nun Brüder eine gute Nacht". Und bin mir dabei nicht komisch vorgekommen. Das war in den 50er Jahren. Heute sind diese ästhetischen Formen aus der Jugendbewegung zwischen 1900 und 1930 überlebt. Aber eben nicht nur sie. Schulze behauptet, daß zwischen 1950 und 1990 eine derartige Distanz liegt, daß zwischen den „existentiellen Anschauungsweisen" (S. 550) der 50er Jahre und denen der 90er Jahre kaum noch Brücken geschlagen werden können. Nach Schulze wäre ich, mit meinen nunmehr 64 Jahren, kaum noch derselbe Mensch wie mit 24 Jahren, als ich zum Priester geweiht wurde.

Ich erwähne meine Priesterweihe deshalb, weil Religion, als was immer man sie verstehen mag, mit Sicherheit Kontinuität signalisiert und transportiert. Das Ritual der katholischen Priesterweihe ist in seinem Kern 2000 Jahre lang unverändert geblieben. Und so ist es überall in jenen Bereichen der Kultiviertheit, die wir religiös nennen. Religion reicht ins Unvordenkliche zurück. „Erlebnisgesellschaft" hingegen ist nach Schulze eine Bezeichnung für Zustände, die es vor 40 Jahren so noch nicht gegeben hat. Zwischen Religion und Erlebnisgesellschaft besteht eine Unvereinbarkeit, und der Inhalt meiner Ausführungen wird sich mit der Frage zu befassen haben, welcher Strategien sich Religion bedienen kann, um dieser Unvereinbarkeit zu begegnen. Die deutlichste Strategie ist derzeit der sog. Fundamentalismus. Weitere Strategien: Überführung von Religion in Mitmenschlichkeit, soziales Engagement; Überführung von Religion in Lebenshilfe; Überführung von Religion in Selbsterfahrung.

Ehe ich solche Strategien diskutiere, werde ich den Gegensatz zwischen Religion und Erlebnisgesellschaft skizzieren.

1. Das Ende des bäuerlichen Universums

Weltweit, am deutlichsten in den Industriegesellschaften, ist das Ende des bäuerlichen Universums zwischen 8000 vor Christus und heute zu beobachten.[2] Dieses Universum organisierte sich um die Pole Königspalast und Tempel, überall in den fruchtbaren Klimazonen der Erde, in Japan, Indien, Vorderasien, Europa, Mittelamerika. Das kann man sich buddhistisch, ägyptisch, mesopotamisch, europäisch-christlich-mittelalterlich ausmalen. Die Struktur ist ident, bei 95 Prozent der Bevölkerung auf dem Acker.

Über die Lebensumstände jener Menschen hat Georges Duby geschrieben: „Kein Bauer, der ein Korn sät, rechnet in einem nicht zu schlechten Jahr damit, mehr als drei (Körner) zu ernten – genug, um bis Ostern Brot zu essen. Danach muß man sich wohl oder übel mit Kräutern oder Wurzeln begnügen . . . Ist die Witterung wie gewöhnlich (!) ungünstig, fehlt das Korn noch früher . . . Und manchmal, wenn übermäßige Regenfälle den Boden durchtränkt und die herbstli-

* Der Autor hat dieses Referat auf einer von der Abteilung Religion im österreichischen Hörfunk und von der Hörfunkkommission des Kath. Zentrums für Massenkommunikation am 13./14. Oktober 1994 im Bildungshaus Batschuns unter dem Gesamtthema „Religion unterhaltsam vermittelt" abgehaltenen Veranstaltung vorgetragen.

[1] *Gerhard Schulze*, Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/M. 1992, 544.

[2] Jericho, erste kleine Stadt um 8000 v. Chr., mit 2.000 Einwohnern – vgl. *Jost Herbig*, Nahrung für die Götter, München 1988.

che Pflugarbeit behindert, wenn Stürme die Ernten niedergedrückt und vernichtet haben, verwandeln sich die gewohnten Mangelzustände in wahre Hungersnöte."[3] Danach zitiert Duby aus mittelalterlichen Chroniken der Epoche, wo von Menschenfresserei in den Hungerzeiten die Rede ist. Die Epoche: 980 bis 1420 – jene Zeit also, in der jene Bauwerke einer christlichen Religiosität entstanden sind, in denen wir heute stehen, voll von Staunen über die Gläubigkeit der Menschen, die das romanische und gotische Kirchengefühl hervorbrachten.

Im heutigen Bangladesch oder in Somalia finden sich vergleichbare Verhältnisse. In den sog. unterentwickelten Ländern herrschen jene Zustände, in denen Religion zu blühen vermag. Wie sich, zuerst in Europa, die untersten Schichten der Bevölkerung allmählich aus ihrer Gedrücktheit befreiten, in einem Prozeß, der mindestens 600 Jahre dauerte, ist bekannt, und bekannt ist auch, wie diese Emanzipation von Adel und Klerus mit einer Entkräftung der Religion Hand in Hand ging.

Aufmerksam machen möchte ich in diesem Zusammenhang auf die Dramatik der letzten 50 Jahre bei uns. In diesem Zeitraum ging der Anteil der bäuerlichen, also landwirtschaftlich tätigen Bevölkerung in Österreich von rund 35 Prozent auf rund fünf Prozent zurück, sozusagen heimlich, still und leise. Damit aber wird deutlich, wie eine zehntausendjährige Struktur kultureller Selbstverständlichkeiten erodiert werden mußte, aus dem Grund, weil deren Trägerschichten verschwanden. Die schwindende Verehrung des Priesters ist dafür ein Indiz. Wenn Sie sich dann anschauen, was in China oder Indien geschieht, wo Staudammprojekte eine Million Bauern aus ihren Ansiedlungen vertreiben, dann ahnen Sie die Tendenz, die hier weltweit am Werk ist. Die Industrialisierungsmaschine macht dem bäuerlichen Universum den Garaus und damit auch jener Gestalt religiösen Empfindens, die in diesem Universum zu gedeihen vermochte, von den buddhistischen Klöstern bis zu den muslimischen Moscheen.

Gegenüber der Wucht dieser Vorgänge können Versuche wie die des Philosophen Hermann Lübbe, der eine Zunahme der Chancen der Religion in den Industriegesellschaften registriert,[4] wenn auch mit gewissen Einschränkungen, nicht wirklich verwundern. Religion, das hat im bäuerlichen Universum bedeutet: Generationenüberschreitende Selbstverständlichkeit der kultischen Verrichtungen und der sie begleitenden Gottesgeschichten, sinnenfällige Präsenz des Übernatürlichen in wunderbaren Vorkommnissen, Überschneidung der beiden Welten der Lebenden und der Toten bzw. Geister und Götter, Alltags-Gegenwart des Übernatürlichen. Eingebettet in das, was die Soziologen „adskriptive" Rollenzuweisung nennen, also genealogische Kodierung der gesellschaftlichen Orientierungen aufgrund familiärer/blutsverwandter Vernetzungen. Diesen hohen Grad von Beständigkeit/Autorität werden wir im Auge behalten müssen, wenn wir die Veränderungen deutlich machen wollen, die mit dem Etikett „Erlebnisgesellschaft" gemeint sind.

2. Religion in der Erlebnisgesellschaft?

Franz Xaver Kaufmann nennt in seinem wichtigen Buch zu diesem Thema im Rückblick auf die historischen Religionen in vormodernen Gesellschaften sechs hauptsächliche Leistungen oder Funktionen, die den Menschen eine stabile Sinngebung vermittelt haben:

- Identifikationsstiftung (Angstbewältigung);
- Handlungsführung im Außeralltäglichen (Magie, Ritual, Moral);
- Kontingenzbewältigung (angesichts von Leid, Unrecht);
- Sozialintegration (Legitimation von Gemeinschaftsbildung),
- Kosmisierung (Begründung eines Deutungshorizonts);
- Weltdistanzierung (Ermöglichung von Widerstand gegen ungerechte/unmoralische Verhältnisse).[5]

Kaufmann fährt fort (S. 86): „Heute gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die imstande wären, all diese sechs Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise *zugleich* zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es Religion nicht mehr." – Dieser Befund faßt das

[3] *Georges Duby*, Die Zeit der Kathedralen, Frankfurt/M. 1992, 12.

[4] „Der Standard", 5. 5. 94

[5] *F. X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989, 84 f.

unter 1 Gesagte insofern knapp zusammen, als er die allumfassende Rolle der Religion im modernen Kontext für beendet erklärt.

Damit kann ich mich dem Paradigma der „Erlebnisgesellschaft" nach Schulze zuwenden.

Schulze hat im Jahr 1985 eine Repräsentativbefragung in Nürnberg durchgeführt, die er, im Anschluß an den französischen Soziologen Bourdieu, stark an Geschmacksfragen orientierte. Er kam dabei auf fünf „Milieus", die im 6. Kapitel seines Buches beschrieben werden:

- „Niveaumilieu": Gediegene Kleidung, Matura/Uni-Diplom, Kopfarbeit, gehobene Einkommensklasse, Wahlverhalten rechtsliberal, über 40, Brahms, alte Möbel, klassische Musik, Wohnen anspruchsvoll. Musil, Proust. Fernseh-Verachtung.
- „Integrationsmilieu": Über 40, Matura, Beamter oder ähnlicher Beruf, stabile Ehe, Mittelklassewagen, Reihenhaus mit kleinem Garten, Grillparties, Urlaub in Taormina, gelegentliche Theaterbesuche, Wahlverhalten nach rechts gerichtet, Buchgemeinschaft, Fernsehshows, gegen Homosexualität und Drogenkonsum.
- „Selbstverwirklichungsmilieu": Unter 40, Matura + Hochschule, Sozialarbeit, Lehrberuf, linksliberal – grün-alternativ, vegetarisches Essen, feministische Ideen, Psychotherapie, Jazz, Kino, Zen-Buddhismus, Yoga etc. Großer Freundeskreis.
- „Harmoniemilieu": Über 40, übergewichtig, Kellner, Altwohnung zur Miete, viel Fernsehen, Blasmusik und Heimatfilme, Hausmannskost, Kristallglas und gefütterte Pantoffel, Ausländerfeindschaft, Fotoapparat.
- „Unterhaltungsmilieu": Unter 40, Fließbandarbeit, abends viel unterwegs, Motorrad, harte Getränke und Bier, Rockmusik und Krimi-Serien, Reizwäsche, Surfen, Autorennen, Stereoanlagen, Disco, Judoverein, Raucher(in), Politikverdrossenheit.

Schulze betont, daß die Rede von „Milieus" anstatt von „Schichten" darauf zurückgeht, daß sich zwischen 1965 und 1975 in der (bundesdeutschen) Gesellschaft etwas Grundlegendes verändert hat. An die Stelle der traditionellen Verteilungskämpfe, schreibt Schulze, traten Kulturkonflikte. Stilfragen, Ansichtssachen, Lebensphilosophien wurden subjektiv wichtiger als soziale Gerechtigkeit, Chancengleichheit, Steigerung des Lebensstandards. Ergebnis dieser samtenen Revolution: „Erlebnisgesellschaft".

Schulze: Das Leben schlechthin ist zum Erlebnisprojekt geworden. Nicht nur Konsumartikel und Eßgewohnheiten, auch Partnerwahlen, Berufsentscheidungen, politische Anliegen werden heutzutage unwillkürlich nach ihrem Erlebniswert abgefragt. Ein Stück Seife kaufen wollen geht nicht mehr, weil Seife mit Zusatzqualitäten angeboten wird (wilde Frische, erotischer Reiz, natürliche Kraft, schmeichelnde Sanftheit – lauter Erlebnisstimulantien).

Die Modalitäten dieser Erlebnisorientierung verteilen sich auf die fünf skizzierten Milieus (deren Anteiligkeit von Schulze nicht in Prozenten ausgedrückt wird). Zwei davon sind unter 40, nämlich das Selbstverwirklichungsmilieu, dem Schulze für die Zukunft „kulturelle Dominanz" zuschreibt, und das Unterhaltungsmilieu. Mir ist aufgefallen, daß Religion in dem dicken Wälzer so gut wie überhaupt nicht vorkommt. Religion im hergebrachten Sinn (katholisch, evangelisch, adventistisch etc.). Im Gesamtgefüge der Erlebnisgesellschaft spielt diese Religion keine Rolle mehr, was sich mit dem Befund Kaufmanns deckt.

Mit anderen Worten, für die soziale Kennzeichnung, Unterscheidbarkeit spielt Religion (immer im herkömmlichen Sinn vormodernen Ursprungs) keine nennenswerte Rolle mehr. Allenfalls in den Milieus über 40 kann es noch vorkommen, daß Konfessionszugehörigkeit im Wahlverhalten eine Rolle spielt (Schulze 197). „Erst in letzter Zeit mehren sich die Indizien für die Erosion religiöser Milieus" (ebd.). In diesem Zusammenhang verweist Schulze auf die Zunahme konfessionell gemischter Ehen in Deutschland (1901: 9%; 1987: 39%). „Für die spätmoderne, innenorientierte Konstitution sozialer Beziehungen spielt die Religionszugehörigkeit eine immer geringere Rolle, vor allem bei jüngeren Menschen" (ebd.).

Diesem Befund, dem ich mich anschließe, entspricht dann eine Anwendung auf mein gestelltes Thema, als These formuliert: *In den Medien der Erlebnisgesellschaft spielt Religion im vormodernen Sinn allenfalls eine marginale, keineswegs aber eine zentrale Rolle, besonders unter den Alterskohorten unter 40.*

3. Unterhaltung nur im „traditionslosen Arbeitermilieu"?

Interessanter ist die Tatsache, daß Schulze den Begriff Unterhaltung mit dem „traditionslosen Arbeitermilieu" unter 40 (322–330; 748) zusammendenkt. „Bildzeitung und andere Boulevardblätter finden in diesem Milieu viele Kunden. Erfahrung, ob sie nun aus den Printmedien, dem Radio, dem Fernsehen kommt, soll vor allen Dingen starken objektiven Erlebnisreiz besitzen und in kurzer Periodisierung angeboten werden. Anders als bei den älteren Milieus, deren weltverankerte Anschauungsweisen mit einem Interesse an wahrer Information gekoppelt sind, spielt der Informationsgehalt der Erfahrung keine wichtige Rolle . . . Im Gegensatz zur Egozentrizität des Selbstverwirklichungsmilieus, die sich mit einem Interesse an der Welt verbindet, ist die Egozentrizität des Unterhaltungsmilieus von Desinteresse an der Realität geprägt . . . Damit bekommen formale Eigenschaften von Realitätsangeboten, etwa Pointierung, Ungewöhnlichkeit, Exklusivität, Aktualität, Kürze, Prägnanz und emotionale Aufladung ein Primat gegenüber inhaltlichen Eigenschaften wie Informationsgehalt, Wahrheit, analytische Tiefe . . . Trotzdem ist ein Nachlassen der Erlebnisintensität unvermeidlich . . . Langeweile und Unzufriedenheit werden umgesetzt in eine Steigerung der Nachfrage und eine Verdichtung des Erlebniskonsums . . . Das Fernsehgerät, die Sportveranstaltung, das Rockkonzert, die Diskothek, der Animateur, der Spielautomat sind Beispiele für Erfindungen, die sich zur Erzeugung von Stimulationen nutzen lassen (324 f).

Dieser Befund bedeutet, daß im traditionslosen Prolo-Milieu Religion allenfalls als Satanskult oder als Tischerlrücken eine Chance hat. Hier öffnet sich in der Tat ein weites Feld, das ich als *Präsenz religiös kodierter Archaismen in den Unterhaltungsmedien* bezeichnen möchte. In Österreich hat sich meines Wissens nur der Linzer Soziologe Ingo Mörth mit diesem Feld beschäftigt. In etlichen Filmen von Spielberg tauchen dann archaische Typen wie der alte Weise, der Ritter, der Dämon, das Monstrum auf, und zwar in einem Mix aus High-Tech und Mittelalter, mit autoritären und gewalttätigen Zügen. Auch in der Fantasy-Literatur findet sich das, in der Science-Fiction, in den Comics. Ich kann das hier nur andeuten, hege aber keinen Zweifel daran, daß für Medienmacher, die für religiöse Sendungen zuständig sind, kein Interesse besteht, mit diesem Angebot zu konkurrieren. Zumindest dann, wenn sie geneigt bleiben, dem christlichen Evangelium eine Chance zu lassen. Als was immer man dieses Evangelium auffassen will: Boulevardisieren läßt es sich nicht.

4. Das Selbstverwirklichungsmilieu als Zielgruppe für religiöse Inhalte

Etwas anders gelagert ist die Situation im Softie-Milieu der Selbstverwirklichungsmenschen unter 40. Mit diesem Milieu habe ich mich seit 20 Jahren immer wieder befaßt, im Zusammenhang mit dem, was man New Age genannt hat oder Neue Innerlichkeit und dgl. Um diese Überlegungen zusammenzufassen: *Mein Eindruck geht dahin, daß im Selbstverwirklichungsmilieu die interessanteste Zielgruppe für religiöse Inhalte gegeben ist.* Nicht vergessen dabei wird man den hohen Fluktuationsgrad der Vorlieben in diesem Milieu und die zweifellos vorhandene emotionale Distanz zu kirchlich kodierten Inhalten.[6]

Wie angekündigt, werde ich mich nunmehr mit einigen Typen religiöser Präsenz in den Medien der Erlebnisgesellschaft befassen, die sich zur Zeit bereits beobachten lassen. Der wichtigste und weltweit gesehen erfolgreichste Typus ist der fundamentalistische.

5. Die Vitalität konservativer Strömungen

Wenn ich also die Optik vorübergehend etwas aufziehen darf, um die Weltgesellschaft ins Objektiv zu bekommen, dann haben zur Zeit die konservativen Moslems und die konservativen Protestanten die größte Vitalität.[7] Allein die Pfingstler werden derzeit auf mindestens 100 Millionen geschätzt, und ihre größten Anhängerschaften haben sie in

[6] Ein instruktives Beispiel einer katholischen Botschaft für das Selbstverwirklichungsmilieu ist *Andreas Ebert – Richard Rohr,* Das Enneagramm. Die neun Gesichter der Seele, München 1991. Rohr ist ein amerikanischer Franziskaner und führt sein „Enneagramm" auf alte spirituelle Traditionen zurück, die er als Novize kennengelernt hat von bestimmten Jesuiten. Wie immer. Ich habe in das Buch hineingeschaut und kann nur sagen, mein Kaffee ist das nicht, aber er wird offensichtlich getrunken.

[7] *David Martin,* Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford 1990, VII.

Lateinamerika, aber auch in Südostasien (Südkorea, Indonesien) und in Südafrika. In dieser Zahl sind die Star-Fernsehprediger und ihr Publikum in den USA noch gar nicht berücksichtigt, also Robert Schuller, Pat Robertson, Jerry Falwell.[8]

Soziologisch gesprochen entspricht die fundamentalistische Orientierung der sog. „geschlossenen" Mentalität (closed mindedness) und findet sich eher unter Personen mit bescheidener Schulbildung der mittleren Einkommensklassen, in den westlichen Industrieländern. In den Moslem-Gesellschaften rutscht die fundamentalistische Anhängerschaft nach meinem Gefühl eher in die unteren Einkommensklassen, was aber nicht unbedingt sein muß.

Nach dem, was ich am Anfang gesagt habe, brauche ich in bezug auf die fundamentalistische Orientierung nur präzisieren, daß sie exakt in der Nicht-zur-Kenntnisnahme dieses Befundes liegt. Also, pointiert formuliert, die Fundis wollen eine Zahnbehandlung nach modernsten medizinischen Errungenschaften und den Glauben an Himmel und Hölle im buchstäblichen Sinn. Damit verknüpft sind auch meistens rigorose Einstellungen zur Geschlechtsmoral und ein ausgeprägter politischer Konservatismus. Bei den Moslems kommt dazu noch ein starkes Ressentiment gegen den „großen Teufel" USA; also gegen alles, was nach Aufklärung, Liberalismus schmeckt, auch als Ergebnis der Kränkung der Moslem-Länder in der kolonialen Ära.

Diese Hinweise dürfen hier genügen. In Europa haben die Fundis keinen nennenswerten Zulauf, meiner Einschätzung nach. Interessant ist in diesem Zusammenhang allerdings, daß der gegenwärtige Papst fundamentalistische Orientierungen bevorzugt, und daß er seit 1978 damit gar nicht so schlecht abschneidet, jedenfalls in den westlichen Massenmedien. Und möglicherweise hängt das damit zusammen, daß vormoderne Religion tatsächlich ihrem Wesen nach fundamentalistisch ist – exklusiv (Andersgläubige ausschließend), wertkonservativ, autoritätsgläubig. (Ich weiß, daß ein Zen-Mönch diesen Kriterien nicht entspricht, auch nicht ein Mitglied der Ramakrishna-Mission in Indien oder ein Redakteur in der Religionsabteilung des ORF. Aber beim Adlerflug über die Jahrtausende kann man nicht auf jedes Detail achten.) Religiöse Liberalität kann sich unsereiner leisten, also ein Hochschulabsolvent der oberen Mittelklasse, zur Toleranz erzogen und gegen Fremdenhaß, also aus dem Niveaumilieu (über 40) oder Selbstverwirklichungsmilieu (unter 40). Die fundamentalistische Option wird diese Milieus nicht erreichen. Man hat ja sogar in Bangladesch eine starke Opposition feststellen können in der Affäre Nasreen, sogar mit einem Generalstreik. Sobald eine Schulbildung da ist, eine politische Sensibilisierung da ist im westlichen Sinn, erodiert das vormoderne Gefüge, zu dem ja nicht nur die mittelalterliche Glaubensgewißheit gehört, sondern eben auch die Beschneidung junger Mädchen.

Gegen diese Erosion revoltiert der Fundamentalismus. Wer Religion sagt, wird ihn ernst nehmen müssen. (Rushdie-Affäre!)

6. Eine Konsequenz: Umstrukturierung konfessioneller Verlagsprogramme

Ich kehre zu unseren Erlebnisgesellschaften zurück. In den deutschsprachigen Verlagshäusern traditionell konfessioneller Prägung (Herder, Kreuz, Patmos, Kösel etc.) beobachte ich seit etlicher Zeit eine Tendenz, die nicht uninteressant ist. Diese Verlage beackern das „Intensivsegment", wie ich es früher einmal genannt habe, also grob gesprochen die Kirchgänger/innen katholischer bzw. evangelischer Konfession. Das mögen in den deutschsprachigen Ländern 20 Prozent der Getauften sein, also ein gar nicht kleiner Markt, der im übrigen, meiner Einschätzung nach, auch für Rundfunk und Fernsehen nach wie vor wichtig bleiben wird. Was in der konfessionell gefärbten Verlagstätigkeit vor sich geht, wird vom Feuilleton und von den Bestenlisten nur selten beachtet, und so bleiben Auflagenmillionäre wie der evangelische Autor Jörg Zink (Kreuz) im Schatten.

[8] Wer sich über diese Szene unterrichten will, greift am besten zu *Malise Ruthven*, Der göttliche Supermarkt, Frankfurt/M. 1980. Das Buch ist bester englischer Journalismus, liberal, skeptisch-ironisch, eher links von der Mitte, und der Autor läßt keinen Zweifel offen, wie sehr ihm die amerikanischen Fundamentalisten auf den Nerv gehen. Das ist – in bezug auf die fundamentalistischen Moslems – auch der Fall bei dem bekannten Autor *V. S. Naipaul*, von dem ich Among the Believers. An Islamic Journey (Penguin Books, 1982) mit großem Interesse gelesen habe.

Bemerkenswert ist nun eine Tendenz in den genannten Häusern, ihr Programm umzustrukturieren in Richtung Lebenshilfe, Psychologie, konfessionslose Spiritualität, und zwar seit sagen wir zehn Jahren. Im Herbstprogramm 1994/95 von Kreuz gibt es 40 Seiten „Psychologie und Lebenshilfe", „Männerthemen", „Frauenthemen", „Kulturgeschichte", „Medizin und Gesundheit", während für „Theologie und Spirituelles Leben" 28 Seiten reichen müssen. Ich habe dann die Neuerscheinungen gezählt und bin auf je 23 Titel, also etwa 50 : 50 gekommen, wenn man die beiden Bereiche vergleicht. Insgesamt ergibt das ein Verlagsprofil von „Vater–Töchter, Mutter–Söhne" bis „Glaube ja, Kirche nein?". Dagegengestellt der kleine Schweizer Verlag „Edition Exodus", der seine Unverwechselbarkeit zu behaupten versucht mit Schwerpunkten Befreiungstheologie, feministische Theologie, kritische Exegese und Kirchengeschichte, eher links von der Mitte, also für eine Minderheit innerhalb der Minderheit des Intensivsegments.

Die wenigen Beispiele signalisieren eine Strategie, die mit Händen zu greifen ist. Sie zeigt, daß auch im Intensivsegment neue Interessen und Vorlieben am Werk sind, daß sich das katholische bzw. evangelische Milieu von den herkömmlichen Themen der Glaubensunterweisung wegbewegt in die angedeuteten Richtungen.

Symptomatisch dafür ist das Auftreten von psychologisch versierten Theologen, mit Drewermann an der Spitze. Hingewiesen sei auf zwei Bücher der beiden Theologen und Psychotherapeuten Arnold Bittlinger, der sich an C. G. Jung orientiert, und Dieter Funke, ein Freudianer.[9] Ein Schlüsselsatz steht für mich auf Seite 9 des Bittlinger-Buches: „Ich persönlich kann theologische Aussagen überhaupt nur noch ‚verstehen', wenn sie durch die Erfahrung gedeckt sind." Damit situiert sich für mich diese Zugangsweise deutlich genug in der Erlebnisgesellschaft, wie sie von Schulze beschrieben wird, näherhin im „Selbsterfahrungsmilieu" der unter 40jährigen mit Unidiplom. Daß bei dieser Situierung ein Wille am Werk ist, dürfte klar sein. Ich meine damit nicht hämisch eine Art Modebewußtsein, sondern ich meine den Wunsch heutiger Theologen, die Ungleichzeitigkeit christlichen Glaubens im Verhältnis zur Moderne zu bearbeiten, also die kognitiven Dissonanzen zu reduzieren, denen religiöse Menschen heute ausgesetzt sind. Auffällig dabei erscheint mir, wie lange es gedauert hat, bis die Tiefenpsychologie in die konfessionell geprägten christlichen Diskurse mit einiger Resonanz einzudringen vermochte, mit 50 Jahren Verspätung.

Ich selber habe mich mit dem tiefenpsychologischen Komplex in meinem Buch „Der Fisch aus der Tiefe oder Die Freuden der Keuschheit" (1990) auseinandergesetzt und bin dabei auf eine bestimmte Art von Geschichtslosigkeit gestoßen, die offenbar entlastend zu wirken vermag. Ich habe das Gefühl, daß der gegenwärtige Erfolg tiefenpsychologisch orientierter Theologie etwas mit dieser Entlastung zu tun hat.

Schluß

Das Unterhaltsame stellt für mich deswegen keine verächtliche Kategorie dar, weil es seit 25 Jahren sozusagen mein tägliches Brot als Schriftsteller im Fach Religion ist. Zwar habe ich keine Vorgesetzten oder Fachkollegen, die ich fürchten müßte, aber der Buchmarkt, auf den ich angewiesen bin, unterliegt harten Gesetzen. Wenn meine Bücher sich nicht verkaufen, muß ich zusperren. Und verkaufen tun sie sich nur, wenn sie lesbar sind, was mit Unterhaltung zusammenhängt. Nun schreibe ich nicht für ein Massenpublikum, in der Regel jedenfalls. Meine Zielgruppen sitzen im „Niveaumilieu" bzw. „Selbsterfahrungsmilieu" Schulzes. Und Bücher sind, im Vergleich zum Radio, zum Fernsehen, zur Presse, ein relativ ruhiges Medium, das auf eine Verweildauer von wenigstens einem Jahr angelegt ist.

Deshalb sind die Maximen, die ich abschließend aufzählen möchte, nur mit Vorsicht für andere Bereiche brauchbar. Sie lauten: Respektlosigkeit, Verknappung, Lebhaftigkeit. Damit ich nicht über mich selber rede (zwei kath. Stimmen aus jüngster Zeit): „Seit seinem publizistischen Erstling ‚Jesus in schlechter Gesellschaft' ist der Wiener dabei, zentrale christliche Themen gegen die Gewohnheit zu lesen und ihren geistlichen Glutkern freizulegen. Welch

[9] *A. Bittlinger,* Das Vaterunser. Erlebt im Licht von Tiefenpsychologie und Chakrenmeditation, München 1990; *D. Funke,* Der halbierte Gott. Die Folgen der Spaltung und die Sehnsucht nach Ganzheit, München 1993.

spirituelle Leidenschaft dahinter steckt, bleibt freilich meist zwischen den Zeilen oder wird gar in ironischer Brechung und narrativer Distanzierung verborgen."[10] – „In seiner gewohnt witzigen, kenntnisreichen Art . . . Die leichtgeschriebenen, von verhaltener Ironie und tiefer Skepsis durchzogenen Kapitel . . ."[11]

Zur Respektlosigkeit brauche ich nichts zu sagen. Was die Verknappung anlangt, so ist sie schwer erarbeitet. Die Lebhaftigkeit schließlich mag zwar in der Person des Schreibenden grundgelegt sein, setzt aber handwerkliche Fähigkeiten voraus, die einem nicht in den Schoß fallen. An meinem Fischbuch habe ich drei Jahre lang ziemlich kontinuierlich herumgebastelt, als Profi mit 60 Jahren immerhin, bis die 200 Seiten ihre Gestalt gefunden hatten. Das Spielerische, z. B. der Übergänge vom zweiten/dritten Jahrhundert ins zwanzigste, soll beim Lesen ungekünstelt wirken. Aber bis sie das tun, vergeht eine Menge Schreibzeit.

Und dann steht solch ein Buch ein Jahr oder vielleicht auch zwei Jahre im Regal und verkauft sechs oder sechseinhalbtausend Exemplare. Dazwischen werde ich zum Thema Keuschheit in einer Talkshow abgefragt, gebe ein paar Radiointerviews und erhalte die eine oder andere Einladung zu einem Vortrag in einer Volkshochschule. Dann ist das Thema erledigt, und etwas Neues muß her. So ist es mit der Religion in den Medien der Erlebnisgesellschaft. Ohne Lebhaftigkeit und Neugier ist sie verloren, und ausgerechnet die Neugier wurde von den mittelalterlichen Theologen und spirituellen Lehrmeistern als Laster bezeichnet. Das ist unser Dilemma, mit dem wir wohl noch eine Weile leben müssen.

[10] *Gotthard Fuchs*, Die Zeit im Buch 2/94.
[11] *Josef Sudbrack*, Das neue Buch 4/94.

Praxis

Martina Blasberg-Kuhnke

„Ich finde mich in deinem Wort"

Frauenbiographien und biblische Botschaft im Gemeindeprozeß

Im folgenden wird über Entstehung, Zielsetzung und Inhalt einer Arbeitshilfe informiert, die den Graben zwischen der theologischen und exegetischen Literatur einerseits und der Frauenarbeit andererseits schließen helfen soll. Auf diesem Weg sollen Möglichkeiten biblisch orientierten Lernens von und mit Frauen aufgewiesen werden.
red

Seit Juni 1991 besteht im Bistum Hildesheim die Studiengruppe „Frauen in Kirche und Gesellschaft". Die Diözesansynode 1989/90 hatte die Einrichtung einer solchen Studiengruppe gefordert, die auf Initiative des Bischofs versuchen sollte, „die gegenwärtige Problemlage hinsichtlich der Frauenfrage zu skizzieren, Schwierigkeiten aufzuzeigen und daraus folgende Aufgaben deutlich zu machen; vom Verständnis der biblischen Aussagen her die bisherigen Rollenbilder kritisch zu hinterfragen und neu zu umschreiben; und schließlich Wege zu erarbeiten, wie ein Prozeß des Nach- und Umdenkens in den Gemeinden und Gemeinschaften unseres Bistums gefördert werden kann".*

Frauen aus dem Bistum Hildesheim, die ihre Biographie jeweils als ein weibliches Lebensmodell schildern, das andere Frauen in ähnlicher Weise leben und erleben, haben ihre Lebensgeschichte oder eine wichtige Phase ihrer Biographie beschrieben und sie mit der biblischen Botschaft konfrontiert. Darunter waren eine Ehefrau und Mutter von erwachsenen Kindern, eine alleinerziehende, berufstätige Mutter, eine Ordensschwester, je eine Vertreterin der beiden größten Frauenverbände und des Sozial-

* Alle Zitate sind der Arbeitshilfe „Ich finde mich in deinem Wort", Frauenleben und biblische Botschaft, Hildesheim 1994, entnommen, die im Bischöflichen Generalvikariat Hildesheim, Abteilung Erwachsenenseelsorge, Domhof 18–21, D-31134 Hildesheim, zum Preis von DM 5,– bezogen werden kann.

dienstes Katholischer Frauen der Diözese Hildesheim, eine Gemeindereferentin, eine Diözesanreferentin für Frauenseelsorge, eine Mitarbeiterin des Forschungsinstitutes für Philosophie Hannover und eine Schulrätin im Kirchendienst. Von außerhalb des Bistums wurden eine Professorin für Altes Testament und ich als praktische Theologin hinzuberufen. Die organisatorische Leitung lag in den Händen des Diözesanerwachsenenseelsorgers. In ihrem Vorwort zur Arbeitshilfe, das am Ende eines dreijährigen Arbeitsprozesses der Studiengruppe steht, die sich regelmäßig einen Tag zusammengefunden hat, bestimmen die Beteiligten Anliegen und Ziele ihres Projekts: „Unsere Arbeit hat sich von Anfang an auf zwei Aspekte konzentriert: Auf die Darstellung verschiedener Lebenssituationen von Frauen . . . und auf den Umgang von Frauen mit der Bibel. Von der Wirkungsgeschichte biblischer Texte gehen noch immer zahlreiche Impulse aus, die Frauen diskriminieren und benachteiligen. Obwohl es auch Bibeltexte gibt, die befreien und ermutigen, war es uns wichtig, die unterdrückenden Texte aufzuspüren und zu versuchen, sie kritisch zu betrachten und für eine frauenfeindliche Verwendung heute unschädlich zu machen . . . Die Frauen, die an diesem Arbeitsheft mitgearbeitet haben (darunter sind auch einige, die der Studiengruppe nicht angehören), haben ihre spezifischen Anliegen und Erfahrungen eingebracht, wobei das Papier so vielfältig ist, aber auch so begrenzt sein muß, wie die Frauen, die daran beteiligt waren. So wird keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Es fehlen Beiträge von jungen Frauen, von Ausländerinnen und von Frauen, die in extremen sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen leben müssen. Sie hätten ihre Lebenssituation sicher noch ganz anders eingebracht. So vielfältig, wie unsere Lebenswirklichkeit als Frauen aussieht, so vielfältig ist auch die Weise, wie wir uns als Kirche empfinden und in ihr leben. Mit unserer Arbeitshilfe wollen wir Frauen helfen, ihrer Lebens- und Glaubensgeschichte als einzelne oder in der Gruppe auf die Spur zu kommen.

Die Lebensberichte von Frauen regen dazu an, sich mit ihnen zu identifizieren oder kritisch auseinanderzusetzen. Die Einführung in das Alte und Neue Testament und die biblischen Texte ermöglichen, die Lebenssituationen von Frauen im Licht der biblischen Botschaft zu verstehen und zu deuten – als Unterdrückung oder als Befreiung.
Als Zielgruppen wünschen wir uns
– Frauen und Frauengruppen
– Leiter und Leiterinnen von Jugendgruppen
– Priester und andere Hauptamtliche in der Pastoral
– Männer und Männergruppen.
Unsere Schrift beginnt mit einer langen biblischen Einführung, denn es gibt Frauen, die mit der Bibel negative Erfahrungen gemacht haben. Die Wirkungsgeschichte vor allem der ersten Kapitel der Bibel hat das christliche Frauenbild bis heute geprägt. Besonders die Aussage über die Gottebenbildlichkeit, die weitgehend auf den Mann eingeschränkt wurde, hat Generationen von Frauen der Bibel entfremdet. Andere haben einen Neuaufbruch auch im Glauben erfahren durch Frauengestalten der Bibel und das Aufzeigen weiblicher Züge im Gottesbild. Noch anderen ist die Bibel fremd geblieben.
Wir würden uns freuen, wenn
– Frauen ermutigt werden, sich ihrer Lebensgeschichte bewußt zu werden und ihre Stellung in Kirche und Welt aktiv und selbstbewußt zu behaupten;
– Frauen die Angst vor Kritik genommen wird. Kritik ist erlaubt, auch an biblischen Texten bzw. deren einseitiger Verwendung.
– Männer neugierig werden, lesend ‚zuzuhören', was Frauen über sich sagen, und ihre eigene Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Erfahrungen mit der Bibel ins Gespräch bringen."
Die Arbeitshilfe, die sich primär an Frauengruppen in den Gemeinden richtet, beginnt mit einem ausführlichen Durchblick durch die biblische Botschaft des Alten und Neuen Testaments unter der Frage, wie Frauen gesehen werden und wie sie sich und ihren Glauben selbst verstehen. Im zweiten Teil berichten Frauen von ihren Lebenserfahrungen. Methodische Hilfen zur Arbeit mit dem Heft als Frau allein oder in Frauengruppen schließen sich an. Auch Männer, die sich mit der Thematik auseinandersetzen wollen, werden angesprochen. Von der Arbeitshilfe verspricht sich die Studiengruppe, den Graben zwischen anspruchsvoller (feministisch-)theologischer und exegetischer Li-

teratur und Frauenarbeit in Gemeinden an einer Stelle schließen zu helfen, die Möglichkeiten biblisch orientierten biographischen Lernens von und mit Frauen aufzuweisen und Lernprozesse in den Gemeinden in Gang zu setzen, die in einiger Zeit von der Studiengruppe aufgenommen, miteinander ins Gespräch gebracht und weitergeführt werden sollen.

Wilhelm Zauner

Politik und Biographie

Zur Feier des Geburtstags von Josef Ratzenböck

Wie die Glaubensbiographie auch in das Leben eines Politikers eingezeichnet ist und dort eine organische Einheit mit dem Sein und Wirken der betreffenden Person bildet, wollen die folgenden Fragen Zauners an seinen Freund J. Ratzenböck, den Landeshauptmann von Oberösterreich, zu dessen 65. Geburtstag zum Ausdruck bringen. red

Geehrte Festgäste,
die Veranstalter dieses Festes haben mich eingeladen, für einen Weggefährten eine kleine Laudatio zu halten. So möchte ich denn dich, lieber Freund, ein wenig loben, aber auch einige Fragen überlegen, die mir bei dieser Gelegenheit durch den Kopf gehen.

Wir kennen uns seit unserem zehnten Lebensjahr, als wir zwei Buben vom Land in die erste Klasse des damaligen Staatsgymnasiums in Linz kamen. Wir Mitschüler haben deinen dreisilbigen Familiennamen gleich auf ein schulisches Maß gebracht und dich „Ratzi" genannt. Mein Vorname Wilhelm, der eher an einen deutschen Kaiser mit Bart erinnerte, wurde ins Mühlviertlerische übersetzt. So hieß ich denn der Zauner Wutz.

Nach der Matura trennten sich unsere Wege: Du gingst nach Wien, um zu studieren, was Recht ist, und ich ging nach Innsbruck, um etwas genauer als in der Mittelschule herauszubringen, wie das mit dem lieben Gott ist. Du hast dann beruflich in vieler Hinsicht nach dem Rechten gesehen, und ich wurde ein Lehrer in der Theologie, so ein „Schulmeisterlein Wutz", wie es Jean Paul beschreibt. In 55 Jahren bin ich mit dir und deiner Familie zusammengewachsen und trat auf, wenn da jemand heiratswillig war oder wenn ein Kind getauft werden sollte.

Weil ich bei meinen Fragen weder von deinem Beruf noch von deiner Lebensgeschichte absehen kann, wähle ich als Thema „Politik und Biographie". Ich überlege: Ist in der Politik der Mensch mit Fleisch und Blut gefragt oder nur der Funktionär? Ist der ideale Politiker ein Roboter, der alles aushalten muß und dem man daher auch alles antun kann, oder darf er auch ein verletzbarer Mensch sein? Gehört er einfach der Öffentlichkeit, oder hat auch er Anspruch auf eine gewisse Nicht-Öffentlichkeit, auf Intimität, auf ein persönliches Geheimnis? Kann er noch Freunde haben, die ihn wegen seiner Person schätzen, statt ihn wegen seiner Position auszunützen? Darf er der Mensch sein, der er in seiner Lebensgeschichte geworden ist? Darf er als Politiker weiter aus seinen Quellen leben und innerhalb seiner Grenzen bleiben? Oder muß er das alles verleugnen, weil er eine Rolle zu erfüllen hat, in der er tut, was man von ihm erwartet?

Auch der politische Stil hat seine Moden. Eine Zeitlang war die „Sachlichkeit" in Mode: Persönliche Dinge sind uninteressant, familiäre Angelegenheiten und religiöse Überzeugung gelten als Privatsache. Die Biographie muß hinter dem Amt verschwinden. Der Politiker bleibt stets kühl („cool" sagen Kenner) und zeigt keine Gefühle. Er wird zum blutleeren Funktionär, der nicht mehr gefragt wird, wer er ist, sondern nur noch, was er kurzfristig durchsetzt. Die Politik wurde auf diese Weise emotional ausgehungert.

Heute ist das Emotionale und Persönliche wieder in Mode, aber nicht unbedingt in einer Weise, in der es der Persönlichkeit und der Sache dient. Man interessiert sich für die Lieblingsfarbe eines Politikers oder für sein Haustier, man erkundigt sich nach seiner kulinarischen Vorliebe: Pizza oder Essigwurst? Im Gegenschlag zur früher verlangten Sachlichkeit darf ein Amtsträger heute wieder Gefühle zeigen. Man spricht geradezu von einem „Betroffenheitskult" (Cora Stephan): Der Politiker muß sich tief bewegt geben, auch wenn er es gar nicht ist; er muß Gefühle zeigen, die er gar nicht hat; er muß Entrüstung mimen, auch wenn er lieber verhandeln und einlenken möchte. Er muß „an-

kommen" – ja, das ist das Wichtigste. Wer nicht ankommt, wird nicht gewählt, auch wenn er noch so gute Arbeit leistet. Man wählt nicht unbedingt Kandidaten, die in Geduld und Zähigkeit ein Projekt voranbringen können, sondern man wählt Personen, die das gewünschte Image besitzen. Das führt auf neue Weise zu einer Entpersönlichung der Politik. Die gewachsene Biographie wird durch das künstlich erzeugte Image ersetzt. Der Politiker braucht ein Design, das dem Geschmack der Zeit entspricht. „Design oder nicht sein", so heißt ein Film, der heute in FS 2 auf dem Programm steht. Er zeigt die Gültigkeit dieses Gesetzes für den Bereich der Evolution des Lebens, aber auch anhand der Konstruktionsgeschichte des Autos. Design oder nicht sein – wenn das auch zum Leitmotiv der Politiker wird, dann sind Persönlichkeit und Biographie aus der Politik verbannt; dann wird Geschichte zur Naturgeschichte.

Gott sei Dank, lieber Freund: Du hast dir deine Biographie nicht umbringen lassen. Sie schimmert durch bei allem, was du tust: In deiner Art zu reden, in deiner Weise, an Probleme heranzugehen, in deinen Sympathien und Vorlieben. Man kann deine gewachsene Persönlichkeit zurückverfolgen bis zu den Wurzeln, und wir haben dies soeben eindrucksvoll erlebt. Du hast es nicht nötig, einen Betroffenheitskult mitzumachen. Es ist dir gelungen, eine Sachpolitik zu betreiben, die das Persönliche nicht verdeckt. Wie war das möglich?

Ich denke an einen Besuch in deinem Toscana-Park in Neukirchen, der freilich so klein ist, daß er uns zu diesem Fest nicht fassen konnte. In diesem Hausgarten habe ich einiges mitbekommen von deiner Freude an allem, was wächst: Salat und Kohlrabi, Zwiefel und Knofel, Ribisel und Stachelbeeren, Paradeiser und Blumen. Dazu hast du von deinen Reisen allerhand Gewächse heimgebracht und so die große Welt in deinen kleinen Garten getragen. Du wolltest nicht das Fremde als etwas Exotisches herzeigen, sondern du hast versucht, es zu verwurzeln und wachsen zu lassen.

Verwurzelung und Wachstum, das meint nicht eine Rückholung nostalgischer Kategorien, das ist nicht ein Vorschlag für eine Art Bio-Politik, ein Etikett, das heute verführen und „ankommen" könnte. Nein: Auch in der Politik muß vieles wachsen, kann nicht gemacht werden; sie braucht nicht Maschinisten, sondern Gärtner. Zugegeben, die kalten Macher sind oft kurzfristig ganz erfolgreich; aber dann wächst halt nichts nach. Die Politik braucht Menschen, die mit dem Lebendigen vertraut sind und wissen, wie man es pflegt. Pflegen, lateinisch colere – davon kommen Kultur und Kult, und beides ist nicht ein Produkt der Macher; beides ereignet sich aus einem Gebrauch von Freiheit, es geschieht und wird Geschichte. Wer damit nicht vertraut ist, kann nur eine Politik ohne Herkunft und Zukunft machen.

Ich denke an die Geschichtsstunden, als wir noch im Gymnasium waren. Darüber war sich unsere Klasse einig: Geschichte lernt man am besten mit dem Ratzi. Der weiß nicht nur die Jahreszahlen, sondern der kennt auch die Zusammenhänge und kann sie gut erklären. Den kann man nicht nur um die Punischen Kriege oder um die Feldzüge Napoleons fragen, sondern der kann auch von der Kulturgeschichte und von der Archäologie erzählen.

Geschichte ist ein Geschehen zwischen Menschen, ist ein Werden und Wachsen, ein Gedeihen und Mißlingen von Beziehungen. Geschichte läßt sich nur als Biographie beschreiben, als Darstellung der großen und kleinen Lebenskreise bis hin zur Familie. Es ist kein Wunder, daß im Leben eines Menschen, der stark von einem geschichtlichen Denken geprägt ist, Stammbaum und Familie eine besondere Rolle spielen. Der Stammbaum der aus Bayern stammenden Razos, die sich da am „Böck", also am Bach angesiedelt haben, ist erforscht bis in die Wurzeln und in alle Verästelungen der Baumkrone. Die Freude an der Familie bis hin zu den vielen Pepis kann dir, lieber Freund, wohl niemand als Politur für dein politisches Image unterstellen; in dieser Freude bist du aufgewachsen. Wir wurden heute durch die Musikkapelle Neukirchen empfangen und so an das Erdreich erinnert, in dem du deine Wurzeln hast. Der Baum deines Lebens hat einen starken Stamm und eine mächtige Krone ausgebildet, und er hat viele Früchte getragen. Wir sammeln sie bei diesem Fest in Körbe und stellen sie auf deinen Geburtstagstisch. Du sollst Freude daran haben, und wir alle teilen sie mit dir.

Alfred Kirchmayr

Durch Träume erhellte Biographie

Träume können, gemeinsam von der betreffenden Person und einem Psychotherapeuten richtig gedeutet, zu tieferer Einsicht in die eigene Biographie und die darin wirksamen Kräfte führen und so Befreiungsvorgänge einleiten. Dies ist vor allem auch für die Lösung „ekklesiogener Neurosen" wichtig.

red

In meiner langjährigen Tätigkeit als Psychotherapeut machte ich oft die Erfahrung, daß manche Träume im wahrsten Sinn des Wortes „Wegweiser" sind und als „göttliche Zufälle" aufgefaßt werden können. Diese uralte Einsicht hat vor allem Carl G. Jung für die modernen Psychotherapeuten aufgegriffen. Solche Träume haben sowohl diagnostisch als auch therapeutisch größte Bedeutung. Sie können Befreiungsprozesse einleiten, begleiten, fördern und ermutigen. Sie können einem die Augen öffnen und neue Bewegung in erstarrtes Leben bringen. Sie wirken als heilsame Botschaften aus den Tiefenschichten des Selbst, wenn sie nur vernommen werden. Sie helfen uns, ungelöste Konflikte besser wahrzunehmen und zu lösen und neue Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten zu entdecken, zu erfahren und zu wagen.

Als auch theologisch ausgebildeter Psychotherapeut habe ich oft mit Menschen zu tun, die nicht nur durch unglückliche Elternbeziehungen und gesellschaftliche Belastungen, sondern auch noch zusätzlich durch kirchliche Einflüsse in neurotisches Elend geraten sind. Der Berliner Gynäkologe Eberhard Schaetzing hat 1955 den Begriff „ekklesiogene Neurosen" geprägt, das heißt durch die Kirche verursachte Neurosen. Es handelt sich dabei vor allem um Depressionen, Zwangsneurosen und Sexualneurosen, die durch eine überfordernde Moral, eine falsch verstandene Selbstlosigkeit und durch ein gestörtes Verhältnis zur Natur des Menschen verursacht werden.

Ein befreiender „Mutter-Traum"

Frau A. kam in meine Praxis, weil sie an Depression, Ängsten, großer Unruhe und massiven Schlafstörungen litt. Sie hatte auch verschiedene Tiks und schmerzliche Verspannungen im Hals- und Rückenbereich. Sie machte auf mich den Eindruck eines unheimlich kontrollierten Menschen. Auf meine Frage nach Erinnerungen an ihre Kindheit erzählte sie spontan eine aufschlußreiche Szene: „Ich bin etwa fünf Jahre alt und spiele mit meinem Vater im Wohnzimmer. Ich sitze auf einem kleinen Sessel. Mein Vater schiebt mich im Zimmer umher, und ich bin quietschvergnügt. Plötzlich geht die Türe auf, und meine Mutter tritt in das Zimmer. Mit rüdem Ton verbietet sie sofort das vergnügliche Spiel und sagt zornig: ‚Wenn ich nur kurz fort bin, macht ihr Unsinn, Unordnung und Schmutz. Ich dürfte euch nicht eine Minute allein lassen!'"

Frau A. erlebte ihre Mutter, die ein rechter „Putzteufel" war und täglich das ganze Haus reinigte, immer als „Spielverderberin". Der Vater war ein weicher, von der Mutter völlig dominierter, etwas depressiver Mann, der viel Verständnis für die Patientin hatte. Im Laufe des Erstgesprächs sagte ich dieser etwa 45jährigen Frau, die zwei halbwüchsige Kinder hatte und in einem sozialpädagogischen Beruf tätig war, daß ich den Eindruck hätte, sie wäre ständig von Kontrolleuren umgeben, die sie quälen und antreiben. Sie nickte zustimmend und fragte, woher dies wohl käme. Ich verwies auf die vorher erwähnte Kindheitserinnerung und meinte, daß ihr wohl die Mutter ständig im Nacken säße. Da fiel ihr ein Traum ein, den sie vor einigen Wochen hatte und mit dem sie nichts anzufangen wußte. Dies war ihr Traum: *„Ich gehe neben meiner Mutter auf einem sehr schmalen, steilen und ausgesetzten Weg. Plötzlich kommt die Mutter vom Weg ab, stürzt in die Tiefe und bleibt offensichtlich tot liegen."* Frau A. erzählt dann, daß sie während dieses Traumes keinerlei Gefühle gehabt und daß sie der tödliche Absturz der Mutter völlig kaltgelassen habe. – Dieser Traum brachte das Grundproblem und zugleich den Ausweg aus dem quälenden Vollkommenheitswahn und Perfektionismus in verdichteter Weise zum Ausdruck: Sie wollte endlich Ruhe haben von den mütterlichen Perfektionsansprüchen und ungestört ihren eigenen Weg allein gehen können. Ein verständlicher „Todeswunsch" traf die Mutter, die ihre Tochter niemals in Ruhe lassen konnte, die sie nicht eine Minute allein ließ, bei der man sich nie „gehenlassen

konnte", die unentwegt forderte, überforderte, kontrollierte und beobachtete.
Und diese mütterlichen Einflüsse wurden noch durch eine besonders streng religiöse Erziehung verstärkt und überhöht. Als Leitsatz hörte sie immer wieder die bedrohlichen Worte „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 48). So wurde sie von ihrer realen und ihrer verinnerlichten Mutter ebenso überfordert und in einen schrecklichen Perfektionismus hineingetrieben wie durch die „Mutter Kirche". Eigene Wünsche und Bedürfnisse wurden fast nur als „Gefahren" erlebt, denen gegenüber Härte und Rücksichtslosigkeit geübt werden mußte. Es ist kein Wunder, daß diese Frau oft sehr „niedergeschlagen" war.
Für einige Monate wurde ich ihr Wegbegleiter und konnte sie ermutigen, etwas verständnisvoller, sorgsamer und liebevoller mit sich selbst umgehen zu lernen. Sie begann Widerstandsarbeit gegen ihre inneren Vergewaltiger zu leisten. Sie konnte lernen, mit den damit verbundenen Schuldgefühlen besser zurechtzukommen. Auch in ihrem Mann und in den Kindern fand sie Verbündete. Und so wurde sie allmählich etwas gelassener und fühlte sich wesentlich besser in ihrer Haut. Ihre verinnerlichte Mutter konnte sie wirklich ein gutes Stück „beseitigen", und die „Mutter Kirche" bekam für sie auch zunehmend menschlichere Züge. Die Widerstandsarbeit gegen ihr sadistisches Über-Ich verlangte von ihr sehr viel Kraft und führte zu etwas mehr Freiheit und Selbstentfaltung, Lebenslust und Gelassenheit.

Ein „Kardinalstraum"

Vor Jahren machte ich eine Therapie mit einem zwanghaften und depressiven Priester – ich nenne ihn Benedikt. Er hatte sich körperlich fast zu Tode gearbeitet und mußte mehrere Wochen im Krankenhaus verbringen. Ein aufgeschlossener Arzt riet ihm zu einer Psychotherapie. Benedikts Lebensmotto war seit früher Kindheit: Höre auf Autoritäten und nicht auf dich selbst, und sei immer für andere da! Wie immer im Erstgespräch, fragte ich ihn auch, ob er manchmal Träume erinnern könne. Er sagte, daß er kaum je träume. Doch wenige Stunden nach Therapiebeginn berichtete er den folgenden Traum: *„Ich stehe mitten in einem großen Krankenzimmer. Links und rechts von mir stehen jeweils sechs Betten. Auf jedem Bett liegt ein Kardinal in vollem Ornat, total verkalkt und verblödet."* Auf meine Frage, was ihm zu diesem Traumbild einfiele und wie er sich dabei gefühlt habe, meinte Benedikt, er könne mit dem Traum nichts anfangen. Es falle ihm nur ein, daß er früher einige Jahre als Krankenhausseelsorger gearbeitet habe. Weiter sagte er, daß er einen der Kardinäle identifizieren könne, nämlich Kardinal Lercaro. An Gefühle während des Traumes könne er sich nicht erinnern.
Dieser Initialtraum – so nennen Psychoanalytiker den ersten Traum während einer Psychotherapie – ist wahrlich ein Kardinalstraum. Das Traumsymbol ist Ausdruck eines tödlich-starren Über-Ichs und symbolisiert die Lebensfeindlichkeit der von diesem Priester erfahrenen kirchlichen Autorität, die ihn von Kindheit an prägte. Die Kardinäle werden mit apostolischer Würde ausgezeichnet, was die Zwölf-Zahl nahelegt, zugleich aber auch völlig entwertet und als unzurechnungsfähig dargestellt. Die Botschaft des Traumes könnte man so formulieren: Sieh dir die Autoritäten an, denen du dich auslieferst und unterwirfst!
Während der Therapie begann innerhalb weniger Wochen ein erfreulicher Prozeß der Befreiung, der sich auch in weiteren Träumen widerspiegelte. Das Autoritätsproblem stand im Vordergrund. So träumte Benedikt einige Monate nach Therapiebeginn, daß er mit Johannes Paul II. in Grinzing beim Heurigen sitzt und heftig diskutiert.

Ein „Sargtraum"

Unlängst kam ein Priesterseminarist in meine Praxis. Er befand sich in einer schweren depressiven Verstimmung und war selbstmordgefährdet. Eine massive Entscheidungskrise quälte ihn: „Soll ich, kann ich, will ich Priester werden?" In der ersten Woche der Behandlung, die eine Krisenintervention mit gutem Ausgang wurde, hatte er einen entscheidenden Traum. Dies war sein Traum: *„Ich liege in einem schwarzen Sarg, der fast ganz geschlossen ist. Es ist bedrohlich finster. Ich fühle mich leblos, ja sterbenselend. Doch dann sehe ich einen ganz schmalen Spalt Licht, kräftiges Licht, das zwischen den beiden Sargdeckeln zu mir hereinfließt."*
Das Gespräch über die „Botschaft" dieses

Traumes war von vielen Tränen und heftigem Zorn begleitet. Dem Seminaristen wurde klar, daß seine existentielle Situation in diesem Traumbild einen durchaus ermutigenden Ausdruck fand – trotz seiner Bedrohlichkeit. Sein Leben erschien ihm aussichtslos. Doch es gab einen Lichtblick! Innerhalb weniger Wochen war ihm klar geworden, daß er aus dem Sarg – dem Priesterseminar und der für ihn „selbstmörderischen" Zölibatsforderung – aussteigen müsse, und er fand auch den nötigen Mut dazu.

Abschließend möchte ich zwei mögliche Mißverständnisse, die durch meine allzu kurze Darstellung der drei Traumszenen sich einstellen könnten, ausräumen.

Erstens sind Träume sehr persönliche Phänomene in symbolisch verdichteter Sprache. Und wie alle Symbole sind sie vieldeutig und bedürfen der Deutung, die nur gemeinsam zwischen dem Therapeuten und dem Patienten aufgrund genauer Kenntnis der Lebensgeschichte möglich ist.

Und zweitens ist Religion ein höchst ambivalentes Phänomen. Denn Religion kann dem Besten dienen, zu dem Menschen fähig sind. Aber Religion kann auch zur Unterwerfung und Unterdrückung, zum Angstmachen und Verdummen von einzelnen Menschen und ganzen Völkern dienen. Es ist schade, daß viele Therapeuten die positiven Seiten von Religion zu wenig wahrnehmen, ebenso wie es sehr bedauerlich ist, daß manche, oft maßgebende kirchliche Kreise zu wenig Sinn für die kritische Auseinandersetzung mit mißbrauchter Religion haben.

Forum

Für das Forum haben wir einige Frauen und Männer verschiedener Berufe und Lebensumstände gebeten zu erzählen, wo sie in ihrem Leben in besonderer Weise Gott, Jesus, dem „Göttlichen" begegnet sind, wie sich ihr Glaube wegweisend auf das Leben ausgewirkt hat, wie sie also ihre Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte sehen können. Die wenigen Beispiele zeigen schon die bunte Vielfalt der Lebens- und Glaubenswege wie auch der Weisen der Rückbesinnung. – Wir setzen an den Anfang eine Erzählung, die erahnen läßt, welche Bedeutung vor allem für die emotionale Fundierung von Religion das Mitleben mit religiöser Praxis Erwachsener haben kann. *red*

Gerlinde Bachmayer
Im Alltag erfahrener Glaube

Jedes Jahr, wenn die Tage länger und länger wurden, die Abschlußprüfungen nahten und Schüler, Professoren und Studenten in Atem hielten, bemächtigte sich des ohnehin schon chaotischen Haushalts die große Unruhe. Kisten wurden vom Dachboden geholt, entstaubt und von Spinnweben befreit. Es stand die alljährliche sommerliche Übersiedlung bevor.

Es war aber nun nicht so, daß der Reihe nach eine Kiste mit Büchern, eine mit Schuhen oder mit Kleidern und eine mit Hausrat gefüllt wurde – vielmehr wurden rund acht Exemplare – oder auch mehr – gleichmäßig in der Wohnung verteilt, um sie ebenso gleichmäßig anzufüllen, eine Tätigkeit, die sich über mehr als eine Woche erstreckte.

Zuunterst wurden die Bücher geschlichtet, die zahlreich notwendig waren, weil der Papa nur in den Sommerferien Zeit hatte, ein neues Buch zu verfassen, und dazu die Fachliteratur benötigte; dazu kamen alle das ganze Jahr über angekauften Bücher, die aus Zeitmangel erst in Aussee gelesen werden sollten; es folgten dann noch die Bücher und Skripten, die die schon studierenden Kinder optimistischerweise in die Ferien mitnehmen wollten; und dann das eine oder andere Mal auch jene Hefte und Bücher, die zum Zwecke des Lernens für eine Nachprüfung mitgenommen werden mußten. Hin und wieder geriet das System auch etwas durcheinander, und das eine oder andere Heft verschwand. Eine dementsprechende Entschuldigung in der Schule wurde von den Lehrern nicht akzeptiert, beruhte aber auf reiner Wahrheit. Die Wahrheit ist eben immer am unwahrscheinlichsten.

In die nun etwa zu einem Drittel vollen Kisten wurden dann weitere Gegenstände verteilt: Wanderschuhe, Bergschuhe (was nicht dasselbe ist, wie manche vielleicht glauben), Sandalen, Sportschuhe, Tennisschuhe, dazugehörige Socken und Strümpfe folgten.

Darauf kamen die Lodenmäntel, die Kniebundhosen, die Hemden, Dirndlblusen und Dirndln – mit Alltags- und Sonntagsschürzen – und die Regenmäntel, denn ein Lodenmantel ist zwar warm, hält aber dem Ausseer Schnürlregen nicht stand.

Tennisschläger, Fußbälle, Gesellschaftsspiele folgten, bunt gemischt mit warmer Unterwäsche, Tüchern, Hüten und sonstigem Krimskrams, dessen Aufzählung zu weit führen würde. Ein wichtiger Punkt waren die Kochtöpfe, da das Sommerhaus zwar über grüne Gmundner Keramik, aber nicht über das nötige Kochgeschirr für eine neunköpfige Familie verfügte.

Da immer wieder eines der schon verpackten Dinge von einem Familienmitglied benötigt und aus den halbvollen Kisten gezerrt wurde, war der Verschleiß von Nerven für alle in dieser Zeit beträchtlich. Dann kam der feierliche Augenblick, wo vierschrötige Männer mit gewaltigen Muskeln die nun zugenagelten Kisten schulterten und zur Bahn brachten, wo sie dann in Aussee von der Spedition Hölzlsauer in Empfang genommen werden sollten.

Alle atmeten auf. Die erste Hürde war genommen. Aber ein weiteres Problem war noch zu lösen. Da die Familie nur über ein Auto verfügte, galt es zu bestimmen, wer mit Papa und Mama mit dem Auto fahren und wer die Bahn benützen sollte.

Was die Eltern nicht wußten, war, daß es für die Kinder keinesfalls ein Privileg war, mit Papa im Auto mitzufahren, denn er wußte zwar alles über Schaltung, Kardanwellen und Motoren genauestens zu erklären, war aber mit allem, was Straßenverkehr betraf, auf Kriegsfuß, so daß die Kinder den „Erzherzog Johann" bevorzugten, einen Zug der Bundesbahn, der einen direkten Kurswagen nach Bad Aussee hatte. So wurden denn jedes Jahr heimlich zwei Opfer ausgewählt, die Freude über das Mitfahren mit dem Auto zu heucheln hatten. Schließlich war die ganze Familie versammelt, und die Ferien begannen.

Die schon erwähnte Spedition Hölzlsauer lieferte mit einiger Verspätung die Kisten, es wurde ausgepackt und eingerichtet, das Haus und die Umgebung inspiziert – was überflüssig war, denn es hatte sich nichts geändert. Auch das jedes Jahr versprochene Badezimmer war noch immer nicht vorhanden, und es mußte die artistische Leistung vollbracht werden, sich in einer Waschmuschel Hände und Haare, Hals und Füße zu waschen – oder man ließ es bleiben. Da es ohnehin meistens kühl war, war dieses Problem nicht allzu gravierend.

Die Wäsche wurde in die Wäscherei gebracht, was zur Folge hatte, daß der größte Teil der Kisteninhalte (außer den Büchern natürlich) sich ständig dann nicht im Hause befand, wenn man ihn dringendst benötigte. Tage der Freiheit begannen. Die sonst überängstlichen Eltern ließen ihre Kinder schwimmen, wandern, bergsteigen, klettern – die Schwierigkeitsgrade waren ihnen allerdings nicht bewußt.

So hieß „auf die Trisselwand gehen" bei den Knaben nicht einfaches Besteigen, sondern die Diretissima nehmen; und „Schwimmen" hieß, den See durchqueren.

Merkwürdigerweise passierte nichts.

Wer bei den diversen waghalsigen Unternehmungen nicht mitmachen wollte, durfte lesen, lesen, lesen. Oder kochen helfen, Fisolen putzen, Erdäpfel schälen, den Bretterboden aufreiben und ähnliche nette Dinge. Sonst gab es nichts. Absolut nichts. Der einzige Höhepunkt waren die Tennisstunden, die den Eltern abgetrutzt wurden. Das Tennisspielen war zwar eine – nach Papas Meinung – absolut sinnlose Tätigkeit, aber – da man sich in frischer Luft ununterbrochen bewegte – wenigstens nicht ganz unanständig.

Wer die Ausseer Häuser kennt, weiß, daß sie über zwei merkwürdige Räume verfügen: die obere und die untere Veranda.

Die obere Veranda war verglast, gegen Wind und Regen geschützt und wurde als Raum zum Lesen, Arbeiten und Schreiben benützt. Das war der Lieblingsraum der Eltern, besonders der Mama, die hier in freier Natur, aber ungestört von den Unbilden des zumeist kühlen Wetters, die Landschaft betrachten, die vorbeigehenden Leute inspizieren, Papas Bücher korrigieren und an ihrer Petit-Point-Handtasche sticken konnte, die niemals fertig werden sollte.

Papa hielt es mehr mit dem Wandern. In Altaussee zählt es zu den rituellen Handlungen, einmal am Tag rund um den See zu gehen, einen sieben Kilometer langen Weg von atemberaubender Schönheit, jeden Tag anders und niemals langweilig.

Da aber die Wetterlage fast nie eindeutig

war, hatte der Papa innen in seine Lodenjacke zwei Träger nähen lassen, die es ihm ermöglichten, die Jacke umgehängt zu haben, ohne sie tragen zu müssen, und bei Bedarf einfach in die Ärmel hineinzuschlüpfen. Diese etwas merkwürdige Einrichtung, für die sich die Kinder immer etwas genierten, wird heute von vielen jungen Reisenden verwendet, ohne daß ihnen der Erfinder bekannt ist.

Bei diesen Wanderungen um den See gab es auch die zahlreichen Begegnungen, die mit einem Ziehen des Hutes begannen und einem Handkuß an die Gemahlinnen endeten. Einladungen, die nie stattfanden, wurden ausgesprochen, und man ging wieder erleichtert seines Weges.

Sollte aber doch einmal ein Orts- und Brauchunkundiger solch einer Einladung Folge leisten, gab es zu diesem Zweck die untere Veranda, ohne Glas, eine halboffizielle Zone sozusagen, wo den Gästen in Gmundner Keramikhäferln Nescafé und Kekse vorgesetzt wurden. Alles einfach und improvisiert, man war doch in der Sommerfrische. (Auch zu Hause in der Stadtwohnung war es einfach, aber das brauchte ja niemand zu wissen.)

Bei diesen Besuchen, bei denen das Du vorherrschte, aber die vollen Titel verwendet wurden, also „Du, Herr Minister", „Du, Herr Professor", verabredete man einen Gegenbesuch in Grundlsee, der nach dem gleichen Muster verlief, um das Ganze im nächsten Jahr nach dem gleichen Ritual ablaufen zu lassen. Wenn man Glück hatte, fand man niemanden zu Hause vor, und nach Hinterlassung einer Visitenkarte, mit durchgestrichenen Titeln natürlich, zog man weiter.

Die Sonntagsmesse um 11 Uhr war für die Sommergäste. Die Mama zog ihr Dirndl an, das ihr unglaublich gut stand, der Papa die schöne Joppe (die ohne Träger), die Mädchen ihre Dirndln mit den sauberen Schürzen, die Knaben ihre Anzüge. So zog man zur Kirche. Die Knaben ministrierten – leider besser als die einheimischen Ministranten, was diese nicht unbedingt zu schätzen wußten.

Der Kirchenchor sang herzergreifend, manche Lieder gelangen bis zur Unkenntlichkeit. Zum Schluß gab es den sogenannten Wettersegen, der vor Blitz und Ungewitter und vor einem jähen und unversehenen Tod schützen sollte, ebenso vor Pest und Hungersnot.

Sehr viel genützt hat dieser Wettersegen nicht, denn es regnete manchmal vierzehn Tage ununterbrochen. Gegen einen jähen Tod hingegen wäre eigentlich nichts einzuwenden gewesen, viel allerdings gegen Pest und Hungersnot. Solch ketzerische Gedanken durften aber, wie so vieles, nicht ausgesprochen werden.

Nach der Messe gab es die schon erwähnten Begrüßungszeremonien, die natürlich bei schönem Wetter etwas länger ausfielen und mit den üblichen Handküssen an die Gemahlinnen endeten. Diese Handküsse durften aber nicht etwa ausgeführt werden, sondern nur angedeutet; abwesenden Gemahlinnen wurden sie durch den Gemahl nach Hause überwiesen.

Die schon erwähnte obere Veranda diente nicht nur den bereits geschilderten Tätigkeiten. Am Abend, wenn es dunkel wurde und der große Nußbaum seine Konturen verlor und nur mehr am Rauschen zu erkennen war, das wie das Murmeln eines Baches stets die Bewohner des Hauses begleitete, da versammelte sich ein Teil der Familie dort zum Tarockspielen. Merkwürdigerweise liebte der Papa, der sonst jedem „Unsinn" abhold war, dieses Spiel, und wenn er dazu noch eine Pfeife oder Zigarre ansteckte, erfüllte Friede den Raum. Durch das umständliche Hantieren mit Pfeife und Tabak verzögerte sich allerdings manchmal der Spielverlauf, was die Kinder oft ungeduldig machte.

Auch sonst gab es gewisse Schwierigkeiten, einen Spielabend problemlos über die Runde zu bringen. Da war zum einen der Sohn, der sich gerne als Störfaktor betätigte, indem er manchmal absichtlich schlecht spielte und mit Vorsatz verlor; zum anderen war da sein Bruder, der das überhaupt nicht verstehen konnte, denn er gewann für sein Leben gern. Erschwerend kam hinzu, daß der störrische Bruder manchmal ganz ausgezeichnet spielte, so daß man nie recht wußte, woran man war. Um das Quartett vollzumachen, durfte immer eine der Töchter des Hauses mitmischen, was aber von den männlichen Mitgliedern der Familie doch eher als Notlösung betrachtet wurde.

Selbst wenn es an solchen Abenden noch so spät wurde, so behielt doch der Papa auch dann seine tägliche Zeremonie des Abendge-

bets bei. Was man heute Meditation, indisches Mantra, buddhistisches Leerwerden oder esoterisches Einswerden mit Mutter Erde und Vater Himmel nennen würde, hieß damals schlicht Rosenkranzbeten. Besonders schön und ehrfurchtsgebietend klang es, wenn das laute lateinische „Ave Maria" an die Ohren der Kinder drang, ein rhythmisches Auf und Ab in einer zwar nicht unbekannten, aber doch nicht ganz verständlichen Sprache, dazu das Knarren der hohen Schuhe des Papa und das gleichmäßige Nachgeben des Bretterbodens, wenn er, den Rosenkranz in der Hand, auf und ab ging, um beim Beten nicht einzuschlafen.
Manchmal setzte sich das eine oder andere Kind dazu, magisch angezogen von diesem Vorgang. Dann wurde deutsch gebetet, was aber nicht dasselbe war und das Geheimnis irgendwie entweihte.
An warmen Abenden saß manchmal eines der Kinder in der unteren Veranda, eingehüllt in Sternenhimmel, Nußbaumrauschen und Rosenkranz, und fühlte sich für einen Moment ruhig, sicher und geborgen und im Einklang mit sich und der Welt.
So verging die Zeit. Woche reihte sich an Woche, man erholte sich gut, allmählich machte sich Langeweile breit. So war jeder nach der neunten Woche gleichzeitig traurig und erleichtert, als die Kisten mit der Spedition, die zwei sich opfernden Kinder mit dem Auto und die anderen mit der Bahn nach Wien verfrachtet wurden.
Und mit ein bißchen Wehmut dachte jeder, daß es nun wieder ein Jahr dauern würde, bis der Papa sagen würde: „Kinder, riecht doch – diese Luft!"

Helmut Erharter

Rosenkranz und Psalmen

In unserer Familie gehörte der tägliche Rosenkranz genauso selbstverständlich zum Leben wie das Tischgebet vor und nach dem Essen. (Ähnlich hielten es in meiner Tiroler Heimat viele vor allem bäuerliche Familien.) Da wir mitten im Ort wohnten, mußten wir am Sonntag auch den Nachmittagsrosenkranz in der Kirche besuchen, was mir schon als Kind ziemlich schwerfiel, da die meisten meiner Mitschüler und Spielkameraden dies nicht tun mußten und ich auch nicht gerne von den Nachbarn als „Frömmler" belächelt werden wollte. Infolge einer starken Übersättigung mit diesem Gebet wandte ich mich gegen Ende meiner Mittelschulzeit dem Psalmengebet zu, und für Jahrzehnte sollten die Psalmen an die Stelle des Rosenkranzgebetes treten. (Heute bin ich wieder dankbar, daß ich z. B. in schlaflosen Nachtstunden einzelne Gesätzchen des Rosenkranzes beten kann.) In den Psalmen kann ich Freude und Trauer, Dankbarkeit und die Last des Lebens vor Gott tragen.
Die tiefste Erfahrung mit einem Psalm – und wohl auch mit Gott – erlebte ich während meiner schweren Krankheit vor drei Jahren. Nach einer Herzklappenoperation mußte ich für vier Wochen auf eine Rehabilitationsstation. Gegen Ende dieses Aufenthalts führte eine schwere Herzrhythmusstörung (ein „Herzkammerflimmern") zu einem Kollaps, der wohl zum sicheren Tod geführt hätte, wären nicht andere Patienten beim Zusammenbruch in der Nähe gewesen, so daß die Ärzte und Schwestern raschest informiert werden („Herzalarm"), mich in kürzester Zeit in die Intensivstation bringen und dort entsprechend behandeln konnten. Erst am fünften Tag erlangte ich allmählich das Bewußtsein und die Erinnerung wieder.
Ich hatte in den Wochen vorher mehrmals die Psalmen vom 1. bis zum 150. der Reihe nach gelesen, gebetet, täglich einige Seiten. Als ich über die Geschehnisse mit dem Kollaps informiert und etwas zu Kräften gekommen war, nahm ich wieder den Psalter in die Hand und schlug ihn dort auf, wo das Merkzeichen lag: Es war der Psalm 116, in der Übersetzung von R. Guardini Psalm 114: ein Hilferuf in Todesnähe, der in Freude und Dankbarkeit endet und den ich nur mit tiefer Ergriffenheit beten konnte. Dieser Psalm ist nun mein tägliches Dankgebet für die Wiedererlangung von Leben und Gesundheit. Wer ihn liest, wird verstehen, warum:

Ich liebe den Herrn,
Er hört auf den Ruf meines Flehns.
Er hat mir Sein Ohr geneigt,
am Tage, da ich zu Ihm gerufen.
Stricke des Todes umwanden mich,
Schlingen der Hölle warfen sich über mich,
versunken war ich in Angst und Qual.
Da rief ich den Namen des Herrn:

„Rette, o Herr, mein Leben!“
Gut ist der Herr und gerecht,
voll Erbarmen ist unser Gott.
Die schlichten Herzen behütet der Herr;
ich war in Not, und Er brachte mir Heil.
So kehre denn, meine Seele, zu deiner Ruh,
der Herr hat Gutes an dir getan.
Er hat mir die Seele vom Tode befreit,
die Augen vom Weinen, die Füße vom Sturz.
Ich darf noch wandeln vor Gott
in der Lebendigen Land.

Marita Estor

Glauben in freier Entscheidung

Fast auf den Tag genau liegen vierzig Jahre zwischen meinem Weggang aus Marburg und der Rückkehr dorthin. Damals ließ ich alles zurück: Eltern und Familie, ein nicht abgeschlossenes Studium der Volkswirtschaft, Freunde und Freundinnen. Ich hatte gefunden, was ich suchte: eine internationale Frauengemeinschaft – die Internationale Gralbewegung –, in der und mit der ich mich als Laie für das Reich Gottes einsetzen wollte. Jetzt bin ich nach Marburg zurückgekehrt, inzwischen pensioniert und Mitglied des internationalen Leitungsteams, habe das elterliche Haus übernommen, teile dies mit einigen Studentinnen und möchte es zu einem Treffpunkt für deutsche und ausländische junge Frauen machen. Dazwischen liegen Jahre des Hineinwachsens in die Gemeinschaft und der Mitgestaltung, Jahre des Studiums (dann doch der Volkswirtschaft), des Engagements für die Sache der Frauen in Gruppen und Kirche, der Berufstätigkeit im Arbeits- und Sozialministerium und zuletzt im Frauenministerium. Beruf und Berufung habe ich in immer engerer Beziehung aufeinander leben können, auch wenn das mit großen Spannungen verbunden war. Mitglied in einer internationalen Frauenbewegung und deutsche Beamtin, die Bindung an diese Gemeinschaft und die Verfügbarkeit für den Arbeitgeber, der Streß am Arbeitsplatz und die Sehnsucht nach Stille – schon dies zu verbinden, bedeutete einen täglichen Kampf, den ich oft verloren habe. In den Augen meiner Kollegen war ich eine unverheiratete Frau mit interessanten weltweiten Kontakten, in den Augen mancher Weggefährtinnen die etablierte Frau in gesicherter Position. Aber lebte ich, so wie ich lebte, wirklich in der Nachfolge, zu Menschen, zu Frauen gesandt, ihnen die frohe, befreiende Botschaft zu bezeugen? Gewißheit darüber habe ich nicht erfahren, wohl immer wieder Zeichen, die mich ermutigten weiterzugehen, offen zu bleiben. Irgendwann einmal wurde mir bewußt, daß Gott mich auf diesen Weg gerufen hat, daß ich ihn nur im Glauben gehen kann, aber auch darf, und daß letztlich Gott mir die Kraft schenkt, die Spannungen auszuhalten und mich den Herausforderungen zu stellen. Diese kamen oft von denen, die nicht in einer konkreten Verantwortlichkeit standen. Gleichberechtigung zu fordern ist eine Sache, sie im politischen Alltag in unterschiedlichen Bereichen umzusetzen, eine andere. Da braucht es Geduld, Konfliktfähigkeit, den langen Atem. Sachkenntnis und Argumente sind mir immer wichtig gewesen, nicht nur Parteilichkeit. Manchmal habe ich auch erfahren, was wir Fügung nennen. Als die berufliche Belastung zum Beispiel einmal so stark wurde und ich nicht mehr wußte, wie ich dabei auch noch meinen Verpflichtungen in der Gemeinschaft gerecht werden konnte, wurde mir völlig unerwartet eine andere Aufgabe übertragen, die wesentlich weniger belastend war. Auch die Beheimatung in einer Tiroler Dorfgemeinde, wo mir immer wieder neue Kraft für Leib und Seele geschenkt wurde, war eine solche Fügung. Dort habe ich auch von einer Bergbäuerin gelernt, welche Kraft aus der täglichen Eucharistiefeier kommt, denn in der Zeit „wollte niemand etwas von mir“, wie sie sagte. Zugleich verbindet mich diese Feier mit den Frauen in unserer Gemeinschaft und mit allen Menschen wie mit Jesus Christus. Immer wieder haben wir in unserer Gemeinschaft in Deutschland und in internationalen Treffen und Begegnungen unsere Verbundenheit gefeiert, unsere Aufgaben entsprechend den Zeichen der Zeit neu bestimmt. Wir sind neue Wege gegangen, nicht immer unumstritten, um unserem Glauben als Frauen heute Ausdruck zu geben, solidarisch zu leben und an gesellschaftlichen Veränderungen mitzuwirken. Als Glaubende zu leben, war für mich von Kind an verbunden mit eigener, freier Entscheidung und Engagement. Gelernt habe ich, daß diese Freiheit Gottes Geschenk und Aufgabe zugleich ist.

Anne Marie Höchli-Zen Ruffinen

Bilder einer Glaubensgeschichte

Katholisch sein war in meinem Elternhaus selbstverständlich und wichtig. Katholisch sein hieß am Sonntag die Messe besuchen, das Tischgebet sprechen, den Feiertagen im Kirchenjahr Raum geben, katholische Tageszeitungen lesen und später über Kirche und Glauben auch am Familientisch sprechen. Der Glaube wuchs aus dem Katholischsein.

Auf diesem Hintergrund sind Bilder unerwartet und aus dem Vergessen in mir aufgestiegen, seit ich begonnen habe, über meine Glaubensgeschichte nachzudenken. Es sind einfache Bilder, sie erzählen keine herausragenden Ereignisse. Es sind Metaphern, die sich dort finden – es wurde mir jetzt beim Schreiben klar –, wo Veränderungen und Entwicklungen ihren Anfang nahmen und etwas auslösten, was zum tragfähigen Fundament eines Lebensweges beitragen sollte.

Das erste Bild zeigt einen jungen Pfarrhelfer, der uns Erstkläßlern biblische Geschichten erzählte. Ich kann mich nicht an die Geschichte erinnern, aber daran, wie er eindringlich und mit gesenkter Stimme sagte, wie gut der liebe Gott sei, wie er uns lieb habe und wie sehr wir ihn deshalb auch lieb haben müssen, mehr als alles in der Welt, mehr noch als Mutter und Vater. Letzteres war für mich unfaßbar, ja ungeheuerlich. Dennoch glaubte ich dem Pfarrhelfer und wünschte brennend, es ihm gleichzutun. Meinen Eltern aber erzählte ich nichts davon, es hätte sie traurig machen können. „Es" blieb mein Geheimnis.

Im zweiten Bild, ein Jahrzehnt später, finde ich mich als Mittelschülerin in einem Bibelkurs. Der Leiter, ein Jesuit, lehrte uns, daß Gott lieben nichts, aber auch gar nichts mit Gefühl zu tun habe – das wäre Gefühlsduselei. Nein, Gott lieben hieße, seine Gebote halten. Das gefiel mir, das war konkret. Auch ihm glaubte ich, zumal er mehrere Gottesbeweise darzulegen verstand, die mich beeindruckten. Ein neuer Weg tat sich vor mir auf. Die unbestimmte Sehnsucht nach dem lieben Gott hatte zum Verlangen geführt, mehr zu wissen, besser zu verstehen, dem Geheimnis näher zu kommen. Auf mich allein gestellt, begann ich zu suchen, planlos und zufällig. Ich quälte mich durch Teile des Alten Testaments und mit einer Gruppe von gleichermaßen Suchenden ein Semester lang durch Thomistische Philosophie, gab mir Mühe mit dem Neuen Testament und las, was immer sich anbot. Das Suchen war mühsam, ich erlebte meine Grenzen. Sternstunden waren selten. Aber der Wissensdurst sollte mich ein Leben lang nicht mehr loslassen.

Im dritten Bild sehe ich mich, anschließend an die Tauffeier eines unserer Kinder, auf Geheiß des Pfarrers niederknien. Er sprach leise ein Gebet, hielt die Stola über mich und entließ mich darauf mit der Bemerkung, dies sei der Segen der Kirche für eine junge Mutter. Gerne hätte ich genauer gewußt, was die Kirche zum tiefen, unbeschreiblichen Ereignis der Geburt eines Kindes sagt. Ich bat um den Text, aber er wurde mir auch auf wiederholtes Nachfragen nicht ausgehändigt, er wurde mir vorenthalten. Ich war irritiert. Auf meinem Kirchenbild war ein dunkler Fleck entstanden. Das Ganze hatte mit meinem Frausein zu tun. Ausgerechnet jetzt, wo dieses so sehr gefordert war von der Familie mit fünf Kindern. Aus der kirchentreuen Frau war damals eine kirchenkritische geworden. Meinem „Geheimnis" aber konnte der Riß zwischen Glauben und Kirche nichts anhaben. Das Fundament trug. Im Spannungsfeld von Wissen und Glauben, von Denken und Fühlen fand ich Geborgenheit, Angenommensein, Vertrauen. Erst recht als mein Gatte an Kinderlähmung erkrankte und ihm „wie durch ein Wunder" – zwar mit einer bleibenden Behinderung, die seine persönliche Freiheit einschränkte – das Leben zum zweitenmal geschenkt wurde. Das machte uns glücklich.

Zwei Jahrzehnte später erlebte ich eine Zäsur, die meine Glaubensgeschichte in ein Vorher und ein Nachher trennte. Ich ließ mich auf feministische Theologie ein und erlebte Glauben in der Verbundenheit und in der Zusammenarbeit mit anderen suchenden Frauen. „Frauen lesen die Bibel mit eigenen Augen" war eine Erkenntnis – wir erlebten Befreiung, Aufatmen. Die Frohe Botschaft berührte mich wie nie zuvor. Es war wie ein Eintauchen in ein Meer, das auf tiefblauem Grund Schönheit, Leben, Farben, Bewegung offenbarte. Ein halbes Leben lang hatte ich nichts davon geahnt, weil ich das Meer nur von der Oberfläche her wahrgenommen hat-

te. Das Suchen und Forschen und Staunen im tiefblauen Meeresgrund – um bei meinem Bild zu bleiben –, wurde zu einem aufregenden, aufwühlenden Erlebnis. Ein neues Jesus-Bild entstand. Es wurde zu meinem Gottes-Bild. Ich spürte, ich brauche Bilder, ich lebe mit Bildern.

Mein letztes Bild ist das Werk eines Künstlers, dem ich vor wenigen Monaten erneut begegnet bin; zum erstenmal seit ich allein lebe, allein glaube, seit mich die Erfahrung von Tod und Verlassensein in eine Leere, in Dunkelheit, in Gottesferne und in tiefe Zweifel gestürzt hat, weil die eine Frage übermächtig geworden ist: Was heißt Auferstehung? Was glaube ich überhaupt?

Ich erwartete keine Antwort vom Bild dieses Künstlers; und aus Angst vor einer Enttäuschung versagte ich mir auch den Gedanken an Hoffnung, als ich vor das Auferstehungsbild des Matthias Grünewald trat. Ich war tief berührt. Seine Vision ist zeitlos. Eine Ahnung stieg auf. Könnte es dies sein – aufstehen – sich lösen aus Hüllen – frei werden – entschwinden, dorthin wo Licht ist? Ich weiß es nicht. Das Geheimnis bleibt. Plötzlich wurde mir bewußt, daß ich gar nicht mehr wissen will, nicht mehr zu wissen brauche. Es gibt ja in meiner Glaubensgeschichte eine Gewißheit, eine Realität, von der ich sagen kann: Ich weiß, weil ich sie erfahren habe: „Wer die Botschaft Jesu erfährt und annimmt, wird staunen, sich freuen, danken und Gott preisen" (Synode 72 BS).

Bernhard Kraus

Vater – Gott

„Vater unser . . ." – was verbinde ich mit „Vater"? Der eigene Vater . . . Bilder von „Gott-Vater" (mit zunehmend mütterlichen Zügen) . . . immer mehr auch eigene Erfahrungen des Vaterwerdens und Vaterseins. Von einigen solchen „Vatererfahrungen" soll hier die Rede sein.

Seit Stunden sind wir schon in der Klinik, die Geburt des Kindes steht kurz bevor, alles im Kreißsaal ist gerichtet, die Stimmung entspannt, hin und wieder schauen die Hebamme oder die Ärztin vorbei; endlich deuten alle Anzeichen darauf hin, daß es bald losgehen wird. Ich beneide die Hebamme um die Ruhe und Sicherheit, die sie ausstrahlt. Ich selbst werde immer „nerviger", denn schließlich kann doch eine ganze Menge schiefgehen. Dann werden die Wehen massiver, für meine Frau wird es anstrengend, schmerzhaft, sie versucht ruhig zu atmen, so folgt eine Welle auf die andere, die Erholungspausen werden immer kürzer.

Ich sitze daneben, stütze den Rücken, streiche über ihre Haare, und immer mehr wächst in mir das Gefühl der Ohnmacht: verdammt sein zum Danebensitzen, selbst aufgewühlt, fast nichts machen können als abwarten, sich ganz auf den Sachverstand der anderen verlassen müssen. Ich, der werdende Vater, der doch alles mit ins Rollen gebracht hat, kann jetzt nichts tun und muß den Geschehnissen ihren eigenen Lauf lassen . . .

Da war er auf einmal da, dieser merkwürdige Gedanke: So ähnlich wie dir ergeht es auch Gott. So wie du als Vater jetzt ohnmächtig danebenhocken mußt, so ohnmächtig muß sich auch Gott vorkommen, so muß auch er zusehen, was aus dem wird, das er angestoßen, ins Rollen gebracht, erzeugt, gewollt hat, was wir mit seiner guten Schöpfung anstellen, was wir als seine Ebenbilder aus unserer Freiheit machen . . . Erst bin ich erschrocken über diesen Gedanken: So darfst du doch nicht von Gott, dem „allmächtigen Herrn", denken – aber er war jetzt nicht mehr der allmächtige Herr hoch über mir, er saß neben mir im Kreißsaal. Zwei „Väter ohne Macht", faszinierte und ohnmächtige Zeugen des Geschehens. Und ich fand IHN auf einmal „sympathisch", er litt und bangte mit uns.

Meine Frau sagte dann später: Gut, daß du dabei warst. Sie hat recht: Es ist gut, wenn einer dabei ist, auch wenn er nicht viel machen kann, außer dazusein.

So ist auch Gott: Er ist da, er hält die Ohnmacht der Liebe mit uns aus.

Eine andere Situation: Tief in der Nacht schrecke ich auf, weil ein Kind weint, schreit, keine Ruhe gibt – es kann nicht schlafen. Da spüre ich, wie schwer es fällt, aufzustehen und hinzugehen, um zu schauen, was los ist. Zugegeben, es ist meistens meine Frau, die aufsteht, und nicht selten höre ich am Frühstückstisch: Also heute nacht ging es wieder drunter und drüber. Wie konntest du nur so tief schlafen und nichts hören? In einer solchen Nacht fiel mir

ein Wort ein, das Gott zugesprochen wird: „Ich habe das Schreien meines Volkes gehört", und ich dachte auch an die ganze Geschichte, auf die sich Gott mit dem Volk Israel einließ, weil er nicht weghörte, überhörte und sie nicht ihrem Schicksal überließ. Wie ich so dastehe, das Kind aus dem Bettchen geholt habe, es versuche zu beruhigen, da kommt mir immer wieder von den Lippen: „Ich bin doch da, du brauchst doch keine Angst zu haben" – so ähnlich hat es doch auch Jahwe zum Volk Israel gesagt, damals, ganz am Anfang, als er seinen Namen offenbarte. „Glauben" heißt dann: Wenn jemand schreit, nicht weghören, sondern aufstehen. So ist Gott: Er hört die, die zu ihm rufen; er ist da, er tröstet und befreit aus Angst und Dunkel.

Eine letzte Situation: Das Kind lernt laufen. Es ist ein großartiger Augenblick, wenn es nicht mehr auf dem Boden rollt und krabbelt, sondern zum ersten Mal auf den eigenen Füßen steht, noch unsicher, Halt sucht, kleine Schritte versucht, den aufrechten Gang wagt, sich an meine Hand klammert, dann für einen Augenblick frei steht, voller Gewißheit, daß es aufgefangen und gehalten wird, wenn es das Gleichgewicht verliert.

Es ist nicht leicht, loszulassen, sein Kind eigene Wege gehen zu lassen – was kann da alles passieren, vor wieviel Schaden möchte man sein Kind am liebsten bewahren!

Aber so ist Gott: Er will, daß wir aufrecht gehen, er fängt uns auf, er macht Mut, zu kleinen und dann zu größeren Schritten, er traut uns zu, daß wir unseren eigenen Weg finden und gehen . . .

Joop Roeland

Eine niederländische und eine österreichische Glaubensgeschichte

„Unser Leben wird dann sinnvoll, wenn wir es uns erzählen können." So lautet ein Wort von Peter Bichsel, das einige Jahre das Motto für eine literarische Pfingstnovene in der Wiener Ruprechtskirche war. Erzählen ist mehr als Unterhaltung. Erzählen ist sinnstiftend.

So erfahren es viele Menschen. Ein Mitbruder, Pfarrer in Nijmwegen (Niederlande), versuchte in seiner Pfarre die Leute für Glaubensgespräche zu interessieren. Das Ergebnis war enttäuschend. Aber der Pfarrer gab nicht auf. Er lud die Leute zum Erzählen ein, zu Abenden, wo jeder seine Geschichte erzählen konnte. Dieser Einladung wurde gefolgt. Jetzt gibt es in dieser Pfarre acht solcher Gruppen. Hier werden Lebensgeschichten erzählt, die dann oft auch Glaubensgeschichten sind.

Geheimnis

Auch selbst erfahre ich Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte als zutiefst miteinander verbunden. Der erste Teil meiner Lebensgeschichte ist eine niederländische Geschichte. Dementsprechend ist auch meine Glaubensgeschichte zuerst eine niederländische Geschichte.

Das war in jener Zeit, wo Hierarchie kein Reizwort war. Mit Stolz feierte man in den Niederlanden 1953 die Jahrhundertfeier der Wiederherstellung der bischöflichen Hierarchie. Vorangegangen waren Jahrhunderte kirchlichen Lebens in Geheimkirchen. „Emanzipation" war in diesem ersten Jahrhundert der neuen, freien Kirche das große Schlagwort: die Emanzipation der Katholiken in allen Bereichen des Lebens. So habe ich das auch in der Jugend erfahren: ein selbstbewußter Katholizismus, der immer stärker wurde – gesellschaftlich, politisch, kulturell. Was einmal ein Schimpfwort für die Katholiken war: Roomsen (Römische) wurde zum kämpferischen Lied: „Römische, das sind wir!"

Das alles imponierte mir. Ganz imponierend war für mich die Kirche in den Kriegsjahren. Ein kleiner Junge war ich damals, aber ich kann mich sehr gut daran erinnern, wie die niederländischen Bischöfe im Hirtenbrief gegen die Naziverbrechen protestierten. Auch als kleiner Junge verstand ich, wie gefährlich solche Worte in unserem besetzten Land waren. „Der Erzbischof von Utrecht und die Bischöfe der Niederlande an die ihnen anvertrauten Gläubigen, Seligkeit im Herrn." So fingen diese Briefe immer an. Die kalte, verdunkelte Kirche war dann auf einmal ein Ort, wo Freiheit leuchtete. Ich betrachtete das mit Staunen und Ehrfurcht. Ehrfurcht war wohl eine Grundstimmung meines Glaubens. So war das bei vielen Menschen. Von der Liturgie verstand ich nicht allzuviel. Gregorianischer Gesang,

mehrstimmige Messen von Perosi, lateinische Sprache, unverstandene Handlungen vermittelten das Gefühl, daß man bei einem großen Geheimnis dabeisein durfte. „Betsingmessen" waren bei uns unbekannt. Das Ganze war schon verbunden mit viel Langeweile. Aber auch diese Langeweile mahnte zu Ehrfurcht. Langeweile gehörte anscheinend zur Welt der Erwachsenen, und man war stolz, an dieser Welt ein wenig teilhaben zu dürfen. (Es war die einzig gültige Welt. Jugend war damals noch keine eigene, ernstzunehmende Kategorie.)

Zur Ehrfurcht wurde man erzogen. „Grüße niemanden in der Kirche, grüße nur Gott" lautete die Mahnung meines „Gebetbuches für Burschen". Gott wurde im Gebet mit „Sie" angeredet. Das ist im niederländischen Beten fast immer noch so. Auch ich halte das bis heute noch so.

Kritik hatte hier wenig Platz. Einmal, als ich zu Hause meine Meinung über die Sonntagspredigt bekanntgab mit den lockeren Worten „Der Mann hat einen Blödsinn geredet", wurde ich von meinem Vater streng gerügt: „Erstens ist das kein Mann, sondern ein Priester. Und zweitens wird bei uns die Predigt nicht kritisiert." Auch später, in der Priesterausbildung, wurde zwar einiges von uns belächelt. Aber im Grunde waren wir völlig kritiklos.

So waren die Glaubenserfahrungen damals, die ich mit vielen Zeitgenossen teilte: Man verbeugte sich in Ehrfurcht vor dem Geheimnis.

Gemeinde

Allmählich entstand in der niederländischen Kirche eine neue Spiritualität, die im Ausland auch deswegen oft schlecht verstanden wurde, weil man den Kontext nicht kannte. Eine Ursache dieser Änderung war die Spätindustrialisierung eines Landes, wo nach dem Krieg die Zahl der Bevölkerung sich verdoppelte. Eine ganze Gesellschaft geriet in eine Stromschnelle. Die Mentalität wurde eine andere: nicht nur in der Kirche, aber dort auch. In einer Kirche, wo Emanzipation einmal ein Schlagwort war, galt es, auch jetzt den Anschluß an die neue Gesellschaft nicht zu versäumen. So entstand z. B. ein neuer Katechismus, von dem das Hauptanliegen war, eine neue Sprache, die von den Menschen verstanden wird, zu finden. Das Anliegen war eher pastoral als dogmatisch. Eine Landessynode nannte sich: Pastoralkonzil.

Was sich änderte, war die Richtung des Denkens. Es wurde viel horizontaler als die frühere, eher vertikale Gesinnung war. Diesen Weg bin ich mitgegangen. Kirche wurde für mich nicht nur der Ort, wo man ehrfurchtsvoll kniet, sondern auch die Hand reicht zum Friedensgruß. Das fing für mich in den Niederlanden an, wurde dann aber ganz wesentlich in Österreich, in der Wiener Katholischen Hochschulgemeinde. Hier erfuhr ich 1967 konkret, was eine gläubige Gemeinde bedeuten kann. In den Niederlanden war der Begriff Gemeinde unterentwickelt.

Die niederländische Kirche war einmal eine sehr klerikale Kirche. Es wurde alles von den Priestern gemacht. Die österreichischen Erfahrungen einer Gemeinde waren mir neu und zutiefst prägend. Es war die Erfahrung von Menschen miteinander auf dem Weg zu Gott. Das Bild Gottes ist auch voller Ehrfurcht in der Schwester, in dem Bruder zu betrachten.

So ist der zweite Teil meiner Glaubensgeschichte eine österreichische Geschichte geworden. Davon habe ich zu erzählen versucht. Für wichtiger habe ich es allerdings immer gehalten: die vielen Geschichten der anderen, die man in einer Gemeinde hört.

In einem alten Märchen heißt es, daß eine Prinzessin gegen den Wunsch ihres Vaters einen armen Jungen heiratete. Sie wurde dafür bestraft. Die Strafe war: Sie habe eine Herberge zu führen, wo die Leute umsonst essen und schlafen konnten. Als einziger Lohn sollten die Gäste ihre Geschichte erzählen. – Ich denke: Wer dem Wunsch seines Herzens folgt, macht wohl keine große Karriere. Aber ihm wird etwas anderes gegeben. Er kann einen Ort bieten, wo andere ihre Geschichte erzählen können.

So habe ich auch Gemeinde erfahren: als Ort, wo Menschen ihre Geschichte erzählen können. Oft sind es Räubergeschichten: dixit latro ad latronem. Aber sie blicken dabei zum Gekreuzigten auf. Auch die Geschichte vom Gekreuzigten wird hier erzählt. Und so ist Gemeinde nicht nur ein Ort, wo Menschen in Ehrfurcht knien, sondern auch der Ort, wo Menschen sich von Ihm umarmt wissen.

Christian Schacherreiter

Unterwegs zu den Quellen der Spiritualität

Ein Zwischenbericht

Für ein Kind, das in den fünfziger und sechziger Jahren im oberösterreichischen Innviertel aufwuchs, gehörte Gott zu den nicht hinterfragten Selbstverständlichkeiten. Obwohl wir Gott nie persönlich zu Gesicht bekamen, wußten wir, wie er aussah. Im Religionsbuch war er abgebildet, ganzseitig und in Farbe. Gott war ein langhaariger Großvater im Nachthemd; Jesus, sein Sohn, trug dasselbe Nachthemd, hatte aber keine weißen, sondern braune Haare. Gottvater und Gottsohn wurden von einem weißen Vogel begleitet, der angeblich auch eine Art Gott war – daran mußte man wohl auch glauben, aber mein Schulfreund Max, der die erste Klasse Volksschule wiederholte und uns Grünschnäbeln daher weltanschaulich überlegen war, sagte, daß ihm der Pfarrer *das* nicht erzählen könne! Am Sonntag hatten wir die Messe zu besuchen, vor Gottes Strafen hatten wir uns zu fürchten, insbesondere dann, wenn wir den Eltern nicht gehorcht oder mit den Mädchen Doktor gespielt hatten. Nach der Osterbeichte verglichen wir, wer für welche Sünden wie viele Vaterunser und Gegrüßetseistdumaria bekommen hatte. Die Unkeuschheit wurde am ausgiebigsten bestraft. Wir vertraten allerdings die Hypothese, daß Mord mehr Vaterunser nach sich ziehen müsse, als weibliche Genitalien zu besichtigen – aber keiner von uns wagte es, einen Mord zu beichten.

Gott strafte nicht nur; man konnte bei ihm auch Bittgesuche einreichen. Das fand ich solange beruhigend, bis meine Gesuche kommentarlos und ohne Berufungsrecht abgewiesen wurden. Ich stand mit meinen neuen Skiern am Südhang der Auleiten und forderte meine gutmütige Cousine Vroni auf, während meiner schneidigen Talfahrt ein Vaterunser zu beten. Ich geriet in ein Schneeloch, stürzte und verrenkte mir den Fuß. Meine bleiche Cousine schwor – natürlich bei Gott! –, daß sie rechtschaffen gebetet hatte. Mein Urvertrauen in die grundsätzliche Hilfsbereitschaft transzendentaler Instanzen war ein für allemal erschüttert. In der Auleiten zu Pramet bei Ried im Innkreis verlor ich meine religiöse Naivität. Andere Naivitäten sollten früher oder später folgen . . .

Trotzdem, ich glaubte auch in den folgenden Jahren noch an Gott. An die Religionsbücher glaubte ich nicht mehr so recht. Daß Gott prinzipiell immer auf der Seite der Eltern und Lehrer stehen soll, überzeugte mich nicht. Und schließlich drückte ich mich frohen Sinnes vor der Sonntagsmesse, weil mir mein Gewissen einfach nicht mehr das Fegefeuer androhte. (Solch ein Kleingeist konnte Gott nicht sein!) Auch die grundsätzlich unduldsame Haltung Gottes in sexuellen Fragen wurde von uns Oberstufenschülern bestritten. Wir differenzierten zwischen Gott und seiner Kirche. Die Kirche stand für Unterdrückung und Konservatismus; Gott hingegen war im Grunde ein „klasser Bursch", der für uns allemal mehr übrig hatte als für die Pharisäer, von denen wir uns gequält fühlten. Wenige sagten allerdings auch schon, daß sie Atheisten seien. Sie hatten Sartre gelesen und rauchten Gitanes ohne Filter. Wir saßen in schwarzen Pullovern unter dem existentialistischen Nußbaum des Gonetsreither Mostbauern und vermaßen in wenigen Sätzen das Universum.

Ich brauchte eine Welterklärung. Ohne Basisphilosophie war ich nicht lebensfähig. Im Umfeld meines Elternhauses galten Fragen nach den letzten Sinnprinzipien als Zeichen einer unbescheidenen, haltlosen Lebensführung und des potentiellen Irrsinns. Man hatte zufrieden zu sein, wenn man genug zu essen hatte – und ein erschwingliches Dach über dem kaum beschäftigten Kopf. Mein Religionslehrer ließ sich zu sehr auf Weinflaschen ein, um sich auf unsere Fragen einlassen zu können. Der Philosophieunterricht ließ einige Ahnungen zu, der Deutschunterricht bescherte mir hie und da die Herausforderung eines großen Buches . . . , und als ich 1972 an der Universität Salzburg immatrikulierte, etablierte sich dort gerade die studentische Linke; sie bot mir an, wonach ich mich sehnte, *die* Welterklärung, den Marxismus. Auf einmal war alles klar: Die Geschichte ist eine Geschichte der Klassenkämpfe . . . die Wirtschaft ist die Basis . . . Religion, Staat, Recht, das ist der Überbau . . . und die Eschatologie hört auf folgendes Kommando: So oder so, die Erde wird rot! – So einfach war das also . . .

Nichts war so einfach. Zwei Jahre lang *glaubte* ich an Marx und Lenin. Zwei Jahre lang durfte ich mich einer neuen ideologischen Naivität erfreuen. Dann machte ich zwei fundamentale Fehler: Ich verglich die Theorie mit der alltäglich erfahrbaren Wirklichkeit, und ich las Bücher, die auf dem Index der orthodoxen Linken standen. Der Glaube an das „Kapital" und das „Manifest der Kommunistischen Partei" zerschellte an Kants „Kritik der reinen Vernunft" und an Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde". Bis heute sind Kant und Popper für mich *die* Wegweiser des Denkens geblieben, neben meinem verehrten Lehrer, dem Salzburger Literaturwissenschaftler Walter Weiss.

So entwickelte sich also mein *Denken*. Was ist aber mit meinem *Glauben?* Die gewaltsame Rekonstruktion kindlicher Glaubensnaivität erwies sich als unmöglich, obwohl ich mich manchmal danach sehnte, wieder an einen guten Vatergott glauben zu dürfen, der für die Mühseligkeiten meines ganz normalen Alltags ein offenes Ohr hat. Ich kannte sie noch gut, die alten Gebete, aber mein Mund schmeckte sie nicht mehr, während er sie sprach. Meine zaghaften Versuche, das religiöse Vakuum, das der Zusammenbruch meiner marxistisch-leninistischen Kosmologie hinterlassen hatte, wieder zu füllen, indem ich hie und da Gottesdienste besuchte und mir eine Bibel schenken ließ, waren zum Scheitern verurteilt. Ich mußte mehrere Jahre in der strengen Observanz einer Gottesferne zubringen, die ich nicht selbst gewählt hatte. Hin und wieder griff ich zu Büchern, die transzendentale Gewißheit außerhalb der traditionellen Konfessionen versprachen, aber die Glücksverheißungen des esoterischen Marktes boten kein wirklich tragfähiges Fundament an. In mir verfestigte sich die Meinung, daß mir – aus welchen Gründen auch immer – religiöse Erfahrung nicht zugänglich wäre und daß ich mich damit eben abzufinden hätte.

Einer bekannten Erfahrung zufolge bleibt uns manchmal gerade das vorenthalten, was wir allzu heftig und ernsthaft begehren. Wenn wir – nach Jahren des aussichtslosen Kampfes – in fröhlicher Resignation loslassen, was wir nur zum Schein im Griff haben, dann fällt uns bisweilen überraschend zu, was wir nicht erjagen konnten. Die Leser werden nun erwarten, daß ich nach Jahren ergebnisloser Gott- und Vollkommenheitssuche plötzlich mit einem monströsen Erweckungserlebnis beglückt wurde. Ich muß die auf das Äußerste gefaßten Leser herb enttäuschen. Mir stieß keine Marienerscheinung zu, kein Dornbusch brannte, und die realen Engel sind offensichtlich nach wie vor Privileg des Engelwerks. Nach wie vor weiß ich nichts von Gott, nichts von den Engeln und gar nichts von unserem Dasein jenseits dieser Existenz. Eines hat sich aber doch grundlegend geändert. Ich habe den berechtigten Verdacht, daß ich seit geraumer Weile einen Sensor für *Spiritualität* in mir trage. Ich rede noch immer nicht mit Gott, ich kenne die Sprache nicht, die er versteht und spricht. Aber ich nehme dieses UNBESTIMMBARE, dieses UNBENENNBARE wahr, das auf ein GANZ ANDERES verweist, für das ich den Namen GOTT einsetzen könnte, ohne mich vor blasphemischem Gerede zu fürchten. Ich erlebe Begegnungen mit Menschen, mit Gedanken, mit Situationen und spüre (?), daß diese Begegnungen eine Aura entfalten, die sie um wenige Millimeter aus den gewohnten Formen gelebter Alltäglichkeit heraushebt. Der Leser wird mich nach Beispielen fragen. Ich könnte sie geben, aber sie werden den Leser nicht befriedigen, weil ich sie mit den begrenzten Möglichkeiten meiner kleinen Sprache nicht in der großen Qualität vermitteln kann, in der ich sie erfahre. Ich spüre die Anwesenheit von Spiritualität in großer Literatur, in großer Musik; das ist ja naheliegend und schon so oft beschrieben worden, daß sich eine nähere Erläuterung erübrigt. Aber ich spüre die Anwesenheit von Spiritualität auch in den aufmerksamen Augen meiner kleinen Söhne, wenn ich ihnen so etwas Profanes zeige wie die richtige Handhabung der Schraubenschlüssel. Und ich spüre die Anwesenheit von Spiritualität, wenn ein Freund für mich den Tisch gedeckt hat, den Käse aufträgt und den mit Bedacht gewählten Wein in die Gläser gießt. Es gibt wenig Gemeinsamkeiten zwischen all diesen Situationen. Am ehesten verbindet sie wohl, daß sie etwas mit „Kulturarbeit" im umfassenden Sinn des Wortes zu tun haben; sie sind – um eine Metapher bei Adalbert Stifter zu entlehnen – winzige Beiträge zum „Baue des Ewigen", was immer das sein mag. Und

noch etwas haben diese Situationen gemeinsam; sie bewirken in mir ein Gefühl der Dankbarkeit, wobei mir der Empfänger dieser Dankbarkeit ganz unklar ist. Aber vielleicht stellt sich auch dafür noch einmal ein Sensorium ein. Sollte sich dann mein unbekannter Empfänger als – sagen wir – bärtiger, weißhaariger Großvater im Nachthemd herausstellen, würde ich mich allerdings schon ziemlich wundern.

Manfred Schweizer

Gott hat es gut mit mir gemeint

Die ersten Berührungen mit Kirche und Glauben führen zurück in die Kindergartenzeit. Der einzige Kindergarten in unserer Gemeinde (im Mostviertel) wurde von Klosterschwestern geführt. Es waren lustige und unbeschwerte Stunden von 8 bis 12 Uhr; die ersten Freundschaften, zum Teil bis heute anhaltend, entstanden. Aber auch die religiösen Senfkörner wurden ausgestreut. Besonders nachhaltig und schön blieb mir der Sonntag in Erinnerung. Um zur Kirche zu kommen, mußte meine Tante an meinem Elternhaus vorbeikommen. Bei dieser Gelegenheit nahm sie mich zur Sonntagsmesse mit, mich als Jüngsten unter uns drei Geschwistern. Der Platz in der Kirchenbank war traditionsgemäß mit einem Namensschild reserviert, und dort durfte auch ich sitzen. Viele Kirchenlieder, die ich damals schon erlernte und die wir heute noch singen, bilden einen lieben Bogen in der Erinnerung an diese Zeit.

Als ich zehn Jahre alt war, übersiedelten meine Eltern nach Wien. Die Katholische Jungschar und die Mittelschuljugend brachten neue, tiefergehende Begegnungen mit sich. Mit den verschiedenen Jugendverantwortlichen – damals durfte man noch Führer sagen, ohne daß dieses Wort unter uns Jugendlichen belastend verstanden worden wäre – entwickelten sich oft sehr gute Gespräche.

Ich möchte für mich zwei Aussagen treffen, die sich wie ein Leitfaden durch mein Leben ziehen:

1. Meine Jesusbegegnung von damals bis heute hat sich besonders in der Begegnung mit wunderbaren Menschen ereignet.

2. In der Erfahrung der Stille von Einkehrwochenenden oder Exerzitien war die Nähe unseres Herrn am besten spürbar.

Schon sehr früh war ich zum ersten Mal auf Tage der Stille in einem Bildungshaus. Diese Ruhe war gleichzeitig ein Sich-Öffnen; gerne habe ich dann immer wieder davon Gebrauch gemacht. Besonders berührend waren einwöchige Einzelexerzitien Anfang 1966 im Stift Zwettl. Die völlige Integration in den Mönchsalltag mit Teilnahme an den Chorgebeten, aber auch an der Silvesterfeier im Kloster gaben der inneren Stimme, der Stimme der Seele, weiten Raum.

In diesem Zusammenhang ist mir eine Gottesbegegnung besonderer Art wichtig, erwähnt zu werden: Meine Frau und ich gönnten uns immer wieder Tage der Zurückgezogenheit, um aus dem Trubel des Berufs-, aber auch Familienlebens auszubrechen, um in der Stille eines Bildungshauses auf Gott zu hören. So wurden wir gesprächsweise durch einen priesterlichen Freund des Hauses auf „Marriage Encounter" aufmerksam gemacht, eine Bewegung zur Vertiefung der Beziehung im Paar. Während der drei Tage eines solchen Wochenendes nun ereignete sich in unserer Beziehung etwas Ungeahntes; wir begegneten einander in einer noch nie dagewesenen Tiefe und spürten, wie Gott mit uns unterwegs war; Christus mitten unter uns. Ich muß zugeben, daß diese innige Gottesbegegnung nicht in dieser Intensität in den Alltag gerettet werden konnte, aber eine liebe Berührung durch Gott konnten wir uns bewahren.

Als meine Frau vor nunmehr fast fünf Jahren nach langem, schwerem Leiden starb, war es schmerzlich, gewiß. Wenn ich aber an die Reaktion der darauf vorbereiteten drei Kinder denke, wenn ich an die letzten Wochen meiner Frau denke und meine eigenen Gefühle bedenke – ich meine, Gott war ganz besonders mit uns. Die sogenannte Seelenmesse wurde für uns zu einer Auferstehungsfeier.

Wenn ich heute auf meine 51 Lebensjahre zurückblicke, kann ich viele Situationen und Weichenstellungen erkennen, die mir zunächst unklar waren. Eines habe ich voll Vertrauen gelernt: Die Rätsel und Fragezeichen wurden weggewischt, Gott hat es immer gut mit mir gemeint.

Reinhard Voß

Wo mein Glaube mich besonders trug, weil er besonders herausgefordert war

Im Jahre 1986/87 geschah eine wichtige Wende und zugleich ein Fort-Schritt in unserer Familiengeschichte. Wir sind zu sechst: Meine Frau Margret und ich haben vier Kinder, die damals zwischen vier und elf Jahren alt waren. Wir hatten zusammen mit einer evangelischen Familie fast fünf Jahre in einer ökumenischen Wohngemeinschaft nahe der holländischen Grenze im Westmünsterland gelebt und waren dann – um die Freundschaft zu retten – auseinander- und in die Nachbarschaft gezogen, als wir das dritte Kind bekamen. Nach weiteren fünf Jahren stellte sich die Frage eines neuen Umzugs. Wir hatten ein Angebot aus dem Laurentiuskonvent in Wethen bei Kassel, einer vorwiegend evangelischen Hof- und Lebensgemeinschaft (mit damals etwa 20 Mitgliedern in der Ortsmitte), dazuzuziehen und das von mir aufgebaute Büro der Ökumenischen Initiative Eine Welt dort einzubetten. Eine ideale Berufsperspektive!

Aber Widerspruch kam von meiner Frau. Nicht nur die gewachsenen Beziehungen in der ehemaligen „WG", in der damaligen Nachbarschaft und in der katholischen Ortsgemeinde waren zu bedenken, sondern auch die Frage zu beantworten, ob wir wieder „in Gruppe" leben wollten oder nicht. Ich war für eine neue intensive Phase in einer Hausgemeinschaft, sie dagegen. Wir begannen immer mehr zu streiten; gegenseitige Vorwürfe, den Partner nicht ernst zu nehmen, kamen hinzu; die Ernsthaftigkeit des anderen wurde in Frage gestellt; Grenzen des Verständnisses waren bald erreicht. Da beschlossen wir, um die Beziehung nicht zu gefährden, den Streit auf Eis zu legen, vorerst keine Entscheidungen zu treffen und morgens wieder eine intensive Gebets- und Meditationszeit miteinander zu beginnen. Wir lasen und bedachten in dieser Zeit täglich die Herrnhuter Losungen oder die katholischen Tageslesungen aus dem „Schott". Wir hielten Stille, sprachen manchmal ein Gebet und endeten immer mit dem Vaterunser. Der Anlaß verschwand monatelang hinter der neuen Praxis am Tagesbeginn.

Nach einigen Monaten stellten wir dann erstaunt fest, daß ich mich auf die Perspektive eingelassen und fast schon darin eingerichtet hatte, zu bleiben, weil ich ja meine Maximalforderung nicht würde durchsetzen können, aber auch weil ich die stärkeren örtlichen Bindungen meiner Frau respektieren gelernt hatte. Und Margret hatte sich innerlich schon fast gelöst vom alten Wohnort, weil sie ja um meinen starken Drang wußte, in die neue ökumenische Gemeinschaft zu ziehen. Diese Frucht unseres gemeinsamen Glaubens war bedeutungsvoll: Der Glaube an Gott hatte uns den Glauben aneinander zurückgegeben, das Horchen in den anderen hinein verstärkt, die Rücksicht aufeinander wachsen lassen. Als jede/r sah, daß der und die andere bereit und in der Lage war, die andere Position zu verstehen, ja sogar sich mit ihr zu identifizieren, war der Weg zu einem praktischen Kompromiß möglich: Wir beschlossen, ein Haus in der Nachbarschaft des Laurentiushofes zu suchen.

Und schnell – gerade rechtzeitig – fanden wir ein kleines Haus in der Nachbarschaft, das uns ein Rentnerehepaar anbot. Wir zogen also um, und ich fand durch die Einbettung des Büros in die Hofgemeinschaft sehr viel Dichte und Anschluß auch an diese Lebensform.

Hatten wir schon das spontane Hausangebot wie ein Wunder erfahren, so wurden wir anschließend – kaum ein halbes Jahr danach – durch eine harte Prüfung geführt, die ebenfalls wunderbar endete. Unser jüngster Sohn verunglückte mit seinem Fahrrad so schwer, daß er mit Gehirnbluten drei Wochen im Koma lag. Die Ärzte konnten nicht operieren, ohne ein noch größeres Risiko einzugehen – zu nahe am Hirnstamm waren die Blutungen. Was sie konnten, war: das Leben des Kindes im künstlichen Koma erhalten und auf Besserung hoffen. Wir aber erfuhren auf der Basis unserer gemeinsam gefundenen und getroffenen Entscheidung in dieser Zeit eine solche Dichte und Kraft miteinander, daß wir in großer Ruhe, Konzentriertheit und Gebetstiefe diese Wochen mit den anderen drei Kindern und mit der neuen Gemeinschaft verbrachten. Wir fühlten uns getragen durch das intensive Gebet vieler Menschen in der alten und neuen Umgebung. Und Freundinnen und Freunde aus

der früheren Zeit halfen intensiv mit, die schweren Wochen zu bewältigen. Ein Senior aus der Hofgemeinschaft meinte später, durch diesen Unfall und das Mitleid(en) im Dorf seien wir viel schneller heimisch geworden.

Als der Chefarzt nach drei Wochen bei den ersten zaghaften Bewegungen Christians im sog. vigilen Koma mir gegenüber spontan von einem „Wunder" sprach, erinnerte ich mich an dichte Stunden in der Intensivstation, als ich ihm die Hände auflegte und mit dem warmen, aber regungslosen kleinen Körper des Fünfjährigen in Berührung kam, daß ich Kräfte der Heilung durch mich hindurchströmen fühlte, so als bündelte ich stellvertretend die vielen Gebete und Gedanken der Menschen, die für dieses Menschenleben flehten und beteten. Und er wurde gesund bis auf ein taubes Ohr. Biblische Erinnerungen kamen uns immer wieder in den Sinn. Als in der ersten Komawoche noch die Nachricht vom Brand meines elterlichen Bauernhauses hinzukam, las ich den Kindern aus dem Buch Hiob vor – in einer Mischung von Glaubenstrost und Märchenzynismus. Das taube Ohr erinnerte uns später an Jakobs Wunde, die er im Kampf mit Gott(es Engel) davontrug. Und auch die kostbare historische Fassade des Elternhauses konnte noch gerettet werden.

Und dann kamen die Zweifel: Bilden wir uns eigentlich ein, wir seien besonders auserwählt?! Jeden Tag sterben so viele Kinder weltweit. Und fast 500 verbluten im deutschen Straßenverkehr jährlich. Wie soll man da die eigene Rettung feiern können und dürfen?!

Wir verabredeten, mit unserer ganzen Familie eine Exerzitienwoche bei den „Gemeinschaften Christlichen Lebens" mitzumachen, denen wir am ehesten eine gute Begleitung zutrauten. Und wir wurden reich beschenkt in dieser Woche. Da erst konnte ich innerlich in einem tiefen Reifungs- und Reinigungsprozeß annehmen, daß an *uns* ein Wunder geschehen war. Nicht zur Hervorhebung, sondern zur Verpflichtung: Mit einem geistig oder sonstwie behinderten Kind hätten wir alle unsere Kräfte aufs Zuhause lenken müssen. So aber war es uns geschenkt, weiterhin unsere Energien auch intensiv in die Mitarbeit bei der wachsenden und jetzt so genannten „Ökumenischen Basisgemeinschaft Wethen" und – was mich betraf – in die vielen überregionalen und internationalen Kontakte zu stecken.

Wir spürten die Verpflichtung aus dieser Führung innerhalb eines Jahres wichtiger Entscheidungen, Begegnungen, Prüfungen und Rettungen, uns für andere in den Dienst zu stellen, ja auch von anderen in den Dienst stellen zu lassen. Diakonie, Verfügbarkeit und existentieller Einsatz für das Leben und seine Bedrohungen wurden für mich zur Lebensaufgabe! Über unserem Tisch hängt der Spruch „Das Leben feiern!" – Wir denken nun immer hinzu: „Das Leben feiern und verteidigen inmitten all seiner Bedrohungen" – aber nicht nur aus eigener Kraft, sondern in der heilenden und gewaltüberwindenden Kraft des Geistes Gottes.

Ein notwendiges Nachwort: Nun ist diese Dichte für uns nicht immer lebbar; es gibt wache und müde, anstrengende und entspannende, wundervolle und zermürbende Zeiten – auch in Ehe und Familie. Die Heranwachsenden haben darüber hinaus vieles in Frage gestellt, was wir an traditionellen Glaubensmustern weitergaben. Aber ich kann wohl für mich sagen: Wir sind sensibler geworden für das Leben und toleranter gegenüber allen überkommenen und neuen Formen, sensibler gegenüber den Lebenszielen und toleranter gegenüber den Lebensstilen; wir sehen verschiedene Bemühungen im Arbeiten, Leben, Wohnen, Erziehen, Beten und Ringen um eine bessere Welt und maßen uns nicht (mehr) an, sie vorschnell einzuordnen, abzu„kanzeln" oder zu verurteilen. Wir vertrauen aber auch mehr als zuvor auf Gottes Weg mit uns, auf unsere Erfahrungen mit diesem „Gott mit uns".

Erika Weinzierl

Jesus – das Zentrum meines Glaubens

Wie die meisten Österreicher/innen wurde ich (1925 in der Pfarre Wien-Gumpendorf) katholisch getauft, obwohl meine Eltern, beide Lehrer, keine praktizierenden Katholiken waren. Nur mein Vater ist zu Weihnachten und Ostern gelegentlich mit mir in Wiener Kirchen gegangen. In der Volks-

schule war ich zwar eine brave Religionsschülerin, habe aber eine Prophezeiung unseres Katecheten Broinger (später langjähriger Rektor der Wiener Sängerknaben), ich würde sicher einmal ins Kloster gehen, ebenso rasch wie kategorisch verneint. Im Gymnasium (NS-Zeit) habe ich auch am Mädchengymnasium in der Rahlgasse so lange freiwillig am Religionsunterricht teilgenommen, so lang es ihn gab. Weitere Kontakte mit der Kirche hatte ich bis zum letzten Kriegsjahr keine. Damals hatte mich ein Medizinstudent in der Straßenbahn angesprochen, in der ich als Schaffnerin (Ringwagen und 5) den zweiten Teil meines „Reichsarbeitsdienstes" ableistete. Er fragte mich, ob ich nicht Interesse an einem theologischen Vortrag hätte. Ich hatte es und kam auf diese Weise zum ersten Mal in die katholische Hochschulgemeinde Dr. Karl Strobls. Damals hielten bedeutende, zum Teil aus dem „Altreich" ausgewiesene Theologen in der Krypta der Peterskirche Vorträge (z. B. Karl Rahner, Erich Przywara). Sie beeindruckten mich sehr, obwohl ich sie nur zum Teil verstand. Bald wurde ich ständige Besucherin dieser Veranstaltungen. Nach einiger Zeit lud mich Dr. Strobl zu einem langen persönlichen Gespräch ein. Zum Abschied schenkte er mir ein Kunstbuch über Michael Pacher. Mit der Zeit nahm ich auch an den Eucharistiefeiern der Hochschulgemeinde teil und wurde schließlich eine überzeugte praktizierende Katholikin, die sich 1946 firmen ließ. Ein *Glaubenserlebnis* hatte ich auch bis dahin nicht gehabt.

Als junge Frau war vor einer schwierigen Kieferoperation mit Vollnarkose jedoch mein letzter Gedanke vor der vollen Wirkung der Narkose: „Jesus!" Nicht als Bitte um Hilfe und Schutz, sondern als Ausdruck des Gefühls seiner Nähe. Seit damals ist Jesus das Zentrum meines Glaubens.

Inzwischen hatte ich auch einen ständigen Beichtvater, den Jesuitenpater P. Albert Boegle (Deckname in der NS-Zeit „Onkel Paul"). Ihm erzählte ich, daß ich sowohl mit der Vorstellung des Hl. Geistes als auch des Himmels und der Hölle Schwierigkeiten habe. Onkel Paul sagte daraufhin gelassen, das mache nichts, ich würde es erleben. Das ist allerdings bis jetzt nicht der Fall gewesen. Vielleicht mit meinem Tod?

Predigt

Franz Jantsch

Echte Vorbilder im Glauben

Pfarrer Jantsch schildert in diesem Auszug aus einer Predigt, was ihm in seinem Leben und Glauben wichtig war und was er auch für seine Gemeindemitglieder für wichtig hält. *red*

Alle Wahrheit ist bekanntlich konkret. Das heißt: Für unseren Glauben und seine Entfaltung ist unsere Biographie wichtig. Zuerst der Anfang und Ursprung. Das meiste bringen wir mit, ist uns schon in die Wiege, das heißt in die Gene gelegt. Wir kommen schon manipuliert auf die Welt. Alle Vorfahren leben in uns weiter, die einen mehr, die anderen weniger. In meiner Familie hat es verschiedene Typen nach ihrer religiösen Haltung gegeben. Die einen waren religiöser als die anderen. Die Mütter waren religiös, wenn wir den unsicheren Ausdruck verwenden wollen, bei den Männern springt es. Mein Großvater mütterlicherseits – der andere starb frühzeitig und ich kannte ihn nicht – war ein durchaus religiöser Mensch. Lieber möchte ich sagen ein religiöser Mann. Er hatte verschiedene Berufe gelernt und ausgeübt, am Schluß war er Bauer. Jeden Abend stellte er sich vor das Kreuz in der Stube zum umständlichen Abendgebet. Nur wenn wir sehr laut waren, verwies er uns, fuhr aber in seinen Gebeten fort. Er machte große Kreuze über sich und schlug an die Brust, daß es dröhnte. Er war lange Zeit mit Orthodoxen und Juden befreundet und hatte etwas von ihren Formen angenommen. Sonst war er ein Choleriker, durchaus kein weicher Mann. Ein sehr männlicher Typ. Einer meiner Verwandten, ein Enkel des Großvaters, ist zu den Sekten gegangen, weil es ihm in der alten Kirche nicht paßte. Der Großvater war ökumenisch, als man das Wort nicht kannte, ohne seine Identität aufzugeben. Meine Vorfahren waren alle Meister in irgendeinem Handwerk. Der Großvater war gelernter Schuhmacher, hat das Gewerbe aber später aufgegeben. Er war belesen und konnte mit Menschen jeden Standes sprechen. Der Graf in seiner ersten Hei-

mat sprach gerne mit ihm. Gegen Geistliche war er frei, nicht devot, aber sie verstanden ihn nicht, sie waren enger als er und, wenn wir beim Wort bleiben wollen, religiöser als er. Er hatte einen Schott schon vor siebzig Jahren. Ich bin nicht durch Priester Priester geworden, eher gegen sie. Ich hatte in ihnen keine Vorbilder. Was Religion ist, erfuhr ich nicht durch sie. Ein sogenannter frommer Priester war damals eine unmännliche Figur. Heute gibt es nicht einmal diese mehr. Die Frömmigkeit hat abgenommen im Lande, hat ein alter Übersetzer einen Psalm begonnen.

Woher Glaube in einer dürftigen Zeit, würde Hölderlin sagen. Bei den Spaniern habe ich es erlebt und dann ganz groß bei den Indios: ungebrochener, ausdrucksstarker Glaube. Gelebte Religion. Nicht ein verdünnter Absud, wie er bei uns serviert wird. Ich habe Gruppen mit Schamanen erlebt, und es ist mir peinlich, daß Drewermann verlangt, daß wir Priester Heiler, Dichter und Schamanen sein sollten. Die Frömmigkeit, die uns gezeigt wurde, war blutleer. Spiritualität fast null. Daß der Kern der Religion Meditation ist, wußten unsere Seelsorger nicht. Mein zuständiger Pfarrer hatte keine Bibel im Haus.

Das zweite Bein unserer geistlichen Existenz ist die Theologie. Eros zur Theologie habe ich nicht bei meinen Professoren erlebt, sondern bei einem jungen Theologen, der mir etwas von seiner Begeisterung mitteilte. Und die Bücher, die Literatur. Welch ein Reichtum ist in den letzten fünfzig Jahren zu Tage gekommen. Wie hat sich unser Blick erweitert, wie lächerlich liest sich, was unsere Lehrer an Theologie von sich gegeben haben. Stroh, nicht Brot. Wir haben viel von den protestantischen Theologen gelernt, aber jetzt sind unsere vorne. Ich zähle sie nicht auf, man kennt sie. Da sind Zukunft und Hoffnung, Geist und Leben. Ein Buchhändler hat neulich geklagt: Die Priester lesen nicht mehr! Das ist nur die halbe Wahrheit. Ein Laie hat geklagt: Die Priester beten nicht mehr. Neulich hat ein Bischof sehr für das Gebet gesprochen. Es klang belehrend, aber nicht überzeugend, blutleer. Meditieren sollten sie mehr. Nachsinnen will ich über dich bei Tag und Nacht, heißt es im Psalm. Das ist geistiges und geistliches Leben.

Bücher

Biographische Pastoral

Stephanie Klein, Theologie und empirische Biographieforschung. Methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1994, 368 Seiten.

Im Vordergrund dieser Arbeit steht (wie es wohl bei Dissertationen sein sollte) ein wissenschaftliches Interesse; und dieses wird, das kann vorab bescheinigt werden, auf gehaltvolle Weise eingelöst. Aber daraus ergibt sich durchaus auch eine Reihe von praktischen Konsequenzen. Dies hängt schon damit zusammen, daß Klein entschieden für eine praxisorientierte, kontextuelle und erfahrungsbezogene Theologie optiert, für eine Theologie als Reflexion gelebten Glaubens. Programmatisch ist davon seit dem letzten Konzil allenthalben die Rede, wie z. B. in dem Motto des jetzigen Papstes vom Menschen als Weg der Kirche; doch bleibt diese Rede vom Menschen – eine Ausnahme bilden die Befreiungstheologie und die feministische Theologie – recht vage und allgemein. Klein fordert darum: „Wenn Theologinnen oder Theologen etwas über das vorfindliche Leben der Menschen wissen wollen, müssen sie sich auf den Weg zu ihnen machen. Sie müssen einerseits unter den wissenschaftlichen Vorgaben methodisch reflektierten und interdisziplinär kommunikablen Forschens, andererseits unter der Vorgabe, daß dieses Forschen selbst christliche Praxis sein muß, die durch theologische Optionen bestimmt ist, das konkrete Leben der Menschen empirisch erhellen" (11 f). Eine Möglichkeit dazu bietet nach Meinung der Autorin die empirische Biographieforschung, wie sie als qualitative Methode in den Sozialwissenschaften seit einigen Jahren entwickelt worden ist. Mit ihrer in Teil II der Arbeit durchgeführten Einzelfallstudie leistet Klein zugleich einen weiterführenden Beitrag zu dieser Forschungsmethodik.

In Teil I schafft sie dafür die theoretischen und methodischen Grundlagen: Im ersten Kapitel geht es ihr um die „Verortung der empirischen Frage nach der konkreten Lebens- und Glaubensgeschichte in der Theo-

logie". Sie greift dazu, wie bereits angedeutet, auf Anstöße aus der Theologie des II. Vatikanischen Konzils, aus der Theologie der Befreiung und aus der feministischen Theologie zurück. Hier wird wieder verstärkt an der biblischen Tradition angeknüpft, die gerade die lebens- und zeitgeschichtliche Situiertheit als Kennzeichen des Glaubens wie selbstverständlich voraussetzt und dabei neben den Wissenszusammenhängen des Glaubens und ihnen vorgeordnet den Handlungszusammenhang des Glaubens herausstellt. Für diese konstitutive Verwobenheit des Glaubens mit der Praxis ist einer der entscheidenden Bewährungsorte die Lebensgeschichte des einzelnen. Hier zeigt sich, sofern der Glaube eine relevante Rolle spielt, besonders deutlich, „daß Glaube nicht ein kognitiver Kenntnisstand ist, der vom Leben getrennt betrachtet werden könnte, oder ein Additivum, das dem Leben hinzugerechnet werden kann. Der Glaube ist ein äußerst vielschichtiger Prozeß, der in die gesamte Lebensgeschichte hineinverwoben ist. Er bestimmt die Gestaltung und den Verlauf der Lebensgeschichte, er wird aber zugleich auch selbst im Laufe des Lebens verändert" (33). Von daher ergeben sich die Legitimation und die Notwendigkeit, dem gelebten Glauben als Erkenntnisquelle der Theologie die ihm gebührende Beachtung zu schenken – eine Aufgabe, der sich in besonderer Weise die Praktische Theologie anzunehmen hat.

Im zweiten Kapitel befaßt sich die Autorin mit der empirischen Biographieforschung unter der Hypothese, daß sie einen objektivierten Zugang auch zur individuell (und kollektiv) gelebten Wirklichkeit des Glaubens ermöglicht. Sie erörtert in den einzelnen Abschnitten grundlagentheoretische und methodologische Fragen und Prämissen der Sozialwissenschaften im Zusammenhang mit der biographischen Forschung und stellt vor allem zwei forschungspraktische Verfahren vor: den erzählanalytischen Ansatz nach F. Schütze und die strukturale Hermeneutik nach U. Oevermann.

Auf dieser Grundlage hat Klein dann den Fragehorizont für ihre eigene Untersuchung konzipiert. Ihr „Interesse galt dem ‚vor Ort' gelebten Alltagsglauben von kirchlich und gesellschaftlich unbekannten und ‚unsichtbaren' Menschen" (160). Mit 12 Personen, die näherhin ihr christliches Engagement vor allem im Rahmen von Friedens- und Versöhnungsarbeit betrieben, führte sie biographische Interviews durch. Eins von diesen – das Interview mit Anna – wird im 2. Teil dieser Studie insbesondere auf der Basis des Schützeschen Verfahrens minutiös ausgewertet, ausgehend von der 48 Seiten umfassenden Transkription des Interviews. Freimütig gesteht Klein, daß ihr gerade dieses Interview im Verlauf des Zuhörens und Sprechens besonders „chaotisch" erschienen sei. Erst im Verlauf seiner Auswertung habe sie erkannt, daß ihm eine bestimmte „Logik" zugrundeliege. Diese ergibt sich allerdings in der Tat erst, wenn man sich der Mühe unterzieht, die Erzählung von Anna Schritt für Schritt zu interpretieren – eine mühsame, aber höchst ertragreiche Arbeit. Auch wenn oder gerade weil es sich bei Anna (zum Zeitpunkt des Interviews 76 Jahre alt) um eine ungewöhnliche – und eindrucksvolle – Person mit einer bewegten Lebensgeschichte handelt, ist die Lektüre der Interpretation dieses Interviews nicht nur für wissenschaftlich Interessierte, sondern auch für im praktischen Umgang mit Menschen Stehende lohnend; wird man doch aufmerksam gemacht auf und sensibilisiert für „Zwischentöne", die man allzu leicht überhört, die jedoch zum Verständnis von Menschen ausgesprochen wichtig sind. Gerade weil das hier nicht detailliert nachgezeichnet werden kann, sei auf die Lektüre verwiesen, die streckenweise sogar höchst spannend ist. Zusammenfassend analysiert die Autorin dann die in dieser erzählten Lebensgeschichte enthaltenen zentralen Strukturen und stellt so die gewonnenen Befunde in eine umfassende Gesamtschau (Theorie). Mit einem Ausblick auf sich nahelegende theologische, methodologische und grundlagentheoretische Weiterführungen schließt diese ungemein gehaltvolle Arbeit. Auf die theologische Tagesordnung etwa stellt Klein die Problematik der christlichen Opfertheologie, wie sie sich in der Lebensgeschichte Annas verfolgen läßt, die Problematik der Fixierung von Frauen auf eine bestimmte Weise ihrer Glaubenspraxis (Dasein für die Familie), die Chancen und Schwierigkeiten, wie sie mit dem Individualisierungsprozeß für die Entwicklung des Glaubens einhergehen, sowie das Postulat, für ungewöhnliche Ausdrucks- und Vollzugsformen des Glaubens sensibel zu werden.

Wer von dieser Arbeit unmittelbar etwas für seine pastorale und religionspädagogische Praxis erwartet, wird enttäuscht. Aber vielleicht ist nicht zuletzt dieses lehrreich an dieser Arbeit: Sie öffnet die Augen, Personen und ihre Lebensgeschichten in ihrer Einzigartigkeit zu sehen und anzuerkennen; genau dies verbietet es, sie – oder ihre Biographien – für bestimmte Zwecke zu mißbrauchen oder gar sie wegen irgendwelcher „Mängel", z. B. Abweichungen von kirchlichen Normen, zu beschuldigen.

Norbert Mette, Paderborn

Rudolf Englert (Hg.), Woran sie glaubten – wofür sie lebten. 365 Wegbegleiter für die Tage des Jahres, Kösel-Verlag, München 1993, 381 Seiten.

„Ein Kalenderbuch" ist der Untertitel zu diesem umfangreichen Sammelband. Für jeden Tag ist eine Kurzbiographie mitsamt einem knappen Text aus der Feder der Persönlichkeit, die zu diesem Tag in irgendeiner Beziehung steht (normalerweise Geburts- oder Todestag) jeweils auf einer Seite zusammengestellt – angefangen bei Huldrych Zwingli (1. 1.) bis zu John Wycliff (31. 12.). Beide Namen besagen bereits etwas über die Menschen, die in diesem Buch erinnert werden: Es handelt sich keineswegs – wie bei anderen ähnlichen Büchern – nur um kirchlich anerkannte Heilige. Die kommen zwar auch vor, von den Kirchenvätern bis heute. Aber das Buch umfaßt insgesamt einen höchst bunten und eindrucksvollen Reigen von sehr verschiedenen Menschen mit verschiedenen Engagements: Camilo Torres steht vor Hrabanus Maurus, Wilhelm Hohoff vor Else Laske-Schüler, Giordano Bruno folgt Romano Guardini, Oswald von Nell-Breuning vor Gregor von Nyssa, Theodor W. Adorno vor Paul Gerhardt, um nur einige zu nennen. Was war ihnen wichtig? Aus welchen Visionen, Hoffnungen lebten sie? Wofür setzten sie sich und ihr Leben ein? Die Texte können keine umfassende Auskunft geben, wollen vor allem das Geheimnis der Menschen nicht entschleiern. Sie wollen an solche engagierten Menschen erinnern – Tag für Tag; vielleicht entdeckt der Leser oder die Leserin in dem einen oder der anderen einen Jemand, der oder die zum persönlichen Wegbegleiter bzw. zur Wegbegleiterin werden könnte.

Norbert Mette, Paderborn

Adrian Loretan, Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin, Pastoralreferent/-referentin, Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1994, 405 Seiten (Praktische Theologie im Dialog, Bd. 9, hrsg. von L. Karrer).

Die Existenz von hauptamtlichen Laienberufen im pastoralen Dienst auf Gemeinde- und Pfarrverbandsebene ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den Ortskirchen der BRD, der Schweiz und Österreichs allmählich zur Selbstverständlichkeit geworden. Weil aber mit ihrem „*Da*sein" nicht automatisch schon das „*So*sein" bewältigt ist, wird die Suche nach den tragenden Kriterien einer dauerhaften Konsolidierung dieser Dienste von entscheidender Bedeutung auf die Zukunft hin.[1]

Mit dieser Zielvorgabe befaßt sich die vorliegende Dissertation, die im Bereich Kirchenrecht an der Universität Gregoriana in Rom angenommen wurde. Sie rückt dabei hauptsächlich jene Berufe ins Blickfeld, die als PastoralreferentInnen (PR) in der Bundesrepublik Deutschland und als PastoralassistentInnen (PA) in der Schweiz (und in Österreich) einen pastoralen Dienst ausüben. Das zentrale Anliegen des Autors besteht darin, den Rahmen aufzuzeigen, den das universalkirchliche und das partikularkirchliche Recht für diese Laiendienste geschaffen haben, um so zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils und des CIC 1983 sowie der Synoden und Bischofskonferenzen der entsprechenden Länder beizutragen (16; 345).

Der erste Teil zeichnet den geschichtlichen Werdegang der hauptamtlichen Laienberufe in der BRD und in der Schweiz nach. In der BRD wurde der theologisch-kanonistische Rahmen dieser LaienmitarbeiterInnen hauptsächlich auf zwei Ebenen thematisiert: an der gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD und in der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Die daraus resultierenden Schreiben „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde" der Synode und die „Rahmenordnung" der Deutschen Bischöfe werden vom Verfasser in Entstehung und Inhalt

[1] Vgl. *L. Karrer,* Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft, Freiburg i. Ü. 1991, 406–429.

kommentiert. Ein wesentlicher Unterschied liegt in der Intention der beiden Dokumente. Während die Synode bestrebt ist, die verschiedenen Aufgaben der Gemeinde in einem theologischen und pastoralen Gesamtkonzept zu vereinigen, geht es der DBK primär um eine klare Trennung zwischen den geweihten Ämtern der Kleriker und den pastoralen Diensten der Laien. Diese Absicht wurde durch die Zuweisung „Heilsdienst für Kleriker – Weltdienst für Laien" untermauert (90 f; 134). Konzil und Kodex lassen eine solche Gleichsetzung (Laie – Welt, Klerus – Kirche) aber nicht mehr zu (98–100). Besonderes Interesse verdienen hierbei die Ausführungen zur „Ordnung des Predigtdienstes von Laien" (1988), welche den Nicht-Priestern grundsätzlich die Homilie im Rahmen der Eucharistiefeier untersagt.

Der Suche nach einer universalkirchlichen Ortsbestimmung ist der zweite Teil der Arbeit gewidmet. Vier konstitutive Elemente nennt er als maßgebend für den Kirchenamtsbegriff des neuen CIC: a) Dienst (munus), b) göttliche oder kirchliche Einrichtung, c) Dauerhaftigkeit und d) geistliche Zielsetzung (236). Da diese vier Elemente nicht exklusiv für Priester gelten, leitet der Autor die zentrale These ab, daß auch Laien kirchliche Ämter ausüben können.

Im Blick auf den „pastoralen Notstand"[2] in unseren Ortskirchen stellt sich die Frage nach dem Gewinn dieser Erkenntnisse. Ergeben sich beispielsweise aus dem Aufweis der PA/PR als Amts- und JurisdiktionsträgerInnen neue Lösungsansätze zur Überwindung des gegenwärtigen Priestermangels? Wer das vorliegende Buch auf diese Problematik hin befragt, findet Antworten im Rahmen des geltenden Rechts. Dies ist zugleich die Stärke und Schwäche dieser Arbeit. Die vom Autor analysierte Terminologie des Konzils und des Kodex eröffnet aber auch neue Horizonte zu einer allfälligen Überwindung des institutionellen Schismas zwischen Klerus und Laien (205).

Loreton weist schlüssig nach, daß der Spielraum, den der neue CIC für die pastorale Mitverantwortung der Gläubigen gewährt, noch lange nicht ausgeschöpft ist.

Jörg Gerber-Zeder, Reiden

[2] Vgl. *O. Fuchs* u. a., Der pastorale Notstand, Düsseldorf 1992.

Ein für Änderungen offener Gesamtentwurf

Paul M. Zulehner, Pastoraltheologie, Band III: Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden; Band IV: Pastorale Futurologie. Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen, beide Düsseldorf 1990. – Fortsetzung der Besprechung aus Heft 5/94, 351–357.

3. „Lebensmitte" als Übergang

Dieser Band war für mich sehr anregend: in seinen detaillierten Beschreibungen menschlicher Lebenszusammenhänge und Erfahrungen wie auch in seinen oft mit viel Einfühlungsvermögen entwickelten pastoralen Klärungen und Handlungshinweisen. Diese „Pastoral zu den Lebenswenden" beinhaltet die Übergänge Sterben und Tod, Kranksein, Altwerden, Lebensmitte, Aufbau kleiner Lebenswelten (Ehe und Familie, einschließlich ihrem Abbau und Scheitern) und die Geburt. Die ersten drei sind von einem Mitarbeiter Zulehners, Andreas Heller, verfaßt (vgl. 27). Es ist bedauerlich, daß er nicht als Mitautor auf der äußeren Titelseite vorkommt.

In ihrem Vorwort gehen die beiden Autoren auf insbesondere Steinkamps Einwände gegenüber der Kasualienpastoral ein (Verstärkung der Individualisierung und der Religion sowie ihres Versorgungscharakters, Zählsorge statt Seelsorge): diese Vorwürfe werden zitiert, aber leider nicht eigens diskutiert. Nur indirekt werden im Zusammenhang der diakonalen, mystagogischen und gemeindlichen Perspektive die entsprechenden praktisch-theologischen Kontexte und Bedingungen einer Pastoral an den Lebenswenden angedeutet (23 ff). Diese Perspektiven allerdings haben für die folgenden Kapitel keine besondere Gliederungsfunktion mehr.

Hellers Beiträge benennen jeweils die entscheidenden Erfahrungen und theologischen Optionen und bringen sie in interessanter Weise aufeinander zu. Die Probleme der Krankenhausseelsorge werden auch im Zusammenhang der Rollenschwierigkeiten der SeelsorgerInnen in diesen Institutionen reflektiert und nicht etwa isoliert als Beziehung zwischen SeelsorgerIn und krankem Menschen angesehen (vgl. 70 ff.). Viele dieser SeelsorgerInnen haben das innere Ge-

fühl, daß das „Proprium" der eigenen Rollenidentität nicht ausreicht bzw. zu wenig strukturelle Achtung erhält. Deshalb wäre gerade der Ausbau der eigenen theologischen Identität eine höchst fällige kritische Eingabe in die Systeme der Krankenhäuser hinein (Andeutungen dazu 75 f.).

Ob die „Alten" tatsächlich keine Randgruppe in der Gesellschaft bilden, müßte wohl noch etwas genauer erörtert werden (vgl. 86). Eine Randgruppe definiert sich nicht primär von ihrer quantitativen Größe her (etwa: solange sie klein genug ist, ist sie am Rand), sondern von ihrem Wert- und Funktionsverlust innerhalb der öffentlichen und privaten Lebenszusammenhänge. Offensichtlich steuern wir auf Gesellschaften zu, wo die sogenannten Randgruppen derer immer größer werden, die aus den ausschlaggebenden Arbeits- und Entscheidungsprozessen ausgestoßen sind. Ansonsten aber gibt Heller eine gute Beschreibung der gegenwärtigen Situation älterer Menschen und differenziert auch zwischen sehr unterschiedlichen Gruppierungen. Sehr zustimmen möchte ich Heller hinsichtlich seiner Optionen für einen erneuerten Umgang mit älteren Menschen in den Gemeinden: von der Versorgungsseelsorge weg zu einer hinhörenden Begegnung auf die Erzählung der Älteren im Zusammenhang generationsübergreifender sozialer Möglichkeiten, die strukturell zu provozieren sind.

Über die Übergänge der klassischen Kasualpastoral hinaus bringt Zulehner auch den Übergang der „Lebensmitte". Aufgrund gesellschaftlicher Umbrüche scheint mir tatsächlich für viele Menschen in der Mitte ihres Lebens aus verschiedenen Gründen ein Bruch zu geschehen (Arbeitslosigkeit oder Arbeitswechsel, privat im Scheitern einer Beziehung und viele andere aufgezwungene oder selbst angegangene Umstellungen). Interessant finde ich auch den Hinweis auf gerade in der Lebenswende ersehnte und angezielte „Konversionen" (vgl. 128 ff.). Nicht ganz einsichtig ist mir allerdings, daß Zulehner solche Konversionen nur *binnenkirchlich* sortiert.

An dieser Stelle zeigt sich, was auch ansonsten immer wieder durchschlägt: eine zwar breit angelegte, auch die Gesellschaft einbeziehende Wahrnehmung der Wirklichkeit, aber letztlich eine höchst binnenkirchliche Bearbeitung der Wahrnehmungs- und Handlungssubjekte. Dies dürfte viel damit zu tun haben, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Umwelt (besser Inwelt) letztlich doch so gedacht wird: größtes Ziel ist es, daß die Menschen der Kirche nahekommen und in ihren Institutionen und Lebenszusammenhängen mit dabei sind. Auch ich halte dies für ein wichtiges Ziel, aber doch eines, das in spannungsreiche Verbindung zu bringen ist mit der Aufgabe der Kirche, ansatzhaft so weit wie möglich für das Reich Gottes in Geschichte und Gesellschaft sich einzusetzen und zu kämpfen. Sie wird dies dann auch in relativer Absichtslosigkeit ihrer eigenen Institution gegenüber zu tun haben. Von daher ergibt sich auch als zu bearbeitender Wirklichkeitsbereich der Kirche die Frage: Wie geht sie mit den Menschen um, die sich in einer neuen Art von Konversion von ihr entfernen, möglicherweise aus Gründen, die gar nicht weit weg von den Intentionen des Reiches Gottes sind? Menschen also *ziehen zu lassen,* ihnen gerade dabei die pastorale Achtung nicht zu entziehen, sondern zu signalisieren, daß man soweit wie möglich weiterhin mitsorgt, daß der- oder diejenige *in* den anderen Bereichen in einer neuen Form dennoch am Reich Gottes mitarbeitet: dies wäre eine antiintegralistische Pastoral.

Die Abschnitte zum Aufbau und zum Abbau kleiner Lebenswelten behandeln Entstehung und Gestaltung, aber auch das Scheitern von Ehe- und Familienbeziehungen. Hier bezieht Zulehner eindeutig Position: gegen die Moralisierung menschlicher Erfahrungen, gegen die Vergesetzlichung der Pastoral, für den Vorrang des Menschen vor Ordnung, für die Aufgabe der Pastoral, Gottes unbedingte Liebe den SünderInnen gegenüber (oder wen man dafür hält) auch in der pastoralen und sakramentalen Praxis einzulösen (vgl. 202). Bedeutsam und weiterzuverfolgen finde ich die Anregung, die Frage nach der Zulassung wiederverheirateter geschiedener Menschen zum Kommunionsempfang im Bereich der Gemeinden selbst zu klären und dort auch öffentlich zu verantworten (vgl. 203 ff.). Auch den Gedanken, daß Geschiedene ein „Charisma", einen Erfahrungsschatz für andere und für die Gemeinde einbringen, kann ich gut in Verbindung bringen mit den Erfahrungen der Be-

troffenen: „Was könnten wir erzählen über menschliche Beziehungen, Fehler, die man darin machen kann, und über Neuanfänge, wenn man uns nur hören würde!" Eine kritische Anmerkung in diesem Zusammenhang: Wenn schon Zulehner den Begriff der kleinen Lebenswelten bemüht, dann hätte es nahe gelegen, auch über die normalen Ehen und Familien hinaus an andere Lebensgemeinschaften von ChristInnen zu denken und sie im pastoralen Handeln zu achten und ihnen zu begegnen; z. B. auch die Lebensgemeinschaften von lesbischen Frauen bzw. von homosexuellen Männern. Auch hierfür müßte man das gesellschaftliche Umfeld erforschen und die entsprechenden praktisch-theologischen Optionen benennen.

Ganz zustimmen möchte ich Zulehners Bemerkung, daß die Barmherzigkeit ein integraler Bestandteil der *Wahrheit* Gottes und damit auch christlicher Pastoral ist (203). Mit diesem Hinweis führt er das Wort von Johannes Paul II. ad absurdum, daß es keine „Gradualität des Gesetzes", also der Wahrheit gibt, daß man aber in der Pastoral so etwas wie Gradualität zulassen müsse, weil ja Menschen immer auf dem Weg sind. Diese Unterscheidung zwischen „eigentlicher" Wahrheit und dem erfahrungsorientierten, aufhelfenden und erlösenden Mitgehen kirchlicher Pastoral ist spätestens seit der Theologie des II. Vatikanums unangemessen, wo Lehre und Erfahrung, Dogma und Pastoral zum integralen Wahrheitsbegriff zusammengebunden wurden.

Zulehners Abschnitt zur Geburt enthält sich erfreulicherweise jeder Art von Idealisierung der Eltern-Kind-Beziehung, die innerkirchlich als *überfordernde* Moralisierung daherkommt. Zulehners Kritik der „Pädagogisierung der Riten" (im Anschluß an Lorenzer) wäre im Kontext der katholischen Sakramententheologie zu begründen. Denn immerhin sind ja nach katholischer Lehre Sakramente die vorzüglichen Orte, wo Gottes Liebe *unbedingt* und *absolut sicher* auf die Menschen zukommt und auch in dieser Zuverlässigkeit und Treue erfahren werden kann. Wichtig ist auch der Hinweis Zulehners, daß mit einem Rückgang der Taufpraxis bei Kleinkindern noch lange nicht die Chancen verschwinden, Menschen für das Evangelium zu gewinnen. Gerade eine nichtreligiöse Erziehung kann Neugierde für das noch Unbekannte wecken (vgl. 242), sofern es attraktive Sozialgestalten der Kirche gibt.

4. Informative Gesellschaftsanalyse – zurückhaltende Zukunftsaspekte

Band IV beschäftigt sich mit den gegenwärtigen Herausforderungen für die Kirche, wie sie aus den Zukunftskonsequenzen gegenwärtiger Verhältnisse und Tendenzen erwachsen. Die Kernfrage lautet: Gibt es von seiten der Kirche „unverbrauchte Hoffnungsressourcen", die die Menschen ermutigen, die Wirklichkeit unverblümt wahrzunehmen und mit ganz bestimmten inhaltlichen Ausrichtungen auf eine bessere Zukunft hin zu gestalten? Zulehner nennt dies „pastorale Futurologie". In diesem Band begegnet nun auch als explizites Gliederungsprinzip die Dreiteilung: Kairologie, Kriteriologie und Praxeologie. Zulehner hat die verschiedenen Kapitel jeweils weitgehend mit anderen MitarbeiterInnen erstellt, mit M. Widl, R. Stadler, A. Heller, R. Nowak und J. Haas. Von da erklärt sich auch die gelegentliche Rede in der „Wir"-Form.

Insbesondere im ersten Kapitel, wo die „Zeichen der Zeit" als Herausforderungen für die Pastoral *gesehen* werden, sind eine Fülle von Literatur und Informationen zusammengestellt über die Problemfelder des Friedens, der Umwelt, der Geschlechterbeziehung und der Informatisierung (Arbeitslosigkeit, Medien, Verwaltung). Die jeweiligen Herausforderungen werden nach ihren mehr pessimistischen oder optimistischen Wünschen, Prognosen und Utopien hin in die Zukunft hinein vorgezeichnet. Zulehner geht davon aus, daß die christliche Religion „eine wirkmächtige Utopie" ist, die Hoffnung und Handlungskriterien gibt und die zugleich von ihrer Gottesbeziehung her die Menschen entlastet, selbst „die Zukunft retten zu müssen" (vgl. 32 f.). Denn Gott selbst ist es, der die Geschichte der Menschen in der Hand hält.

Bei dieser Fülle an Stoff ist vieles verständlicherweise summarisch geraten und muten manche Themen etwas dilettantisch an. So begegnet z. B. die unvorsichtige Formulierung, ob nicht die Bedrohung des Weltfriedens aus der „arabischen Welt" komme, wobei im Anschluß daran sofort vom weltwei-

ten Terrorismus die Rede ist (vgl. 49). Solche höchst verkürzten Hinweise sind geeignet, hierzulande ohnehin schon bestehende Vorurteile zu verschärfen. Die „arabische Welt" ist wahrhaftig ein großer vielschichtiger kultureller Raum, der sich auch in seinen Ressourcen für künftige Friedensentwicklungen sehen lassen kann.

Der zweite Abschnitt (christliche Hoffnungsressourcen, Kriteriologie) bewertet zuerst einmal die verhängnisvollen Auswirkungen des Christentums selbst in Richtung auf inhumane Verhältnisse (z. B. Unterdrückung der Frau, aber auch hinsichtlich der Lehre vom „gerechten Krieg"). Mit einiger Ausführlichkeit wird die New Age-Bewegung dargestellt und in ein konstruktives Gespräch mit der christlichen Perspektive gebracht. Mit Recht geht Zulehner in diesem Kapitel über die christlichen Hoffnungstraditionen vom biblisch-christlichen Gottesbild aus, von dem Frieden und der Gerechtigkeit, wie Gott sie schenkt und verstanden haben will. In einer nicht mehr zwiespältigen Weise wird dann auch die Schöpfungstheologie zugunsten ökologischer Optionen entwickelt (vgl. 184 ff.). Eine Neubetrachtung der Traditionen geschieht auch aus der Perspektive der Frauenbefreiung (vgl. 192 ff.). Unter anderem spricht Zulehner davon, daß katholische Frauen die Zulassung zu kirchlichen Ämtern wünschen und dies auch theologisch für gerechtfertigt ansehen. Diesem Wunsch weicht *er selbst* allerdings mit der möglichen Auffächerung des einen Amtes in viele Ämter aus: das Amt der Diakonie, der Theologie, der Leitung von Akademien, der Katechese usw. Er weiß offensichtlich genau, daß das Amt der *Gemeindeleitung* für sich nicht aufgefächert werden kann. Aber gerade darum geht es! Wie sollen sich die Strukturen verändern, wenn nicht ihre leitenden Verantwortlichen solche Veränderungen auch von oben nach unten provozieren? Hier gibt es kein Nacheinander, sondern ein Ineinander von Veränderung der Zulassungsbedingungen und Strukturveränderung. Das alles diskutiert Zulehner nicht. Wie er auch in seiner binnenkirchlichen Zuspitzung nicht bespricht, was denn Frauen tun können, die nicht den langen Atem und die kleinen Schritte aufbringen, die er ihnen empfiehlt (vgl. 201).

Im praxeologischen Kapitel (christliche Zukunftspraxis) entwirft Zulehner letztere als „prophetische Praxis", mit dem Ziel einer gerechteren Verteilung der Lebenschancen. Bibeltheologisch wird ausführlich vom Beispiel des Amos ausgegangen, um bei ihm zu lernen, was diesbezüglich „himmelschreiende Sünden" sind (vgl. 223 f.). Wenngleich ich mit der Hervorhebung der Gottbezogenheit prophetischen Handelns sehr einverstanden bin, und auch damit, daß man von ihm her die Wirklichkeit wahrnimmt (vgl. 234), möchte ich doch auf den umgekehrten Vorgang bestehen: Wo Menschen unmittelbar aus der evidenten Noterfahrung anderer heraus Solidarität suchen und verwirklichen, stehen sie dem Reich Gottes in der Praxis nahe und stehen in jenem Erfahrungszusammenhang, der sie auch Gott dementsprechend sehen läßt. Nochmals also: Der explizite Glaube an den christlichen Gott ist nicht die ausschließliche Bedingung der Möglichkeit, daß Menschen für Gerechtigkeit kämpfen. Deswegen gilt nicht nur der Satz: Je mystischer, desto politischer, sondern auch: Je politischer (in Richtung auf Barmherzigkeit und Gerechtigkeit), desto mystischer (in Richtung auf eine authentische Gottesoffenheit).

Das Problem des Hasses und der Gewalt von seiten bis zum äußersten bedrängter und unterdrückter Menschen ist nicht nur eine Stilfrage der prophetischen Kritik (vgl. 237 f.), sondern eine existentielle Wirklichkeit der Betroffenen, die ihnen nicht einfach als unguter Stil untersagt werden kann. Hier wird man intensiver darüber nachdenken dürfen, was es für Unterdrückte bedeutet, keinen anderen Ausweg als die Gewalt zu sehen und im Bewußtsein, dabei schuldig zu werden, auch entsprechend Verantwortung zu übernehmen. So gewaltfrei war Gottes Präsenz im ersten Testament auch wieder nicht. Damit hängt wohl auch zusammen, daß die schützende und rettende Nähe Gottes den SünderInnen gegenüber wenig als Zukunftsperspektive künftiger Pastoral benannt wird. So wird beim Rekurs auf die Kain-Geschichte nicht erwähnt, daß Gott den Kain und sein Leben mit seiner eigenen Racheandrohung schützt (vgl. 246).

Am Ende des Buches wäre auch die Herausforderung der Pluralität zu diskutieren, die mit unterschiedlichen politischen Meinungen von ChristInnen und auch gegensätzli-

chen Gruppierungen zunehmend gegeben sein wird. Hier ginge es um das theologische und praktische Problem, wie Pluralitätsfähigkeit und Optionsnotwendigkeit im Bereich der Kirche miteinander auskommen und sich gegenseitig herausfordern (vgl. 295). Hier wären auch systematisch-konzeptionellere Überlegungen von Vorteil gewesen.

Alles in allem ein Gesamtentwurf, der um so mehr weiterbringt, als er, ganz im Sinne von Zulehner (vgl. Band 4, 14), unabgeschlossen und für zukünftige Änderungen und „Konversionen" offen ist.

Ottmar Fuchs, Bamberg

Büchereinlauf

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

Balling Adalbert Ludwig, Gott liebt die Fröhlichen. Humor bei den Mariannhillern, Heiteres und Hintergründiges, Kanisius Verlag, Freiburg/Schw. 1994, 96 Seiten, sFr 16,80, DM 19,80, öS 155,–.

Baltruweit Fritz – Ruddat Günter, Gemeinde gestaltet Gottesdienst. Arbeitsbuch zur Erneuerten Agende, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 271 Seiten, DM 38,–, öS 297,–, sFr 39,30.

Beck Uwe, Kirche im Spiegel – Spiegel der Kirche? Ein leidenschaftliches Verhältnis, Schwabenverlag, Ostfildern 1994, 340 Seiten, DM 36,–, öS 281,–.

Bischöfliches Jugendamt der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.), Nahaufnahme. Handbuch für Hauptamtliche in der Jugendarbeit, Wernauer Reihe Nr. 17, Bischöfliches Jugendamt, Wernau 1994, 98 Seiten.

Bobin Christian, Das Kind, der Engel und der Hund. Ein Roman über Franz von Assisi, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 144 Seiten, DM 19,80, öS 155,–, sFr 20,80.

Decker Rainer, Die Hexen und ihre Henker. Ein Fallbericht, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 353 Seiten, DM/sFr 39,80, öS 311,–.

Domay Erhard – Frank Jürgen (Hrsg.), Arbeitsbuch Gebete. Ideen, Anleitungen, Beispiele und Überlegungen zur Gestaltung gottesdienstlicher Gebete, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 174 Seiten, DM 26,80, öS 209,–, sFr 27,80.

Drobner Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 452 Seiten, DM/sFr 78,–, öS 609,–.

Eisenstein Michael, Selbstverwirklichung und Existenz. Ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards, Dissertationen theologische Reihe Bd. 13, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1986, 599 Seiten, DM 59,–.

Ernst Josef, Auf wen warten wir noch? Worte zu Advent und Weihnachten, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 80 Seiten, DM 16,80, öS 131,–, sFr 17,80.

Gabriel Karl – Hobelsberger Hans (Hrsg.), Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegung Kirchlicher Jugendarbeit, Verlag Leske + Budrich, Opladen 1994, 242 Seiten, DM 33,–, öS 258,–, sFr 34,–.

Gaillot Jacques, Was für mich zählt, ist der Mensch, Verlag Herder, Herderbücherei Bd. 8831, Freiburg/Br. 1990, deutsche Neuausgabe 1994, 130 Seiten, DM 12,80, öS 100,–, sFr 13,80.

Gimpl Herbert, Volksreligiosität und Pastoral im andinen Peru. Zugänge und Perspektiven einer Pastoral der Volksreligiosität, Dissertationen theologische Reihe Bd. 60, EOS Verlag, St. Ottilien 1993, 354 Seiten, DM 38,–, öS 320,–.

Haag Herbert, Biblisches Wörterbuch, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 448 Seiten, DM/sFr 48,–, öS 375,–.

Haas Johannes, Gelassen leben. 10 Tips von Johannes XXIII., Kanisius Verlag, Freiburg/Schw. 1994, 64 Seiten, sFr 6,–, DM 6,50, öS 51,–.

Hartmann Richard, Unterwegs in der Pfarrgemeinde. Historische Wurzeln und gegenwärtige Profile des Besuchsdienstes, Dissertationen theologische Reihe Bd. 30, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1988, 286 Seiten, DM 29,–.

Heine Peter (Schriftleiter), Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen, Bd. 2, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 184 Seiten, DM/sFr 49,80, öS 389,–.

Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie (Hrsg.), Berichte und Aufzeichnungen, Andreas Schnider-Verlags-Atelier, Graz 1994, 72 Seiten, öS 100,–, DM 15,–.

Johannes Paul II., Gebete zur Zeit (aus dem Italienischen übersetzt von Helmut Machowetz), Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 188 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 29,80.

Kamphaus Franz, Auf den Punkt gebracht. Biblische Anstöße, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 192 Seiten, DM 26,80, öS 209,–, sFr 27,80.

Klein Stephanie, Theologie und empirische Biographieforschung. Praktische Theologie heute, Bd. 19, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1994, 368 Seiten, DM 59,80.

Lummer Franz, Berufseinführung für Priester und Pastoralassistenten in der Diözese Passau. Praktisch-theologische Reflexion eines kirchlichen Handlungsmodells, Dissertationen theologische Reihe Bd. 14, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1986, 485 Seiten, DM 49,–.

Mader Josef, Kirche innerhalb und außerhalb der Kirche. Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul Tillichs, Dissertationen theologische Reihe Bd. 20, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1987, 617 Seiten, DM 64,–.

McGinn Bernard, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge (aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maaß), Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 527 Seiten, DM/sFr 128,–, öS 999,–.

de Mello Anthony, Die Fesseln lösen. Einübung in erfülltes Leben, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 156 Seiten, DM 26,80, öS 209,–, sFr 27,80.

Multikulturelle Gesellschaft: Aktuelle Herausforderungen an die Zivilgesellschaft und an die Kirche, Edições „Terra Prometida", Portugiesische Katholische Gemeinde, Offenbach 1994, 248 Seiten.

Neher Peter, Ars moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse, Dissertationen theologische Reihe Bd. 34, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1989, 373 Seiten, DM 38,80.

Rotzetter Anton, Gott, der mich atmen läßt. Gebete des Lebens, Verlag Herder, Herderbücherei Nr. 8832, Freiburg/Br. 1985, Neuausgabe 1994, 263 Seiten, DM 17,80, öS 139,–, sFr 18,80.

Schifferle Alois, Mario von Galli SJ. Eine prophetische Existenz, Beiträge zu einer biographisch-narrativen Theologie in praktisch-theologischer Absicht, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 587 Seiten, DM/sFr 68,–, öS 531,–.

Schwarz Andrea, Mit Leidenschaft und Gelassenheit, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 117 Seiten, DM 24,80, öS 194,–, sFr 25,80.

Theißen Gerd, Zeichensprache des Glaubens. Chancen der Predigt heute, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 197 Seiten, DM 48,–, öS 375,–, sFr 49,30.

Trilling Wolfgang, Trauer gemäß Gott. Leiden in und an der Kirche in der DDR, Oros-Verlag, Altenberge 1994, 171 Seiten.

Vanier Jean, Jesus. Geschenkte Liebe, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 191 Seiten, DM 34,–, öS 265,–, sFr 35,–.

Wiesel Elie, Noah oder Ein neuer Anfang. Biblische Portraits, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 200 Seiten, DM 34,–, öS 265,–, sFr 35,–.

Zenger Erich, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen 2, Verlag Herder, Herderbücherei Bd. 8811, Freiburg/Br. 1991, Neuausgabe 1994, 268 Seiten, DM 17,80, öS 139,–, sFr 18,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol. habil., ist Lehrstuhlverwalterin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster.

Hermann P. Siller ist Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Frankfurt/Main.

Maria Kassel, Dr. theol., war Studienprofessor im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster, jetzt im Ruhestand.

Matthias Scharer ist Professor für Katechetik/Religionspädagogik und Pädagogik an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Stephanie Klein, Dr. theol., ist wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Pastoraltheologie an der Universität Mainz.

Adolf Holl, Dr. theol. et phil., ist Privatdozent für Religionswissenschaft an der Universität Wien und Schriftsteller.

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

Alfred Kirchmayr, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Psychologie an der Bundesakademie für Sozialarbeit in St. Pölten; Univ.-Lektor für Medizinische Psychologie und Psychoanalytiker in Wien.

Gerlinde Bachmayer ist Hausfrau und Gemeinderätin in Maria Enzersdorf.

Helmut Erharter, Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstitutes und ist Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Marita Estor, Dr. rer. pol., Dr. theol. h. c., Volkswirtin, war Ministerialrätin in Bonn; sie ist Leitungsmitglied der „Internationalen Gemeinschaft christlicher Frauen – Gral"; lebt in Marburg.

Anne Marie Höchli-Zen Ruffinen, Dr. theol. h. c., war zwölf Jahre Präsidentin des Schweizerischen Katholischen Frauenbundes und 1982 bis 1986 Präsidentin der Kirchenpflege Baden.

Bernhard Kraus, Dipl. theol., M. A., Pastoralreferent, ist nach langjähriger Tätigkeit in der Jugendbildungsarbeit seit fünf Jahren Diözesanreferent für Altenpastoral in Freiburg/Br.

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

Christian Schacherreiter, Dr. phil., unterrichtet Deutsch an einem Gymnasium und lehrt an der Pädagogischen Akademie der Diözese Linz.

Manfred Schweizer, Oberst des Österreichischen Bundesheeres, ist Referent im Kontrollbüro des Bundesministeriums für Landesverteidigung in Wien.

Reinhard Voß, Dr. phil., Historiker und Erwachsenenbildner, war Koordinator der „Ökumenischen Initiative Eine Welt" in Deutschland und ist seit 1993 beauftragt mit dem Aufbau eines „Schalomdiakonates" in den Kirchen Deutschlands; Lehrbeauftragter für Ökumene an der Universität Kassel; wohnhaft in Wethen.

Erika Weinzierl ist Professor für Zeitgeschichte an der Universität Wien.

Franz Jantsch ist Pfarrer von Hinterbrühl und Maria Enzersdorf/Südstadt.

Vorschau auf die weiteren Hefte

Heft 2: Kirche und Geld
Heft 3: Brotbrechen für das Leben der Welt
Heft 4: Ich glaube an Gott
Heft 5: Ich glaube an Jesus Christus
Heft 6: Ich glaube an den Heiligen Geist

Leitartikel

Wilhelm Zauner

Religion und Geld

Geld ist ein allgemeines standardisiertes Tauschmittel. Es ist für die heutige Wirtschaft von fundamentaler Bedeutung. Geld ist das Blut des gesamten Wirtschaftskörpers, das diesen in allen seinen Teilen auf verschiedene Weise zu versorgen hat, wiewohl es in sich von gleicher Zusammensetzung ist.

Der religiöse Ursprung des Geldes

Zu welchem Tausch aber wurde das Geld erfunden? Die Antwort scheint klar zu sein: zum Tausch von Waren oder Leistungen. Das dürfte jedoch nicht stimmen. Das Geld ist nicht dem Tauschverkehr der Menschen untereinander, sondern dem Verkehr der Menschen mit den Göttern entsprungen. Sein Entstehungsort ist der Tempel, ist die Opferstätte. Um die Gottheit günstig zu stimmen, wurden ihr Tiere oder andere Opfergaben dargebracht zu einem heiligen Tausch: eine Anzahl Lämmer für eine gute Ernte; ein paar Tauben für ein gesundes Kind; Böcke und Stiere zur Ver-Sühnung, also zur Wiederherstellung der rechten Ordnung zwischen Gott und den Menschen sowie der Menschen untereinander. Publius Ovidius Naso, der römische Dichter aus dem Kreis des Kaisers Augustus, sagt in einem elegischen Distichon seiner Ars Amandi:

Munera crede mihi, placant hominesque deosque
Placatur donis Jupiter ipse datis.

Glaub' mir, Geschenke versöhnen Menschen und Götter. Selbst Jupiter wird durch Opfergaben versöhnt.

Religiöse Bezeichnungen für das Geld

Die Bezeichnung für Geld führt in vielen Sprachen in den religiösen Bereich. Im Römischen Reich erhält das Wort für Opfertier, *pecus*, die Bedeutung von Geld. *Pecunia*, Geld, ist also ein Tauschmittel im Verkehr der Menschen mit der Gottheit. Die Standardisierung, der Wert, ergibt sich aus dem Anliegen, das man an die Gottheit hat.

Das Prozeßgeld, das vor einer Gerichtsverhandlung zu hinterlegen war, nannte man *sacramentum*. Als sicheren Ort der Hinterlegung wählte man das *sacrum*, den Tempel, und das Geld war das *mentum*, also das Mittel und die Voraussetzung, um eine Verhandlung im Tempel zu erreichen. Er war ein festes Gebäude und deshalb vor Dieben sicher. Zudem schenkte man den Priestern wegen ihres heiligen Dienstes im Tempel auch besonderes Vertrauen bezüglich der treuen Aufbewahrung des Geldes. Die Gottheit sollte die Sicherheit des Geldes garantieren und die Ehrlichkeit der Menschen bewirken, die mit dem

Geld umgehen. Im Haus der Gottheit war daher das Geld am besten aufgehoben. Als Hauptdepot und Münzstätte wählte man den Tempel der altitalischen Ehegöttin Juno. Sie mahnt an die bei der Eheschließung versprochene Treue und trägt deshalb den Beinamen *Moneta*. Davon erhält das in ihrem Tempel hinterlegte Geld die Bezeichnung „Monete"; daraus entwickelt sich später die „Münze" sowie das englische „money". Auch das deutsche Wort „Geld" stammt aus der religiös-kultischen Sprache. Geld ist das, was vor Gott gilt. Das Zeitwort „gelten" scheint in seiner ursprünglichen Bedeutung noch in der Formel „Vergelt's Gott" sowie im Wort „Vergeltung" auf.

Das eine Geld

Der Tempel war aber nicht nur bei den Römern Münzstätte und Bankhaus, sondern auch bei den Israeliten und Juden. Diese haben, um die ursprüngliche Funktion des Geldes zu betonen und zu erhalten, einen eigenen Tempelschekel herausgegeben. Für den Kauf von Opfertieren oder anderen Opfergaben sowie als Opfer selbst durfte nur dieser Schekel verwendet werden. Dadurch wurde ein zweifacher Kreislauf des Geldes geschaffen: einer für den Verkehr mit Gott und ein anderer für den Verkehr der Menschen untereinander. In den Vorhöfen des Tempels befanden sich daher Wechselstuben, bei denen man das im profanen Verkehr verwendete Geld in Tempelgeld umwechseln konnte bzw. mußte. Diese Einrichtung wurde nicht zuletzt dadurch berühmt, daß Jesus im Zorn über den Mißbrauch, der zu seiner Zeit oft damit getrieben wurde, die Tische der Geldwechsler umstieß (Joh 2, 15). Die Tiefsinnigkeit dieser Episode ist kaum ins Bewußtsein gedrungen: Es gibt nicht zwei Sorten Geld; man kann nicht das durch Betrug oder Wucher besudelte Geld durch Umwechseln reinigen. Geldwäscherei bringt nichts vor Gott. Es gibt keinen zweifachen Umgang mit dem Geld, keine doppelte Währung. Wie das Geld innerhalb des Tempels und als Opfergabe vor Gott gebraucht wird, so ist es auch im Verkehr mit den Menschen zu verwenden. Die Szene mit den Geldwechslern stellt also auf eine höchst drastische Weise die Einheit des großen Doppelgebotes dar: Liebe zu Gott erweist sich am Menschen; Liebe zum Menschen ist Liebe zu Gott. Das eine Geld ist Sinnbild für die eine Liebe.

Grundfiguren religiöser Darstellung

Sowohl bei der Entstehung des Geldes als auch bei den dafür geprägten Begriffen spielt also eine unmittelbare Beziehung des Geldes zur Religion mit. Geld ist ein Mittel, um der Gottheit zu danken, von ihr etwas zu erbitten oder eine gestörte Ordnung zu den Göttern wiederherzustellen. Geld ist also ein allgemeines Kommunikations-

mittel mit der Gottheit. Wer mit Geld umgeht, muß an die Gottheit denken und sich an ihre Gesetze halten.

Als das Geld längst zu einem allgemeinen Tauschmittel in der Wirtschaft geworden war, blieb noch immer das Bewußtsein von der religiösen Bedeutung des Geldes erhalten. Der Reiche und der Arme wurden zu Grundfiguren für die Darstellung einer Botschaft: Der Umgang mit Geld, der Besitz oder Nichtbesitz von Geld hat auch eine religiöse Seite, ist in jedem Fall Gewissenssache. Auch in der Malerei und Literatur spielt dieses Thema eine große Rolle, etwa in Hugo von Hofmannsthals Stück vom Leben und Sterben des reichen Mannes, dem er den Titel „Jedermann" gibt: Jedermann ist ein Reicher, jedermann wird schuldig im Umgang mit dem Geld, jedermann wird dafür von Gott zur Rechenschaft gezogen.

Das Geld in den Religionen

Es hat den Anschein, als wäre aus dem ursprünglichen Ort des Geldes, dem Gotteshaus, das Bankhaus als ein Institut entstanden, das mit Gott nichts zu tun hat, und mit dem auch die Religion nichts zu tun haben soll. Was früher ein Mittel zur Kommunikation mit der Gottheit war, scheint eher eine Kommunikationsstörung zwischen Gott und den Menschen hervorzurufen. Schon der Besitz von Geld gefährdet nach Auffassung der Religionen die Gottesbeziehung.

Das Ideal des Buddhismus ist die Überwindung des „Durstes", zu dem auch das Streben nach Besitz und Geld gehört. Dieses Ideal wird verwirklicht im Mönch, der von Almosen lebt. Der Spender bedankt sich bei ihm, weil er ihm Gelegenheit gibt, Gutes zu tun. – Der Hindu sieht das ganze Leben als vordergründigen Schein an; das relativiert auch Reichtum und Armut. Glück oder Unglück des jetzigen Lebens werden außerdem als Folge der Taten aus einem früheren Leben angesehen. Das leitet den Reichen an, zu besitzen, als besäße er nicht, und den Armen, seine Armut in Gelassenheit hinzunehmen. – Zu den Grundpflichten des Islam gehört es, die Armensteuer zu entrichten. Dadurch werden die Besitzenden veranlaßt, die Sorge um die Notleidenden mitzutragen.

Das Geld im Alten Testament

Die Bibel spricht in sehr differenzierter Weise von Geld und Reichtum. Von Ijob wird gesagt, daß Gott ihn reich gemacht habe: „Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land" (Ijob 1, 10). Als Ijob seinen verlorenen Reichtum um ein Vielfaches zurückerhielt, wird gesagt: „Der Herr aber segnete die spätere Lebenszeit Ijobs mehr als seine frühere" (Ijob 42, 12). Der Segen bestand darin, daß

er nicht nur seine Gesundheit, sondern auch seinen Reichtum wiedererhielt.

Das Buch Kohelet preist den Reichtum einerseits als Gabe Gottes, stellt aber andrerseits auch fest: „Wer das Geld liebt, bekommt vom Geld nie genug; wer den Luxus liebt, hat nie genug Einnahmen – auch das ist Windhauch. Mehrt sich das Vermögen, so mehren sich auch die, die es verzehren" (Koh 5, 9–10). Geradezu humorvoll heißt es dann: „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, ob er wenig oder viel zu essen hat. Dem Reichen raubt sein voller Bauch die Ruhe des Schlafs" (Koh 5, 11). Geld ist gefährlich: „Wer das Gold liebt, bleibt nicht ungestraft; wer dem Geld nachjagt, versündigt sich. Viele sind es, die sich vom Gold fesseln lassen, die ihr Vertrauen auf Perlen setzen. Eine Falle ist das für den Toren, jeder Einfältige läßt sich damit fangen. Wohl dem Mann, der schuldlos befunden wird, der sich nicht aus Habgier versündigt. Wo gibt es den? Wir wollen ihn preisen. Denn Staunenswertes hat er in seinem Volk vollbracht" (Sir 31, 5–9).

Das Geld im Neuen Testament

Jesus scheint diese pessimistische Sicht des Geldes zu teilen: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen" (Mk 10, 23). Er stellt traurig fest, daß ihm ein junger Mann nicht nachfolgt, weil dieser viel Geld hatte (Mt 19, 21–22). Die Bergpredigt beginnt mit einer Seligpreisung der Armen. Dort werden die Zuhörer Jesu auch vor die Entscheidung gestellt: „Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon" (Mt 6, 24). – Noch beim Tod Jesu spielt das Geld eine üble Rolle: Sein Jünger Judas verrät ihn für Geld (Lk 22, 5).

Bei aller Warnung vor dem Reichtum setzt Jesus als selbstverständlich voraus, daß man mit dem Geld wirtschaften muß und daß es unrecht ist, es einfach liegen zu lassen. Er verurteilt im Gleichnis einen Mann sehr hart, der sein Geld nicht auf die Bank gebracht hat, um dafür Zinsen zu bekommen. Es ist fast unverständlich, welch harte Strafe den Mann trifft: „Werft den nichtsnutzigen Diener hinaus in die äußerste Finsternis! Dort wird er heulen und mit den Zähnen knirschen" (Mt 25, 30). Meines Wissens hat noch keine Bank dieses Bibelwort in ihre Werbung aufgenommen. Es könnte manche dazu bringen, wenigstens ein Sparbuch anzulegen.

Jesus hat auch die allgemeine schlechte Meinung seiner Zeit über Banken, Zollstätten und Finanzämter nicht geteilt. Er hat manche damit geärgert, daß er sich von einem sehr reichen Zollbeamten namens Zachäus privat einladen ließ (Lk 19, 1–10) und unter seinen Jüngern den Steuerbeamten Matthäus hatte. Er hat nach Art der

übrigen Wanderlehrer für seine Gruppe eine Reisekasse mitgeführt. Bei der ersten Aussendung der Jünger fordert er sie zwar auf, nichts mitzunehmen, kein Geld und keine Tasche (Mt 10, 9–10; Mk 6, 8; Lk 9, 3). Damals waren sie als Abgesandte Jesu überall willkommen und brauchten für nichts vorzusorgen. Bei der zweiten Jüngeraussendung aber hatte sich die Situation geändert. Er empfiehlt ihnen daher: „Jetzt soll der, der einen Geldbeutel hat, ihn mitnehmen, und ebenso die Tasche" (Lk 22, 36). In einem Gleichnis lobt er einen Verwalter, der sein Verfügungsrecht über Geld dazu benützt hat, sich Menschen geneigt zu machen, die ihm nach seiner bevorstehenden Entlassung behilflich sein könnten. Es heißt dort ganz allgemein: „Ich sage euch, macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet, wenn es (mit euch) zu Ende geht" (Lk 16, 9). Beide Texte sind bezeichnenderweise Unikate des Lukas. Er hat schon miterlebt, wie kostspielig und strapaziös etwa die Missionsreisen des Paulus waren. Von ihm hat er wohl auch gelernt, wie notwendig es ist, für die einzelnen Gemeinden Geld aufzubringen und einander finanziell zu unterstützen. Auf seinen eigenen Reisen hat er wohl auch das Geld im Beutel und die finanzielle Hilfe der Brüder schätzen gelernt.

Kirche und Geld

Die Lösung vieler Zukunftsfragen der Welt wird vom Erfassen der Beziehung zwischen Armut und Geld abhängen. Es geht nicht darum, das Geld zu verteufeln und die Armut zu preisen, sondern das Geld im Geist der Armut zu gebrauchen. Dieser Geist ist nicht nur Sache des einzelnen, sondern auch Sache der großen und kleinen Institutionen der Gesellschaft. Wenn die Kirche ein Zeichen sein soll, das unter den Nationen und für die Nationen aufgerichtet ist, wie es schon das Erste Vatikanische Konzil gesagt hat, dann muß sie auch ein erlösendes Zeichen für die oft unbarmherzige Welt des Geldes und der Wirtschaft sein. Dafür seien noch einige Grundsätze genannt:

1. Jeder Umgang mit Geld und Besitz hat auch eine religiöse Seite. Es werden dadurch Fragen der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe berührt und ausgetragen. Die Frage nach Eigentum und Besitz, nach Reichtum und Armut ist eine Grundfrage aller Religionen, die im Christentum eine besondere Einfärbung und Aktualität besitzt: Sie wird zur entscheidenden Frage der Gottesbeziehung des Menschen. Unter den Kriterien für das Weltgericht (Mt 25, 31–46) findet sich keine Frage mehr nach dem Vollzug der Liturgie oder nach der Rechtgläubig-

keit, sondern ausschließlich die Frage nach der Liebe und dem Umgang mit Geld: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben."

2. Der Umgang mit kirchlichem Geld darf nicht nur nach den Gesetzen der Wirtschaft erfolgen und beurteilt werden. Die Kirche soll also nicht einfach den Eindruck eines wohlgeordneten Wirtschaftsbetriebes machen, sondern sie selbst und ihre Vertreter sollen auch etwas von der christlichen „Torheit" im Umgang mit Geld haben.

3. Der Geldfluß in der Kirche soll ihrer theologischen Interpretation entsprechen und ihrer Struktur folgen. Die Kirchenbilder des II. Vatikanums sind noch lange nicht ins kirchliche Finanzsystem umgesetzt. Was bedeutet es z. B. für eine Kirche als Communio, wenn der Kirchenbeitrag bzw. die Kirchensteuer an eine zentrale Stelle abzuliefern ist, vor der dann die Gemeinden als Bittsteller erscheinen und die Seelsorger als Angestellte einer bischöflichen Finanzkammer?

4. Auch für die Kirche, ihre Mitglieder und Repräsentanten besteht die Armut nicht darin, nichts zu haben, sondern in einer Art des Umgangs mit Geld und Besitz, die dem Geist Jesu entspricht. Die Frage Gretchens an Faust „Wie hältst du's mit der Religion?" erlaubt eine Gegenfrage an die Kirche: „Wie hältst du's mit dem Geld?"

5. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit." Dieser erhabene Satz aus der Kirchenkonstitution (1) hat auch Konsequenzen für den Umgang mit Geld. Die Kirche ist dadurch in Pflicht genommen, mit dem Geld „sakramental" umzugehen und also auch auf diese Weise ihre Botschaft zeichenhaft zum Ausdruck zu bringen. Sie ist aber auch berufen, dazu beizutragen, daß das Geld nicht zu einem bloßen Zahlungsmittel für die Wirtschaft verkommt, sondern in seinem Symbolgehalt bewußt bleibt. Auch für die Kirche gilt das Wort des Léon Bloy: „Das Blut des Armen ist das Geld. Man lebt davon und stirbt daran seit Jahrhunderten. Es ist der ausdrucksvolle Inbegriff alles Leidens. Es ist der Ruhm und die Macht. Es ist die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit. Es ist die Qual und die Lust. Es ist häßlich und anbetungswürdig, offenbares und blutüberströmtes Symbol Christi, des Erlösers, *in quo omnia constant.*"

Artikel

Marie-Louise Gubler

Jesus und das Geld

Jesus hielt eine Münze hoch
mit Tiberius im Profil,
ein Profil ohne Liebe
die Macht in Umlauf. (Tomas Tranströmer)[1]

Bei aller Kritik an einer Hingabe des Menschen an den Mammon – der schon in biblischer Zeit als Gegengröße zu Gott betrachtet wurde – war sich Jesus der großen gesellschaftlichen Bedeutung des Geldes durchaus bewußt. Die biblischen Aussagen über Zölle und Steuern, die Geldgleichnisse Jesu und der Umgang der Jünger mit Geld sind ein wichtiger Beitrag zur Sozialgeschichte des Neuen Testamentes. Die folgende Interpretation dieser biblischen Aussagen führt zu Einsichten, die auch für unseren Umgang mit Geld von Bedeutung sein können. red

In ihrem Roman „Denier du rêve" (Eine Münze in neun Händen)[2] erzählt die belgische Schriftstellerin Marguerite Yourcenar die Geschichte des Faschismus, indem sie den Weg eines Lirestückes von Hand zu Hand nachzeichnet und mit dieser Münze ganz unterschiedliche Schicksale von Menschen verknüpft. Der Direktor einer Großbank, Heinz Schröder, sammelte nicht nur als Hobby antike Münzen, sondern forschte nach den volkswirtschaftlichen und politischen Hintergründen, die sie spiegeln. Das Resultat ist ein spannender Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament, der die Geschichte Jesu in einem neuen Licht erscheinen läßt (allerdings bei der Auslegung biblischer Texte etwas unbefangen heutige marktwirtschaftliche Verhältnisse einträgt).[3] Das Thema Steuern in der Bibel beschäftigt Exegeten und theologische Laien zunehmend.[4] Münzen, die von Hand zu Hand wanderten, sind nicht nur Zahlungsmittel, sondern Zeugen schwerer Arbeit. Sie erzählen von Ausbeutung, Macht und Korruption, aber auch vom Hunger und der Not von

[1] *Tomas Tranströmer,* Für Lebende und Tote. Gedichte, München – Wien 1993, 44 (Drei Strophen).

[2] *Marguerite Yourcenar,* Denier du rêve, Edition Gallimard 1971 (deutsch: Eine Münze in neun Händen, Hanseverlag München – Wien 1987).

[3] *Heinz Schröder,* Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament, Karlsruhe ^{3}1981.

[4] Vgl. die sozialgeschichtlichen Studien von *L. Schottroff,* Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München 1990 (TB 82); *G. Theissen,* Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg – Göttingen 1989 (NTOA 8); *A. + J. Pausch,* Steuern in der Bibel, Köln 1986.

Menschen vergangener Zeiten und stellen Jesu Wirken und Erzählen in ganz konkrete wirtschaftliche Gegebenheiten hinein. Jesus und das Geld – ein ungewohnter, aber ungemein anregender Zugang zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. Hat sich Jesus überhaupt um das Geld gekümmert? Seine Warnung, daß niemand zwei Herren dienen könne und sich darum zwischen Gott und Mammon entscheiden müsse (Mt 6, 24), erweckt den Eindruck einer radikalen Unvereinbarkeit. Die Interpretation des Gleichnisses vom betrügerischen Verwalter durch die frühe Kirche zeigt deutlich, wie sehr das Lob für einen raffinierten und gerissenen Gauner Mühe bereitete. So heißt es in der Gleichnisdeutung abschwächend, der Mammon sei zwar „ungerecht", aber Mittel zur Erreichung des ewigen Zieles; ferner wird der zuverlässige Umgang mit Geld Voraussetzung für die Anvertrauung des „wahren Gutes" und schließlich Herausforderung zur Entscheidung für Gott oder den „Mammon" bzw. das Kapital (Lk 16, 9–13). – Keine Auslegung trifft den ursprünglichen Sinn des schockierenden Gleichnisses (vgl. Lk 16, 1–8).[5] Überrascht können wir bei der aufmerksamen Lektüre der Evangelien feststellen, wie oft Jesus vom Geld spricht und wie präzise die Angaben über Tarife sind. So ist z. B. der Preis für Spatzen angegeben: Bei Lukas kosten fünf Spatzen zwei As (die zweitkleinste römische Münze), bei Matthäus zwei Spatzen ein As (Lk 12, 6; Mt 10, 29). Für seine Dienste erhält Judas von den Sadduzäern dreißig Silberschekel des Heiligtums (Mt 26, 15): Dies entspricht dem in der Thora festgesetzten Ersatzpreis für einen getöteten Sklaven (Ex 21, 32) und dem an den Propheten Sacharja für Gottes Hirtensorge ausbezahlten (lächerlichen) Lohn, den er in den Tempel wirft (Sach 11, 12 f).[6] Jesus beobachtet im Tempel die Witwe, die zwei Lepta, kleine Bronzemünzen von geringem Wert, in den Opferkasten wirft, und weist darauf hin, daß sie prozentual mehr als die Reichen gab (Mk 12, 42). In den Gleichnissen ist auffallend viel von Geld und Kapitalanlagen die Rede. So ist nach der Bedeutung dieses überraschenden Befundes zu fragen.

1. Das Geld für die römische Besatzungsmacht

Daß Geld im Zusammenhang der römischen Besatzungsmacht eine wichtige Rolle spielt, erstaunt nicht. Da wa-

[5] Der hebräische und aramäische Begriff „Mammon" bleibt unübersetzt, weil er sehr schwer zu umschreiben ist. Er bezeichnet das Sichergestellte, den Besitz, das Kapital, auf das der Mensch vertraut und das über ihn Macht gewinnen kann. Mammon wird dabei zur dämonischen Gegengröße gegen Gott.

[6] Sach 11, 13: „Da sagte der Herr zu mir: Wirf ihn dem Schmelzer hin! Hoch ist der Preis, den ich ihnen wert bin. Und ich nahm die dreißig Silberstücke und warf sie im Haus des Herrn dem Schmelzer hin (oder: ins Schatzhaus)".

ren die zu entrichtenden *Zölle* an den Übergängen der Verwaltungsbereiche. Kafarnaum – die Stadt Jesu („seine Stadt": Mt 9, 1) – lag an einem solchen Übergang vom Herrschaftsgebiet des Antipas zu dem des Philippus. In Grenzstädten wie Kafarnaum gehörte der Geldwechsel zum Alltag. Da verlief die große Handelsstraße vom Mittelmeer nach Damaskus, hier bewegten sich römische Legionen und sicherte die Militärpolizei die gut ausgebauten Straßen gegen räuberische Überfälle. Hier wurde der Zöllner Levi (Matthäus) von seiner Zollstätte weg in die Nachfolge gerufen. Auch in Jericho begegnet Jesus dem reichen Oberzöllner Zachäus, der beim Mahl verspricht, seine überrissenen Forderungen vierfach wiedergutzumachen und die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben (Lk 19, 8). Diese verfemten Zöllner waren Juden, die mit der römischen Besatzungsmacht kollaborierten und deshalb von der Bevölkerung als Verräter und Sünder ausgegrenzt wurden. Ein raffiniertes System der Vergabe solcher Zollstätten an Meistbietende zwang die Zöllner, ihre Investitionen mit Zuschlägen auf den erhobenen Zöllen zu „amortisieren". Zwar gestand die römische Verwaltung den lokalen Behörden eine gewisse Eigenständigkeit zu, doch die Korruption römischer Beamter und ihrer jüdischen Kollaborateure, die sich in den Provinzen schamlos bereicherten, setzte die verarmte bäuerliche Bevölkerung einem unerträglichen Druck aus. Bau und Unterhalt von Straßen und Aquädukten durch die römische Besatzungsmacht kosteten – neben dem Unterhalt der römischen Armee in den Kolonialgebieten – viel Geld.[7] Im Jahre 42 v. Chr. war die Hauptsteuer für römische Bürger abgeschafft und dafür den eroberten Provinzen die doppelte Steuerlast auferlegt worden. Da römische Bürger auch vom Militärdienst befreit waren, wurden Soldaten aus den Provinzen rekrutiert und mit den erhobenen Steuern besoldet. Die Unterlagen für die *Besteuerung der Bevölkerung* der Kolonien beschafften sich die Römer durch Registrierung aller Einwohner unter Angabe ihrer Heimatzugehörigkeit und ihrer Vermögensverhältnisse. Im Jahre 6 n. Chr. wurde der Herodessohn Archelaos seines Amtes enthoben und Judäa unter direkte römische Verwaltung gestellt. Der Befehlshaber von Syrien, Quirinius, ordnete darum eine allgemeine *Schätzung* in Syrien und Palästina an (sog. Zensus; Lukas verbindet diese Schätzung mit der Reise von Maria und Josef nach Betlehem, Lk 2, 1–3,

[7] Schröder berechnete den jährlichen Bedarf des römischen Fiskus pro Legion (5000 Soldaten + 1000 Mann Hilfspersonal) auf 2 Millionen Denare. Im römischen Imperium standen z. Z. Jesu 25 Legionen unter Waffen.

wobei er aber von einer von Augustus angeordneten Schätzung des ganzen Reiches spricht, was historisch nicht nachweisbar ist)[8]. Die direkte Steuer bestand aus einer *Einkommenssteuer* (tributum agri oder soli) und einer *Kopfsteuer* (tributum capitis).

Die besonders belastende Kopfsteuer

Die Kopfsteuer mußte von allen entrichtet werden, auch von Frauen und Sklaven (Männer ab 14 Jahren, Frauen ab 13 Jahren). Einzig die ganz alten Leute waren davon befreit. Bei solchen Steuerschätzungen brachen immer Unruhen aus. Da die Kopfsteuer die Armen ungleich härter trifft, führte ihre Einführung 1990 in Großbritannien zu Protestkundgebungen gegen die Regierung von Margaret Thatcher und zur Stürmung von Rathäusern in London und anderen Städten![9] Immer wieder baten auch im römischen Reich ganze durch Steuerlasten erschöpfte Provinzen um Herabsetzung des Tributes (Tacitus Annalen II, 42)[10]. Außerdem waren die Methoden der Steuerbeamten brutal: Nicht nur wurden die Äcker schollenweise vermessen, alle Weinstöcke und Obstbäume gezählt und jedes Stück Vieh registriert, sondern bei der Personenzählung für die Kopfsteuer wurde die ganze Bevölkerung zusammengetrieben, durch Folter höhere Altersangaben für Kinder erpreßt und mittellose Leute umgebracht, damit sich niemand durch vorgetäuschte Zahlungsunfähigkeit der Steuerpflicht entzog.[11] Nationalistische Kreise schürten darum den Widerstand gegen Rom und riefen zur *Steuerverweigerung* auf. Als Pilatus für den Bau einer Wasserleitung in Jerusalem den Tempelschatz plünderte, brach offener Aufruhr aus, der in einem Blutbad erstickt wurde (Josephus, Bellum Judaicum II, 169–177). Der jüdisch-römische Krieg begann 66 n. Chr. mit dem Aufstand der Zeloten, der Vernichtung der Schuld- und Steuerlisten und einer eigenen Münzprägung! In einer so erregten und gewalttätigen Atmosphäre wird die Gefährlichkeit der Befragung Jesu nach

[8] Vgl. *E. Lohse,* Umwelt des Neuen Testaments. NTD Ergänzungsreihe 1, Göttingen 1971, 156: dagegen *H. Schröder,* Jesus und das Geld, 29–31 f: Aus der frühen Kaiserzeit sind Steuererhebungen aus den Jahren 28, 6 v., 8, 14, 47, 72 n. Chr. bekannt; vgl. auch *A. + J. Pasch,* Steuern in der Bibel, Köln 1986, 24.

[9] Zuger Nachrichten vom 15. März 1990.

[10] „Der Steuerpächter für ein Gebiet mußte jährlich die Gesamtpacht in der für fünf Jahre festgesetzten Höhe nach Rom überführen – unabhängig von den tatsächlichen Ernten. Kamen Trockenheit und Mißernten – zwei Jahre hintereinander –, so führte das bei den Landwirten zur Katastrophe, da dann das sonst zurückbehaltene Saatgut mit abgeliefert werden mußte! Wegen dieser – vom System her erforderlichen – unerbittlichen Härte, rangierten die Steuereinnehmer und Zöllner in dem jüdischen Soziogramm als allerletzte, nach den Hirten. Sie waren verachtet und quasi aus der jüdischen Volksgemeinschaft ausgeschlossen" – auch ihre Familienangehörigen waren geächtet (*Schröder,* a. a. O., 48).

[11] Vgl. *H. Schröder,* Jesus und das Geld, 32 (nach E. Stauffer).

seiner Meinung zur Kaisersteuer verständlich. Das Markusevangelium erzählt, daß Jesus nach einem triumphalen Einzug in Jerusalem in Betanien nächtigte und tagsüber im Tempel lehrte. Dort finden die Streitgespräche mit den Schriftgelehrten und Ältesten statt. „Einige Pharisäer und Anhänger des Herodes wurden zu Jesus geschickt, *um ihn mit einer Frage in eine Falle zu locken . . .*" (Mk 12, 13). Wer sind die Emissäre, wer die Befrager? Bei Markus gewinnt man den Eindruck, daß es Gesandte des Hohen Rates sind, wohl Mitglieder des Steuerausschusses des Synedriums. Ihr Ziel ist es, Jesus als Steuerverweigerer und Parteigänger der Zeloten zu überführen.[12] „Er aber durchschaute ihre Heuchelei und sagte zu ihnen: Warum stellt ihr mir eine Falle? *Bringt mir einen Denar, ich will ihn sehen*" (Mk 12, 15). Jesus trägt also – entsprechend dem Verbot – im Tempelbereich keine römische Silbermünze mit sich, wohl aber die Fragesteller. Der Denar trug nämlich das Abbild des jeweiligen Kaisers und eine unzweideutige Umschrift: *„Ti(berius) Caesar Div(i) Aug(usti) F(ilius) Augustus"* – Kaiser Tiberius, Sohn des göttlichen Augustus, erhabener Hoherpriester. Vom Bildverbot der Thora und vom Anspruch her eine Gotteslästerung. Jesus, der fromme Jude aus Galiläa, hält sich im Tempelbereich strikt an das Gesetz, das die Jerusalemer Religionshüter längst ausgehöhlt haben! Sie standen allerdings unter Druck: Pilatus hatte die Eintreibung der Kaisersteuer den Steuerbeamten des Synedriums übertragen. Diese hafteten mit ihrem eigenen Vermögen und mußten die gesamte Tributsumme auf die Bevölkerung umlegen. Jede Infragestellung der Steuer bedrohte darum ihre privilegierte Stellung. Im Angesicht des Tempels, der Haus Gottes und zugleich Zentralbank des Judentums war, verblüfft Jesu überraschende Antwort: „Gebt dem Kaiser *zurück,* was ihm gehört" (die Steuermünze mit seinem Bild), aber: „Gebt *nicht* dem Kaiser, was Gott allein gehört" (Anbetung und euer Leben).[13] Indem Jesus einen Denar sehen will, reduziert er das Streitgespräch über eine nationale Grundsatzfrage auf das konkrete Symbol der kaiserlichen Macht und ihrer Friedensideologie und stellt die Emissäre des Synedriums vor die Frage, *zu wem sie eigentlich gehören.* Die Münzfrage wird zur *Bekennt-*

[12] Lukas spricht von Spitzeln, die vom Hohen Rat geschickt werden (Lk 20, 20), bei Matthäus schicken Pharisäer ihre Jünger aus (Mt 22, 16). Von vornherein ist die Absicht erkennbar, Jesus in eine ausweglose Sackgasse zu manövrieren: Sagt er ja zur Kaisersteuer, gilt er als Kollaborateur der Besatzungsmacht; sagt er nein, finden die Herodianer einen eindeutigen Anklagegrund wegen Hochverrates.

[13] „Gebt Gott, was Gottes ist" bezeichnet ein Besitzverhältnis.

nisfrage. In Jesu Antwort liegt der *Aufruf zur Umkehr:* „Gebt Gott *zurück,* was Gottes ist." Der Angegriffene ist zum Angriff übergegangen: Der Tempel – für Jesus das Haus Gottes – wird durch die Praxis derer, die ihn verwalten, verunreinigt und Gott verleugnet. Daß der Hohe Rat die Kritik am System verstand, zeigt sich vor Pilatus, wo Jesus von ihm der Steuerverweigerung bezichtigt wird (Lk 23, 2). Selbst Herodes Antipas hielt sich bei seiner Münzprägung anläßlich der Gründung von Tiberias an das alttestamentliche Bildverbot und wählte Schilf als Emblem für die zwei Teile seines Reiches Galiläa (am See) und Peräa (am Jordan). Nach G. Theissen bezieht sich Jesu Wort vom „schwankenden Rohr" und den „feinen Kleidern", welche die Volksscharen bei Johannes dem Täufer vergeblich suchen, auf Herodes Antipas (Mt 11, 7–19). Das anstelle des Porträts stehende Schilfrohr wurde gerade wegen der umstrittenen Gründung der Stadt Tiberias (über einer Nekropole) wohl Anlaß zu Anspielungen und verhüllter Kritik.[14]

2. Die Tempelsteuer

Die Staatssteuer für die Römer machte durchschnittlich 12% aller Steuern aus und diente auch der Infrastruktur im Land (Straßen, Brücken, Aquädukte), dazu kamen aber noch 23% für Gemeinde und Tempel. Diese Aufwendungen (in Geld und Naturalien) kamen dem Klerus, der Verwaltung und Rechtsprechung zugute und wurden von der Bevölkerung klaglos geleistet. Die Tempelsteuer war eine *Kopfsteuer* und floß jedes Jahr mit den wachsenden Pilgerströmen auch aus der ganzen jüdischen Diaspora nach Jerusalem.[15] Seit der Makkabäerzeit genossen die Galiläa-Juden gewisse Vorrechte und waren von der Tempelsteuer befreit. Eine rechtliche Handhabe zur Eintreibung der Tempelsteuer in Galiläa bestand somit nicht, wie eine merkwürdige Wundergeschichte voraussetzt. „Als Jesus und die Jünger nach Kafarnaum kamen, gingen die Männer, die die Tempelsteuer einzogen, zu Petrus und fragten: Zahlt euer Meister die Doppeldrachme nicht? Er antwortete: Doch!" Im Gespräch mit Petrus stellt Jesus klar, daß die Söhne Israels von dieser Steuer befreit sind – wie die Priester in Jerusalem –, läßt aber Petrus trotzdem die Angel auswerfen: „Damit wir aber bei niemand Anstoß erregen, geh an den See und wirf die Angel aus; den ersten Fisch, den du heraufholst, nimm, öffne ihm das Maul, und du wirst ein Vierdrachmenstück finden. Das gib den Männern als Steuer für mich und für dich" (Mt 17, 24–27). Ein halber

[14] Vgl. *G. Theissen,* Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien, Freiburg – Göttingen 1989, 25–41.

[15] Vgl. *Schröder,* a. a. O., 54–67.

Schekel war nach Ex 30, 12–15 das „Lösegeld für das Leben" jedes gemusterten Mannes ab 20 Jahren, das „Sühnegeld" für den Dienst am heiligen Zelt. Dieser Halbschekel der Soldatenmusterungssteuer entsprach einer Doppeldrachme oder zwei römischen Denaren, d. h. dem Verdienst eines Tagelöhners an zwei Tagen. Trotz der Ausnahmeregelung für Galiläa und trotz der Feststellung Jesu, eigentlich davon befreit zu sein, bekannte er sich zur Tempelsteuer und erklärte sich mit der ganzen jüdischen Gemeinschaft solidarisch. Um den jüdischen Wallfahrern aus der Diaspora den Geldtransport zu erleichtern, wurde ihnen gestattet, die Silberhalbschekel in Goldmünzen zu tauschen und unter römischem Schutz in den Tempel zu bringen. Auf diese Weise kamen ungeheure Summen in den Tempelschatz. Mit dem Fall Jerusalems und der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. gingen diese Gelder verloren, weshalb die Römer für alle Juden (auch in der Diaspora) eine Juden-Sondersteuer zugunsten des Jupiter-Capitolinus-Tempels einforderten. Für Jesus bahnte sich im Tempel eine weitere tödliche Bedrohung an, als er in einer *prophetischen Symbolhandlung* gegen den Geldverkehr protestierte und die Tische der Geldwechsler und Steuereinnehmer umstieß (Mk 11, 15–19)[16]. Im Gegensatz zu den armen Landpriestern, die nur einmal im Jahr für eine Woche im Tempeldienst eingesetzt waren und wie die bäuerliche Bevölkerung für ihren Lebensunterhalt hart arbeiten mußten, war das Amt der jeweils amtierenden Hohenpriester und der hohen Funktionäre ungeheuer einträglich. Auf die Opfergaben, den Verkauf der Opfertiere und den Geldwechsel kassierten sie ihre Provisionen. Und da sich die Hohenpriester aus nur vier Familien rekrutierten, verkörperten sie eine enorme wirtschaftliche Potenz und eine beachtliche gesellschaftliche Macht.[17] Der Angriff Jesu auf diese Tempelinstitution ist nach der ältesten Überlieferung der Grund für die Tötungsabsicht des Hohen Rates.[18] Wie sehr die Jerusalemer Führung um ihren Einfluß bangte und eine direkte römische Verwaltung befürchtete, artikuliert das vierte Evangelium: „Was sollen wir tun? Dieser Mensch tut viele Zeichen. Wenn wir ihn gewähren lassen, werden alle an ihn glauben. *Dann werden die Rö-*

[16] Das Evangelium nach Johannes situiert die Szene an den Anfang des Wirkens Jesu und betont die prophetische Zeichenhaftigkeit, die nach seiner Auferstehung erkannt wird, nicht die Gefährlichkeit der Handlung (Joh 2, 13–22).

[17] Vgl. dazu: *E. Charpentier*, Führer durch das Neue Testament, Düsseldorf 1983, 33 f.

[18] Im vierten Evangelium ist es die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 45–53).

mer kommen und uns die heilige Stätte und das Volk nehmen" (Joh 11, 47–48).

3. Das Geld in den Gleichnissen Jesu

Wie gut Jesus die Sorgen und Nöte der verarmten Bevölkerung kannte, zeigt sich am deutlichsten in der großen Zahl von Gleichnissen, die von wirtschaftlichen Situationen sprechen. Da ist von einem überraschenden *Fund in einem Feld* die Rede: Der Finder ist ein Tagelöhner, dem der Acker nicht gehört. Vergrabene Wertsachen waren in Kriegssituationen keine Seltenheit; oft kamen die Besitzer nicht mehr zurück und blieb der Vergrabungsort unbekannt. Um rechtmäßiger Besitzer des Fundes zu werden, mußte der Taglöhner das ganze Feld erwerben und dafür Schulden machen. Daß er dieses große Risiko freudig eingeht, ist nur möglich, weil er den Wert des Schatzes erkannt hat. So ergeht es dem Menschen, der überraschend Gott „entdeckt", sagt Jesus (Mt 13, 44). Anders handelt jener *Verwalter*, der das anvertraute Geld aus Sicherheitsgründen in den Boden eingräbt und nicht wie seine zwei Kollegen „arbeiten" läßt (vgl. Mt 25, 18 / Lk 19, 11–27). Das Gleichnis schildert den Besitzer als rücksichtslosen und habgierigen Großkaufmann, der damit rechnet, daß sein Kapital während seiner Abwesenheit gewinnbringend angelegt wird. In der Form des Matthäus wird jedem der drei Knechte nach seinen Fähigkeiten zugeteilt; der dritte Knecht vergräbt das eine Talent zur Sicherheit und ist so bei Verlust rechtlich von der Haftpflicht befreit (1 Talent = 60 Minen = 6000 Denare); bei Lukas dagegen sind es zehn Knechte, denen je 1 Mine (= 100 Denare) durch einen vornehmen Mann zum Wirtschaften übergeben wird, während er sich die Königswürde im Ausland erwerben will. Der faule Knecht verletzt die elementarste Sorgfaltspflicht, indem er das Geld in ein Baumwolltuch bindet. Doch weder die ängstliche Sorge des einen noch die Leichtsinnigkeit des andern werden getadelt, sondern daß sie keine Zinsen erwirtschafteten. Die Lukasfassung mit ihrem äußerst brutalen Ende läßt politische Hintergründe durchscheinen: Als Archelaos nach dem Tod des Herodes 4 v. Chr. nach Rom ging, um sich die Königswürde bestätigen zu lassen, versuchte eine Gesandtschaft, dies zu vereiteln. In der Macht bestätigt (allerdings nicht in der Königswürde), kehrte Archelaos zurück und nahm blutige Rache an den führenden Schichten, die gegen ihn aufgetreten waren (vgl. Lk 19, 14). An dieses unvergessene Ereignis knüpft Jesus an, um vor falscher Sicherheit zu warnen. Ärgerlich ist das *Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg* (Mt 20, 1–16). Daß alle Arbeiter am Abend einen Denar bekommen – egal ob sie zwölf oder nur eine Stunde gear-

beitet haben –, widerspricht dem elementarsten Gerechtigkeitsgefühl und würde heute nach einer gewerkschaftlichen Intervention rufen. Ein Denar für 12 Stunden war der übliche Taglohn für einen gemieteten Arbeiter. Daß so viele Männer nachträglich auf dem Marktplatz angeworben werden, zeigt einerseits die Dringlichkeit der Traubenlese und andererseits das Ausmaß der Arbeitslosigkeit – sogar zur „Hauptsaison" der Ernte! Am Abend zahlt der Verwalter die Löhne wohl in Abwesenheit des Weinbergbesitzers aus, so daß die benachteiligten Taglöhner protestierend zu diesem gehen, aber abblitzen. Die anstößige Geschichte bekommt einen Sinn, wenn man bedenkt, daß ein Denar das *Existenzminimum* eines Arbeiters für seine Familie ist. Durch die in keiner Weise geschuldete und darum unerwartete Großzügigkeit und Güte des Besitzers müssen auch die letzten nicht hungern. Zudem hatten die Arbeitenden das gesetzliche Recht, *„von den geernteten Früchten unter der Hand" zu essen* (nach Dtn 25, 4) – sie bekamen also zum ausbezahlten Taglohn noch einen Naturallohn. Vor etlichen Monaten war in den Tageszeitungen ein Foto aus den Philippinen zu sehen: Eine Gruppe junger und älterer Männer stand dichtgedrängt vor einem Plantagenbesitzer, der mit dem Finger auf die zeigte, die er für die Erntearbeit gerade brauchen konnte. Diese demütigende Szene wiederholt sich jeden Morgen, für die meisten vergeblich. Von Geldnöten, aber auch Folter und Schuldsklavenschaft spricht das *Gleichnis vom Schuldner,* dem sein Herr aus Mitleid 10.000 Talente (60 Millionen Denare!) erläßt und der daraufhin einen Mitknecht, der ihm 100 Denare schuldet, brutal würgt und ins Gefängnis wirft (Mt 18, 23–35). Von Unterschlagung und Urkundenfälschung erzählt das *Gleichnis vom betrügerischen Verwalter,* der seine Lage nach der selbstverschuldeten Entlassung realistisch einschätzt und sich raffiniert einen Ausweg einfallen läßt: Er kauft sich „Freunde" (Lk 16, 1–8). Statt mit Empörung und Mißbilligung zu schließen, lobt Jesus sein Verhalten und provoziert seine Zuhörerschaft. Vor dem Ruin seiner Existenz hat dieser Mann die kritische Situation erkannt und den verbliebenen Spielraum genützt. Wo es um seine Haut ging, hat er sich etwas einfallen lassen – das war klug! Aber wie steht es mit unserer Phantasie für die Belange Gottes? fragt Jesus. Auch für den *Bau eines Turmes* oder für die *Kriegsführung* braucht es eine Budgetplanung (Lk 14, 28–32), und genauso ist der Besitzverzicht in der Nachfolge zu bedenken. Der *Kampf einer Witwe* um ihr Recht gegenüber jenen, „die die Witwen um ihre Häuser bringen"

(Mk 12, 40), wird zum Gleichnis für das unablässige Beten (Lk 18, 1–8). Die arme *Frau*, die eine von zehn Silbermünzen verliert, fegt verzweifelt ihr mit einem Öllicht nur ungenügend erhelltes Haus, bis sie es klirren hört und die Münze wiederfindet (Lk 15, 8–10) – ihre Freude ist Gleichnis für Gottes Freude über den bekehrten Sünder. Jesus greift immer wieder auf solche Geldprobleme, um die die Gedanken der Bedrängten kreisten, zurück. Selbst empörende Ungerechtigkeiten und die moralische Entrüstung der Betrogenen macht er für die Wirklichkeit der neuen Welt Gottes nutzbar.

4. Das Geld im Jüngerkreis Jesu

Bei der Speisung der 5000 fragen die Jünger Jesus: „Sollen wir weggehen, für zweihundert Denare Brot kaufen und es ihnen geben, damit sie zu essen haben?" (Mk 6, 37). Offenbar sind sie der Meinung, das Geld der *Gemeinschaftskasse* würde reichen (bei Joh 6, 5 meint Philippus, es sei zu knapp). Einige Jünger wissen sehr wohl um den Wert des Geldes, wenn sie das kostbare Salböl, das eine Frau auf Jesu Haupt leert, auf 300 Denare schätzen (d. h. eineinhalb Jahreslöhne eines Arbeiters) und diese Geste als Verschwendung tadeln (Mk 14, 3–9). Daß Jesus diese luxuriöse Salbung ausdrücklich gutheißt und die Frau vor den Kritikern in Schutz nimmt, muß irritiert haben. Angesichts der wirtschaftlichen Misere vieler Familien, die mit weniger als dem jährlichen Existenzminimum von 200 Denaren auskommen mußten, berührt diese Geste der vorweggenommenen Totensalbung.[19] Die Struktur der Fischergenossenschaft von Kafarnaum mit ihrer Produktions- und Gütergemeinschaft scheint für die Urkirche Modell geworden zu sein, wie Lukas zeigt: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte" (Apg 2, 44–45; vgl. auch 4, 32–35). Daß Lukas zweimal von dieser Gütergemeinschaft spricht, dann aber einen massiven Betrugsfall (Hanania und Saphira) berichtet und unbefangen von den Häusern der Maria oder der Lydia erzählt, in denen sich die Christen versammelten, zeigt deutlich, daß es sich hier um einen präskriptiven Text handelt, der ein Ideal schildert, dem nicht streng nachgelebt wurde. Der Umgang mit Geld wird aber schon sehr früh zum Testfall des Glaubens. Paulus ermahnt seine Gemeinden, nicht

[19] Nach E. Schüssler-Fiorenza ist diese Salbung noch mehr: eine symbolische Geste des Messiasbekenntnisses, ähnlich dem verbalen des Petrus in Mk 8, 29. Im vierten Evangelium wird die Totensalbung nach der Kreuzesabnahme durch Nikodemus vollzogen und dort das Gewicht genannt: „Er brachte eine Mischung aus Myrrhe und Aloe, etwa hundert Pfund" (Joh 19, 39). (Ein Pfund entsprach ca. 320 Gramm.)

nur der Armen in Jerusalem zu gedenken, sondern systematisch – Sonntag für Sonntag – einen Geldbetrag für die Sammlung beiseite zu legen. Vertrauensleute sollen dann die Kollekte nach Jerusalem bringen. Mit deutlichem Wink fügt er bei: „Ist es der Mühe wert, daß ich selbst hinreise, dann sollen sie mit mir reisen . . . Es geht nicht darum, daß ihr in Not geratet, indem ihr anderen helft; *es geht um einen Ausgleich* . . . Denkt daran: Wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten; wer reichlich sät, wird reichlich ernten" (1 Kor 16, 2–4; 2 Kor 8, 13; 9, 6). Paulus erwartet auch eine großzügige Spende, nicht eine „Gabe des Geizes" (2 Kor 9, 5). Wenn dem Glaubensbekenntnis nicht die Praxis des solidarischen Teilens folgt, nützt es nichts (vgl. Jak 2, 15).

Daß Paulus mit den Kollektensammlungen selber in ein schiefes Licht kommt, versucht er abzuwehren: *„Ich suche ja nicht euer Geld, sondern euch"* (2 Kor 12, 14). Darum will er persönlich seinen Lebensunterhalt mit dem erlernten Handwerk verdienen und nicht aus Spenden leben. Freilich ist er der Meinung, daß es selbstverständlich sein müßte, von der Verkündigungsarbeit auch leben zu können: „So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkündigen, geboten, vom Evangelium zu leben. Ich aber habe all das nicht in Anspruch genommen" (1 Kor 9, 6. 14 f). Er verkündet das Evangelium „unentgeltlich", weiß aber um sein Recht, auf das er um der Freiheit willen verzichtet. Wie schwierig der Umgang mit Geld in der Kirche war, zeigt auch die andere Seite: Dem *innerkirchlichen Müßiggang* mußte schon früh gewehrt werden: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" (2 Thess 3, 10). Auch die Kritik an jüngeren Witwen im kirchlichen Dienst, die als faul und geschwätzig getadelt werden, und die Entlastung der Gemeindekasse durch die Begrenzung der Witwenzahl (1 Tim 5, 9–16) zeigen ebenso wie die Warnung vor Gewinnsucht beim Bischof oder Diakon (1 Tim 3, 3. 8), wie schwierig die Umsetzung jesuanischer Armut in städtische Verhältnisse war. Die Nüchternheit Jesu dem Geld gegenüber findet eine Fortsetzung in ganz praktischen Regelungen der frühen Kirche wie etwa dem Erwerbs- und Bettelverbot der syrischen Kirche: Ein Wanderapostel soll nicht länger als drei Tage von der Gemeinde ausgehalten werden, dann soll er arbeiten oder weiterziehen. Nur Proviant, nicht Geld soll ihm mitgegeben werden – verlangt er Geld, erweist er sich als Falschprophet! (Didache 11, 5–12 nach Mt 10, 10).[20]

[20] Vgl. *Ulrich Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/2, Zürich/Braunschweig 1990, 97.

Johannes Hoffmann
Das Mammondilemma des Sozialstaates und die Involviertheit der Kirche*

Wie in früheren Gesellschaften die Gottheit, so ist in der heutigen Welt förmlich das Geld zum Symbol und zur treibenden Kraft geworden. Diese Zusammenhänge und ihre Folgen für Theologie, soziale Entwicklung u. ä. werden im folgenden dargestellt, und es wird gezeigt, daß es auch der sozialen Marktwirtschaft bisher nicht gelungen ist, die damit verbundenen Probleme zu lösen. Deshalb muß eine umfassende Erneuerung forciert werden. red

1. Die weltweite Umwertung aller Werte mittels der Weltformel Geld

Aristoteles unterschied zwischen Geld als Tauschmittel und Geld als Geldkapital und wies darauf hin, „daß sich aus der Realisierung dieser Rolle des Geldes als Kapital eine ganz andere Wirtschaftsweise ergibt als aus der Verwendung des Geldes als reinem Tauschmittel ... Diese auf dem Prinzip des Geldkapitals beruhende Wirtschaftsweise wird von Aristoteles scharf verurteilt".[1] Heute ist es, ausgehend von den modernen Industrienationen, ein Kennzeichen unserer ökonomischen und kulturellen Realität, daß Geld nicht nur „Relation ist", sondern „Relation hat", wie Georg Simmel dies in seiner Philosophie des Geldes herausstellt.[2] Geld ist geradezu zu einer „Weltformel"[3] avanciert und ist in die „geistige Welt" dermaßen verwoben, daß es zum Symbol für die Moderne geworden ist.[4] Ja, Geld als letzter Bezugspunkt führt zur Umwertung aller Werte, so daß es nach Simmel „nicht Werte gibt, die wir als solche wollen, sondern daß wir umgekehrt einen Wert nennen, was wir wollen"[5]. Das Verhältnis zwischen Personen und Sachen wird zu einem vermittelten, weil sich zwischen Personen und zwischen Personen und Sachen das Geld schiebt und den kulturell gewachsenen Werthierarchien einen neuen Bezugspunkt gibt, nämlich das Geld. Die Entwicklung zu einer Geldgesellschaft und zu einer Geldkultur ist die Folge. Der Mammon wird damit zum neuen Herrn, dem jeder/jede dienen soll, auf den, wie der hebräische Wortstamm sagt, man/frau vertrauen, auf den sie setzen. Es gilt Abschied zu nehmen vom subjektiven Wollen der Menschen zugunsten des objektiven

* Franz-Josef Stendebach OMI zum 60. Geburtstag gewidmet.

[1] *Paschen von Flotow,* Geld und Wachstum in der „Philosophie des Geldes" – die Doppelrolle des Geldes, in: *H. C. Binswanger – P. von Flotow* (Hg.), Geld und Wachstum. Zur Philosophie und Praxis des Geldes, Wien 1994, 32–60, hier: 37.

[2] *Georg Simmel,* Philosophie des Geldes, in: *David P. Frisby – Klaus Christian Köhnke* (Hg.), Georg Simmel, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt 1989, 131.

[3] Ebd. 93.

[4] Vgl. *Ottheim Rammstedt,* Geld und Gesellschaft in der „Philosophie des Geldes", in: *Binswanger – Flotow,* a. a. O., 15–31, hier: 22.

[5] *Georg Simmel,* Gesamtausgabe Bd. 4, 70 ff.

Wertes des Geldes. Das Geld hat es fertiggebracht, zum letzten Ziel, vom reinen Mittel zum letzten Zweck zu werden. Simmel argumentiert: „Die Bedeutung des Geldes – das größte und vollendetste Beispiel für die psychologische Steigerung der Mittel zu Zwecken zu sein – tritt erst in ihr volles Licht, wenn das Verhältnis zwischen Mittel und Endzwecken noch näher beleuchtet wird."[6] Auf diese Weise ist es sogar möglich, daß sich das Geld als letzter Wert an die Stelle des letzten Zieles, nämlich Gott zu setzen vermag. Simmel führt dazu aus: „Allein in Wirklichkeit hat das Geld als das absolute Mittel und dadurch als der Einheitspunkt unzähliger Zweckreihen in seiner psychologischen Form bedeutsame Beziehungen gerade zu der Gottesvorstellung . . . Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach dem schönen Worte des Nikolaus von Kusa die Coincidentia oppositorum ist . . . Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen."[7] Da Geld als Wert für viele Menschen „die teleologischen Reihen" und Werthierarchien abschließt, schaukelt es sich zum Endzweck auf, gewinnt die Bedeutung eines „absoluten Zweckes", nimmt quasi religiöse Züge an.[8]

1.1 In ökologischer Hinsicht

Der Geldwert schiebt sich zwischen Mensch und Natur. So induziert das Geld der Wirtschaft ein progressives Wachstum und zwingt dazu, Natur unter dem Gesichtspunkt der Rechenhaftigkeit zu gebrauchen und im Interesse der Zweckrationalität des Geldes Stück für Stück zu zerstören. Vorrangige Orientierung am Geld, an Zins und Zinseszins bedeutet exponentielles Wachstum. Diese Induktion exponentiellen Wachstums führt ökologisch ins Desaster. „Denn" – wie H. Creutz richtig herausstellt – „in einem begrenzten Raum kann es kein grenzenloses Wachstum geben. Für jedes gesunde und natürliche Wachstum gibt es eine optimale Obergrenze. Alle Teile eines Organismus müssen sich in ihrer Entfaltung am Ganzen orientieren. Alle Entwicklungen, die die naturgegebenen Gesetzmäßigkeiten mißachten, sind zum Zusammenbruch verurteilt."[9]

1.2 In gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht

Immer mehr Menschen wird dieser Sachverhalt bewußt, und immer mehr fragen, wie denn die Entwicklung noch

[6] *Ders.*, Gesamtausgabe Bd. 6, 302.
[7] Ebd. 305.
[8] Ebd. 307.
[9] *Helmut Creutz*, Das Geldsyndrom. Wege zu einer krisenfreien Marktwirtschaft, München 1993, 300.

zum Guten gewendet werden könnte. Um hierzu in anderen Bahnen als bisher denken und handeln zu lernen, ist es nützlich, das Wachstum der Wirtschaft in Relation zum Wachstum des Geldvermögens zu betrachten und die Schritte zu reflektieren, die die Wirtschaft in der Bundesrepublik Deutschland von 1950 bis 1990 unternommen hat, um sich diesem Wachstum des Geldvermögens anzupassen. Eine Abbildung macht die Vorgänge transparent.

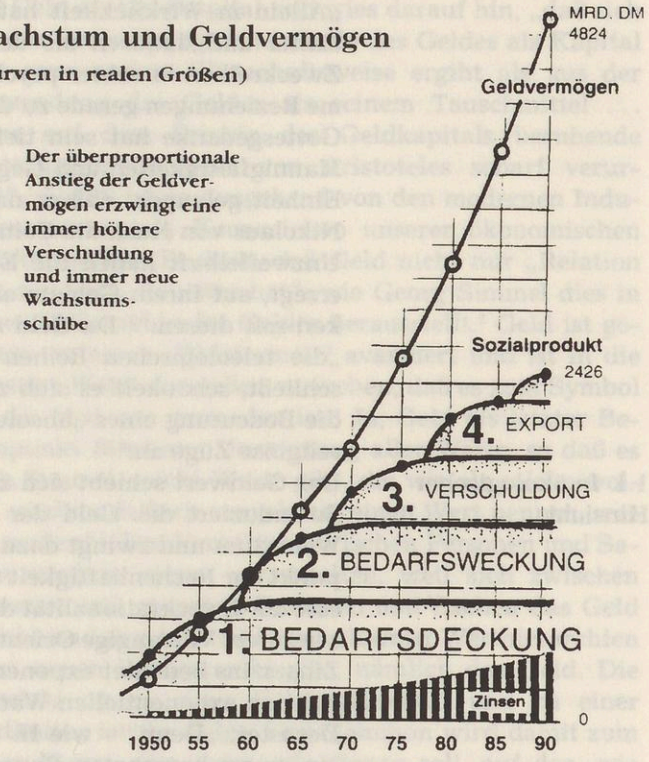


Abb. 1: Aus *H. Creutz*, Das Geldsyndrom, München 1993, 312.

Einerseits werden die Wachstumsschübe erkennbar. Nachdem in der ersten Phase der Nachkriegsentwicklung der unmittelbare Bedarf gedeckt war und seinen Sättigungsgrad erreichte, mußte der Bedarf neu geweckt, mußten Bedürfnisse auf einer anderen Ebene produziert werden, damit der Nachfrage der Geldvermögen nach Zins entsprochen werden konnte. Als dies nicht mehr hinreichte, kam 1967 das *„Gesetz zur Förderung des Wachstums und der Stabilität der Wirtschaft"*. Zweck dieses Gesetzes war, durch Verschuldung der privaten Haushalte eine weitere Konsumsteigerung zu

erreichen, die das Wirtschaftswachstum erneut beflügeln und dem Geldvermögen weitere Renditen ermöglichen sollte. Heute stehen viele Familien und Einzelpersonen vor dem Scherbenhaufen dieser Entwicklung. Viele haben sich bis an den Rand ihrer finanziellen Möglichkeiten verschuldet in der Hoffnung, daß sich für sie selbst die ökonomischen Verhältnisse nicht zum Schlechten verändern. Darin wurden sie aber getäuscht: Unvorhergesehene Ereignisse, wie Krankheit, Kurzarbeit oder gar vorübergehender Verlust des Arbeitsplatzes stürzte sie in die Überschuldung, Verarmung und Obdachlosigkeit.

Es gibt 7,25 Millionen Arme in Deutschland. Große Familien, Alleinerziehende, Kranke, Behinderte und Ausländer sind besonders unter den Betroffenen.

Inzwischen ist bei neun Zehntel aller privaten Haushalte der Zinssaldo negativ. Dazu kommt die Belastung, die sich aus der wachsenden Staatsverschuldung ergibt. Immerhin belief sich die Nettoneuverschuldung des Bundes in den letzten Jahren auf jeweils rund 66 Milliarden. Das bedeutet, daß inzwischen jede dritte Mark jedes Bürgers und jeder Bürgerin eine Zinsmark ist, also auch beim Brot, das z. B. der Sozialhilfeempfänger kauft.

Als Kehrseite gibt es auch andere Fakten. Es gibt Spitzenverdiener, die verdienen je Arbeitstag 1.500 DM. Es gibt mehrere Tausend 50fache Millionäre, die verdienen je Arbeitstag 15.000 DM an Zinsen. Und es gibt nach dem Wirtschaftsmagazin „forbes" 400 Millionäre in der BRD, die jeweils 500 Millionen DM besitzen und damit jeweils je Arbeitstag 150.000 DM verdienen. Das hat bewirkt, daß durch Zinstransfers im Jahr 1990 acht Zehntel der ärmeren Haushalte um 116 Milliarden ärmer wurden und im wesentlichen ein Zehntel reicher Haushalte noch reicher machten, was den Trend verstärkt, daß die Reichen nicht nur weniger, sondern auch älter werden, und die Armen nehmen an Zahl zu, und es sind immer jüngere Leute.

Die Zinslasten für die großen Geldvermögen wirken nicht zuletzt auf den Arbeitsmarkt zurück. Vergleicht man die Entwicklung des Kapitalmarktzinses mit der Zahl der Arbeitslosen, dann zeigt sich, daß bei steigendem Zins die Arbeitslosigkeit zunimmt. Dabei ist darauf aufmerksam zu machen, daß sich nach einer Zinssenkung die vorangegangene Beschäftigungslage nie wieder herstellte, sondern auf einem höheren Niveau einpendelte, weil der Zinsschub einen Rationalisierungsschub im Gefolge hatte, durch den auch Arbeitsplätze wegrationalisiert wurden.

Beziehung zwischen Zinslast und Arbeitslosigkeit

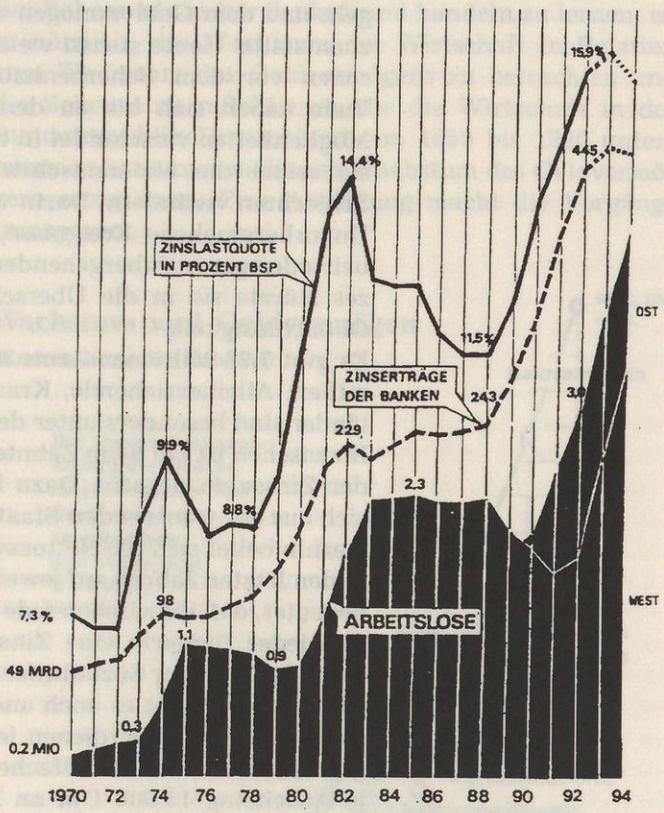


Abb. 2: Aus *H. Creutz*, Das Geldsyndrom, München 1993, 364.

Ergebnisse sind u. a.: Ungerechte Einkommensverteilung aus Vermögen, Ungerechtigkeit durch Umverteilung der Einkommen aus Zinsen. Mit anderen Worten: Die Anzahl der Verliererhaushalte steigt ständig.

Geld ist ein vom Staat garantiertes Gut. Niemand könnte einen Nutzen davon ziehen, wenn dieses Gut in seinem Wert und als Tauschmittel nicht durch wirtschaftliche Leistung der vielen einerseits und den Staat andererseits garantiert würde. Also ist es auch recht und billig, daß, gemessen am Modell sozialer Marktwirtschaft, alle einen für eine menschenwürdige Existenz ausreichenden Anteil erhalten. Es ist nicht einzusehen, warum einige wenige Menschen, die über ein hohes Geldvermögen verfügen, die bevorzugten Nutznießer des sozialen Mediums Geld sind. Tatsächlich kommt aber zur Zeit der Nutzen des Geldes aufgrund der durch wirtschaftlichen Wandel bedingten Unangepaßtheit unserer Geldordnung den Besitzern von disponiblem Geldvermögen fast allein zugute.

Weder durch eine entsprechende Besteuerung noch durch eine Anpassung der Rahmenbedingungen wird für einen gerechten Ausgleich Sorge getragen. Die im Grundgesetz geforderte Sozialpflichtigkeit des Eigentums wird nicht eingefordert, obwohl der Staat die Geldordnung garantiert und damit die Basis für die Möglichkeit von Gewinnen aus Geldvermögen setzt.

Ich denke, diese Zusammenhänge vermögen zu zeigen, wo und welche Anpassungsleistungen im System der sozialen Marktwirtschaft zu erbringen sind. Daher meine These: Die Sicherheit, die wir allen in unserem Staat geben, werden wir auch alle bekommen. Wenn wir es recht betrachten, dann befinden wir uns in unserer Gesellschaft zwischen Reichen und Armen in einer Situation, wie sie im Gefangenendilemma beschrieben wird. Wenn wir aus dem Dilemma herauskommen wollen, müssen beide Gruppen, die Armen und die Reichen, zusammenarbeiten. Das bedeutet, daß keiner nur seinen Vorteil allein im Auge haben kann. Jeder muß die Interessen des anderen angemessen berücksichtigen. Wenn das jede der beiden Gruppen macht, dann kommt für beide unterm Strich das Beste heraus, was sie erreichen können: Die einen geben den anderen von ihrem Reichtum ab, verzichten z. B. nur auf Zinsen. Dafür können sie in Frieden und Sicherheit leben und wahren ihren Besitz. Für die anderen können Arbeitsplätze erhalten oder neu geschaffen werden, sie können dadurch für ihre eigene Existenz und ein menschenwürdiges Auskommen sorgen, sind zufrieden und garantieren dadurch für alle Sicherheit. Ein solches Verhalten entspricht nicht einmal dem christlichen Liebesgebot, sondern funktioniert über die Regel: „Do ut des"/„Ich gebe, daß du gibst." Aber über diese Regel läßt sich ein hohes Maß an Gerechtigkeit und innerer Sicherheit erreichen. Dieser Vorschlag ist nicht Utopie, sondern ist den realen Gegebenheiten angemessen. Vielleicht bewirkt ja die Krise, in der wir stehen, und der soziale Druck, der dabei erzeugt wird, daß die Perspektive der Opfer, der Arbeitslosen und der Armen für die Problemdefinition durch Politik und Wirtschaft fokussiert wird.

2. Die Marktwirtschaft und das Mammondilemma

Aufgrund der Ausrichtung aller Werte am Geld folgert Polanyi, „daß die Ursprünge der Katastrophe in dem utopischen Bemühen des Wirtschaftsliberalismus zur Errichtung eines selbstregulierenden Marktes lagen"[10]. Und er führt dazu weiter aus: „Der Mechanismus, der

[10] Vgl. *Karl Polanyi*, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Deutsche Ausgabe, Wien 1977, 49.

durch das Gewinnstreben in Gang gesetzt wurde, war in seiner Wirksamkeit nur mit wildesten Ausbrüchen religiösen Eifers in der Geschichte zu vergleichen. Innerhalb einer Generation wurde die ganze menschliche Welt seinem kompakten Einfluß unterworfen. Wie allgemein bekannt, gelangte das Gewinnstreben im Gefolge der industriellen Revolution in England in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Hochblüte. Etwa fünfzig Jahre später erreichte es den europäischen Kontinent und Amerika. Schließlich kam es in England, auf dem europäischen Kontinent und sogar in Amerika dazu, daß ähnliche Gegebenheiten die Tagesfragen in eine Richtung zwangen, deren Hauptmerkmale in allen Ländern des Westens gleich waren. Und so müssen wir die Ursprünge der Katastrophe im Aufstieg und Fall der Marktwirtschaft suchen."[11] Die ungeheuren sozialen und ökologischen Wunden, die die Umwertung der Werte und ihre Ausrichtung an Geld und Gewinn im Zuge der industriellen Revolution nach sich zogen, sind bis heute nicht geheilt. Aber sie werden uns mehr und mehr bewußt. Geld und das an der Vermehrung des Geldes orientierte Gewinnstreben machten sich alles untertan: Mensch und Natur. Natur wird so ebenso zum Subsystem Wirtschaft, wird zum bloßen Produktionsmittel wie auch der Mensch, der nur noch als Arbeitskraft interessant ist. Wird er als Arbeitskraft nicht mehr gebraucht, wird er in der Marktwirtschaft überflüssig. So können ganze Kontinente, wenn sie für das Gewinnstreben bzw. die Geldvermehrung nicht mehr benötigt werden oder nicht mehr nützlich erscheinen, für überflüssig erklärt werden, wie etwa Afrika. Wir sprechen zwar immer noch von Überbevölkerung, aber aus der Perspektive der Gewinnmaximierung der Marktwirtschaft handelt es sich um überflüssige Bevölkerung. Diese Umwertung der Werte verlangte auch „eine Veränderung der Motivation der Mitglieder der Gesellschaft. Das Motiv des Lebensunterhalts mußte durch das Motiv des Gewinns ersetzt werden. Alle Transaktionen werden in Geldtransaktionen verwandelt . . . Die von solchen Einrichtungen verursachten Verschiebungen müssen zwangsläufig die zwischenmenschlichen Beziehungen zerreißen und den natürlichen Lebensraum des Menschen mit Vernichtung bedrohen."[12] Wer sich vergegenwärtigt, daß zwischen dem wirtschaftlichen Handeln der Menschen und ihren Sozialbeziehungen ein differen-

[11] Ebd. 50.
[12] Ebd. 63 f.

ziertes und enges Geflecht von Ritualen existiert, wird dies nachempfinden können. Dazu gehört auch die Regelung von Tauschbeziehungen und Märkten, die es zur Regelung von Arbeitsteilung in allen Gesellschaften gab.[13] In Gesellschaften vor Einführung der Marktwirtschaft wurde aus dem Sozialgefüge der Gesellschaft und den sozialen Beziehungen heraus der Lebensunterhalt aller über die Pflicht zur Wechselseitigkeit, zu Reziprozität und durch „eine Haltung des Gebens und Nehmens" gewährleistet. „Das Prinzip der Reziprozität dient(e) somit im weiteren Sinne der Sicherung sowohl der Produktion als auch der Familienerhaltung."[14] Die Verteilung der Produktion wurde auch über weite Räume und Zeiten mit Hilfe des Prinzips des Sammelns und der Wiederverteilung, der Redistribution geregelt. Entscheidend bei dieser Wirtschaftspraxis ist, daß die sozialen Beziehungen und das soziale Verhalten Reziprozität und Redistribution gewährleisten. Die in den sozialen Beziehungen begründete Reziprozität bewirkte eine Solidarität, die für eine gerechte Verteilung der Güter und für eine angemessene Partizipation sowohl intra- wie auch intergesellschaftlich sorgte. Daraus wird deutlich, daß die Sozialbeziehungen die Grundlage des ökonomischen Systems bildeten. Die Produktion war daher auf den Verbrauch und die Wiederverteilung entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen gerichtet. Im Gegensatz dazu ist die Produktion in einer Marktwirtschaft am Gewinn orientiert. Gesellschaft, soziale Beziehungen und die natürliche Umwelt werden zum „Anhängsel" des Marktes, wie Polanyi es analysiert: „Die Wirtschaft ist nicht mehr in die sozialen Beziehungen eingebettet, sondern die sozialen Beziehungen sind in das Wirtschaftssystem eingebettet."[15]

Daraus erhellt, daß die anfangs angeführte Umwertung aller Werte, die sich im Zuge der Absolutsetzung von Geld und Gewinn in der Marktwirtschaft ergeben hat, erneut transformiert werden muß. „Ökonomische Rationalität muß wieder systematisch an praktische Kriterien des guten Lebens und des fairen Zusammenlebens der

[13] Polanyi weist darauf hin, daß es zu allen Zeiten in Gesellschaften zwar immer irgendwelche Formen von Volkswirtschaft und Märkten gegeben hat, aber es habe vor unserer Zeit noch niemals eine Wirtschaftsform gegeben, „die, und sei es auch nur im Prinzip, vom Markt gelenkt worden wäre. Trotz der im 19. Jahrhundert hartnäckig verbreiteten akademischen Beschwörungsformeln haben Gewinn und Profit beim Güteraustausch in der menschlichen Wirtschaftstätigkeit vorher nie eine wichtige Rolle gespielt. Obwohl die Einrichtung des Marktes seit der späten Steinzeit ziemlich verbreitet war, so spielte er im wirtschaftlichen Geschehen bloß eine Nebenrolle", in: *Karl Polanyi*, a. a. O., 65 f.

[14] Ebd. 71.

[15] Ebd. 81.

Menschen"[16] rückgebunden werden, wie das Peter Ulrich postuliert. Es ist also gerade das Gegenteil von ökonomischer Globalisierung notwendig, wie das John Maynard Keynes empfohlen hat: „Ich sympathisiere darum mit denen, die die wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen den Nationen nicht maximieren, sondern möglichst gering halten wollen. Ideen, Wissen, Kunst, Gastfreundschaft, Reisen – solche Dinge sind ihrem Wesen nach international. Doch Waren sollten, wann immer es vernünftig und praktisch ist, hausgemacht sein; und vor allem sollten die Finanzen überwiegend national bleiben."[17]

Offensichtlich haben wir es auch im Konzept einer sozialen und ökologischen Marktwirtschaft nicht geschafft, zwischen Wettbewerb und Solidarität, zwischen Marktwirtschaft und Sozial- und Ökosystem zu vermitteln. Wir müssen verstehen lernen, daß das Wettbewerbsprinzip nach dem Schöpfer des Konzeptes der sozialen Marktwirtschaft überhaupt nur akzeptabel sein kann bei ausreichender sozialer Sicherung aller durch den Staat als Verkörperung der Solidargemeinschaft, ferner „eine sozialverträgliche Gestaltung internationaler politischer Rahmenbedingungen"[18], die Gestaltung der Wirtschaft als Subsystem der Natur, was ihr ein maximales Maß für ihren Durchsatz an Materie und Energie und das Erreichen eines stationären Zustands abverlangt.[19] Den Weg in diese Richtung gilt es zu beschleunigen.

3. Ethisch motivierter Umgang mit Geld – Kapital auf neuen Wegen

Kultureller Druck kann die erforderlichen Anpassungsleistungen erzwingen, ein Druck, der von der Basis ausgeht, von den Benachteiligten. Sie bilden sozusagen die innovative und kreative Kraft, die die Veränderung erzwingt. Diese Kreativität muß im Interesse des Erhaltes des Gesamtsystems von den herrschenden Klassen in der Gesellschaft aufgegriffen und umgesetzt werden. Geschieht das nicht, dann ist das Ende des Systems programmiert.

Wir müssen fragen: Wie sind die monetären Strukturen als Sollbruchstelle wandelbar? Prinzipiell sehe ich zwei Wege: Ich möchte den einen den *radikalen Weg* nennen. Er impliziert eine grundlegende Änderung der Rahmenbedingungen der Geldordnung, also eine Änderung des

[16] *Peter Ulrich,* Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern – Wien – Stuttgart [3]1993, 5.

[17] Zitiert nach: *Hermann E. Daly,* Die Gefahren des freien Handels, in: Spektrum der Wissenschaft, Jan. 1994, 40–46; hier: 40.

[18] *Lothar Czayka,* Mehr Wettbewerb ist kein Allheilmittel. Und ausreichende soziale Sicherung ist keine Wohltätigkeitsveranstaltung, in: Frankfurter Rundschau, 20. 9. 94, Nr. 219, S. 16.

[19] Vgl. *Hermann E. Daly,* a. a. O. 44 f.

Zinssystems. Mit anderen Worten: „Die Bildung von (spekulativen) Liquiditätsreserven muß erschwert werden durch ihre Belastung mit Unkosten . . . , die jeden mit z. B. 4% seiner durchschnittlichen Kassenhaltung trifft, soweit er die eingenommenen Geldbeträge nicht umgehend für Konsum, Investition oder Einzahlung aufs Sparkonto wieder aus der Hand gibt. Diese Umlaufsicherung, also Verhinderung von Stockungen im Wirtschaftskreislauf hat als Antriebsmotor nicht mehr die unzulässige Zinsbelohnung, . . . , sondern die stets wirksame Bestrafung des Rückzuges liquider Geldmittel aus dem Wirtschaftskreislauf . . ."[20]

Dies scheint zur Zeit noch nicht durchsetzbar. Das dafür erforderliche Bewußtsein fehlt. Aber es könnte sich bei zunehmendem sozialem, ökologischem und kulturellem Druck schnell bilden. Außerdem meinen viele, die weltweite Verflochtenheit unseres Systems sei ein Hindernis, was einen Alleingang der Bundesrepublik zum Scheitern verurteilt, obwohl es durchaus gelungene lokal begrenzte Versuche gibt.

Den zweiten Weg nenne ich den *sanften Weg*. Er rechnet mit der ethischen Motivierbarkeit der Beteiligten und setzt auf diese. Allerdings verlangt dies eine Bewußtseinsveränderung und Mobilisierbarkeit der Konsumenten ebenso wie der Unternehmer und auch der Anleger, der Besitzer von Geldvermögen und der Banken. Sie alle dürfen es nicht mehr zulassen, daß der Gott, um den sich in unserer Gesellschaft alles dreht, das Geld ist. Wir dürfen uns vom Gott „Mammon" nicht diktieren lassen, welches die Probleme sind, die wir zu lösen haben. Wir müssen dem Gott „Mammon" die Problemdefinition streitig machen.

Wir brauchen daher eine neue Sichtweise, um zu begreifen, was denn unsere Wirklichkeit ist, wo Prioritäten gesetzt werden müssen. Die vorrangige Frage ist gerade nicht: „Was ist fürs große Geld gut?", sondern „Was ist für die Menschen und für die ganze Schöpfung gut?"

Wie aber kann das funktionieren?

Die erste Voraussetzung ist ein breit gestreutes Interesse der Menschen am Erhalt der sozialen Marktwirtschaft. Ich denke, dies ist vorhanden. Dies impliziert die Forderung nach Veränderung der Rahmenbedingungen, d. h., wenn die monetären Strukturen allein auf der Basis ökonomischer Bewertungskriterien nicht mehr hinreichend gesteuert werden, dann müssen diese durch eine ethische Gewichtung so ergänzt werden, daß die Geldflüsse in ethisch, ökologisch und sozial wichtige Bereiche gelenkt

[20] *Ernst Winkler*, Vor einer Mutation unseres Wirtschaftssystems, in: Sozialökonomische Arbeitstexte 3, Lütjenburg ²1994, 16.

werden können. Geldflüsse müssen so gesteuert werden, daß sie der neuen Problemdefinition dienen.[21]

Es gibt Besitzer von großem Geldvermögen, die begriffen haben, daß die weitere Anhäufung von Geld in eine Sackgasse führt. Daher reduzieren sie ihre Geldberge und führen erhebliche Anteile der Solidargemeinschaft national oder auch international zu durch Stiftungen oder andere Formen der Überlassung.

Wenn nun im Interesse des Erhaltes der sozialen Marktwirtschaft eine ethische, ökologische und soziale Bewertung erforderlich ist, dann müssen Ratingagenturen gegründet und instandgesetzt werden, daß sie für Anleger entsprechende Einstufungen/Bewertungen von Emittenten, also von Unternehmen, Banken, Staaten und internationalen Organisationen zur Verfügung stellen. Diese könnten sich ethisch oder ökologisch motivierte Anleger zu eigen machen und ihr Geld in solche Kanäle fließen lassen. Dabei entspräche es ihrer ethischen Motivation, daß sie die Bewertung nach ethischen, ökologischen und/oder sozialen Kriterien so hoch ansetzen, daß sie bereit sind, diese gegenüber den ökonomischen Bewertungen vorrangig zu behandeln. Dies könnte dazu führen, daß Anleger teilweise oder ganz auf Rendite verzichten, weil es ihnen darum geht, sich verantwortlich und gemäß der Sozialpflichtigkeit des Eigentums im Wirtschaftsprozeß einzubringen und entsprechend sozial- und ökologiepolitisch mit ihrem Geld zu wirken.

Gäbe es eine solche ethisch-ökologische unabhängige Bewertungsinstanz, dann wäre das nicht nur für Anleger von großem Geld interessant. Vielmehr könnten auch die kleinen Sparer auf diese Bewertungen zurückgreifen und bei der Anlage eines Sparbuches oder Briefes bei Festgeldanlagen o. ä. darauf dringen, daß die Bank, bei der sie anlegen, diese Gelder nur dorthin geben darf, wo sie vorrangig z. B. ökologisch wichtige und sozial verträgliche Innovationen realisieren helfen.

Damit werden sozusagen durch verantwortliche Einmischung alle Glieder der sozialen Marktwirtschaft befähigt, sich entsprechend ihrer Möglichkeiten als Anleger, Sparer und/oder Konsumenten für den Erhalt der sozialen Marktwirtschaft einsetzen zu können. So würden in der Folge in sanfter Form durch kleinschrittige Veränderung des Normalverhaltens die monetären Rahmenbedingungen mittel- und langfristig umgestaltet, so daß sie dem Erhalt von sozialer und ökologischer Sicherheit für uns hier und für alle Menschen in anderen Län-

[21] *Peter Roche – Johannes Hoffmann – Walter Homolka* (Hg.), Ethische Geldanlagen. Kapital auf neuen Wegen, Frankfurt 1992.

dern ebenso dienen wie für die Menschen künftiger Generationen.

4. Zur Involviertheit der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Theologisch gesehen ist die Kirche wie jede/jeder Glaubende herausgefordert, auch als Institution den alle Menschen und die ganze Schöpfung liebenden, heilenden und rettenden Gott zu behaupten. Dies ist natürlich auch das grundlegende Kriterium, über das sich die Glaubenden mit den kirchlichen Behörden und der Hierarchie im Umgang mit Kirchenfinanzen auseinandersetzen müssen. Es ergeben sich daraus sozial-ethische Pflichten der Glaubenden gegenüber der Kirche und institutionenethische Mindestbedingungen für die kirchliche Finanzverwaltung. Mit Wolfgang Lienemann muß man daher darauf hinweisen: „Die Finanzordnung hat Anteil am Verkündigungsauftrag der Kirche."[22] Insofern gilt für die Kirche als Institution, sie muß sich in ihrem Finanzgebaren gegenüber den Gebern und deren Verantwortung für die Bezeugung des Evangeliums Christi durch ihr gespendetes Geld rechtfertigen und – etwa wie Paulus – rückmelden, daß die Spenden bei den Empfängern als Zeugnis für den gütigen und alle Menschen liebenden Gott angekommen sind und darüber Dank und Lobpreis Gott gegenüber hervorgerufen haben. Meines Erachtens heißt dies: Öffentlichkeit, Transparenz und Partizipation sind für alle kirchlichen Institutionen geboten, die Steuergelder oder Spenden anvertraut erhalten. Dies läßt sich aus dem Verkündigungsauftrag herleiten. Denn institutionenethisch gesehen, bringt sich die Kirche in der Gesellschaft nicht nur argumentativ, nicht nur durch das Wort ein, sie ist nicht nur pragmatisch in ihrem Sprachhandeln in die gesellschaftliche Kommunikationsgemeinschaft involviert, sondern Kirche ist als Arbeitgeber, Geldanleger, Aktionär etc. zugleich wirtschaftlicher Akteur dieser gesellschaftlichen Kommunikationsgemeinschaft. Beides gehört zusammen. Kirche hat als wirtschaftlicher Akteur und Verwalter von Geldern, die zur Bezeugung der Frohen Botschaft Christi gegeben wurden, institutionell ein Verhalten auszuprägen, das ihr als Argumentationsgemeinschaft und der Verkündigung ihrer Hirten und Gläubigen nicht widerspricht. Die gesellschaftliche Akzeptanz der Kirche hängt nicht unerheblich davon ab, ob die Finanzordnung und das Finanzgebaren der Kirche als mit ihrer Verkündigung in Einklang erfahren werden kann. Dafür ist die Kirche als institutionelle Verwalterin von Kirchensteuer- und Spendengeld den Gebern gegenüber beweispflichtig. Kommt

[22] *Wolfgang Lienemann*, Eine Einführung, in: *ders.* (Hg.), Die Finanzen der Kirche, München 1989, 14–29; hier: 22.

die kirchliche Behörde dieser Pflicht gegenüber den Abgaben oder Spenden zahlenden Glaubenden nicht in angemessener Form nach, dann haben letztere bis dahin das Recht, das im Rahmen ihrer Möglichkeiten für andere für die Bezeugung des Evangeliums Christi zurückgelegte und gesammelte Geld (vgl. 1 Kor 16, 2) zurückzuhalten oder dafür Sorge zu tragen, daß das Geld entsprechenden Zwecken gewidmet wird.

Kirchliche Finanzstrukturen entsprechen in der Regel den jeweiligen politischen, ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten. Das hat in der Bundesrepublik Deutschland zu einem staatskirchenrechtlich abgesicherten Steuereinzugsverfahren geführt. Dagegen ist prinzipiell nichts einzuwenden. Gegenüber den Abgaben zahlenden Glaubenden stellt dies dann keine Zumutung dar, sofern für hinreichende Transparenz, Partizipation und Öffentlichkeit bei der Verwendung Sorge getragen wird und wenn dadurch deutlich ist, daß die Art und Weise des Umgangs mit dem Geld durch die kirchliche Behörde – aus der Perspektive der Gläubigen gesehen – der Verkündigung der Botschaft Christi vom gütigen und liebenden Gott als dienlich wahrgenommen wird. Darüber hinaus hat die Kirche als wirtschaftlicher Akteur eine finanz-, wirtschafts- und arbeitspolitische Aufgabe. Die katholische Kirche in der BRD verfügt über ein erhebliches Anlagekapital als Rücklage und als Rentenfonds. Die Diözesen legen diese Gelder in der Regel in festverzinslichen Wertpapieren, in Aktien oder in Beteiligungen an und sind dabei vor allem an Bonität und Rendite interessiert. Dadurch geschieht es nicht selten, daß Diözesen einerseits aufgrund der Anonymität der Geldflüsse, andererseits direkt durch bestimmte Aktien an den Gewinnen beispielsweise aus der Rüstungsindustrie beteiligt sind, und es ist denkbar, daß sie mittelbar auch am Irakkrieg durch Anlagen in der Rüstungsindustrie beteiligt waren. Es ist auch denkbar, daß Diözesen oder Ordensgemeinschaften ihr Geld bei Kreditinstituten anlegen, die aufgrund des Konsumentenkreditwesens in hohem Maße an der Verschuldung und Überschuldung beteiligt und für den Weg vieler in die Armut mitverantwortlich sind.

Pflicht zu ethisch vertretbarer Verwendung der Anlagegelder

Auch dies ist vom Verkündigungsauftrag der Kirche her nicht zu rechtfertigen. Der Kirche als Anleger obliegt die Pflicht, für eine ethisch vertretbare Verwendung ihrer Anlagegelder zu sorgen. Wenn das aufgrund der Komplexität unseres monetären Systems oder der Anonymität der Geldflüsse schwierig erscheint, sollte sich die Kirche durch eine ethische Ratingagentur (= Bewer-

tungsinstitution) eine entsprechende Beratung holen, und wenn es eine solche nicht gibt, sollte sie sich auch im Interesse ökologischen und ethischen Investments durch private Anleger bei der Gründung einer solchen ethischen Ratingagentur beteiligen und diese mitfinanzieren. Selbst wenn die Rendite auch geringer sein sollte, hat die Kirche gerade auf dem Hintergrund des Wechselspiels von religiösen Ideen und materiellen Interessen die sozialethische politische Aufgabe, sich mit ihrem innovativen Potential im Wirtschaftsprozeß so einzubringen, daß einer unsittlichen Verwendung ihrer Gelder gegengesteuert wird und daß innovative Impulse auf eine ökologisch und sozial verträgliche Umweltentwicklung ausgehen. Die Kirche kann sich hier zur Rechtfertigung ihres Handelns auch nicht auf das Prinzip der Doppelwirkung einer Handlung zurückziehen. Darüber hinaus gilt angesichts der Aufforderung des Evangeliums – „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" – hier für die Kirche, sich jedes „Sowohl-Als-auch" zu enthalten. Das durchaus berechtigte Interesse, die Einkünfte der Kirche im Interesse der Wahrnehmung ihrer Verkündigungsaufgaben zu mehren, darf nicht zum Alibi für die Inkaufnahme negativer Nebenwirkungen gemacht werden. Würde das geschehen, dann käme das einer Anpassung an die gesellschaftliche Auffassung in der Moderne gleich, daß nämlich im Interesse von Machterwerb und -erhalt und im Interesse der Vermehrung von Geld jedes Mittel gerechtfertigt werden kann. Kirche würde dann der Durchkapitalisierung aus finanziellen Gründen nachgeben, obwohl es ihr von der Botschaft her in besonderer Weise zukäme, hier Widerstand zu leisten. Wenn sich die Kirche als Anleger mit ihrem Geld an der Realisierung unmoralischer Zwecke – wenn auch nur indirekt – beteiligt, dann versündigt sie sich gegenüber dem gütigen und liebenden Gott, ist sie in strukturelle Sünde involviert, weil sie die glaubhafte Verkündigung der Botschaft Christi der Vermehrung ihres Geldes nachordnet. Gewinnmaximierung mit Anlagekapital angesichts hoher Geldberge ist – wie wir gesehen haben – eine Beteiligung an der in der Marktwirtschaft dominanten Mammonorientiertheit. Weil dies aber sowohl ökologisch wie auch sozial ins Desaster führt, darf Kirche sich daran nicht beteiligen, sondern sie muß aktiv gegensteuern.

Wie das Beispiel der amerikanischen Kirchen während der Apartheidkonflikte in Südafrika zeigt, kann Kirche mit ihrem Anlagekapital sehr effektiv sein, und zwar in zweifacher Hinsicht. Einerseits bewirkte „der Druck auf die US-amerikanischen Unternehmen, daß zwischen

1984 und 1990 mehr als 200 von ihnen das Engagement in Südafrika ganz oder zum größten Teil einstellten und damit einen effektiven Beitrag zum Niedergang des Apartheidsystems leisteten."[23]

Ende der 80er Jahre gab es an der Börse fast keine Aktien mehr mit Anlageempfehlungen von Unternehmen mit Beziehungen zu Apartheidstaaten. Andererseits verhalf gleichzeitig „der Rückzug vieler öffentlicher Pensionsfonds aus in Südafrika engagierten Unternehmen ethischem Investment zur Verzehnfachung seines Volumens zwischen 1984 und 1987 auf 400 Mrd. US-$. In den achtziger Jahren kam es zu einer Gründungswelle ethischer Fonds, die zunächst nach Großbritannien und dann auch nach Kontinentaleuropa überschwappte."[24] Es ist also klar, daß die reiche Kirche in der BRD mit einem deutlich erkennbaren und offensiven Anlageverhalten erhebliche Wirkungen in unseren monetären Strukturen hervorrufen könnte. Das würde in der Öffentlichkeit mehr Überzeugungsarbeit auch für die Akzeptanz von Kirche in unserer Gesellschaft bringen als die noch dazu teure Imagepflege durch Werbekampagnen, wie es zur Zeit geschieht. Es wäre für die Glaubwürdigkeit der Kirche sehr wichtig, daß sie die Zusammenhänge genau reflektiert und als wirtschaftlicher Akteur im Rahmen ihrer Möglichkeiten nicht nur rendite- und bonitätorientiert ihr Anlagekapital verwaltet, sondern nur in ethisch vertretbare Fonds, Aktien, Unternehmen etc. fließen läßt. Es gäbe auch die Möglichkeit, daß Kirche im Interesse der Armutsbekämpfung hier und in der dritten Welt Projektsparbriefe auflegt usw.

Wenn die kirchlichen Finanzbehörden hier nicht tätig werden, sollten Kirchensteuerzahler, die z. B. in einer Ratingagentur einen wichtigen Beitrag einer reichen Kirche für die Wahrnehmung ihres Verkündigungsauftrages sehen, mit ihrer Zahlung als Verwendungszweck die Finanzierung einer ethischen Ratingagentur verbinden und zur Auflage machen.

Es gäbe natürlich weitere wichtige konkrete Bereiche, wie z. B. die Zinsfrage, die aus kirchlicher Sicht grundlegend sozialethisch reflektiert werden müßten. Auch und vielleicht gerade in unseren ungerechten Strukturen gilt für die Kirche generell im Umgang mit Geld apodiktisch die klare Unterscheidung, die im Wort Jesu zum Ausdruck kommt: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon."

[23] *Walter Rieks,* Ethische und ökologische Finanzanlagen, Diplomarbeit, Frankfurt 1994, 78 f.

[24] Ebd. 14 f.

Josef Siegwart

Die Kirche und das Geld in der Geschichte

Der kritische und zugleich behutsame Durchblick durch die Geschichte des Umgangs von Kirchenleuten – vom Papst bis zu den Bettelorden – mit Geld zeigt einerseits das durchgehende Bemühen, die vorhandenen Mittel auch für die Armen aufzuwenden, andererseits hat zu großer Reichtum immer wieder zum Niedergang des kirchlichen Lebens geführt. Der Autor verweist auf verschiedene Orden und stellt die Frage, ob nicht sogar die Päpste die „Urkapitalisten" waren, auch wenn das Geldwesen wegen des Zinsverbotes, das nur für Christen galt, vorwiegend in den Händen der Juden war. Als Ergebnis faßt Siegwart zusammen, daß dort, wo die Kirche den Armen zu ihrem Recht verholfen hat, sie auf dem Weg des Evangeliums war; daß sie sich aber immer wieder fragen muß, wie sie besser zum Sprachrohr für die Armen werden könnte. *red*

1. Armut und Mönchtum

Die größte Versuchung vieler Katholiken ist es, einfache und volkstümliche Lösungen zur Abschaffung von Fehlern zu propagieren, so etwa den Versuch, dem Zentralismus in der römischen Kirche den Geldhahn zuzudrehen. Weil der Vatikan aber keine hohen Löhne zahlt, scheitert diese Methode. Kostet der römische Apparat wirklich zuviel?

K. L. Woodward stellt sich die Frage: Wieviel kostet ein Heiliger? Denn nach der Heiligsprechung der Ordensgründerin Elisabeth Bayley Seton behaupteten einige amerikanische Zeitungen, der Prozeß habe mehrere Millionen Dollar gekostet. Schließlich gab man auf öffentlichen Druck hin die wirklichen Zahlen bekannt. Das Verfahren von 1929 bis zur Kanonisation am 14. September 1975 habe 225.000 Dollar gekostet.[1] Damit erlahmte das Interesse an den sensationellen Kosten der römischen Kurie.

Das Ideal der armen Kirche beherrschte die Zönobitenmönche des 4. Jh.s, die Eremiten des 10. Jh.s, die Klerusreform des 11. Jh.s, die Bettelorden im 13. Jh. und viele Sozialhilfegruppen des 20. Jh.s. Aber die vorbildliche Armut und Bedürfnislosigkeit des Evangeliums blieb doch immer bei Kern- und Randgruppen der Kirche, denn selbst ein heiliger Franziskus hat Innozenz III. nicht zur Schlichtheit der Urkirche bekehrt. Wer nicht in der Nachfolge Christi oder im Kampf um mehr Gerechtigkeit in der Welt den Armen hilft, verbreitet eher Elend als Hoffnung. Die ersten Klöster des hl. Pachomius in Ägypten bauten Kirchen und verteilten Getreide, weil die umgebende Bevölkerung noch viel ärmer war als die Zönobitenmönche.[2] Es hieß von den Mönchen: „Wenn sie sich müde arbeiteten, so geschah dies nicht für sich selber, sondern weil sie um die Armen besorgt waren."[3] Pachomius wünschte auch eine schroffe Gleichheit unter Brüdern aus Solidarität mit den Armen und Bedürftigen. In keiner Weise duldete er es, es besser zu haben als die andern, weder im Essen noch in der Kleidung oder in der Ausstattung des Bettes.[4] Man kann also zusammenfassend feststellen, daß im ersten Zönobitenideal unter Mönchen kein Privileg geduldet wurde, die Mönche aber nicht auf den Lebensstandard der umgebenden Bevölkerung beschränkt werden konnten, weil die Liturgie und geistliche Lesung Bücher benötigte und ein regelmäßiges Leben nicht ohne organisierte Lebensmittelzufuhr durch Ackerbau und Tausch von Arbeitsprodukten möglich war. Natürlich konnten Eremiten jeweils ärmer leben als die Zönobiten, aber viele wurden wegen unregelmäßiger Nahrung früh krank, oder sie fielen im Alter anderen zur Last, wenn sie Pflege nötig hatten. Ein Leben ohne Geld gab es eigentlich nur bei fast analphabetischen Eremitengruppen, und auch dies meist nur kurze Zeit. Denn meistens brachte das Kaufen von Büchern, von Papyri oder die Anschaffung von Medikamenten bald Ausnahmen von einer gesetzlichen Armut, so bei den Pachomianern, bei denen ein Aufstand ausbrach, der nur langsam von Theodor, einem Schüler des Pachomius, geschlichtet werden konnte.[5]

[1] *K. L. Woodward,* Die Helfer Gottes. Wie die katholische Kirche ihre Heiligen macht, München 1990, 135 f.

[2] *Bernward Büchler,* Die Armut der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut, München 1980, 82 f.

[3] Ebd. 85.

[4] Ebd. 65, 87–99.

[5] Ebd. 24–35, 121 f, 155 f.

Das atheistische Pamphlet von Joachim Kahl gegen das Christentum, welches behauptet, ein Sklave, der Mönch geworden sei, habe nur die Art der Sklaverei geändert, sei aber als Mönch Sklave seiner Oberen geworden,[6] kann also nur strenge Zönobiten treffen und nur dann, wenn die Regel in einer sehr gesetzlichen Form gehandhabt wurde. Der Hauptunterschied liegt aber auch dann noch auf dem freiwilligen Eintritt aus religiösen Gründen, gab es doch auch im Mittelalter Mercedarier, die sich zur Befreiung anderer selber in die Sklaverei begaben.[7]

2. Die Forschung erlaubt bisher kein abschließendes Urteil über das Geld

Nehmen wir hier das Geld im vagen Sinn des unverhältnismäßigen Reichtums, der ungerechten Bereicherung und des undurchsichtigen Finanzgebarens, müssen wir zeigen, daß die ethischen Grundsätze sich seit der Antike stark verändert haben. Bei frühen kirchlichen Schriftstellern erklärte sich der Handel aus der Profitgier, und der Zins aus Darlehen war verboten.[8] Die Kirchenväter verurteilten vor allem den mühelosen Gewinn.[9] Augustinus erlaubt einen Handelsgewinn, wenn der Verkäufer offenlegt, wie teuer er eingekauft hat. Augustinus ist irdischer Besitz an sich wertfrei, es geht darum, wie wir ihn verwenden und wie weit wir uns an ihn klammern.[10] Durch einen Erlaß Papst Gregors IX. erreichte das Zins- oder Wucherverbot 1236 einen Höhepunkt im moralischen und gesetzlichen Sinn. F. Schinzinger sagt dazu: „Jedoch befand sich die katholische Kirche in einem Zwiespalt: Als geistliche Macht verurteilte sie etwas, was sie als Trägerin weltlicher Macht selbst praktizierte. Die römische Kurie und die geistlichen Fürsten brauchten Geld und gaben Zinsen für die aufgenommenen Darlehen – wenn auch in vielfach verschleierten Formen."[11] Die gesetzliche Grundlage dieser Praxis bildete vermutlich eine Novelle des byzantinischen Kaisers Leon VI. von 888 oder 889, wo es heißt: Es kann Fragen geben, bei denen das staatliche Recht die Strenge der Kanones mildert, so beispielsweise bei Geldverleih gegen Zins, wo ein Unterschied zwischen moralischem Erfordernis (dem Verbot des Geldverleihs) und gesellschaftlicher Notwendigkeit (seiner Regelung) gemacht wird.[12] Dies entspricht entfernt dem älteren römischen Recht nach Tertullian, der den Handel für verwerflich hielt, obwohl er seine Notwendigkeit für das wirtschaftliche Leben anerkannte. Allerdings war Tertullian ein rigoristischer Gegner des Zinses. Der Handel mit Geld sollte nach seiner Ansicht den Ausschluß aus der christlichen Gemeinde nach sich ziehen.[13] Thomas von Aquin verurteilte den Wucher, aber keineswegs den gerechten Gewinn aus dem Handel.[14]

Den Gegenpol gegen Tertullians Strenge bildet die „Abhandlung über das ehrenhafte Leben" (1360) des Toskaners Paolo da Certaldo: „Geld verdienen ist eine hohe Wissenschaft . . . Arbeit dient dazu, das Geld, das seinerseits Entschädigung für die Mühen ist, gewinnbringend arbeiten zu lassen."[15] Im 14. Jh. lebten Berufsgruppen in der Toskana vom offenen oder indirekten Wucher, so die Strozzi in der Umgebung von Florenz.[16] Was ist nun schlimmer, daß Theologen noch bis ins 18. Jh. wegen der Rechtfertigung von Zinsen von Päpsten verurteilt wurden oder daß die Praxis im 14. Jh. in Teilen Italiens das Verbot weithin ignorierte? Ein ehrlicher Reicher galt im 14. Jh. offenbar im weltli-

[6] *Joachim Kahl,* Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, rororo-Taschenbuch 1093, Reinbek b. Hamburg 1968, 6. – Er zitiert dazu: *Franz Overbeck,* Über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reich, in: Studien zur Geschichte der alten Kirche, Darmstadt 1965, 215.

[7] *G. Mathon,* Pierre Nolasque, in: Catholicisme (Encyclopédie) t. 11, Paris 1988, col. 359 f. Der Orden der Mercedarier, 1218 gegründet, verpflichtete sich in einem vierten Gelübde, bei Gefahr des Glaubensabfalls eines Sklaven oder Gefangenen sich selber als Geisel zum Tausch anzubieten, um den Gefährdeten zu befreien (ebd. 360).

[8] *Franziska Schinzinger,* Ansätze ökonomischen Denkens von der Antike bis zur Reformationszeit. Erträge der Forschung Bd. 68, Darmstadt 1977, 48 f.

[9] Ebd. 50.

[10] Ebd. 54.

[11] Ebd. 65.

[12] *Gilbert Dagron,* Die byzantinische Kirche . . . Kirche und Staat, in: Geschichte des Christentums, hg. v. *J.-M. Mayeur,* Bd. 4, Freiburg i. Br. 1994, 226 (Novelle 83).

[13] *Schinzinger,* a. a. O., 51.

[14] *Charles de la Roncières,* Die Kirche und das Geld, in: Geschichte des Christentums Bd. 6, 1991, 477.

[15] Ebd. 479.

[16] Ebd. 481.

chen Bereich nicht mehr als verdächtig, außer wenn er keine Almosen verteilte.

Nun gibt es Fälle, wo die reichen Einkünfte der Päpste in keinem vernünftigen Verhältnis zur übrigen Wirtschaft stehen. Gemeindevertreter Englands reichten 1376 ihrem König Eduard III. eine Klage ein, in der es hieß, die päpstliche Steuer auf englischen Kirchenbenefizien sei fünfmal höher als die jährlichen Einkünfte des Königs aus dem Grundbesitz seines Reiches. Die Bischöfe müßten sich verschulden oder Geld aufnehmen, um eine Ernennungsbulle zu bezahlen.[17] Wenn die Zahlen stimmen, wäre die Höhe der Taxen als Simonie zu werten. Das Papstschisma wäre dann eine günstige Gelegenheit gewesen, den geldgierigen Papst von Avignon zu verlassen und zum bescheideneren römischen Papst überzuwechseln.

Bei einem allgemeinen Vergleich zwischen päpstlichen und königlichen Einnahmen muß man allerdings die Zahlen der englischen Klage bezweifeln. Denn König Karl VI. (der Wahnsinnige) von Frankreich hatte zur Zeit, als Clemens VII. über 180.000 Gulden verfügte, von denen 150.000 nach Avignon flossen, ein fünfzehnmal höheres, König Richard II. († 1400) von England ein viereinhalbmal höheres und der Herzog von Burgund, Philipp der Kühne, ein doppelt so hohes Einkommen.[18]

Die Bullen des Papstes Johannes XXII. (1316–1334) betrafen 31.555 Pfründen, und das Jahreseinkommen des Papstes stieg damals auf 228.000 Gulden.[19] Das kann man als königliches Niveau bezeichnen. Das Papsttum glich damit weniger einer geistlichen Institution als einem Betreibungsamt. Verheerend für die Seelsorge war der Steuerdruck in einzelnen Regionen. In der Champagne konnten wegen der päpstlichen Forderungen 10 Prozent der Pfarreien keinen Pfarrer bezahlen.[20]

Der Historiker sollte zuerst nach den Wurzeln dieses Fiskalismus fragen. Sicher steht die päpstliche Weltherrschaft und Weltkirchenherrschaft, wie sie Gregor VII. und Clemens IV. proklamierten, im Hintergrund. Karl August Fink und wohl alle Historiker nach ihm stellen die päpstliche Weltherrschaft und den Gedanken Gregors VII., er könnte auch die Untertanen des Herrschers vom Treueeid entbinden, als absolutes Novum dar.[21] G. Dagron sagt aber von den Patriarchen in Konstantinopel im 11. Jh., sie hätten eine Schlüsselrolle in Byzanz gespielt, denn sie krönten die Kaiser und konnten allein die Untertanen vom Treueeid entbinden.[22] Mindestens diese Lösegewalt stammt also aus dem byzantinischen Recht. Nicht nur die Entbindung vom Treueeid, sondern auch die Oberaufsicht über die Kirche konnte Gregor VII. unter dem östlichen Einfluß so extrem formuliert haben. Er tat es sicher in der Absicht, mit allen Mitteln Mißbräuche in der Kirche zu bekämpfen. Von diesem Reformwillen und heiligen Eifer ist aber bei Clemens IV. wenig zu spüren, wenn er 1265 erklärte, die volle Verfügung über die Kirchen, Dignitäten und anderen Benefizien gehöre dem römischen Bischof.[23] Das Papsttum förderte im 13. Jh. wie keine andere Macht den italienischen Geldhandel und das Kreditwesen. Deshalb sagte Clemens Bauer, der Papst habe um 1260–1290 dreimal soviel eingenommen wie der französische König, daher müsse man feststellen: „Ohne Papstfinanz kein Frühkapitalismus."[24] Urban IV. faßte schon 1263 den Plan, Karl von Anjou gegen eine Zahlung von 50.000 Sterlingmark und einen Jahreszins von 10.000 Goldunzen Süditalien und Sizilien zu verleihen. 1265 führte Clemens IV. den Plan aus, und er vermittelte das Geld so, daß toskanische Banken das Geld vorstreckten mit der Sicherheit eines dreißigjährigen französischen Kirchenzehnts.[25] Entfernt erinnert das an den Ablaßhandel Leos X. von 1517. Denn der Papst vergibt künftige Kirchensteuern, die ihm nicht gehörten, an die toskanischen Banken als Rückversicherung

[17] *Philippe Contamine,* Die Kirche in England, in: Geschichte des Christentums Bd. 6, 667.

[18] *Bernard Guillemain,* Die päpstliche Verwaltung: ebd. 61 f.

[19] Ebd. 58–59.

[20] Ebd. 72.

[21] *K. A. Fink,* Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981, 29. – *Wilfried Hartmann,* Der Investiturstreit, in: Enzyklopädie deutscher Geschichte Bd. 21, München 1993, 23.

[22] *G. Dagron,* Byzantinische Kirche, in: Geschichte des Christentums Bd. 4, 317.

[23] *B. Guillemain,* Die päpstliche Verwaltung, in: Geschichte des Christentums Bd. 6, 57.

[24] *Gerd Tellenbach,* in: Saeculum Weltgeschichte Bd. 5, Freiburg i. Br. 1970, 161.

[25] *Hans Walter,* Der Kampf um die Führung im Abendland, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von *H. Jedin,* Bd. III/2, Freiburg [2]1972, 255.

von Zahlungen, die es dem Papst erlaubten, ganz auf Kosten der Zukunft zu leben. Und daß er Sizilien, das er vergab, gar nicht besaß, zeigte sich später, als Sizilien bei einem Aufstand die Herrschaft der Anjou abschüttelte.

Daraus ergibt sich vorerst:

1. daß die Zahlen zu wenig genau sind, um als Belege zu dienen;
2. daß päpstliche Weltmachtspläne an den Mißbräuchen Pate gestanden haben;
3. daß die falsche Ekklesiologie, als ob der Papst Weltbischof wäre, direkt das Finanzgebaren geprägt hat;
4. daß die simonistische Praxis einiger Päpste keine Sühne gefunden hat, weil der Papst nach der gängigen Lehre von niemandem gerichtet werden kann. Als Savonarola Papst Alexander VI. anklagte, er sei durch Simonie Papst geworden, hätte eigentlich der Papst zurücktreten müssen, weil Simonie amtsunfähig machte; aber Savonarola wurde zu Tode gefoltert und wie ein Häretiker verbrannt. Aber weil der Historiker nicht das Weltgericht ersetzt, wird man vorerst das Taxensystem der Päpste im Mittelalter nicht als simonistische Praxis bezeichnen, sondern vorsichtig feststellen, die Zahlen seien noch nicht endgültig berechnet.

3. Menschliche Schwäche der Barmherzigen ist verzeihlich, nicht aber die Härte der Unbelehrbaren

Wir werden der Geschichte mit den gängigen Begriffen wie Papstallmacht, Machtmonopol und Selbstdispensation nicht gerecht. Ein Beispiel mag das erläutern. Wer das Leben des ersten großen Kapitalisten Frankreichs, des königlichen Finanzmannes Jacques Coeur liest, kann ihm trotz aller Fehler eine gewisse Achtung oder Sympathie nicht versagen. Schließlich hat er durch Münzverschlechterung bei fast leeren Kassen den Krieg von Jeanne d'Arc finanziert. Der Sieg der Franzosen bei Orléans 1429 ist auch ihm zuzuschreiben. Wenn dieser Mann, dem Frankreich viel verdankte, 1451 verhaftet wurde und wenn nach einem tendenziösen Prozeß seine Güter beschlagnahmt wurden und er nur knapp dem Todesurteil entging, ist es eine Tat gewinnender Menschlichkeit, wenn Papst Nikolaus V. (1447–24. 3. 1455) neun Tage vor seinem Tod für den fliehenden Jacques Coeur eine Unschuldserklärung abgab und den schwer gekränkten Mann in Rom aufnahm.[26] Nikolaus V. war einer der besten Päpste, mit ihm siegte in Rom der Humanismus. Aber G. Schwaiger sagt von ihm: „Das drängende Problem der Kirchenreform blieb freilich ungelöst. Es entbehrt nicht der Tragik, daß der edelste der Renaissancepäpste in guter Absicht eine sich bald unheimlich verdunkelnde Epoche der Papstgeschichte unmittelbar eingeleitet und weithin grundgelegt hat."[27] Nikolaus sagte einmal: „All mein Geld möchte ich für Bücher und Bauten ausgeben", und er hat es getan.[28] Nikolaus hat für Italien zugunsten des Friedens Schlichtungsinstanzen geschaffen.[29] Als die Türken 1453 Konstantinopel eroberten, wurde der Vorwurf laut, der Papst hätte besser sein Geld für die Verteidigung des Ostens als für seine Bücher verwendet. Das hätte der Papst nicht tun können, denn die Kreuzzugszehnten waren seit langem zum großen Teil in den Händen der Fürsten, die damit untereinander Bruderkrieg führten.

Man kann sich, besonders wenn man sich an die Ereignisse um die vatikanische Bank in den letzten Jahren erinnert, fragen, ob die Kirche aus der Geschichte etwas gelernt hat. Seit Pius X. sind die Päpste restlos überfordert, auch in Finanzfragen, dennoch haben sie keine Unterpäpste oder Generalvikare für die verschiedenen Kontinente eingesetzt. Das wäre aber wohl die einzige Lösung. Zweitens gehören Finanzdelikte vor weltliche oder gemischte Gerichte, nicht in die Hände von geheimen Diplomaten oder von Kardinälen der Kirche. Drittens sind der Mangel eines Grundgesetzes der Menschenrechte in der Kirche, das Fehlen einer transparenten Verwaltungsgerichtsbarkeit im Vatikan und der Zentralismus, wo der Papst alles selbst tun will, Grundfehler, für die ein Historiker kaum jemand anders verantwortlich machen kann als die römische Kurie. Man kann aber vieles verzeihen, wo Päpste so menschlich verfahren sind wie Papst Nikolaus V.

[26] *Henrik De Man,* Jacques Coeur, der königliche Kaufmann, Bern 1950, 7 und 39.

[27] *G. Schwaiger,* Nikolaus V., in: LThK² VII, 980.

[28] *Fr. X. Seppelt – G. Schwaiger,* Geschichte der Päpste, München 1964, 255.

[29] *K. A. Fink,* Päpste der Frührenaissance, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. v. *H. Jedin* III/2, 637 f.

4. Wer ist der Urkapitalist, die Päpste oder die Juden? Die Sündenböcke der sozialen Ungerechtigkeit in der Neuzeit

Wir haben gesehen, daß die Päpste durchaus führend beteiligt waren an der Beschleunigung der Finanztransaktionen. Aber sie waren nicht die ersten. Allgemein wird die Handelsrevolution ins Hochmittelalter verlegt. Dazu sei ein Beispiel angeführt: „Im ersten Handelsbericht, der zu uns gelangte (1156–1158), verdreifachte ein adliger Kaufmann aus Genua eine Investition in zwei Jahren, indem er sie einem anderen Mann übergab, der mit seinem eigenen Gewinnanteil während drei Geschäftsreisen nach Übersee eine fast gleiche Summe gewann wie die Anfangsinvestition."[30] Hermann Kellenbenz wies darauf hin, daß wegen des kanonischen Zinsverbotes die Juden seit der Mitte des 12. Jh.s vom Waren- auf den Geldhandel umgestiegen sind und daß Juden und Lombarden, d. h. christliche Lombarden, seit dieser Zeit immer mehr mit Darlehen gegen Zins und Pfand handelten.[31] Die bedeutendsten Darstellungen der Wirtschaftsgeschichte erwecken also den Eindruck, der Geldhandel mit Zins sei seit der heidnischen Antike bis in die Mitte des 12. Jh.s kaum oder selten in legaler Weise getätigt worden.

In der Vita Johannes' des Almosengebers, eines um 620 verstorbenen Patriarchen von Alexandrien, finden wir einen von Johannes abhängigen Fernwarenhändler, der zweimal Schiffbruch erlitten hatte und beim dritten Mal von Johannes ein Schiff mit 20.000 Maß Getreide erhielt, mit dem der Seefahrer nach England fuhr, wo eine fürchterliche Hungersnot herrschte und wo er jeden erdenklichen Preis für die Nahrungsmittel erzielen konnte. Zudem heißt es, Johannes habe dem Händler vorausgesagt, er werde keinen Schiffbruch mehr erleiden. Die Historiker anerkennen heute, daß Johannes der Almosengeber eine bedeutende Handelsflotte unterhielt und viele Abgaben für die Armenfürsorge einzog.[32] Wenn ein Heiliger solche Großhandelsgeschäfte mit riesigem Gewinn organisierte und von Verdacht frei war, weil er ebenso freigebig wie reich war, warum sollten andere vor der Nachahmung durch Skrupel abgeschreckt worden sein? Im byzantinischen Reich hat man es offenbar der Kirche nicht verübelt, wenn sie am Ende des 7. Jh.s ein Drittel des kultivierbaren Bodens besaß, solange sie auch große soziale Verantwortung trug. Eine vergleichbare Proportion finden wir im Westen nur in England um 1380. Damals war auch etwa ein Drittel des Königreiches in den Händen des Klerus.[33] Und ausgerechnet 1376, also kurz vorher, kam die Klage aus England, der Papst nehme das Fünffache ein im Vergleich zum englischen König. Der Unterschied lag also an der sozialen Unbekümmertheit des Papsthofes, wenn sich viele Christen beschwerten.

Eine ähnliche Entwicklung von einer Armut mit Solidarität zum Reichtum ohne echte soziale Verantwortung kann man bei den Zisterziensern und bei den Waldensern und mehreren Sekten im Mittelalter ablesen. Die Zisterzienser wurden bald Konkurrenten des Weingroßhandels.[34] Der Reichtum des Ordens brachte auch den Niedergang im Spätmittelalter.[35] Die Waldenser, die Armen von Lyon und die Häretiker, die sich „credentes" (Gläubige) nannten, lebten anfangs in größter Bedürfnislosigkeit, gehörten aber im 14. oder 15. Jh zu den reichsten Stadtbürgern in Straßburg und in Freiburg im Üechtland.[36] Eigentlich warf man der Kirche nicht den Reichtum vor, sondern den Christen den Mangel an Freigebigkeit und an innerer Freiheit gegenüber dem Geld.

Anders war es bei den Juden, welche das Zinsverbot nicht beachten mußten, weil sie der Kirche nicht unterstanden. Hier bildete sich ein verhärtetes, ideologisch verblendetes Vorurteil gegen ein Volk, das schon im Mittelalter aufgrund des Glaubens schwer

[30] *Roberto S. Lopez,* Italien, Die Stadtwirtschaft vom 11. bis 14. Jh., in: Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, hg. von *H. Kellenbenz,* Bd. 2, Stuttgart 1980, 456.

[31] *H. Kellenbenz,* Geld- und Kreditwesen: ebd. 587.

[32] *G. Dagron,* Geschichte des Christentums Bd. 4, 33–34.

[33] Ebd. 33.

[34] *Ph. Contamine,* Geschichte des Christentums Bd. 6, 666 f.

[35] *Michel Aubrun,* Les moines Cisterciens et l'argent, in: Entre Idéal et réalité. Actes du colloque international d'Histoire. Finances et religion. Sous la direction de M. Aubrun etc. (Kolloquium vom Januar 1993) veröffentlicht: Clermont-Ferrand 1994, 30–32.

[36] *Peter Biller,* L'argent allemand et l'hérésie médiévale. La richesse des vaudois allemand: ebd. 33–56.

verfolgt wurde. In der Neuzeit haben sich gerade Christlich-Soziale gegen die Juden gewandt, als wären sie für alle sozialen Mißstände verantwortlich. So bezeichnete sich der christlich-soziale Adolf Stöcker († 1909) selbst als antijüdisch gesinnt.[37] J. M. Mayeur zitiert erschreckende Zeugnisse von Christlich-Demokraten und von Katholisch-Sozialen in Frankreich vom Ende des 19. Jh.s, die alle liberal denkenden Gegner mit den Juden identifizierten und Juden für das Aufkommen eines egoistischen Kapitalismus verantwortlich machten. Das Hauptargument war dabei, der von der Kirche verurteilte gefräßige Wucher (usura vorax) sei einzig der jüdische.[38]

Wenn damals Freimaurerei, liberale Wirtschaft, Protestantismus und manchmal auch Sozialismus und Atheismus mit dem Judentum verbunden wurden, gibt es dabei nur einen verifizierbaren geschichtlichen Hintergrund für Frankreich. Verkürzt kann man sagen, wegen des päpstlichen Zinsverbots kam Frankreich zu spät zu einem geordneten Finanzwesen und zur Staatsbank, daher mußten die Stände vor der Französischen Revolution um Geld gebeten werden, und als sie die Sanierung der öffentlichen Verschuldung verweigerten, kam es zur Revolution und zur Säkularisation des ganzen Kirchengutes. Vor allem David D. Bien hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Achillesferse des französischen Absolutismus der freie finanzielle Beitrag des Adels und des Klerus an den öffentlichen Haushalt war und das Loch mit Ämterverkauf gestopft wurde, was die Unzufriedenheit schürte.[39] Man weiß heute, wie leicht England dank seiner öffentlichen Rechnungsführung und dank einer gut funktionierenden Staatsbank Kriege verkraften und im Siebenjährigen Krieg Frankreich demütigen konnte, während Frankreich für Darlehen höhere Zinsen zahlte und die Übersicht über die Defizite verlor.[40] Das ausführlichste Buch über die Kirche und das Geld schrieb Claude Michaud, der genau zeigt, wieviel der Klerus vom 16. bis zum 18. Jh. für das Königreich in Frankreich bezahlt hat.[41] Wenn der Klerus nicht genug zahlte, mußte er bisweilen gepfändetes Kirchengut teuer zurückkaufen. Aber was die Kirche wirklich durch Güterübertragung an den Staat bezahlt hat, wissen wir nicht genau.

Was ergibt sich aus der Geschichte? Man kann ein neues Buch über die Armen als Herausforderung der Kirche etwas überspitzt so zusammenfassen: Eine Kirche, die nicht eine Kirche der Armen ist, d. h. auch der Ausgestoßenen, samt den von der Kirche ausgestoßenen Exkommunizierten, ist weniger Kirche im Sinn des Evangeliums, eher Kirchenherrschaft. Die Heiligen wie Basilius und Leo der Große stellten fest, wenn wir den Armen das Unsere geben, geben wir ihnen nur das zurück, was ihnen gehört. Die meisten Orden sind an ihrem Reichtum gescheitert, die Franziskaner an der Frage, wie Armut und Bildung vereinbar sind, die Dominikaner an der Inquisition. Weil sich bei Matthäus 25, 31–46 Gott selbst mit den Armen identifiziert, sind die Armen das Maß der Sendungstreue der Kirche.

Das Beispiel Johannes' des Almosengebers und das soziale Zeugnis der Ostkirche müßten in der Formel zusammengefaßt werden: Wo Patriarchen – der Papst eingeschlossen – regelmäßig und vorrangig dahin wirken, in Kirche und Gesellschaft den Armen zu ihrem Recht zu verhelfen, sind sie auf dem Weg des Evangeliums; soweit aber die Christen – wieder samt dem Papst – Menschen ausschließen und nicht integrierend wirken, verfehlen sie die Absicht Jesu, die schon hier in der Geschichte auf Erden ein Gericht bedeutet.

Weil aber auch diese Antwort sicher nicht allgemeine Zustimmung findet, wird man am besten Fragen stellen:

1. Warum wirkt die katholische Kirche noch heute so wenig im Sinn der Einigung und der prophetischen Stimme der Armen?

[37] *Th. Nipperdey – R. Rürup,* Antisemitismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe (Historisches Lexikon), hg. von *O. Brunner – W. Conze* u. a., Bd. 1, Stuttgart 1972, 140. – *Annette Kuhn,* Christlich-sozial: ebd. 815–820, bes. 819 f.

[38] *J.-M. Mayeur,* Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises, Paris 1986, 188 f.

[39] *David D. Bien,* Die „Secrétaires du roi" – Absolutismus, Korporationen und Privilegien im französischen Ancien Régime, in: Absolutismus, hg. von *Ernst Hinrichs,* Frankfurt a. M. 1986, 249–272.

[40] *Gail Bossenga,* Impôt, in: *François Furet – Mona Ozouf* (Ed.), Dictionnaire critique de la révolution française, Paris 1988, 591.

[41] *Claude Michaud,* L'Eglise et l'argent sous l'Ancien Régime. Les receveurs généraux du clergé de France aux XVI^e–XVII^e siècles, Paris 1991, bes. 14–16.

2. Könnte man nicht gerechtere Löhne im Vatikan und in der Kirche durch einen Vertrag garantieren, der Bischöfen und Laien ein Mitspracherecht gäbe bei der Verwendung aller Kirchengelder?
3. Weil die Aufbewahrung der Kirchengelder immer auch von Banken, Rechtsstabilität der führenden Länder und manchmal auch von der antirevolutionären Repression abhängt, ist die Kirche so stark geneigt, Traditionen ohne Hinterfragung weiterzuführen. Deshalb sollte sie sich fragen, wie sie zu einem Sprachrohr der Armen werden könnte.

Brigitta Klieber

Modelle der Kirchenfinanzierung

Die Kirche braucht für die Erfüllung ihrer Aufgaben Geld. Darüber sind sich alle einig. Wie sie aber die Mittel aufbringen soll, darüber wird zuweilen heftig gestritten. Bei solchen Diskussionen wird häufig auf andere Modelle der Kirchenfinanzierung hingewiesen, oft ohne daß man genauer über die jeweiligen Vor- und Nachteile Bescheid weiß. Deshalb wird im folgenden der Versuch gemacht, wenigstens die in Europa und Amerika gebräuchlichsten Modelle darzustellen, den jeweiligen Hintergrund zu beleuchten und Positiva wie Negativa aufzuzeigen. red

Jede Religionsgemeinschaft benötigt für die Erfüllung ihrer Aufgaben auch Geld. Die Frage der Kirchenfinanzierung ist – wie bereits die Berichte des Alten und Neuen Testaments zeigen – stets Gegenstand von Diskussionen gewesen. Fast jedes Land und jede Kirche hat heute ein eigenes, historisch gewachsenes Modell.
Die Systeme der Kirchenfinanzierung in den einzelnen Ländern sind meist Mischformen aus mehreren von den in der folgenden Übersicht genannten Finanzierungsquellen. Die Zuordnung kann daher jeweils nur nach dem für die Kirche eines Landes wichtigsten bzw. besonders charakteristischen Finanzierungsinstrument vorgenommen werden.

1. Mittelaufbringung bzw. Beitragseinhebung durch den Staat

Diesen Finanzierungsformen ist gemeinsam, daß sie nur dann eingeführt werden können, wenn sich dafür eine politische Mehrheit findet. Änderungen der politischen Mehrheitsverhältnisse können daher eine zugunsten der Kirche bestehende Regelung gefährden.

1.1 Finanzierung aus dem staatlichen Budget

Kirchliche Ausgaben werden aus dem allgemeinen Staatsbudget gedeckt. Entstanden ist diese Finanzierungsform aus der früher in vielen Ländern selbstverständlichen engen Verbindung zwischen Kirche und Staat. Die wesentlichsten Probleme dieses Systems bestehen in der starken Abhängigkeit der Kirche vom Staat und der Tatsache, daß alle Steuerzahler unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit die Ausgaben einer bestimmten Religionsgemeinschaft finanzieren müssen.

Beispiel: Lutherische Kirche in Norwegen.[1]

1.2 Kirchensteuer

Die staatlichen Finanzbehörden heben für die Kirche von allen Kirchenmitgliedern eine eigene Kirchensteuer ein. Kirchensteuern finden wir heute in Deutschland, Schweden und in den meisten Schweizer Kantonen.

Beispiel: Deutschland[2]

Die deutsche Kirchensteuer ist tatsächlich eine „Steuer". Sie wird als Zuschlag zur Einkommensteuer aller Kirchenmitglieder vom Finanzamt eingehoben bzw. gemeinsam mit der Lohnsteuer vom Dienstgeber sofort bei der Gehaltsauszahlung einbehalten.[3] Die Kirchensteuer beträgt in den meisten Bundesländern 9% der Lohn- oder Einkommensteuer.
Vorteile der deutschen Kirchensteuer: Die staatliche Einhebung gemeinsam mit der Lohn- und Einkommensteuer garantiert der

[1] Die r.-k. Kirche in Norwegen lebt von Spenden und von Unterstützungen aus dem Ausland.

[2] Vgl. *M. Branahl*, Kirchensteuer zwischen Annahme und Ablehnung, Köln ²1993.

[3] Alle Religionsgesellschaften, die Körperschaften öffentlichen Rechts sind, können gemeinsam für ein Bundesland einen Umlagensatz bis maximal 10% festlegen. Beispielsweise erfolgt in Bayern derzeit für folgende Kirchen die Einhebung einer Kirchensteuer: r.-k. Kirche, ev.-luth. Kirche einschließlich ev.-ref. Kirche, altkath. Kirche, Israelitische Kultusgemeinde. Vgl. *H. Heimerl – H. Pree – B. Primetshofer*, Handbuch des Vermögensrechts der Katholischen Kirche, Regensburg 1993.

deutschen Kirche im Vergleich zu den starken Schwankungen bei einer Spendenfinanzierung regelmäßige gesicherte Eingänge. Die konstant hohen Kirchensteuereinnahmen ermöglichen es den deutschen Kirchen nicht nur, problemlos die Pfarrseelsorge zu finanzieren, sondern auch in beträchtlichem Ausmaß sozial-karitative und kulturelle Aufgaben zu übernehmen und die Kirchen anderer Länder zu unterstützen.

Die Berechnung nach dem tatsächlichen Einkommen der einzelnen Kirchenmitglieder sichert eine gerechte Verteilung der Belastungen, wobei der automatische Einbehalt bei jeder Gehaltsauszahlung die monatliche Beitragshöhe in erträglichem Rahmen hält. Die gemeinsame Einhebung mit den staatlichen Abgaben ist für die Kirche äußerst kostengünstig, weil sie keine eigenen Einhebungswege aufbauen muß.[4]

Nachteile der deutschen Kirchensteuer: Die Kirche ist auf die staatliche Einhebung angewiesen.[5] Die Berechnung der Kirchensteuer richtet sich völlig nach dem staatlichen Steuersystem und dessen Berechnungsregeln. Das bedeutet, daß sich bei einer Erhöhung oder Senkung der staatlichen Einkommensteuer automatisch auch die Einnahmen der Kirche ändern; Maßnahmen der staatlichen Steuerpolitik (Steuerfreibeträge) beeinflussen auch die Höhe des Beitrags an die Glaubensgemeinschaft.

Die deutsche Kirchensteuer ist mit 9% der Einkommensteuer relativ hoch; die meisten zahlen zwischen 2 und 3% ihres Einkommens an die Kirche. Im Jahr 1993 hat in Deutschland die durchschnittliche Kirchensteuer pro Katholik (einschließlich Kindern und Personen ohne Einkommen) rund 309 DM (rund öS 2.160,–) betragen. Im Vergleich dazu hat ein österr. Katholik 1993 durchschnittlich öS 650,– (rd. 93 DM) an die Kirche bezahlt. Ursachen dafür sind einerseits der geringere österreichische Beitragssatz (rund 1% des steuerpflichtigen Einkommens), aber auch die Tatsache, daß die österreichische Kirche bei ihren Beitragsfestsetzungen auf eine Schätzung angewiesen ist, weil sie von den Steuerbehörden keine Informationen über das Einkommen erhält.

Meinungsumfragen in Deutschland zeigen eine zunehmende Ablehnung der Kirchensteuer; im Jänner 1993 haben sich 70% der Westdeutschen bei einer Umfrage für die Abschaffung ausgesprochen.[6]

Im Zuge des Anschlusses der östlichen Bundesländer ist die Frage der Kirchensteuer in der deutschen Öffentlichkeit intensiv diskutiert worden. Die gleichzeitig stark angestiegenen Kirchenaustritte hängen möglicherweise auch damit zusammen, daß durch diese Diskussionen für alle deutlich geworden ist, daß man sich durch einen Kirchenaustritt der Bezahlung der Kirchensteuer entziehen kann.[7]

1.3 Kultursteuer

Von allen Steuerzahlern wird unabhängig von ihrem Religionsbekenntnis ein Zuschlag zur Einkommensteuer eingehoben; damit wird die Verantwortung aller Staatsbürger für soziale und kulturelle Aufgaben zum Ausdruck gebracht, auch wenn diese Aufgaben teilweise von den Kirchen erfüllt werden. Dieser Zuschlag kann vom Steuerzahler für eine Kirche oder den Staat gewidmet werden. Kultursteuern gibt es in Italien und Spanien. In einigen ehemaligen Ostblockstaaten ist die Einführung einer Kultursteuer derzeit in Diskussion; dadurch soll die frühere Kirchenfinanzierung durch den kommunistischen Staat ersetzt werden, der die Kirchen auch über die Bezahlung der Priester in Abhängigkeit gehalten hatte.

Beispiel: Italien

Bis 1986 hat der italienische Staat die Gehälter der r.-k. Priester getragen, soweit sie aus den Einnahmen des pfarrlichen

[4] Die Kirchen zahlen für die Einhebung an den Staat eine Abgeltung, die je nach Bundesland zwischen 2 und 7% der eingehobenen Kirchensteuer liegt.

[5] Die Kirchensteuer ist in Deutschland verfassungsrechtlich abgesichert.

[6] Vgl. Kathpress-Informationsdienst vom 28. 2. 1993.

[7] 1990 sind in den westlichen Bundesländern 98.917 Personen (= 0,36%) aus der r.-k. Kirche ausgetreten. 1992 lagen die Kirchenaustritte in den westlichen Bundesländern bei 181.081 (= 0,66% der Katholiken). Damit liegen die Kirchenaustritte 1992 in Deutschland höher als in Österreich, wo 0,58% ihren Austritt aus der r.-k. Kirche erklärt haben. 1993 sind die Kirchenaustritte in Deutschland zwar auf 153.753 zurückgegangen, entsprechen aber mit 0,54% dem österreichischen Durchschnitt.

Grundbesitzes nicht gedeckt gewesen sind. Der Zuschuß an die r.-k. Kirche hat das italienische Staatsbudget 1986 bereits mit 337 Mrd. Lire (mehr als 3 Mrd. öS) belastet. Alle italienischen Steuerzahler hatten dadurch für die Gehälter der katholischen Priester aufzukommen.

Seit 1990 kann jeder Steuerzahler 0,8% seiner Einkommensteuer entweder für bestimmte Kirchen oder zugunsten des Staates widmen. Zu beachten ist dabei, daß der Widmungsbetrag nur 0,8% der Einkommensteuer beträgt. Im Vergleich dazu zahlen die deutschen Kirchenmitglieder durchschnittlich 9% ihrer Einkommensteuer als Kirchensteuer – also mehr als elfmal soviel. Noch deutlicher wird der Unterschied bei einem Vergleich der Absolutbeträge: Für 1994 erwartet die kath. Kirche Italiens Kultursteuereinnahmen von 680 Mrd. Lire (= rd. öS 4,9 Mrd.). Das sind pro Katholik rund öS 100,– jährlich. Demgegenüber beträgt der durchschnittliche Kirchenbeitrag eines österreichischen Katholiken rd. öS 650,– p. a. und die deutsche Kirchensteuer mehr als öS 2.100,–.

Die italienische Kultursteuer muß in gleicher Höhe auch von jenen gezahlt werden, die keiner Kirche angehören. Wer keine Widmung in seiner Steuererklärung angibt, bezahlt trotzdem den Steuerzuschlag. Die Zuteilung dieser nichtgewidmeten Mittel an Kirchen oder staatliche Einrichtungen erfolgt in Italien im Verhältnis der von den anderen Steuerzahlern angegebenen Widmungen. 1993 sind daher fast 80% der gesamten Kultursteuer an die r.-k. Kirche geflossen, obwohl nur 52% der Italiener eine ausdrückliche Widmung für die r.-k. Kirche angegeben hatten.[8] Dabei wirkt sich mit Sicherheit auch das Mißtrauen der Italiener gegenüber der in Korruptionsskandale verwickelten staatlichen Verwaltung zugunsten der Widmungen an die Kirche aus.

Vorteile der italienischen Kultursteuer: Da jeder Steuerzahler diesen Zuschlag bezahlen muß, entfällt jeglicher finanzielle Anreiz zu einem Kirchenaustritt. Die Einhebung der Kultursteuer gemeinsam mit den staatlichen Abgaben ist für die Kirche „kostenlos".

[8] 1993 hatten 65% der Italiener eine Widmung angegeben. Davon entfielen 79,8% auf die katholische Kirche, 17,7% auf den Staat und 2,5% auf andere Kirchen.

Nachteile der italienischen Kultursteuer: Hauptproblem der italienischen Kultursteuer ist sicherlich die bereits erwähnte geringe Höhe der Einnahmen. Obwohl der überwiegende Teil der Kultursteuermittel für Priesterbesoldung verwendet wird, kann daraus nur ein Beitrag zum Existenzminimum sichergestellt werden. Ein Teil des Pfarrerbezuges muß zusätzlich von den Pfarrbewohnern durch verpflichtende Spenden aufgebracht werden. 1991 hat ein italienischer Priester einschließlich der Spenden der Pfarre und seines Religionslehrergehaltes im Durchschnitt rund öS 150.000,– pro Jahr verdient; dem ist ein durchschnittlicher Diözesanbezug eines österreichischen Priesters von rund öS 240.000,– p. a. gegenübergestanden.[9]

Die Kultursteuermittel reichen nur für die Bezahlung von Priestern; die Besoldung von Laien kennt die italienische Kirche praktisch nicht. Im Vergleich dazu sind in den österreichischen Diözesen mehr als die Hälfte der hauptamtlichen Angestellten Laien.[10] Während aus dem österr. Kirchenbeitrag erhebliche Zuschüsse für Gebäudeerhaltung und Neubauten[11] geleistet werden, ist in Italien selbst für dringende Neubauten zu wenig Geld da. In den römischen Stadterweiterungsgebieten sind heute rund 500.000 Einwohner ohne eigenes Gotteshaus. Da aus der Kultursteuer keine Finanzierung zu erwarten ist, hoffen diese Pfarren auf Unterstüt-

[9] Ein Beispiel: Ein Pfarrer einer Gemeinde mit 3.150 Einwohnern, 18 Dienstjahren und 6 Stunden Religionsunterricht hatte 1992 Anspruch auf einen Jahresbezug von Lire 15,868.000 (= zum Kurs vom 29. 12. 1992 = öS 121.390,–). Dieser Bezug setzt sich zusammen aus:

Pflichtspenden der Pfarre	Lire	3,780.000,–
Gehalt als Religionslehrer	Lire	8,268.000,–
Gehalt aus Kultursteuer	Lire	3,820.000,–
Jahresbezug	Lire	15,868.000,–

(Quelle: „Sovvenire alle necessità della Chiesa", Edizione Giugnio 1992, Conferenza Episcopale Italiana.)

[10] Beispiel Erzdiözese Wien: 1993 waren bei der Diözese 911 Priester und 1.012 Laien (PastoralassistentInnen, JugendleiterInnen, MitarbeiterInnen der Kath. Aktion, in der Verwaltung, in Bildungshäusern usw.) angestellt; hinzu kommen rund 1.200 hauptamtlich angestellte Laien in den Pfarren und Pfarrkindergärten.

[11] 1993 sind aus der ital. Kultursteuer öS 460 Mio. für Bau gewidmet worden, in Österreich aus den Budgets der kath. Diözesen öS 892 Mio. Pro Katholik bedeutet das in Italien Bauausgaben von weniger als öS 10,–, in Österreich öS 148,–.

zung aus dem Ausland, was angesichts der finanziellen Probleme der Katholiken in der dritten Welt und im ehemaligen Ostblock sicher nur schwer zu erfüllen sein wird.[12]

1.4 Steuerbegünstigungen und staatliche Subventionen

Subventionen erhalten die Kirchen in den meisten Ländern dann, wenn sie soziale oder kulturelle Aufgaben des Staates übernehmen. Steuerbegünstigungen sind in den einzelnen Ländern ebenfalls sehr unterschiedlich geregelt. Durch die steuerliche Absetzbarkeit von Spenden wird ein starker Anreiz geschaffen, kirchliche Einrichtungen zu unterstützen. Dies ist beispielsweise in den Vereinigten Staaten der Fall, während in Österreich keine steuerliche Spendenbegünstigung für die Kirche besteht.

2. Kirchenbeitrag

Der Kirchenbeitrag ist ebenso wie die Kirchen- und Kultursteuern ein Pflichtbeitrag. Im Gegensatz zu diesen Modellen erfolgt jedoch die Einhebung nicht durch staatliche Stellen, sondern durch die Kirche selbst. Diese Finanzierungsform ist nur in Österreich verwirklicht.

Beispiel: Österreich

Bis 1938 wurden die Ausgaben der r.-k. Kirche aus kirchlichem Vermögen und dem Staatsbudget finanziert. Von Hitler sind die staatlichen Leistungen an die Kirche eingestellt und das kirchliche Vermögen beschlagnahmt worden. Während die anderen reichsdeutschen Gesetze auch in Österreich in Kraft getreten sind, ist jedoch das deutsche Kirchensteuergesetz in Österreich nicht in Geltung gesetzt worden. Mit der Absicht, den Kirchen zu schaden, ist den Kirchen[13] das Recht zugestanden worden, Beiträge von ihren Mitgliedern einzuheben; Hitler hat jedoch persönlich angeordnet, daß der Staat die Kirchen bei der Einhebung nicht unterstützen soll, sondern die Kirchen wie private Vereine auf den Zivilrechtsweg verwiesen werden.

1995 beträgt in Österreich der Kirchenbeitrag der r.-k. Kirche 1,1% des steuerpflichtigen Einkommens abzüglich eines Absetzbetrages von S 548,–; für die evangelische Kirche 1,5% minus S 600,– (zuzüglich einer Gemeindeumlage von rund 15 bis 25%).

Vorteile des österreichischen Kirchenbeitrages: Der Kirchenbeitrag ist die wichtigste Einnahmequelle der österreichischen Diözesen. Die konstante Höhe der Beitragseingänge ermöglicht die hauptamtliche Beschäftigung einer großen Zahl von Laienmitarbeitern in der Seelsorge. Der Kirchenbeitrag wird durch kirchliche Mitarbeiter eingehoben. Obwohl sich die Berechnung an der staatlichen Bemessungsgrundlage orientiert, werden zusätzlich zu den staatlichen Steuerfreibeträgen kirchliche Ermäßigungen abgezogen.

Nachteile des österreichischen Kirchenbeitrages: Wenn Kirchenmitglieder ihr Einkommen nicht bekanntgeben, ist die Kirche auf Schätzungen der finanziellen Leistungsfähigkeit angewiesen; der Beitrag fällt dadurch bei vielen geringer aus, als ihrem tatsächlichen Einkommen entsprechen würde. Das gefährdet die gerechte Verteilung der Lasten auf alle Kirchenmitglieder. Im Gegensatz zur Kirchensteuer findet kein automatischer Einbehalt des Beitrags gemeinsam mit den staatlichen Steuern statt. Weil eine Einzahlung an die Kirche geleistet werden muß, kann durch längere Nichtbezahlung ein relativ hoher Rückstand entstehen, der – nach vielen Versuchen der Kontaktaufnahme seitens der Kirche – letztlich bei Gericht eingeklagt werden muß. Dies führt dann oft zu Verärgerungen und kann auch Kirchenaustritte auslösen, obwohl die Beitragshöhe (weniger als 1% des steuerpflichtigen Einkommens) rein finanziell nicht der Grund für einen Kirchenaustritt sein dürfte.

3. Spenden

Auch in jenen Ländern, wo die Mittel vorrangig durch eine Kirchensteuer oder den Kirchenbeitrag aufgebracht werden, müssen viele kirchliche Aufgaben, die über die Grundbedürfnisse der Kirche hinausgehen, durch freiwillige Spenden der Gläubigen finanziert werden. In anderen Ländern ist die Kirche zur Gänze auf die Spendenfinanzierung angewiesen. Dies gilt z. B. für die USA, Holland und Frankreich.

Vorteile der Spendenfinanzierung: Jeder Gläubige entscheidet selbst, wieviel und

[12] Vgl. Kathpress vom 2. 2. 1993.

[13] Der röm.-kath., ev. und der altkath. Kirche.

wofür er beiträgt. Für die Finanzierung durch Spenden ist keine staatliche Zustimmung erforderlich.

Probleme der Spendenfinanzierung:

- Die Spendenfinanzierung sichert nur dann ausreichende Mittel, wenn sie in einem Land entsprechende Tradition hat – wie z. B. in den USA, wo auch Universitäten, Bibliotheken und andere gemeinnützige Einrichtungen durch Spenden finanziert werden.[14]
- Spenden werden gerne für soziale Projekte gegeben; schwieriger ist es, regelmäßig für die alltäglichen Kosten der Seelsorge (Personal, Büromaterial, Telefon usw.) zu sammeln.
- Die Zustimmung der reichen Kirchenmitglieder ist für die Kirche „wichtiger" als jene der Kirchenmitglieder mit geringem Einkommen.
- Hoher Zeitaufwand des Seelsorgers für Spendenaufbringung.
- Langfristige Spendenaufbringung ist schwierig.[15]
- Probleme des Finanzausgleichs zwischen reichen und armen Pfarren.

Das Beispiel der französischen Kirche, die nur sehr geringe Spenden erhält, zeigt, daß die Spendenfinanzierung nicht generell idealisiert werden kann. Mit Ausnahme der Vereinigten Staaten[16] kann sicherlich gesagt werden, daß jenen Kirchen, die ihre Mittel ausschließlich durch Spenden aufbringen, weit weniger Einnahmen zur Verfügung stehen als bei einem System der Pflichtbeiträge. Dies beweist auch die Erfahrung im Kanton Zürich, wo bis 1963 ein System der Kirchenfinanzierung durch freiwillige Spenden bestand. Mit der Einführung der verpflichtenden Kirchensteuer sind die Einnahmen auf das Vierfache angestiegen.

Ein ähnliches Ergebnis wird auch von einer IMAS-Umfrage im Jahr 1986 in Österreich bestätigt: Die Österreicher wurden gefragt, ob sie bei einem künftigen Verzicht der Kirchen auf gerichtliche Klagen weiterhin in gleicher Höhe ihren Kirchenbeitrag leisten würden. Nur 53% der Österreicher erklärten, daß sie dann einen Beitrag zahlen würden; die angekündigten Zahlungen würden jedoch um ca. 40% unter den bisherigen Pflichtbeiträgen liegen. Berücksichtigt man zusätzlich, daß die in der Umfrage genannten Zahlungen sicher nicht in allen Fällen tatsächlich geleistet würden, bestätigt dies, daß in Österreich ein Kirchenfinanzierungsmodell auf Basis freiwilliger Spenden selbst im günstigsten Fall nur 20 bis 25% des derzeitigen Kirchenbeitragsaufkommens erbringen könnte.

4. Finanzierung aus den Erträgnissen des kirchlichen Vermögens

Diese Finanzierungsform setzt voraus, daß entsprechende Vermögenswerte, die Ertrag abwerfen, vorhanden sind. Kunstgegenstände kommen dafür nicht in Frage, da sie keinen Ertrag bringen, sondern im Gegenteil erhebliche Mittel für ihre Erhaltung erforderlich sind. Ein Verkauf von Kunstgegenständen wäre jedoch ebenfalls keine Lösung, da er nur ein einziges Mal möglich ist.

Wenn die Kirche aus Vermögenserträgnissen finanziert wird, muß sie sich in besonderer Weise mit folgenden Fragen auseinandersetzen:

Darf angesichts der weltweiten Not von der Kirche Vermögen „angehäuft" werden?

Welche Veranlagungsformen sind für Kirchen vertretbar?

Inwieweit dürfen Ertragschancen genützt werden, die gleichzeitig auch wieder Verlustrisken bergen?[17]

[14] Aber auch in den Vereinigten Staaten werden die freiwilligen Beiträge oft durch psychologische Tricks gesichert. Ein Beispiel dafür ist der Bericht über das Konzil von Baltimore im Jahr 1884: Dieses Konzil hat zwar verboten, Nichtzahlungswilligen bei der Beichte die Lossprechung zu verweigern, jedoch den Ausschluß von Firmung, kirchlicher Trauung oder kirchlichem Begräbnis gestattet.

[15] Ein Beispiel: Die Aktion „Nachbar in Not" zur Unterstützung der Menschen im bosnischen Kriegsgebiet brachte in Österreich innerhalb von 30 Monaten ein Spendenergebnis von S 681 Mio.; davon wurden jedoch in den ersten 12 Monaten S 622 Mio. gesammelt, obwohl die Not in Bosnien unverändert geblieben ist.

[16] Während Mormonen und Baptisten bis zu 6% ihres Einkommens abgeben, spendet mehr als die Hälfte der katholischen Haushalte weniger als einen US-Dollar pro Woche für die Kirche. 1989 sind in Detroit daher knapp die Hälfte der 82 r.-k. Pfarren der Stadt aus finanziellen Gründen geschlossen worden.

[17] Laut Bericht der Kathpress vom 27. 7. 1993 hat die Anglikanische Kirche in Großbritannien, deren Einnahmen zu 41% aus Vermögenserträgen stammen, zwischen 1989 und 1991 rd. 12 Mrd. Schilling bei Aktien- und Immobiliengeschäften verspekuliert.

Beispiel: Vatikan

Seit 1929 finanziert der Vatikan seine Ausgaben aus Kapitalerträgnissen. In Abänderung des früheren Prinzips der maximalen Gewinnerzielung hat Papst Paul VI. neue Richtlinien für die vatikanische Vermögensveranlagung festgelegt. Beispielsweise verzichtet der Vatikan seither auf moralisch problematische Investitionen (z. B. bei Unternehmen, die empfängnisverhütende Mittel oder Waffen herstellen). Durch die Einhaltung dieser Richtlinien haben sich das Vermögen und die jährlichen Einnahmen des Vatikans spürbar verringert.[18]

Schluß

Die Übersicht über die unterschiedlichen Wege der Kirchenfinanzierung zeigt, daß jedes System Vor- und Nachteile bietet. Da aber kein einziger Finanzierungsweg nur Vorteile mit sich bringt, müssen alle Kirchen an der kontinuierlichen Überprüfung ihrer Finanzierungswege interessiert sein, um zeitgemäße und dem Wesen der Kirche entsprechende Finanzierungsformen sicherzustellen.[19] Wenn auch die „problemlose Optimallösung" mit Sicherheit nicht zu finden sein wird, können doch die Erfahrungen in anderen Ländern, aber auch in anderen Kirchen immer wieder Anregung für mögliche und notwendige Verbesserungen sein.

[18] Vgl. *H. Benz*, Finanzen und Finanzpolitik des Heiligen Stuhls, Stuttgart 1993.

[19] Vgl. *K. Nientiedt* in: Herder Korrespondenz 48 (1994) 88 f.

Louis Zambrano

Geld und Sakramente

*„Meßstipendien" waren lange Zeit die verbreitetste Form der finanziellen Unterstützung von Priestern und ist es vor allem in ärmeren Ländern noch heute. Im folgenden Beitrag beschreibt Zambrano die heutige Situation, die Probleme, die mit einer solchen Bezahlung der Sakramentenspendung verbunden sind, begründet die Kritik gegen diese Praxis und versucht Auswege aufzuzeigen. Ob der Rückgriff auf die Bibel unmittelbar als Argument gegen die Meßstipendien verwendet werden kann und ob ein heutiger Meßbesucher in den deutschsprachigen Ländern überhaupt je daran denkt, daß für die Messe vielleicht auch ein finanzieller Beitrag geleistet wurde, mag dahingestellt bleiben; sich mit dieser Kritik auseinanderzusetzen scheint aber auf jeden Fall nützlich zu sein, um Fehlentwicklungen allmählich korrigieren zu können.** *red*

1. Problemskizze

Für viele Katholiken stellen Meßstipendien[1] kein Problem dar. Sie sind diese Praxis gewohnt und haben sie als die natürliche Weise der Priesterunterstützung akzeptiert. Diese Vorstellung ist in den Kirchen der armen Länder weit verbreitet. Aber auch in den reichen Ländern wie Deutschland, Österreich und der Schweiz ist diese Praxis weiterhin üblich, wenn auch mit anderer Motivation, nämlich die „Mission" zu unterstützen. Es kann in diesem Artikel nicht darum gehen, das Missionsverständnis dieser Praxis zu hinterfragen, sondern es geht um die Frage, ob es theologisch gerechtfertigt werden kann, für eine Messe oder pastorale Tätigkeit Geld zu verlangen bzw. zu bezahlen.
Wenn der Priester von der Bezahlung der Sakramentenspendung lebt, wächst die Gefahr des Mißbrauchs. Ohne es zu wollen, wird das Sakrament für ihn zum einzigen Artikel, den er anbieten und für den er Geld bekommen kann. In den Kirchen der armen Länder hört man noch häufig von Priestern, die eine Taufe verweigern, wenn der Gläubige nicht die erforderliche Summe aufbringen kann.

2. Lateinamerikanische Stimmen

Die Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín (1968) hält fest, daß das System der Sakramentengebühren „schlecht angesehen (wird) und zu einer übertriebenen Vorstellung von der Menge der eingenommenen Gelder (führt)"[2] und bekräftigt: „Mit

* Übersetzt und gekürzt von Dorothea Ludwig.

[1] Die Meßstipendien beziehen sich lediglich auf die Gebühr, die jemand für eine bestellte Messe bezahlen muß. Stolgebühren sind die Gebühren, die für eine Taufe, Hochzeit, Beerdigungen usw. entrichtet werden müssen. Im folgenden meint Stipendien sowohl die Meßstipendien als auch die Stolgebühren.

[2] Schlußdokument von Medellín, in: Die Kirche Lateinamerikas, Stimmen der Weltkirche Nr. 8, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., 115.

Hilfe des gesamten Gottesvolkes hoffen wir, das System der Sakramentengebühren zu überwinden und es durch andere Formen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ersetzen, die unabhängig von der Sakramentenspendung sind."[3] Weiter unten heißt es: „Mit Eifer werden wir dafür sorgen, daß sie einen gerechten, wenn auch bescheidenen Unterhalt und die notwendige soziale Sicherung haben. Dafür werden wir uns bemühen, einen gemeinsamen Fonds zwischen allen Pfarreien und der Diözese, wie auch zwischen den Diözesen ein und desselben Landes einzurichten."[4]

3. Das bestehende Kirchenrecht

Der CIC (1983) erkennt den Empfang von Stipendien als „bewährten Brauch" (can. 945, 1) und als Form des Beitrages zum Wohl der Kirche an (can. 946). Dem Priester ist es „erlaubt, ein Meßstipendium anzunehmen, damit er die Messe in einer bestimmten Meinung appliziert" (can. 945,1), das heißt aber nicht, daß er es tun soll. Messen sollen gefeiert werden, auch wenn die Priester kein Meßstipendium erhalten (can. 945, 2) bzw. auch wenn das Stipendium gering ist (can. 984).

Der CIC ist in seinen Formulierungen sehr vorsichtig, nicht zuletzt wohl aus Erfahrungswerten heraus: „Jeglicher Schein von Geschäft oder Handel ist fernzuhalten" (can. 947; vgl. can. 1385). Es folgen weitere konkrete Verhaltensmaßregeln (cc. 949; 951,1; 955,3.4; 958; 955,1), z. B., daß der Priester nur einmal pro Tag ein Stipendium annehmen darf, die anderen Messen soll er ohne Gebühr feiern (c. 951, 1).

4. Die Praxis der Stipendien am Beispiel Peru

In einer normalen Gemeinde in Peru werden drei Klassen von Messen unterschieden: die gesungene (mit Organist, Musikern oder einem Chor, die auch jeweils bezahlt werden müssen), die gebetete Messe sowie die Gemeinschaftsmesse. Die beiden erstgenannten sind meist privater Art und werden von Einzelpersonen bestellt. Die letztere ist die Gemeindemesse, die nach dem II. Vatikanum Zeichen der Gemeinschaft der Heiligen sein soll.

Hochzeiten, auch Silberhochzeiten und goldene Hochzeiten, sind am teuersten. In Lima kann eine Hochzeit bis zu 400 $ kosten. Außerdem kommen noch die Kosten für Kirchenbeleuchtung, Teppichbenutzung, Reinigungskosten und Orgelspiel hinzu.

Die Gemeinden und Heiligtümer, die einen berühmten Patron oder eine berühmte hl. Jungfrau haben, sind besonders begehrt und kosten dementsprechend mehr. Abgesehen davon, daß die Gemeinschaftsmesse sowieso schon von verschiedenen Personen bezahlt wird, hat es sich eingebürgert, eine zusätzliche Kollekte zu veranstalten. Der Eintritt ist sozusagen doppelt. Verschiedene Diözesen haben für die Stipendien feste Tarife eingeführt, andere haben dies der freien Verfügung der Pfarrer überlassen. Aber selbst in den Diözesen mit festgelegten Tarifen gibt es je nach Einkommen der Pfarrer erhebliche Preisschwankungen.

Dennoch gibt es auch in Peru Pfarrer und Gemeinden mit einem zunehmenden Bewußtsein für die Problematik der Stipendienpraxis. Sie versuchen, neue Wege der Finanzierung zu gehen, wie weiter unten beschrieben wird.

5. Die Praxis der Stipendien in Westeuropa am Beispiel von Deutschland, Österreich und der Schweiz

Die Kirchen in Deutschland, Österreich und der Schweiz haben das System der Stipendien beibehalten. Die Summen, um die es hier geht, sind bescheiden und reglementiert. Ihr Zweck ist es nicht, Gehälter von Pfarrern oder kirchlichen Mitarbeitern zu finanzieren. Diese haben ein regelmäßiges gutes Einkommen, das über die Kirchensteuer mitfinanziert wird. Das Geld für Stipendien fließt, wie oben bereits erwähnt, in die „Mission". Es gibt vier Formen der Bestellungen von Stipendien.

a) Meßbestellungen in Gemeinden und Konventen

In Österreich haben die Bischöfe den Preis für eine bestellte Messe auf 80 Schilling festgesetzt, von denen der Zelebrant 40 Schilling erhält.[5] In Deutschland variiert der Betrag je nach Diözese. In den beiden bayrischen Kirchenprovinzen kostet eine bestellte

[3] Ebd. Nr. 13.
[4] Ebd. Nr. 14.
[5] Vgl. Verordnungsblatt der Erzdiözese Salzburg, Jg. 1990, 132–134.

Messe 20 DM, wovon der Zelebrant 2,50 DM erhält.[6] In der Schweiz gibt es verschiedene Regelungen, aber der allgemeine Tarif beläuft sich auf 10 Franken für die Messe. Der Teil, der nicht für den Pfarrer bestimmt ist, wird zur Deckung der Unkosten in die Gemeindekasse einbezahlt. Falls gegen Ende des Jahres noch nicht alle der bestellten Messen gehalten worden sind, müssen diese abgegeben werden, damit die bischöflichen Ordinariate sie unter den bedürftigen Priestern der dritten Welt verteilen können.

Die Klöster, v. a. Wallfahrtsorte nehmen auch Messen in Auftrag. Da auch dort die Nachfrage oft nicht erfüllt werden kann, werden die Stipendien weitergegeben: „Nicht alle Meßintentionen können in Vierzehnheiligen persolviert werden. Sie werden weitergegeben, v. a. an unsere Missionare in Bolivien, oder auch an Priester, die darum bitten und dafür recht dankbar sind."[7] Eine Abschaffung der Meßstipendien würde einen großen Einbruch in der „Mission" bedeuten. Ein Professor aus Feldkirch, mit dem ich sprach, regte sich sehr über die Infragestellung des Meßstipendienwesens auf: „Wenn man solche Fragen stellt, werden die Leute weniger Messen bezahlen, und die Missionen in Indien brauchen dieses Geld dringend."

b) Die Stiftungsmessen

Stiftungsmessen sind Messen, die für mehrere Jahre oder gar für ewig in Auftrag gegeben werden. Die Stiftungen sind notariell festgelegt und vom Ordinariat genehmigt. Sie beinhalten meistens, daß am Todestag der Stifterin oder des Stifters eine Messe gelesen wird. Viele als „ewige Messen" (meistens mit der Schenkung einer Immobilie verbunden) in Auftrag gegebene Stipendien stellen für die Diözese eine große Belastung dar. Daher gibt es im Bistum Basel z. B. die Einschränkung von 10, 20 oder 25 Jahren für eine Stiftungsmesse, die dann 150, 250 und 300 Franken kosten.[8] In den bayrischen Kirchenprovinzen beträgt das Stiftungskapital bei einer gestifteten Messe 400 DM, bei einem gestifteten Amt 800 DM. Das Höchstmaß der Verpflichtungszeit beträgt 20 Jahre.[9]

c) Die Meßbünde

Viele Ordensgemeinschaften haben fromme Vereine gegründet, die es als ihre hauptsächliche Aufgabe ansehen, Messen für ihre verstorbenen und lebenden Angehörigen feiern zu lassen. Der älteste Meßbund ist der 1729 im Franziskanerkloster in Ingolstadt gegründete Ingolstädter Meßbund. Jedes Jahr wird für seine 1.500.000 Mitglieder eine Messe gefeiert, um für sie „eine gute Sterbestunde und eine baldige Befreiung aus dem Fegfeuer" zu erbitten. Gleichzeitig fließt auch hier ein Teil der Gelder in die „Missionen". Während es bei den Meßstipendien um einen Verstorbenen oder ein bestimmtes Anliegen geht, scheinen die Meßbünde so eine Art Versicherung für das ewige Leben zu sein. Generell haben die Männerorden und -kongregationen in Deutschland, Österreich und der Schweiz ihre Meßbünde.[10]

d) Gregorianische Messen

Diese Tradition lehnt sich an die fromme Praxis Gregors des Großen (um 540–604) an, für einen Verstorbenen an 30 aufeinanderfolgenden Tagen je eine Messe zu lesen, damit dieser vom Fegefeuer erlöst werde. Diese aufwendige Form ist auch der Grund, warum diese Tradition in normalen Gemeinden immer unüblicher wird.

Diese vier Formen des Stipendienwesens, die in Europa anzutreffen sind, haben sich auch mehr oder weniger in Lateinamerika und allen anderen Kontinenten eingebürgert.

6. Die Praxis Jesu, der Apostel und der Urkirche

Aus der Religionsgeschichte wissen wir, daß die Menschen aller Kulturen und aller Zeiten der jeweiligen Gottheit geopfert haben, um ihre Größe anzuerkennen, um ihr für eine Wohltat zu danken, um Verzeihung für begangene Sünden zu erbitten oder um eine bestimmte Gnade zu erflehen. Im Laufe der Institutionalisierung der Religionen haben immer mehr Priester die Aufgabe der Ver-

[6] Vgl. Amtsblatt für das Bistum Passau Nr. 8, vom 31.12.1990, 67.

[7] „Was kostet eine Messe?", in: Basilika. Informationen für Freunde von Vierzehnheiligen 1993/2, 9.

[8] Vgl. Handreichung zur administrativen Führung der Pfarrei, hrsg. vom Bistum Basel, o.J.

[9] Vgl. Amtsblatt für das Bistum Passau, a.a.O., 68.

[10] Konkrete Beispiele sind der Steyler Meßbund, der Missionsmeßbund der Pallottiner und der Marianhiller Meßbund; vgl. *K. Hoffmann*, Meßbund, in: LThK² VII, 320-321.

mittlung zwischen Volk und Gottheit übernommen. Die Priester, die ausschließlich mit diesem Opferkult befaßt waren, hatten zu ihrer Unterhaltssicherung auch Anteil an den Opfergaben.

Wenn das Alte Testament also über die Leviten schreibt, daß sie von dem, was der Altar ihnen bietet, leben sollen (Dt 18, 1 u. ö.; vgl. auch Lv 2, 3.10 u. ö. und Num 18), dann bezieht sich dies genau auf die soeben beschriebene Tradition.

Mit Berufung auf die Texte des Alten Testamentes schreibt Paulus (vgl. 1 Kor 9, 9.13), daß die Gemeinschaft für den Lebensunterhalt der Menschen, die in der Gemeinde Ämter ausüben, aufkommen muß: „Wißt Ihr nicht, daß die, welche die heiligen Handlungen verrichten, von den Einkünften des Heiligtums essen, daß die, welche am Altare ihres Amtes walten, ihren Anteil vom Altare bekommen? So hat der Herr auch verordnet, daß die, welche das Evangelium verkünden, auch vom Evangelium leben sollen" (1 Kor 9, 13–14; vgl. Gal 6, 6; vgl. Thess 5, 12).

In Mt 10, 8 sagt Jesus zu den Zwölf: „Heilet Kranke, erwecket Tote, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus. Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt Ihr auch geben." Paulus schreibt in 1 Kor 9, 13–14, daß der, der das Evangelium verkündet, auch von ihm leben soll. Im folgenden führt er jedoch aus, was das in der Praxis bedeutet: „Ich aber habe keinerlei Gebrauch von diesen Rechtsansprüchen gemacht" (1 Kor 9, 15). Die, die 1 Kor 9, 13–14 als Rechtfertigung für Meßstipendien lesen, vergessen zumeist, daß sich Paulus hier nicht auf das Herrenmahl, sondern auf den Altar des Alten Testamentes bezieht. Zudem zitieren sie nur Vers 14 und nicht den folgenden. Die Aussage ist so völlig aus dem Zusammenhang gerissen.

Aus den Ausführungen zum Neuen Testament werden drei Kriterien deutlich:

a) die Gemeinde muß ihre Leitung unterhalten. Die Art, in der das geschieht, ist nicht festgelegt und ändert sich mit den Zeiten;

b) der Dienst des Evangeliums muß umsonst sein, er ist Ausdruck der unverdienten Liebe Gottes;

c) die Unterstützung durch die Gemeinde ist freiwillig.

Es gibt demnach keinen Text im Neuen Testament, der das Stipendiensystem rechtfertigen würde, im Gegenteil, Jesus sah den Reichtum eher als Hindernis für die Erlangung des Himmelreiches an: „Eher kommt ein Kamel durch das Nadelöhr als ein Reicher in das Himmelreich" (Mt 19, 24); und „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt 6, 24). In Mt 6, 31–33 heißt es: „Suchet vielmehr zuerst das Reich und seine Gerechtigkeit, und all das (Essen, Trinken, Kleidung) wird euch dreingegeben werden." Jesus verachtet die materiellen Güter nicht, er will sie nur an die rechte Stelle rücken, damit sie mit Gott nicht in Konkurrenz treten. Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel (Joh 2, 13–17; Mk 11, 15–18) hat nicht nur messianische Bedeutung, sondern bezieht sich auch auf die Tatsache, daß der Hohepriester Standgebühren verlangte. Daß die Unverdientheit der Gaben Gottes für die Apostel präsent war, bezeugt die Passage mit Simon, dem Magier, der nach seiner Taufe von den Aposteln die Fähigkeit der Geistherabrufung erkaufen wollte. Darauf erwiderte Petrus: „Dein Geld fahre mit Dir ins Verderben, weil Du geglaubt hast, die Gabe Gottes mit Geld kaufen zu können" (Apg 8, 9–24).

In der Urgemeinde war die „koinonia" und die Gütergemeinschaft (Apg 4, 34–35; 2, 45) die maßgebliche Grundlage des Gemeindelebens, so daß sich das Problem der Stipendien gar nicht stellte. Als die Kirche ärmer wurde, ruft Paulus die Gemeinden zur freiwilligen Spende auf: „Jeder gebe, wie er es sich im Herzen vorgenommen hat, nicht in Verdrossenheit oder aus Zwang; denn ‚einen fröhlichen Geber hat Gott lieb'" (Apg 9, 7).

7. *Zur Entstehung des Meßstipendiensystems*

Schon bei Tertullian (um 160–220)[11] und Justinian[12] wird von Meßstipendien als freiwilligen Gaben zur Gabenbereitung für die Notleidenden der Gemeinde gesprochen. Spätere Belege sprechen davon, daß ein Teil des Geldes an die Priester geht, die bis zum vierten Jahrhundert nicht nur von der Unterstützung durch die Gemeinden leben,

[11] Vgl. *Tertullianus*, De exhor. cart. cap. 11: 70, 146.

[12] *Justinianus*, Apologia I pro Cristianis ad Antoninum, n. 67; PG 6, 430.

sondern auch selber außerhalb der Gemeinde arbeiten.[13] Im sechsten Jahrhundert ist es schon weit verbreitet, in der Messe außer Brot und Wein Früchte, Tiere, Blumen, Silber und Gold zur Gabenbereitung zu bringen. Diese dienten zunächst dem Unterhalt der Priester, der Rest ging an die Armen. Diese Praxis hatte verschiedene Bemühungen von seiten der Päpste und Konzilien zur Folge, solchem Vorgehen Einhalt zu gebieten. Im Konzil von Elvira (306) wird im Kanon 48 die Bezahlung der Taufe verboten. Das Konzil bemüht sich sehr um eine Trennung von Opfergaben und Sakramentenspendung.[14] Ende des 5. Jahrhunderts verbietet Papst Gelasius I. (494) die Bezahlung von Taufen.[15] Auch mehrere kleinere Konzilien sprechen sich dagegen aus.[16] Die Verbote umfassen drei Kritikpunkte:

– Gemäß dem Evangelium muß das, was umsonst empfangen wird, auch umsonst weitergegeben werden.

– Die Bezahlung von Sakramenten hat zur Folge, daß die Armen sie sich nicht mehr leisten können und sie daher nicht mehr empfangen.

– Die Priester dürfen sich an den Sakramenten nicht bereichern.[17]

Bestehen blieb jedoch der Brauch, innerhalb der Messen freiwillige Gaben zu bringen. Diese Praxis weitete sich aber im Laufe der Zeit auch wieder auf die anderen Sakramente (vor allem bei Taufen und Hochzeiten) und Riten (Beerdigungen) aus, und aus Freiwilligkeit wurde Zwang. Im 9. Jahrhundert ist das Meßstipendiensystem in Gallien, im Westgotenreich (Spanien), in Frankreich, in Italien und auf den Britischen Inseln verbreitet. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts etablieren sich die Meßstipendien und Stolgebühren in der westlichen Kirche. Von Innozenz III. werden sie 1212 wieder verboten. Im IV. Laterankonzil (1215) werden die Meßstipendien und Stolgebühren als Bestandteile der Tradition und der Praxis offiziell verankert.[18]

Die Entwicklung des Stipendiensystems ist also voller Widersprüche und Lücken. Thomas von Aquin und Duns Scotus rechtfertigen es folgendermaßen:

– Priester dürfen Meßstipendien zur ausschließlichen Intention des Spenders annehmen, d. h., die geistlichen Früchte (ex opere operato) kommen diesem zugute.

– Der Priester hat aufgrund der nur ihm eigenen Macht, Brot und Wein zu verwandeln, die Autorität, sie nur dem Spender zukommen zu lassen.

– Es ist zulässig, daß der Priester dafür eine Gabe erhält. Das ist keine Simonie, sondern notwendig für seinen Lebensunterhalt.

Dagegen sprechen sich die Franziskaner und die Jesuiten aus. Das offizielle Lehramt hält die Meßstipendien für gut und notwendig. Karl Rahner (1949) ist gegen die Argumentation, die von der Macht des Priesters ausgeht, rechtfertigt die Stipendien aber als Akt der Frömmigkeit.[19]

8. Kritik an der Rechtfertigung der oben beschriebenen Praxis in Lateinamerika und Westeuropa

In acht Punkten möchte ich im folgenden die lateinamerikanische und europäische Praxis sowie ihre Rechtfertigung kritisieren.

a) Die Pfarrei wird durch das Stipendiensystem zu einem Büro für religiöse Angelegenheiten, wo gegen Bezahlung spiritueller Service angeboten wird.

b) Die Sakramentenspendung wird auf ein Vertragsverhältnis zwischen dem Spender (Eigentümer der Messe) und dem Pfarrer (Erfüller des Vertrages) reduziert. Die Messe wird zum Vertragsobjekt und hat nichts mehr mit der Feier der Erinnerung an Tod und Auferstehung Jesu Christi zu tun.

c) Dadurch, daß die Messe zur Ware wird, ist sie den Gesetzen des Marktes unterworfen: Je nach Qualität und je nach Zusatzausstattung wird mehr oder weniger für sie bezahlt.

d) Durch das Stipendienwesen geht der Gemeinschaftssinn verlustig. Jemand, der eine Messe bestellt hat, fühlt sich quasi als priva-

[13] Vgl. *José M. Pinero*, La sustentación del clero, Sevilla 1963, 54.

[14] Vgl. Mansi II, 13–14 und *J. Vives*, Concilios visigóticos e hispanoamericanos, Barcelona 1963 o. J., 10.

[15] PL 59, 50.

[16] Konzilien von Kalzedonien (451), von Barcelona (599), von Toledo (675); vgl. auch die apostolischen Väter wie den hl. Hieronymus (vgl. Commentarius in evangelium secundum Mattheum, cap. 8 und 10, PL 26, 54 ff) und Augustinus (vgl. Homiliae in Joannem, PL 35, 1469-1470).

[17] Vgl. *José M. Pinero*, La sustentación, 86–87.

[18] Ebd., 173.

[19] *K. Rahner*, Die vielen Messen und das eine Opfer, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, Nr. 71 (1949), 307-315.

ter Nutznießer, der Individualismus wird gefördert.
e) Die Messe wird zum Fließbandprodukt. Sie ist auf den Ritus reduziert, die Predigt fällt aus. Das II. Vatikanum jedoch insistiert auf der Einheit von Liturgie und Verkündigung des Wortes.
f) Der Priester wird zum professionellen Kultausüber und Sakramentenhersteller. Die Tatsache, daß die katholische Kirche zudem die Rolle des Priesters als Förderer der Gemeinschaft und Verkündiger des Wortes vernachlässigt hat, verstärkt diese Tendenz.
g) Diese Praxis wirkt sich sehr negativ auf das Kirchenbild aus: Hier muß alles gekauft werden. Die Kirche fördert die Klassengegensätze, da sich Arme die Sakramente nicht mehr leisten können. Das ist der Grund, warum in Peru oft von der kirchlichen Trauung Abstand genommen wird.
h) Das Gottesbild wird verzerrt, da der Eindruck entsteht, Gnade sei nur gegen Geld erhältlich. Die Eucharistie, in der wir feiern, daß Gott selber sich uns schenkt, hat einen Preis. Die Entschuldigung, es würden ja gar nicht die Messe, sondern nur die Unkosten bezahlt bzw. der Unterhalt des Priesters damit finanziert, ändert nichts an der Tatsache, daß die Messe hier Mittel zum Gelderwerb wird. Das gilt auch für die Praxis der Pfarrer in Westeuropa, die die Stipendieneinnahmen nicht für sich behalten, sondern alles in die „Mission" schicken. Wer für eine Messe Geld nimmt, ist bald nicht mehr in der Lage, dem Gläubigen den Wert der Messe und die unverdiente Liebe Gottes, die sich in ihr ausdrückt, zu vermitteln.

9. Befreiende Visionen und neue Wege

Die Tatsache, daß es sich bei den Meßstipendien um eine so traditionsreiche Praxis handelt, und der wirtschaftliche Gewinn, den sie erbringen, erschweren ihre Abschaffung gewaltig[20], und so ist sie auch in Deutschland noch weit verbreitet. In Peru – und die Situation entspricht der gesamten Praxis in Südamerika – gibt es Pfarreien, die noch dem alten System folgen, d. h., es gibt viele bezahlte Sakramentenspendungen und wenig Evangelisierung. In manchen Pfarreien ist eine teilweise Veränderung eingetreten, indem freiwillige Gaben erbeten werden. Auch die totale Trennung von Geld und Sakramenten wird in einigen Pfarreien praktiziert, d. h., selbst freiwillige Zahlungen werden bewußt abgelehnt, um den unverdienten Charakter von Messe und Sakrament hervorzuheben. Das heißt nicht, daß keine Spenden zur Unterstützung der Pfarrei angenommen werden, doch stehen diese Beiträge nicht im Zusammenhang mit der Sakramentenspendung oder der Messe. Es wird versucht, den Gläubigen zu vermitteln, daß sie regelmäßig ihren Beitrag leisten sollen, daß sie durch ihre Taufe der Kirche immer angehören und mitarbeiten sollen, nicht nur, wenn sie ein Sakrament erbitten.
Den Hintergrund der Problematik bilden in Peru vor allem die ungeregelten Einkommensverhältnisse der Priester. Daher gibt es Bestrebungen, das Meßstipendiensystem strukturell durch Unterstützungsfonds für Priester aufzulösen. So entstand in den 70er Jahren in der Erzdiözese Lima ein Gemeinschaftsfonds, in den reichere Pfarreien einbezahlten, um die ärmeren zu unterstützen. Im Moment ist geplant, einen solchen Fonds für alle Diözesen Perus zu schaffen. Ähnliche Bestrebungen gibt es in Chile, Paraguay und Panama.
Das Thema der Stipendien ist sehr komplex und je nach Kontinent und Land verschieden. Meine Überlegungen beziehen sich hauptsächlich auf die lateinamerikanische, speziell die peruanische Realität, die mein „Sitz im Leben" ist. Jede Kirche muß ihren eigenen Umgang mit der Trennung von Geld und Sakramenten finden.

10. Schlußfolgerungen und Perspektiven

a) Die Kirche braucht in jedem Fall ökonomische Mittel, um bestehen zu können.
b) Die Frage ist, in welcher Form sie sich diese aneignen soll.
c) Seit den Anfängen der Kirche trugen die Gläubigen in freiwilliger Form bei der Gabenbereitung in der Messe zur Unterstützung der Armen in der Gemeinde bei. Im Laufe der Zeit wurden diese Gaben auch für die Unterstützung der Priester verwendet, woraufhin die Priester begannen, die Gaben und ihre Arbeit in Beziehung zu setzen; so wurden Geld und Sakrament miteinander verknüpft. Dies widerspricht aber dem

[20] Vgl. Handreichungen zu Meßstipendien, verabschiedet von der Deutschen Bischofskonferenz am 24. Februar 1994, in: Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg – Stuttgart 1994, 106-277.

Evangelium („Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben", Mt 10,8).

d) Die Bezahlung von Sakramenten pervertiert das Heiligste der Kirche. Der Schlüssel zur Veränderung liegt in der Gemeinschaft, denn sie verliert durch die Bezahlung von Sakramenten einzelner ihren Sinn. Der Pfarrer soll gemeinsam mit seiner Gemeinde eine wirtschaftliche Grundlage und Finanzierung seiner Gemeinde überlegen.

e) Dies soll aufgrund der folgenden Kriterien geschehen:

– Sakramentenspendung soll als Finanzquelle ausgeschlossen werden, auch freiwillige Spenden sollen abgelehnt werden. Eine Alternative wäre – wie in der Praxis der frühen Kirche – auf freiwillige Spenden während der Gabenbereitung zurückzukommen.

– Die Hilfe anderer, reicherer Kirchen sollte nicht die Regel sein, sie schafft Abhängigkeit, und die Gemeinschaft hat keine Chance, ihre Probleme selber zu lösen. Akzeptabel ist eine Hilfeleistung in den größten Notfällen und Projekte, die auf lange Sicht die Eigenfinanzierung der Gemeinde ermöglichen (z. B. die Finanzierungsprogramme von Adveniat).

Die Lösung heißt Selbstfinanzierung („autofinanciación"), d. h. die Gemeinde muß kreativ Motivation und Konzepte zur Finanzierung entwickeln. Das können kleine Betriebe (z. B. Kaninchenzucht) sein. Der Unterhalt der Priester oder der pastoralen Mitarbeiter wird entweder dadurch gewährleistet, daß sie nebenher noch in einem anderen Beruf arbeiten oder daß sie, wenn ihre volle Arbeitskraft verlangt wird, von der Gemeinde unterhalten werden.

f) Es muß mehr Bewußtseinsbildung über das, was das Evangelium zu Geld und Sakramenten sagt, betrieben werden, um mit dem System der Selbstfinanzierung beginnen zu können. Mehr Bewußtseinsbildung für die Gläubigen, daß sie nicht mehr auf die Idee kommen, Sakramente bezahlen zu wollen, für die Priester, daß sie kein Geld mehr verlangen, und mehr Bewußtsein für die zukünftigen Priester, damit sie neben ihrer theologischen Ausbildung noch eine andere berufliche Ausbildung machen, um sich selbst finanzieren zu können.

g) Die Kirche muß in ihrem Umgang mit Geld Vorbildfunktion haben, nur so kann sie ihren prophetischen Charakter vertreten.

11. Schlußbemerkung

Es entspricht nicht dem Wesen der Messe und der Sakramente, daß sie bezahlt werden, sondern daß sie umsonst von Gott geschenkt werden. Die Stipendienpraxis hat historische Ursachen, muß aber aufgrund des Befundes des Evangeliums abgeschafft werden. Warum können wir uns nicht wieder in den Gemeinden der Praxis der Urkirche (Gütergemeinschaft, Solidarität) als Zeichen der umsonst geschenkten Liebe Gottes annähern?

Magdalena Bußmann

Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern

Eine innerkirchliche Initiative gegen das bundesdeutsche Kirchenfinanzierungssystem

Der folgende Beitrag berichtet über eine Initiative, das Kirchensteuerprivileg der christlichen Kirchen zum Thema eines innerkirchlichen Diskussionsprozesses zu machen. Ausgangspunkt ist die These, daß die Kirchensteuer besonders auch deshalb unzeitgemäß sei, weil sich die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft grundlegend verändert habe. Dem „Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern" geht es in erster Linie um größere Mitsprache der Gläubigen bei der Form der Einhebung und der Verwendung der kirchlichen Mittel. Die Initiative kann sich auf das II. Vatikanische Konzil stützen, wonach die Kirche bereit sein soll, auch auf legitim erworbene Rechte zu verzichten, wenn sonst die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt wird. *red*

Die Kirchensteuer – Relikt eines überholten Kirchenmodells

Die Kirchensteuer, die Zwangsabgabe, die Christinnen und Christen aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer der beiden Großkirchen in Deutschland zu leisten haben, ist ins Gerede gekommen. Insbesondere gegen Ende des letzten Jahres wurden zahlreiche Stimmen laut, die für das Jahr 1995 einen

rapiden Rückgang des Kirchensteueraufkommens prognostizierten. Der Solidaritätszuschlag, der seit Beginn dieses Jahres wieder erhoben wird (er beträgt 7,5 % der Lohn- bzw. Einkommenssteuer), und der Beitrag zur Pflegeversicherung (0,5 % ebenfalls der Lohn- oder Einkommenssteuer) reißen Löcher in das Budget vieler Haushalte, die am einfachsten, so die Überlegungen, die sehr zur Sorge und zum Ärger der Kirche laut wurden, dadurch kompensiert werden können, daß man die Kirchensteuer (in der Regel etwa 8–9 % der Lohn- bzw. Einkommenssteuer) nicht mehr zahlt.

In einigen Städten, z. B. Düsseldorf oder Hamburg, war ein rapides Hochschnellen der Kirchenaustritte zu konstatieren, und es steht zu befürchten, daß eine weitere „Kirchenaustrittswelle" ins Haus steht, wie bereits 1993, als mehr als 200.000 Gläubige den Austritt aus der katholischen Kirche vornahmen.

Auffallend ist es, daß zahlreiche Bistümer und Landeskirchen viel Geld in Hochglanzbroschüren wie „Kirchensteuer?! Was macht die Kirche mit Ihrem Geld?" (Paderborn, Münster) oder „Kirche & Geld. Eine Argumentationshilfe der evangelischen Kirche" investieren, um den Kirchenmitgliedern zu erklären, wie die Kirchenleitungen mit dem Geld der Gläubigen wirtschaften und warum sich das bundesrepublikanische Kirchensteuersystem bewährt habe, daß es also müßig sei, über Alternativen laut und intensiv nachzudenken.

Doch wird allenthalben in den Kirchen die (berechtigte) Sorge geäußert, die Zeit, in der die Einnahmen der christlichen Glaubensgemeinschaften gesichert seien, ja kontinuierlich steigen würden, sei vorbei, man sei angesichts der bereits rückläufigen Finanzmittel gezwungen zu sparen, doch wo der Rotstift anzusetzen sei, sei jeweils eine problematische Entscheidung, zumal die Kirchen als zweitgrößte Arbeitgeberinnen im Personalsektor nicht unsozial und unbarmherzig Menschen auf die Straße setzen können. Zum ersten Mal in der Geschichte der bundesrepublikanischen Kirchenwirklichkeit ist ihr Finanzierungssystem in eine ernsthafte Krise geraten, die sich so ohne weiteres nicht wird beheben lassen. Denn die Gründe dafür liegen auch in einer Krise der (deutschen) Kirche.

In unserer pluralistischen Gesellschaft verdunsten die Akzeptanz von Glaube, Kirche, Christlichkeit in einem rasanten Maße. Die Kirchen bzw. das Christentum sind nicht mehr die allgegenwärtigen sinngebenden und wertevermittelnden Mächte, die soziales und moralisches Verhalten der Menschen von der Wiege bis zur Bahre normieren und prägen. Die Menschen sind nicht mehr auf die Kirchen angewiesen, um Sinnkohärenz und -konsistenz ihres Lebens gewinnen zu können, eine breite Palette von Sinnanbietern und -deutern steht zur Verfügung, nach dem Patchworkprinzip kann so etwas wie eine „private Religion" zusammengebastelt werden.

Die Kirchen werden in vielen Fällen als „Servicestationen" in Anspruch genommen, wenn in einer besonderen Lebenssituation, die in der Pastoral „Knotenpunkt des Lebens" genannt wird (etwa Geburt, Eheschließung, Tod), ein kirchliches Ritual diesen Zeitpunkt aus dem Alltag herausheben, ihn emotionalisieren und in gewisser Weise „sakralisieren" soll. Dagegen ist eigentlich nichts einzuwenden, doch beschränkt sich der Kontakt zahlreicher Menschen, insbesondere in den Großstädten, auf solch punktuelle Begegnungen mit Glauben bzw. Kirche, ansonsten lebt und glaubt man, wie und was man will, obwohl der Taufschein die Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen dokumentiert.

Angesichts der hier nur holzschnittartig skizzierten Situation muß die vielbeschworene Tradierungskrise des christlichen Glaubens wohl ehrlicher als unaufhaltsamer Traditionsabbruch beschrieben werden.

Doch warum diese lange Vorbemerkung, die im Grunde allseits Bekanntes zusammenzufassen versucht?

Ich möchte deutlichmachen, daß die Kirchensteuer bzw. das bundesdeutsche Kirchenfinanzierungsmodell von einem Kirchenbild ausgeht, das nicht mehr der gegenwärtigen Realität entspricht. Volkskirchliche Strukturen, flächendeckende Christlichkeit waren Wirklichkeit für Deutschland, als die Kirchenartikel in die Weimarer Reichsverfassung von 1919 aufgenommen wurden: „Die Religionsgemeinschaften, welche Körperschaften des öffentlichen Rechtes sind, sind berechtigt, aufgrund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrecht-

lichen Bestimmungen Steuern zu erheben" (Art. 137, Abs. 6 WRV).
Die Kirchenartikel der WRV wurden in Art. 140 des Grundgesetzes von 1949 übernommen.
Auch Anfang der fünfziger Jahre gehörten in der Regel die Menschen einer der beiden großen Konfessionen an, die Kirchen genossen unbefragte moralische und geistige Autorität, hatten sie doch das verbrecherische NS-Regime als einzige Organisationen überlebt und konnten ihren Mitgliedern in all dem Chaos der Nachkriegszeit eine religiöse und damit orientierende Lebensperspektive anbieten. (Die Frage um den Preis dieses Überlebens kann hier nicht beantwortet werden.) Doch die Zeit, in der Kirchen bzw. Christentum unbefragt und monopolhaft für Werte- und Sinnvermittlung in unserer Gesellschaft zuständig schienen, ist offensichtlich vorbei. Das öffentliche Ansehen, die öffentliche Wirksamkeit, das gesamtgesellschaftliche Interesse, das die Kirchen nach wie vor für sich in Anspruch nehmen, entspricht nicht mehr ihrer Akzeptanz seitens der Bürgerinnen und Bürger, für die die Kirchen zunehmend den Charakter von privaten Vereinen tragen, die sich schwertun, ihre Privilegien als Körperschaften öffentlichen Rechts zu Recht zu begründen.
Eines dieser Privilegien ist der Einzug der Kirchensteuer durch die staatlichen Instanzen, denen sich kein Kirchenmitglied entziehen kann, sofern es lohn- bzw. einkommensteuerpflichtig ist.

Die Initiative: Mit Kirchensteuern die Kirchen steuern

Und an diesem Punkt setzen die Überlegungen von kirchlichen Gruppen vor dem Katholikentag 1990 an, das Problem „Kirchensteuer" kirchenintern zu problematisieren und damit zusammenhängende Fragen und Anachronismen aufzugreifen.
In Zusammenarbeit mit dem Bensberger Kreis, der Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen, dem Komitee Christenrechte in der Kirche wurde im Rahmen des Katholikentags von unten in Berlin eine Veranstaltung durchgeführt mit dem Thema „Mit Kirchensteuern die Kirchen steuern". Angesichts der brisanten Probleme und Kritikpunkte, die lediglich angedeutet werden konnten (Kirchensteuer als „Zwangsabgabe", zentralistische Verwaltung der Gelder, Rolle der Kirche als Arbeitgeberin, Oktroy des westdeutschen Modells auf die ostdeutschen Länder, Kirchensteuer als „theologisches Ärgernis" . . .), beschlossen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Veranstaltung, das Problem der Kirchenfinanzierung weiterhin zu bedenken und in der Kirche die Möglichkeit zu schaffen, unzensiert und angstfrei dieses „heikle" Thema zu diskutieren, Kritik und Alternativen vorzubringen, um so kirchenintern ein Forum für das Thema „Kirche und Geld" zu schaffen.
Im September 1990 wurde von den o. g. Gruppen in Eschborn der „Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern" gegründet. In unserer 1. Informationsschrift führen wir folgende Kritikpunkte gegen die gegenwärtige Kirchensteuerpraxis an:
– Die angeführten Kritikpunkte gelten grundsätzlich für beide Großkirchen in Deutschland, die das grundsätzlich abgesicherte Recht einer Körperschaft des öffentlichen Rechts genießen. Die römisch-katholische Teilkirche ist allerdings wegen ihrer zentralistischen Struktur vor allem von dieser Kritik betroffen.
– Die staatskirchenrechtliche Koppelung von Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht, weltweit ein Sonderfall, ist Relikt eines überholten Kirchenmodells und gleichzeitig Ausdruck einer untragbaren Allianz von Kirche und Staat.
– Das gegenwärtige Junktim zwischen Kirchensteuerpflicht und Kirchenmitgliedschaft erweckt zwangsläufig den Eindruck, als sei Leben in der Glaubensgemeinschaft nur gegen Bezahlung möglich.
– Die Entscheidungen über die Verwendung der Finanzmittel fallen in zu großer Entfernung von den einzelnen Gemeinden. Dieses führt zu einer unkontrollierten Aufblähung der Kirchenbürokratie mit allen Merkmalen zentralistischer Machtausübung.
– Kirchenmitglieder haben zu wenig demokratisch legitimierte Einflußmöglichkeiten auf eine am Evangelium orientierte Verwendung ihrer Gelder.
– Die Amtskirchen setzen ihre durch die Kirchensteuer abgesicherte Macht häufig ebenso bedenkenlos ein wie andere gesellschaftliche Interessengruppen auch.

- Immer wieder wird der Entzug von Kirchensteuergeldern seitens der Amtskirchen zur Disziplinierung unbequemer Gruppen und Verbände und zur Behinderung innerkirchlicher Meinungsvielfalt benutzt.
- Die überstürzte, unreflektierte Einführung des Kirchensteuersystems der BRD im Bereich der ehemaligen DDR verhindert die kirchliche Neubesinnung im Hinblick auf den evangeliumsgemäßen Umgang mit dem Geld.

Das wichtigste Ziel des Vereins ist es, „darauf hinzuwirken, daß Christinnen und Christen aller Konfessionen über die Verwendung ihrer bisher als Kirchensteuergelder geleisteten Abgaben entsprechend ihrem Gewissen selbst entscheiden können."

Das wollen wir erreichen durch „Informationsarbeit über die Problematik der gegenwärtigen Kirchensteuerpraxis in Deutschland; durch Erarbeitung und Veröffentlichung von Alternativen zur gegenwärtigen Kirchensteuerpraxis; durch Initiativen zur Entkoppelung von Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht; durch Beratung von Christinnen und Christen, die nach Wegen suchen, ihre Kirchensteuer umzuwidmen."

Heute, etwa vier Jahre nach Gründung des Vereins, kann ich vorsichtig folgende Zwischenbilanz ziehen:

Der Verein hat ca. 300 Mitglieder, die in der Regel Anstoß nehmen am „Zwangsinkasso" der Kirchensteuer, die durchaus bereit sind, freiwillig einen Beitrag zur Finanzierung der Kirche zu entrichten. Die Koppelung von Kirchensteuer und Kirchenmitgliedschaft ist gerade für diejenigen ein Problem, und das ist ein Großteil der Mitglieder, die im kirchlichen Dienst arbeiten und keinerlei Möglichkeit sehen, sich dieser Allianz von Glauben und Geld entziehen zu können.

An dieser Personengruppe wird ein weiteres Problem deutlich, das indirekt mit der Kirchensteuer zusammenhängt: das der Kirche als Arbeitgeberin. Obwohl die sozialen Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft weitgehend vom Staat finanziert werden, unterliegen die Arbeitnehmerinnen und -nehmer den Moralvorstellungen der Kirche in bezug auf Lebenswandel und -haltung. In Konfliktfällen kann die Kirche einseitig ihr Recht als Arbeitgeberin durchsetzen.

In der Regel bewerten die Mitglieder das gegenwärtige Kirchenfinanzierungssystem als nicht mehr mit der gesellschaftlichen Situation und Bedeutung der Kirchen kompatibel. Die Kirchen nehmen Privilegien in Anspruch über Steuerhoheit, über Kirche-Staat-Verträge, über Staatsleistungen und -subventionen, die dem Societas-perfecta-Modell entsprechen, das die Kirche als dem Staat vergleichbare, qualitativ jedoch unterschiedene gesellschaftliche Größe versteht, nicht jedoch unserer gegenwärtigen Situation angemessen ist, in der die Kirchen immer mehr an Akzeptanz, an Relevanz, an engagierter Präsenz verlieren.

Wenige der Mitglieder haben den radikalen Schritt vollzogen und sind aus der Kirche ausgetreten. Für sie heißt das, daß sie aus der Steuergesellschaft und nicht aus der Glaubensgemeinschaft ausgetreten sind, doch wird diese Differenzierung bei einem Austritt nicht akzeptiert. Diejenigen, die es wünschen, können ihre (ehemaligen) Kirchensteuern in den Fonds umgewidmeter Steuergelder einzahlen. Über dessen Verwendung entscheidet jeweils die Mitgliederversammlung; seit zwei Jahren kommt dieses Geld (ebenso wie entsprechend ausgewiesene Spenden) dem Straßenkinderprojekt von Leonardo Boff zugute.

Zweimal im Jahr erstellen wir ein Info-Heft, in dem all das dokumentiert wird, was den Kontext Kirchenfinanzierung, Kirche-Staat-Allianz, Personen und Konflikte in bezug auf Kirchensteuerzahlung . . . angeht.

Zu Diskussionen, Streitgesprächen (auch in den öffentlichen Medien) werden wir häufig angefragt, zahlreiche Menschen bitten um Rat, ob es keine Möglichkeit gibt, der Kirchensteuer zu „entkommen"; mein Eindruck ist, in den vier Jahren haben wir es ein wenig geschafft, daß die Praxis der Kirchenfinanzierung zu befragen ist, daß Alternativen (z. B. italienisches Modell) durchaus diskutabel sind, daß sich in einigen Landeskirchen, insbesondere in Ostdeutschland, zögernde Bereitschaft zeigt, die gegenwärtige Praxis des Kirchensteuereinzugs zumindest zu überdenken. Der „Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern" scheint nicht nur im Bereich der Kirchen einschlägig bekannt zu sein.

Seitens der Kirchenleitungen werden wir, so mein Eindruck, mit Ärger und einem Hauch

von Neid konstatiert. Ärger, weil wir die unheilige, aber eingespielte, bewährte Liaison von Kirche–Staat–Geld in Frage stellen und auf Dauer abgeschafft sehen möchten. Ärger auch aus dem Grunde, weil für uns das Problem, wie die Kirche an unser Geld kommt, auch eine theologische Frage ist, die das kirchliche Selbstverständnis auf den Prüfstand stellt. Solange die Mitgliedschaft in einer Glaubensgemeinschaft genauso finanziert werden muß wie die Mitgliedschaft in einem Kaninchenzüchterverein, müssen Rückfragen gestellt werden an das theologische Spezifikum dieser Glaubensgemeinschaft.

Einen Hauch von Neid bekommen wir in der Regel dann ab, wenn es um Diskussionen und öffentliche Auseinandersetzungen geht. Denn offensichtlich sind wir von der Sache her inzwischen so kompetent, daß unsere Argumente und Analysen nicht einfach beiseite gewischt werden können als spinnert und weltfremd.

Denn auch den Vertretern der kirchlichen Finanzverwaltungen sind die Probleme bekannt, die mit den sinkenden Einnahmen der Kirchen und deren geänderter Präsenz in unserer pluralistischen Gesellschaft zusammenhängen.

Von da her wäre es angebracht, gemeinsam nach Wegen und Möglichkeiten zu suchen, wie die Kirchen auf längere Sicht, um der eigenen Glaubwürdigkeit, des eigenen Überlebens willen, finanziert werden könnten, ohne auf staatliche Privilegien oder die Zwangsabgabe „Kirchensteuer" angewiesen zu sein.

Dabei könnten die Worte des 2. Vatikanischen Konzils wegleitend und richtungweisend sein: „. . . die Kirche selbst bedient sich des Zeitlichen, soweit es ihre eigene Sendung erfordert. Doch sie setzt ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern" (GS 76).

Praxis

Manfred Speckert – Robert Batkiewicz

Geld für Diakonie und Caritas

Was hat das Thema Geld mit den Vereinigungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege zu tun? Sollten diese sich nicht vielmehr aus dem ökonomischen Bereich heraushalten und sich den sozialen Aufgaben widmen? Oder sind sie vielleicht mächtige „Sozialkonzerne", die unter dem Dach der Wohlfahrt ihren Profit suchen? Der folgende Artikel will zeigen, daß weder das eine noch das andere richtig ist, sondern daß das Transportmittel Geld auch im sozialen Bereich eine wichtige lenkende Rolle einnimmt und von sozialen Einrichtungen keineswegs nur als notwendige Begleiterscheinung im Rahmen ihrer Tätigkeit zu betrachten ist. red

Diakonie und Caritas als die beiden größten Vereinigungen der freien Wohlfahrtspflege in der Bundesrepublik Deutschland unterscheiden sich einerseits von privater Wohltätigkeit oder in privater bzw. kommerzieller Trägerschaft befindlichen Hilfeinstitutionen und andererseits von der durch Gesetz vorgeschriebenen Aufgabenerfüllung staatlicher und kommunaler Behörden. Als die beiden Organisationen der kirchlichen Wohlfahrtspflege fühlen sie sich den Hilfsbedürftigen in den verschiedensten Notlagen verpflichtet. Zur Erfüllung ihrer Aufgaben haben sie in allen Bereichen der sozialen Hilfen eine Fülle von Einrichtungen und Diensten aufgebaut. Nach der Statistik der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege sind diese Hilfen in sieben Bereiche eingeteilt: Gesundheitshilfe, Jugendhilfe, Familienhilfe, Altenhilfe, Behindertenhilfe, Hilfen für Personen in besonderen sozialen Situationen und Aus-, Fort- und Weiterbildung für soziale und pflegerische Berufe. Die freie Sozialarbeit ist in vielen Bereichen ein nicht mehr wegzudenkender Bestandteil der Aktivitäten in diesem Sektor. 1991 waren es allein im Caritas-Bereich 24.033 Einrichtungen mit 1,136.830 Betten/Plätzen und 407.561 Mitarbeitern.[1]

[1] Voll- und Teilzeitkräfte.

Hinter dieser enormen persönlichen und sachlichen Leistung verbergen sich hohe Geldbeträge, die notwendig sind, um diese sozialen Aktivitäten durchzuführen. Das Geld wird benötigt für die Entlohnung der Mitarbeiter, die Bereitstellung von Gebäuden, Anlagen und Fahrzeugen und die daraus resultierenden Kosten sowie für die Bestreitung der Kosten für Sachausgaben, Verwaltungsausgaben, Energiekosten usw. Betrachtet man nur die Jahressumme des Marktwertes der Leistungen der Mitarbeiter, dann ergibt sich bei einer einfachen Hochrechnung im Bereich der Caritas für 1994 ein Betrag von ca. 33 Mrd. DM.[2] Schon allein dieser Ausschnitt zeigt, welche gewaltigen finanziellen Ströme hinter den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden stehen und auch stehen müssen, um die Aufgaben wahrnehmen zu können. Dabei sind die Wohlfahrtsverbände jedoch nur Treuhänder dieser Mittel im Sinne der Leistungsempfänger. Sie legen deshalb über den Einsatz und die Verwendung der Mittel in vielfältiger Weise Rechenschaft ab und unterziehen sich einer Reihe von Prüfungen.

Der Standort von Diakonie und Caritas in der Wohlfahrtspflege

Die Vielzahl der Träger und Einrichtungen spiegelt sich auch in ihrer Finanzierung wider. Insgesamt ist die Finanzierungsseite sozialer Einrichtungen eine Größe, die ständig mit Unsicherheit belastet ist und sich bedrohlich auf das Leistungsangebot und sogar auf die Substanzerhaltung ausdehnen kann. Die Finanzierungsmöglichkeiten unterliegen dabei vielfach öffentlichen Bindungen[3], beispielsweise durch Krankenhaus- oder Sozial- und Jugendhilferecht. Darüber hinaus sind sie durch unvorhersehbare politische Entwicklungen nicht kalkulierbar. Der Grad der Komplexität ist, verglichen mit der Privatwirtschaft oder mit öffentlichen Institutionen, sehr hoch.

Die Beschaffung von Mitteln ist in ein Geflecht aus Rahmenbedingungen eingebettet, die die Grundlage für die Tätigkeit vor Ort sind. Die finanzielle Förderung durch die öffentliche Hand gehört zu den gesetzlichen Aufgaben von Staat und Kommunen. Die Träger der Sozialhilfe sollen mit den Verbänden der kirchlichen Wohlfahrtspflege zusammenarbeiten, um deren Tätigkeit zu unterstützen.[4] Was sind dafür die Grundlagen, und wie wirkt sich das auf die Geldbeschaffung aus?

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein freiheitlicher Sozialstaat. Das Prinzip der Subsidiarität, das aus der katholischen Soziallehre abgeleitet und in der Sozialgesetzgebung rechtlich konkretisiert wurde[5], beinhaltet, daß der Staat die an einer Verbesserung der Verhältnisse interessierten gesellschaftlichen Kräfte und Gruppen einsetzen und fördern muß. Der Staat schützt und fördert das soziale Engagement seiner Bürger seit Hunderten von Jahren. So hat sich ein Weg als dritter Sozialpartner zwischen Markt und Staat eingespielt, der aber durch zunehmend restriktiv gehandhabte Kontroll- und Steuerungsinstrumente in Frage gestellt wird.

Ein plurales Hilfeangebot, das dem Bedürftigen gerecht wird, ist nicht mit einem nivellierten und neutralen Angebot zu schaffen. Der Sozialstaat hat mit der Anerkennung der kirchlichen Wohlfahrtspflege die Notwendigkeit dieser Vereinigungen hervorgehoben. Damit wird es dem Hilfebedürftigen möglich, den Verband seines Vertrauens zu wählen.[6] Eine finanzielle Unabhängigkeit der Einrichtungen ist erforderlich, um diesen Standard zugunsten des Hilfeempfängers zu erhalten und um eine langfristige Perspektive für die organisatorische Planung zu ermöglichen.

Die Quellen des Geldes

Fragt man nach den Finanzquellen, so stellt sich heraus, daß die Einrichtungen ihre soziale Arbeit aus finanziellen Zuwendungen öffentlicher Haushalte, aus Leistungsentgelten und aus Eigenmitteln bestreiten. Woher stammen die knapp 20 Milliarden DM[7], die im Jahre 1993 beispielsweise von der Caritas in Hilfeleistungen umgesetzt wurden?

[2] Vgl. Die Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege – Aufgaben und Finanzierung, Freiburg 1985, 19. Angenommene Steigerungsrate: 4 %.

[3] *E. Goll,* Die freie Wohlfahrtspflege als eigener Wirtschaftssektor, Baden-Baden 1991, 159.

[4] § 10 BSHG (Bundessozialhilfegesetz).

[5] §§ 17 I und 95 X HSGB.

[6] § 3 BSHG.

[7] Hochrechnung auf der Basis der Zahlen in: *F. Spiegelhalter,* Die Caritas und das liebe Geld, in: caritas, Heft 4, 92. Jahrgang, April 1991, 157. Angenommene Steigerungsrate: 4 %.

a) Finanzierung durch Leistungsentgelte

Das Geld dient in diesem Fall dem Austausch von Leistungen, wie man es in der Marktwirtschaft gewohnt ist. Leistungsentgelte sind die kostenentsprechenden Vergütungen für erbrachte Leistungen. Die Vielschichtigkeit der Finanzierung wird u. a. im Bereich der Leistungsentgelte deutlich. Hierfür gibt es eine Vielzahl von Herkunftsarten: Gebietskörperschaften (Bund, Länder und Gemeinden), Körperschaften des öffentlichen Rechts (z. B. der Landeswohlfahrtsverband in Baden-Württemberg oder der Landschaftsverband in Nordrhein-Westfalen) als Träger der Sozial- und Jugendhilfe sowie die Sozialversicherungsträger und private Krankenversicherungen.[8] Kostenträger sind entweder staatliche Organisationen (Sozial- und Jugendhilfeträger) oder Selbstverwaltungskörperschaften (Krankenkassen).

Leistungsentgelte haben je nach Herkunft den Charakter von Pflegesätzen (z. B. Sozialversicherungsträger im Krankenhausbereich), Kostenerstattung (z. B. Arbeitsverwaltung bei Behindertenwerkstätten) oder Beiträgen des Leistungsempfängers (z. B. Elternbeiträge in Kindergärten).[9]

Zur Zahlung der in Anspruch genommenen Hilfen ist zunächst über einen privatrechtlichen Vertrag der Hilfeempfänger, also die Privatperson, verpflichtet. Oftmals wird wegen der Vielzahl gleichgelagerter Fälle das versicherte Risiko einer Krankheit mit dem Sozialversicherungsträger im Rahmen der Pflegesatzvereinbarung erstattet.[10] Die Grundlage von Pflegesätzen ist das Ergebnis von Pflegesatzvereinbarungen, die auf der Basis vereinbarter Personalschlüssel und Absprachen über Sach- und andere Kosten mit den Kostenträgern verhandelt werden.[11] Leistungsentgelte sind also Preise für erbrachte Leistungen, die sich durch bilaterale Verhandlungen eingestellt haben. Vielleicht erscheint es manchen verwerflich, im Bereich von Diakonie und Caritas Leistungen gegen Geld zu erbringen. Dabei ist zu bedenken, daß es moralisch nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar geboten ist, denjenigen, der die Hilfen erbringt, nicht zu schwächen. Dies gilt sowohl für die Mitarbeiter der beiden Institutionen, deren Arbeit ihre materielle Lebensgrundlage bildet, als auch für die Organisationen selbst.

Da die Finanzierungsquelle über Leistungsentgelte als Erstattung der bei einer sparsamen Wirtschaftsführung entstehenden Personal- und Sachkosten verstanden wird, betrifft diese Form der Finanzierung hauptsächlich den laufenden Betrieb von stationären und teilstationären Einrichtungen.[12] Eine Ausweitung der Leistungskapazität ist über diese Finanzierungsmöglichkeit nicht denkbar und nicht beabsichtigt. In diesem Sinne unterscheiden sich die kostendeckenden Pflegesätze von den kalkulierten Preisangeboten privater Dienstleister; denn die bisherigen Regelungen führen zu einer inneren Auszehrung des Vermögens. Die Pflegesätze enthalten weder die Abschreibungen auf den Wiederbeschaffungswert noch eine Verzinsung des eingesetzten Eigenkapitals. Damit wird das Ziel, die Deckung der Kosten des Trägers, nicht erreicht, da dieser seine betriebswirtschaftlichen Kosten nicht ersetzt bekommt. Die Einrichtungen von Diakonie und Caritas trifft das vergleichsweise härter als Betriebe der Privatwirtschaft, da sie auf Gewinnzuschläge verzichten müssen.[13] Da in der Regel nur der ursprüngliche Herstellungswert zugrunde gelegt wird, ging man bereits 1985 von einem Substanzverlust aus, der bei langlebigen Anlagegütern trotz laufender Abschreibung 70 bis 80 % der ursprünglichen Masse erreicht.[14]

Für pflegesatzfinanzierte Einrichtungen ergab sich seit dem 1. 7. 1994 durch die neuen §§ 93 und 94 des Bundessozialhilfegesetzes eine Umstellung der bisherigen Kostenvereinbarung auf das System der prospektiven Pflegesätze. Dies bedeutet eine Umorientierung vom kostenerstattungsorientierten Versorgungs- und Betreuungsauftrag zum

[8] *E. Goll*, a. a. O., 161.

[9] Ebd. 162.

[10] BAGFW: Die freie Wohlfahrtspflege, Bonn 1983, 42.

[11] *Hans-Jochen Brauns*, Die Wohlfahrtsverbände müssen ihre Orientierung am Staat aufgeben, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 9/94, 161.

[12] BAGFW: Die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege – Aufgaben und Finanzierung, Freiburg 1985, 20.

[13] *Franz Spiegelhalter*, Das Geld der Caritas, in: Sonderdruck: 75 Jahre Caritas, 3.

[14] BAGFW: Die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege – Aufgaben und Finanzierung, a. a. O., 22.

preisorientierten Angebot sozialer Dienstleistungen. Die Unsicherheiten und Vorbehalte gegen die Neufassung des Gesetzes sind bei Einrichtungsträgern und Sozialhilfeträgern insgesamt sehr groß. Denn die Umsetzung dieses Gesetzes erfordert eine möglichst genaue Beschreibung dessen, was eine bedarfsgerechte Hilfe ist, wie sie preislich zu bewerten ist und mit welcher personellen, räumlichen und sachlich-technischen Ausstattung der Leistungserbringer seine Leistung zu erbringen hat. Diese Festlegung auf das Leistungsspektrum sowie die Erbringung der Leistung schränkt den freigemeinnützigen Träger in seiner Selbstbestimmung ein. Außerdem schafft diese gesetzliche Regelung für den Träger der Sozialhilfe, also demjenigen, der selbst mit über die Höhe der Preise verhandelt, die Möglichkeit, die Wirtschaftlichkeit und Qualität der Leistungen zu prüfen.

b) Spendergeld und andere eigene Leistungen

Zu einem weiten Teil lebt die Tätigkeit der kirchlichen Wohlfahrtsverbände von Spenden. Bei diesen Geldern ist der Spender- bzw. Geldgeberwille maßgeblich für die Verwendung. Je freier die Spenden in der Zweckbindung sind, desto besser können sie dort eingesetzt werden, wo zweckgebundene Spendenmittel fehlen und die Not dennoch groß ist. Deshalb verharren die Wohlfahrtsverbände nicht auf dem passiven Standpunkt des Spendentransportes, sondern nehmen aktiv auf die Zielgebung der Spendenaufrufe Einfluß, um eine einseitige Konzentration des Spendenaufkommens zu vermeiden.
Weitere wichtige Positionen sind Mittel aus Kirchensteuern, Mitgliedsbeiträge, Einnahmen aus Stiftungen, Schenkungen, Erlöse aus dem Verkauf von Wohlfahrtsmarken, Vermächtnisse und die Einnahmen aus Wohlfahrtslotterien. Weiters fallen in diesen Bereich die Ergebnisse aus öffentlichen Sammlungen, Basaren und Wohltätigkeitsveranstaltungen. Diese Mittel sind deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie es ermöglichen, dort Hilfe einzusetzen, wo niemand für die Vergütung einer Leistung aufkommt. Dies betrifft z. B. Nöte, die neu entstehen und für die es deshalb noch keine organisierte Hilfe und damit auch noch keine gesetzlichen Grundlagen zur Finanzierung der Leistungserbringung gibt.
Mit Recht wird oft gefragt, welcher Anteil der Kirchensteuer für soziale Aufgaben aufgewendet wird. Diese Frage ist nicht so einfach zu beantworten, wie es zunächst scheint. Denn zuvor muß die Abgrenzung getroffen werden, ob Seelsorge und Bildung zum sozialen Bereich zählen sollen. Betrachtet man zunächst nur die sozialen Dienste und gesamtkirchlichen Aufgaben, so zeigt sich am Beispiel des Erzbistums Köln folgendes Bild: Etwa jede fünfte Mark der Kirchensteuereinnahmen fließt in diesen Bereich. Generell dient ungefähr ein Drittel der Kirchensteuer der Seelsorge, knapp 50% der Kirchensteuer werden für den laufenden Bedarf der Kindertagesstätten ausgegeben, und ungefähr 15% fließen in andere soziale Dienste.[15]
Ein besonderer Aspekt der Eigenleistungen sind die erbrachten Leistungen von Ordensangehörigen, die sowohl inhaltlich als auch materiell einen unschätzbaren Nutzen erbringen. Ebenso in diesen Bereich fallen die Leistungen ehren- und nebenamtlicher Helfer. Viele Hilfebereiche im sozialen Feld können nur deshalb bestehen, weil der fehlende finanzielle Ausgleich weder durch Leistungsentgelte noch durch öffentliche Zuwendungen, sondern durch diese Art der Eigenleistungen kompensiert werden kann.
Als eine spezielle Art der Eigenleistung fließen Sachleistungen für Anlagenutzungen, die nicht erwirtschaftet wurden, in die Finanzierung mit ein. Dabei handelt es sich um den nicht ersetzten zeitbezogenen Werteverzehr von Anlagen, die in der Vergangenheit eigenfinanziert wurden. Ein Eigenbeitrag liegt also dann vor, wenn der durch Zeit und Abnutzung bedingte Substanzverlust durch Einnahmen nicht abgedeckt werden kann.
Die Eigenmittel haben meist einen um so größeren Anteil an der Gesamtfinanzierung, je weniger die Hilfeempfänger durch Sozialversicherungsleistungen oder durch staatliche Pflichtleistungen finanziell entlastet werden.[16] Die Einnahmen aus dieser Finanzierungsquelle dienen somit hauptsächlich zur Deckung der Kosten für Maßnahmen,

[15] Caritas 92, Heft 4, 154.
[16] *F. Spiegelhalter,* Der dritte Sozialpartner, Freiburg 1990, 18.

für die eine öffentliche Förderung nicht gewährt wird, und für Aufwendungen, die nicht durch Leistungsentgelte vergütet werden.

c) Öffentliche Zuwendungen

Der Staat unterstützt die kirchliche Wohlfahrtspflege, weil diese Einrichtungen vielfältige Interessen zum öffentlichen Wohl wahrnehmen. Die Aufgaben müßten staatlicherseits wahrgenommen werden, wenn nicht die Initiativen der kirchlichen Wohlfahrtspflege wirksame Hilfen leisten könnten. Aus dieser historischen Entwicklung ist die öffentliche Förderungspflicht mit unterschiedlichem Verantwortungsgrad erwachsen. In den einzelnen Sozialbereichen ist sie hinsichtlich des Hilfeempfängers und der zu fördernden Einrichtungen, Maßnahmen und Hilfen rechtlich differenziert.

Bei der Förderung der Träger durch den Staat und die Kommunen ist in Pflichtleistungen und in freiwillige Leistungen zu unterscheiden. Dabei ist die jeweilige Förderungspflicht hinsichtlich Form und Umfang sowohl bei den verschiedenen Einrichtungsarten als auch auf der Ebene der Gebietskörperschaften sehr unterschiedlich. Weiterhin wird bei der Förderung seitens des Staates in Investitionshilfen und in Finanzhilfen für den laufenden Betrieb einer Einrichtung unterschieden.

Es werden z. B. Kosten für den Bau von Schulen und außerschulischen Bildungseinrichtungen (z. B. Kindergärten und Erwachsenenbildung), Kosten für den Betrieb dieser Stätten und Investitionskosten in Krankenhäusern auf der Basis von Pflichtleistungen des Staates erstattet. Bei den freiwilligen Leistungen des Staates und der Kommunen handelt es sich um Aufgaben, an deren Erfüllung der Staat ein erhebliches Interesse hat, die ohne die Zuwendungen nicht oder nicht im notwendigen Umfang befriedigt werden können.

Die Träger der öffentlichen Wohlfahrtspflege sind auf der Basis einer öffentlich-rechtlichen Regelung zur finanziellen Förderung der Träger der freien Wohlfahrtspflege verpflichtet. Diese Verpflichtung besteht aber nur für Maßnahmen, die erforderlich und für die jeweilige Aufgabe geeignet sind.

Grundsätzlich ist zum Bereich der öffentlichen Zuwendungen anzumerken, daß nicht alles, was aus öffentlichen Kassen in die Arbeit der Caritas fließt, echte öffentliche Zuwendungen sind. Denn oft handelt es sich bei Zuwendungen um eine Art Übernahme von Leistungsentgelten Dritter (z. B. Sozialversicherter bzw. Sozialhilfeempfänger); sie sind deshalb keine echte öffentliche Zuwendung.[17] Dabei wird das tatsächliche Leistungsentgelt, das zu Lasten des Leistungsempfängers bzw. seines Sozialversicherungsträgers gehen sollte, subventioniert. In der Öffentlichkeit entsteht hingegen der Eindruck der Subventionierung der leistungserbringenden Einrichtungen, während diese hingegen verpflichtet wurden, die Leistungsentgelte zu ermäßigen.[18] Diese Verwischung der Finanzierung hinsichtlich ihrer Verwendung findet sich zwar in allen Bereichen der freien Wohlfahrtspflege wieder, nicht jedoch in privatwirtschaftlich organisierten Marktbereichen. Dort steht einer Leistung ein kalkulierter Preis gegenüber, der unabhängig von der Art des Leistungsempfängers ist. Bei einem Einkauf in einem Kaufhaus entstehen für ein bestimmtes Produkt einem Sozialhilfeempfänger dieselben Kosten wie einem Nichtsozialhilfeempfänger. Die soziale Unterstützung erfolgt also nicht etwa gegenüber dem Leistungserbringer, damit er unterschiedliche Preise je nach Nachfrage anbietet, sondern direkt durch die Unterstützung des Hilfsbedürftigen. Nun entspricht es dem Selbstverständnis einer sozialen Einrichtung, daß sie ausschließlich besonders hilfsbedürftigen Personen ihre Leistungen zukommen läßt. Dieser Unterschied führt zu einer Benachteiligung der freien Träger, da man sie in ihrer Planung und Flexibilität einengt, indem man die Substanzerhaltungsquote aus den Pflegesätzen streicht, um über ein gesondertes Genehmigungsverfahren bessere Kontrollmechanismen zu haben.[19] Dabei wird die Initiative des freien Sozialleistungsträgers an die Genehmigung durch öffentliche Planvorstellungen gekoppelt. Das Angebot an Lei-

[17] Ebd. 17.

[18] So bei den „Fördermitteln" des KHG, bei Personalkostenzuschüssen im Bereich der Jugendhilfe und bei Investitionszuschüssen im Heimbereich, wo in Pflegesatzvereinbarungen entsprechende Abschläge bei Kosten der Substanzerhaltung vorgeschrieben sind.

[19] Sogenannte öffentliche Investitionsförderung.

stungen orientiert sich deshalb auch nicht – wie sonst marktüblich – am Kunden, sondern an den Erwartungen und Bedingungen des Kostenträgers. Systemimmanent bei dieser Konstruktion ist, daß der Nutznießer der Leistung keinen Einfluß auf die Erbringung der Leistung hat, da er von den Pflegesatzverhandlungen ausgeschlossen ist.

Ein Teil der Eigenleistungen erfährt eine steuerliche Förderung. Man geht davon aus, daß etwa 10 % des geldlichen Aufkommens an Eigenmitteln als indirekte steuerliche Subvention zufließen. In einigen steuerlichen Bereichen besteht gegenüber der Privatwirtschaft eine Diskriminierung, z. B. bei der Vergabe von Krediten oder Fördermaßnahmen, wie sie für den Bereich der Klein- und Mittelbetriebe zu finden sind.

Das Vermögen der kirchlichen Verbände

Analog zu Fragen der Finanzierung gibt es ebensowenig eine Aufstellung über das gesamte Vermögen der Verbände. Für den Caritasbereich wurden jedoch auf der Basis der Betten und Plätze aufschlußreiche Schätzungen durchgeführt. Dort beträgt das geschätzte Anlage- und Grundvermögen ca. 70 Milliarden DM.[20] Ist es deshalb nicht gerechtfertigt, von reichen Wohlfahrtsverbänden zu sprechen? Sollte dieses Geld nicht vielmehr zur Linderung der Not eingesetzt werden? Da es sich bei dem oben genannten Betrag um gebundenes Sachvermögen handelt, birgt es viel mehr Risiken und verlangt mehr Verantwortung, als es Handlungsspielräume offenläßt. Man stelle sich nur den Werteverzehr im Lauf der Jahre in einem Krankenhaus vor und welche enorme Verantwortung daraus gegenüber den Patienten erwächst, die Anlagen in Schuß zu halten. Indessen ist das Geldvermögen sehr klein. Nach Schätzungen ist es im Caritas-Bereich nur ca. 1/20 des Sachvermögens. Von Fachleuten wird dieser Betrag als viel zu gering angesehen, um z. B. laufende Personalkosten zu sichern oder Handlungsspielräume offenzulassen.

Das Vermögen von Diakonie und Caritas ist die Grundlage für ihre Hilfstätigkeit. Denn ohne eine ausreichende materielle Grundlage gibt es keine planvolle, langfristig ausgelegte Sozialarbeit. Darüber hinaus resultiert aus dem umfangreichen sozialen Sachvermögen[21] der Caritas eine enorme Verantwortung. Ein Teil dieser Verantwortung beinhaltet eine Bewirtschaftung dieses Vermögens, also die Erbringung sozialer Hilfeleistungen, ohne Abbau der Substanz. Dies ist jedoch in manchen Bereichen nur durch Umverteilung der Mittel möglich. Deshalb ist es von der Vermögensseite her, die ja mithin Quelle der Hilfeaktivität ist, interessant, wie man der Verantwortung gegenüber dem Sozialvermögen gerecht werden kann und wie hoch demnach die Finanzeinnahmen sein müßten, um mindestens den Stand der Sozialleistungen auf Dauer aufrecht erhalten zu können. Tatsächlich birgt dieses Vermögen viel mehr Gefahren in sich, als es eine finanzielle Absicherung bietet. Ein Großteil dieses Vermögens steckt in den Einrichtungen und bietet damit die Basis für die soziale Arbeit. Während das Geldvermögen eines Sparers auf der Bank für den Anleger arbeitet, ist es im Bereich von investierten Anlagen genau umgekehrt. Hier nimmt das Vermögen mit der Zeit nicht zu, sondern wird vom Zahn der Zeit angenagt und wird irgendwann erneuerungsbedürftig. Noch ein weiterer Aspekt macht dieses Vermögen zum Risikofaktor: Wenn die Anlagen nicht mehr den Auslastungsgrad erfahren, den sie zur wirtschaftlichen Nutzung benötigen, dann wird dieses gebundene Vermögen totes Kapital und die damit verbundenen Fremdkapitalanteile werden zum Verlustgeschäft.

Aus den Bedingungen ihrer Arbeit haben Caritas und Diakonie es leichter, Initiativen im sozialen Bereich zu entfalten, als es die öffentliche Wohlfahrtspflege tun könnte. Sie können viel schneller auf neue Nöte reagieren, da sie viel weniger an schematische Abläufe ihrer Arbeit gebunden sind. Diese Flexibilität ist aber an eine gute Infrastruktur und an gut ausgebildetes Personal angekoppelt. Wenn man bedenkt, daß die durchschnittliche Neuinvestition eines Arbeitsplatzes in einer sozialen Einrichtung ca. 390.000 DM an Mitteln benötigt[22], dann wird

[20] Hochrechnung auf der Basis der Zahlen, in: *F. Spiegelhalter,* Die Caritas und das liebe Geld, a. a. O., 156. Angenommene Steigerungsrate: 4 %.

[21] Spiegelhalter spricht von „Sozialvermögen".

[22] Hochrechnung auf der Basis der Zahlen, in: BAGFW: Die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege – Aufgaben und Finanzierung, a. a. O., 34. Angenommene Steigerungsrate: 4 %.

deutlich, daß ein relativ großes Finanzvolumen notwendig ist, um auf die Anforderungen der Zukunft reagieren zu können.
Es läßt sich also feststellen, daß Geld für Diakonie und Caritas Träger und Transportmittel von sozialen Hilfeleistungen bildet und auch als solches zu behandeln ist. Deshalb ist es auch für die Zukunft wichtig, nicht nur die vorhandenen Mittel sinnvoll und ihrem Verwendungszweck entsprechend einzusetzen, sondern durch eine angemessene Finanzierung die Verbände vor Substanzverlust zu schützen, um die Hilfeleistungen planvoll und mit Weitsicht aufrechterhalten zu können.

Gerold Gutmann

Finanzmisere bei den deutschen Kirchen?

Obwohl es seit 1993 zu Kirchensteuereinbrüchen kam, verneint der Autor die im Titel gestellte Frage. Trotzdem gibt es verschiedene Entwicklungen, auch staatlicherseits, aus denen weitere Belastungen kommen können. Dies wird am Beispiel der Diözese Rottenburg-Stuttgart gezeigt. *red*

Die Kirchensteuer ist die Haupteinnahmequelle der deutschen Diözesen und Landeskirchen. 70 bis 80% entfallen im Durchschnitt auf die Einnahmen der Kirchensteuern. Andere Einnahmequellen sind Spenden, Staatsleistungen (Säkularisationsausgleich), staatliche Zuschüsse, Vermögenserträge und Leistungsentgelte. Bei den Kirchensteuerarten entfallen auf die als 8%iger Zuschlag zur Einkommen- oder Lohnsteuer erhobene Kirchensteuer 98%; die als Kirchgeld oder die aus den Grundsteuermeßbeträgen erhobene Kirchensteuer machen weniger als 2% aus. Von 1953 bis 1992 sind die Kirchensteuereinnahmen bei der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Durchschnitt jährlich um 13,3% gestiegen. 1993 verminderten sich die Kirchensteuereinnahmen gegenüber 1992 um 3,3%, 1994 noch einmal um 3,4%. Bezogen auf die Planansätze 1993 und 1994 blieben die Kirchensteuereinnahmen 1993 um 9,2% (790 Mio. DM statt der erwarteten 870 Mio. DM) und 1994 um 6,5% (760 Mio. DM statt der erwarteten 813 Mio. DM) zurück. Die Zahlen machen deutlich, daß die Diözese Rottenburg-Stuttgart unerwartet und in erheblichem Umfang von einem Kirchensteuereinbruch überrascht wurde. Begründet ist dies mit der wirtschaftlichen Rezession, die Baden-Württemberg mehr als die anderen Bundesländer getroffen hat. Die Kirchensteuereinnahmen der Diözesen und Landeskirchen in den anderen Bundesländern erlitten ebenfalls Rückschläge, aber nicht in dem Maße wie die Kirchen in Baden-Württemberg.
Analysiert man das Kirchensteueraufkommen seit 1953 etwas differenzierter, so zeigt sich folgende Entwicklung: Bis 1973 stiegen die Kirchensteuereinnahmen mit durchschnittlich über 15% jährlich an, allerdings bei einer Erhöhung des Hebesatzes von 6 auf 8% im Jahre 1956 und bei steigenden Mitgliederzahlen. 1975 fielen die Kirchensteuereinnahmen wegen der Neuregelung beim Kindergeld und wegen der damaligen wirtschaftlichen Rezession leicht zurück; von 1976 bis 1990 betrug die durchschnittliche jährliche Steigerung bei den Kirchensteuereinnahmen 6,4%. 1991 und 1992 erhöhten sich die Kirchensteuereinnahmen dank des „Konjunkturprogrammes Wiedervereinigung" um 14,7% bzw. um 8,1%; 1993 und 1994 fielen die Kirchensteuereinnahmen um die bereits genannten Prozentsätze zurück.
Ursachen für die kräftigen, wenn auch geringer werdenden Steigerungsraten bei den Kirchensteuereinnahmen lagen beim Wirtschaftswachstum und in der Bemessungsgrundlage für die Steuer, in der Steuergesetzgebung und bei der Entwicklung der Mitgliederzahlen.
Die Kirchensteuer bemißt sich nach der Höhe der Lohn- bzw. Einkommensteuerschuld, die progressiv mit steigendem Einkommen ansteigt. Dank des hohen Wirtschaftswachstums bis Anfang der 70er Jahre sind auch die Einkommen und die Lohn- und Einkommensteuern und damit auch die Kirchensteuern stark angestiegen. Ab Mitte der 70er Jahre haben sich die Wachstumsraten beim Volkseinkommen verringert; außerdem hat der Steuergesetzgeber bis 1990 fünfmal den Einkommensteuertarif nach unten korrigiert, um die durch die Progression ausgelösten „heimlichen Steuererhöhungen" wieder zurückzuführen. Damit

korrespondieren die geringeren Kirchensteuersteigerungsraten ab 1976.

Was die Mitgliederentwicklung bei der Diözese Rottenburg–Stuttgart anbetrifft, so stieg die Zahl der Katholiken von 1,377.000 in 1953 auf 2,140.000 im Jahre 1974 an, sie verminderte sich bis 1985 auf 2,022.000, um dann bis 1992 wieder auf 2,112.000 anzusteigen. Seither gehen die Zahlen leicht zurück. Die Erhöhungen des Mitgliederbestandes von 1953 bis 1974 und von 1986 bis 1992 resultieren vorrangig aus Wanderungsgewinnen, die Rückgänge aus rückläufigen Geburtenzahlen. Kirchenaustritte spielten bis Mitte der 80er Jahre eine untergeordnete Rolle.

Kräftiger Anstieg der Kirchensteuereinnahmen bis 1992

Die Entwicklung der Finanzen der Diözese bis 1992 möchte ich wie folgt zusammenfassen, und dieses Ergebnis gilt im Grundsatz für alle deutschen Diözesen und Landeskirchen: Die Kirchensteuereinnahmen sind seit 1953 bis 1992 kräftig angestiegen, wenn auch mit Schwankungen und mit tendenziell geringer werdenden Steigerungsraten. Diese Steigerungen bei der Kirchensteuer haben zu einer guten Finanzausstattung geführt und haben es ermöglicht, jährlich zusätzliche Aufgaben zu übernehmen. Ausgeweitet wurden Gemeindeseelsorge, der Bildungsbereich (Erwachsenenbildung, Schulen, Akademien), Beratungsdienste, Kindergärten, Sozialstationen und die Verwaltung, zum Teil noch angeregt durch Mitfinanzierungsangebote des Staates, die in der Zeit der vollen Staatskassen großzügig gegeben wurden. Anfang der 60er Jahre hat die Sozialgesetzgebung den freien Verbänden der Wohlfahrtspflege, darunter den caritativen und diakonischen Einrichtungen der Kirchen den Vorrang vor den kommunalen Einrichtungen eingeräumt und den Rechtsanspruch auf kommunale Mitfinanzierung festgelegt. Damit sind Caritas und Diakonie zu bedeutenden Trägern der Wohlfahrtspflege geworden.

Johannes Neumann formulierte 1976 in der Theologischen Quartalschrift „Zur Kirchenfinanzierung in der Bundesrepublik Deutschland“: „Das Finanzierungssystem der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland ist auf der Kirchensteuer aufgebaut. Dementsprechend sind die Leistungen der Kirchen umfangreich. Allein die Personalkosten betragen etwa 70% der Ausgaben. Die kirchlichen Dienste umfassen heute bekanntlich nicht nur seelsorgerliche und caritative Aufgaben im bisherigen Verständnis, sondern viele neue Formen, die direkt oder indirekt der Gesamtgesellschaft zugute kommen, angefangen von den kirchlichen Bildungseinrichtungen (etwa den kirchlichen Schulen, Akademien und Bildungswerken) bis zu den Beratungsstellen und der Telefonseelsorge . . . Diese kirchlichen Aktivitäten dienen der Verkündigung des Evangeliums nicht nach der Art eines räsonierenden Zelotismus, sondern geschehen überwiegend in der Weise des rational argumentativen Gesprächs und des engagierten, aber ideologisch nicht verhärteten Angebotes. Auch das ist eine Frucht des Reichtums unserer Kirchen! . . . Wir dürfen aber davon ausgehen, daß in unserer begünstigten Situation vielleicht doch sehr viele Möglichkeiten und Chancen stecken, die wir nützen sollten. Denn umgekehrt, wem nützt es eigentlich, wenn ausgerechnet wir die arme Kirche fordern?“

Aus finanztechnischer Sicht hat die Ausgabenentwicklung bei den Kirchen folgende Konsequenzen: Der Anteil der Personalkosten an den gesamten Ausgaben der kirchlichen Haushalte ist auf 80% angestiegen, und die Personalkosten steigen jährlich um die Tariferhöhungen an. Außerdem ergeben sich jährlich steigende Verpflichtungen aus der Trägerschaft sozial-diakonischer Einrichtungen, zumal die öffentlichen Zuschüsse und Leistungsentgelte oft nicht kostendeckend sind und nicht angemessen erhöht oder gar gekürzt werden. Schon Stagnation der Einnahmen muß daher zu Haushaltsdefiziten führen.

Der unerwartete und starke Kirchensteuereinbruch

in 1993 und 1994 hat deutlich gemacht, daß der Pfad der gleichgewichtigen Entwicklung von Einnahmen und Ausgaben bei den Kirchenhaushalten sehr schmal ist. Diesen Einbruch könnten die Kirchen aber verkraften, wenn mit dem Konjunkturaufschwung wieder steigende Einnahmen verbunden wären. Schließlich sehen die Haushaltsordnungen durchweg vor, daß Rücklagen zum Aus-

gleich von konjunkturbedingten Einnahmeausfällen geschaffen werden. Vieles spricht aber dafür, daß die wirtschaftliche Entwicklung, die Steuergesetzgebung und die Entwicklung der Zahlen der Kirchenmitglieder künftig eher dazu führen, daß die Steigerungsraten bei den Kirchensteuereinnahmen weiter schrumpfen.

Die Konjunktur in Deutschland wird inzwischen zwar recht positiv eingeschätzt; die Wirtschaftsforscher sind sich aber einig, daß der Konjunkturaufschwung die in der Rezession verlorengegangenen Arbeitsplätze nicht wiederbringt. Vom kommenden Konjunkturaufschwung sind also keine Kirchensteuer-Mehreinnahmen zu erwarten, die die Einbrüche von 1993/94 wieder ausgleichen; die Kirchensteuereinnahmen hängen ab von der Zahl und vom Einkommen der Erwerbstätigen, nicht von der Höhe des Volkseinkommens.

Im Jahre 1996 wird der steuerfreie Grundbetrag beim Einkommen, der als Existenzminimum nicht mit Lohn- oder Einkommensteuer belastet werden darf, verdoppelt: Der damit verbundene Kirchensteuerausfall wird mindestens 5% betragen, bei der Diözese Rottenburg–Stuttgart also 40 Mio. DM. Weitere Kirchensteuerausfälle wird auch die Harmonisierung der Mehrwertsteuersätze in den Staaten der EG zur Folge haben. Ein einheitlicher Wirtschaftsraum verlangt einheitliche Mehrwertsteuersätze. Wird der Mehrwertsteuersatz in Deutschland von derzeit 15% auf den durchschnittlichen Satz von 18% in der EG angehoben, entspricht dies Mehrwertsteuer-Mehreinnahmen von rund 50 Mrd. DM; zum Ausgleich werden wohl direkte Steuern, darunter die Lohn- und Einkommensteuer, die die Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer darstellt, gesenkt. Während sich für den Staat die Verschiebung von den direkten zu den indirekten Steuern aufkommensneutral darstellt, stehen den Kirchen mittelfristig weitere Steuerausfälle ins Haus.

Negativ beeinflußt wird das Kirchensteueraufkommen von der künftigen Entwicklung der Mitgliederzahlen. Bis zum Jahre 2020 erwarten die Prognostiker einen Rückgang der Bevölkerung um 12% und einen Rückgang der Erwerbstätigen um 20%. Berücksichtigt man noch die Kirchenaustritte, die eine steigende Tendenz aufweisen, werden wir im Jahre 2020 etwa 25% weniger beitragszahlende Kirchenmitglieder haben als heute.

Der Einbruch bei den Kirchensteuereinnahmen 1993 und 1994 hat bei allen Diözesen und Landeskirchen zu intensiven Überlegungen geführt, wie die Ausfälle ausgeglichen und wie Ausgaben und Einnahmen auch künftig in ein ausgewogenes Verhältnis gebracht werden können. Die Überlegungen sind keineswegs abgeschlossen.

Wie mit den Kirchensteuerausfällen umgehen?

Bei der Diözese Rottenburg–Stuttgart konnten die Kirchensteuerausfälle 1993 zum Teil durch die geringeren Clearingverpflichtungen (Kirchensteuereinnahmen, die aufgrund des Betriebsstättenprinzips bei der Verwaltung der Kirchenlohnsteuer der Diözese Rottenburg–Stuttgart zufließen, aber anderen Diözesen gehören; 46 Mio. DM) aufgefangen werden, zum Teil wurden sie durch Rücklagenentnahmen und Haushaltsüberschüsse aus Vorjahren (34 Mio. DM) ausgeglichen. Ausgaben wurden 1993 nicht gekürzt. Dem weiteren Kirchensteuerrückgang 1994 wurde im diözesanen Bereich mit einer gleichmäßigen Kürzung der Ausgaben für Sachkosten um 10% und mit einer Kürzung der Investitionen begegnet. Der auf die Kirchengemeinden entfallende Kirchensteuerausfall wurde dagegen noch einmal aus den Rücklagen entnommen; der Kirchensteuerausfall schlägt hier erst 1995 voll durch. Die Kirchengemeinden entscheiden selbst, wie sie in dem geringeren Finanzrahmen die Prioritäten setzen.

Die mittelfristige Finanzplanung bei der Diözese hat ergeben, daß bei dem hohen und weiteransteigenden Anteil der Personalkosten und wegen des 1996 erwarteten zusätzlichen Steuerausfalls die zur Verfügung stehenden Mittel für Investitionen und Instandsetzungen bereits 1998 gegen Null tendieren. Eine Kürzung der Personalkosten stand daher im Mittelpunkt der Beratungen. Die Diözesanleitung hat dem Diözesanrat der Diözese Rottenburg–Stuttgart (er ist zugleich die Kirchensteuervertretung im Sinne des Kirchensteuergesetzes Baden-Württemberg und beschließt den Diözesanhaushalt) vorgeschlagen, die Personalkosten bis 1998 um 5% (17 Mio. DM) abzubauen, was rech-

nerisch etwa 200 Stellen entspricht. Gegenwärtig wird in den zuständigen Gremien darüber beraten, ob und in welchem Umfang die notwendigen Einsparungen durch Kürzung der Vergütungen (z. B. beim Weihnachtsgeld) oder/und durch Stellenreduzierung umgesetzt werden.

In Deutschland haben die Diözesen und Landeskirchen das Dienst- und Besoldungsrecht des öffentlichen Dienstes übernommen. Unter der Überschrift „Gleichwertigkeit des kirchlichen mit dem öffentlichen Dienst" werden Bewertung der Tätigkeit und Einstufung, Ausbildungsqualifikation und Lauf-Dienst gehandhabt. Für die Mitarbeiter sind damit zweifellos Vorteile verbunden: Rechte und Pflichten sind geregelt, und der erreichte Besitzstand ist gesichert. Eine Flexibilität des Besoldungsgefüges ist damit aber selbst in wirtschaftlichen Krisensituationen nicht gegeben. Da eine Volkskirche bei der großen Zahl der von ihr angebotenen Dienste viele hauptamtliche Mitarbeiter beschäftigt und auf dem Arbeitsmarkt mit nichtkirchlichen Einrichtungen konkurriert, sind die Möglichkeiten für Gehaltskürzungen beschränkt. Ob die Volkskirche heutiger Prägung auf Dauer allerdings Bestand hat, darüber werden auch Zweifel geäußert. Die Kirche befindet sich, so Bischof Dr. Walter Kasper in seiner Neujahrsansprache 1995, in einer Übergangsphase von einem quantitativen Basismodell, das alle erfaßt, zu einem qualitativen Modell, und er führte dazu aus, „eine selbstbewußte, geistig rege Minderheit ist mehr wert und auch wirksamer als eine lahme und schlafende Mehrheit".

Neben der pauschalen Kürzung der Ausgaben wird auch darüber nachgedacht, sich künftig wieder auf die Kerndienste der Kirche zu beschränken und weniger wichtige Aufgaben ganz aufzugeben. Was allerdings zu den Kerndiensten gehört und welche Dienste aufgegeben werden sollen, da gehen die Meinungen weit auseinander. Die bisherigen Beratungen haben nur dazu geführt, daß die Notwendigkeit aller Aufgaben wieder einmal neu begründet wurde. Die Aufgabe ganzer Dienste oder einer Einrichtung wird fast immer mit Angriffen gegen die Kirche begleitet, sie rangiert daher unter den Konsolidierungsmaßnahmen eher am Schluß.

Vereinzelt wird bei den Kirchen auch über Maßnahmen zur Erhöhung der Einnahmen nachgedacht. Dabei wird einer Anhebung des Hebesatzes um einen Prozentpunkt kaum das Wort geredet, da man davon ausgeht, daß dies zu zusätzlichen Kirchenaustritten führen würde. Es gibt zwar keine empirische Untersuchung über den Zusammenhang zwischen Erhöhung des Hebesatzes und der Zahl der Kirchenaustritte, die nachlassende Kirchenbindung, die im Zusammenhang mit der Einführung des Solidaritätszuschlages 1991 offenkundig geworden ist, spricht aber für Zurückhaltung.
Eine andere Überlegung geht dahin, die Bemessungsgrundlage für die Kirchensteuer zu verbreitern. Schließlich führt die Anbindung des Kirchenbeitrages an die Einkommen- und Lohnsteuer dazu, daß vom Staat über diese Steuern verfolgte wirtschaftspolitisch motivierte Ziele – z. B. die Förderung des Wohnungsbaues – die Höhe der Kirchensteuer beeinflussen. Diese Überlegungen sind zweifellos berechtigt; sie sollten mit dem Ziel einer gerechteren Belastung der Gläubigen betrieben werden, als Maßnahme für Einnahmeerhöhungen halte ich sie nicht für tauglich. Alles in allem bin ich der Meinung, daß eine nennenswerte Erhöhung der Einnahmen der Kirchen – über Kirchensteuern, über Spenden und Vermögenseinnahmen – nicht möglich ist. Es bleibt dabei, daß die Ausgaben den längerfristig geringer steigenden Einnahmen angepaßt werden müssen.

Keine Finanzmisere

Von einer Finanzmisere der deutschen Kirchen würde ich deswegen nicht sprechen. Im Vergleich zu den Kirchen in den anderen europäischen Ländern ist die Finanzausstattung der deutschen Kirchen nach wie vor gut. Korrekturen auf der Ausgabenseite sind notwendig, und Wünschbares kann kaum noch oder nur noch dann zusätzlich erfüllt werden, wenn bestehende Dienste dafür aufgegeben werden. Die deutschen Kirchen müssen, so Kardinal Ratzinger in einem Interview am 14. Oktober 1994 in der Rheinischen Post, ohnehin darüber nachdenken, „was geistig noch gedeckt ist und was im Grunde bloß durch die Macht der Finanzen und der Organisation fortbesteht, ohne noch wirklich geistigen Inhalt zu haben".

Toni Bernet-Strahm

Kirchliche Gelder im Nord-Süd-Austausch

Der folgende Bericht geht davon aus, daß in der bisherigen Entwicklungsarbeit ein problematisches Ungleichgewicht zwischen Gebenden und Empfangenden einerseits und eine Überbewertung der Ressource Geld im Entwicklungsprozeß andererseits vorhanden war. Demgegenüber wird heute von den Hilfswerken die Rolle des Geldes neu beurteilt und der Umgang mit ihm entsprechend neu ausgerichtet. Wichtig ist zunächst, das Geld nicht mehr zum Maßstab der Entwicklungshilfe zu machen. Gleichzeitig ist aber gerade für eine armutsorientierte Entwicklungsarbeit Geld ein notwendiges Mittel, das einen langfristigen Entwicklungsprozeß unterstützen soll. Abschließend wird darauf hingewiesen, daß geeignete Marketingmethoden die Motivation von SpenderInnen stärken sollen. *red*

Es gab Zeiten, wo eine Opferspende fast einem magischen Ritual gleichkam: Das berühmte „Neger-Kässeli" nickte dankbar, und Spender und Spenderinnen wußten, daß ihr Geld einem heidnischen Taufkind die Seele gerettet hatte. Im kritischen Rückblick fällt nicht nur die entlarvend krasse Verkörperung einer paternalistischen Glaubensmentalität auf, sondern auch ein unhinterfragtes Vertrauen in die Macht des Geldes. Fast automatisch bewirkte Geld Taufe und Heil und zugleich noch den eigenen Lohn im Himmel.

Was an diesem Beispiel in krasser Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, begleitet als Herausforderung die ganze Geschichte der kirchlichen Entwicklungs- und Missionsarbeit: das problematische Ungleichgewicht zwischen Gebenden und Empfangenden einerseits und ebenso kraß die Überbewertung der Ressource Geld im Entwicklungsprozeß andererseits. Kirchliche Hilfswerke wie z. B. das Schweizer Fastenopfer haben seit ihrer Gründung in den fünfziger und sechziger Jahren dieses Jahrhunderts solche Erwartungen an Geld hinterfragen gelernt, haben Erfahrungen über die Auswirkung von Geld in der Entwicklungs- und Missionsarbeit machen und das eigene Verhalten immer wieder überprüfen müssen. Gerade weil es zur Politik der Hilfswerke von Anfang an gehört hat, transparent zu sein und über die Verwendung der Spendengelder öffentlich Rechenschaft abzulegen, waren sie gezwungen, ihre Erfahrungen mit Geld zu reflektieren.

Unterdessen ist den nach professionellen Kriterien arbeitenden kirchlichen Hilfswerken klar geworden, daß Geld in ihrer Arbeit nur einen Faktor unter anderen darstellt. Das gilt sowohl für die Spendensammlung wie auch für die Vergabung in der Projektarbeit. Für die jährlichen Kampagnen des Schweizer Fastenopfers beispielsweise folgt daraus: Es gibt keine Geldsammlung ohne Bildung und Öffentlichkeitsarbeit. Und für die Projektunterstützung bedeutet es: Nicht Gelder bringen Entwicklung, sondern Menschen.

Im folgenden Bericht möchte ich exemplarisch einige Problemfelder herausgreifen, die zeigen, wie in den Hilfswerken heute über die Rolle des Geldes reflektiert wird. Dabei gehe ich von der Arbeit des Schweizer Fastenopfers aus. Analoges wäre auch von ähnlichen Hilfswerken in anderen Ländern zu berichten, soweit sie um Transparenz und Professionalität in der Pastoral- und Entwicklungszusammenarbeit bemüht sind.

Vom Umgang mit Geld in kirchlichen Hilfswerken

Zur Hilfswerkarbeit heute gehört ein verantwortbarer, kontrollierbarer und professioneller öffentlicher Umgang mit Geld. Das heißt konkret:

- Über die Verwendung der Spendengelder wird regelmäßig Rechenschaft abgelegt.
- Ein Treuhandbüro kontrolliert regelmäßig die Buchhaltung und erarbeitet einen Revisionsbericht zuhanden der Verwaltungskommission.
- In einem breit gestreuten Verteilbericht wird transparent aufgewiesen, wozu die Spendengelder verwendet werden und wie groß der Verwaltungsaufwand ist.
- Der Einsatz der Gelder wird durch außenstehende Personen überwacht (Verwaltungskommission).
- Expertenkommissionen und Projektverantwortliche entscheiden darüber, wo wieviel Geld eingesetzt wird. Sie kontrollieren die Verwendung der Gelder.
- Die Gelder sollen bis zur Auszahlung gut

verwaltet, aber nicht spekulativ angelegt werden. Bei der Geldanlage sollen ethische Kriterien gegenüber ökonomischen den Vorrang haben.

Was hier wie selbstverständlich klingt, ist im Vergleich zur Praxis der Missionen in der Vergangenheit eine entscheidende Veränderung. Nicht mehr der einzelne Missionar appelliert ans Spendervertrauen und ruft zum treuherzigen Geben auf (wo die linke Hand nicht wissen soll, was die rechte tut). Die kirchlichen Hilfswerke übernehmen vielmehr die gängigen Gepflogenheiten der Finanzkontrolle, wie sie ganz allgemein für öffentliche Gelder in unserer Gesellschaft Geltung haben.

Geld als Maßstab der Entwicklungshilfe?

Nicht selbstverständlich ist, welch dominante Rolle Geldkategorien in der Entwicklungszusammenarbeit der Industrieländer spielen. Geld hat eine zentrale Funktion, wenn es darum geht, die Entwicklungsanstrengungen sowohl auf der Geberseite wie auf der Empfängerseite quantitativ zu messen. Auf der Geberseite werden die Angaben der Entwicklungshilfe der Industrieländer in Geldkategorien gemessen, entweder in Prozenten des Bruttosozialproduktes oder als Einkommen pro Kopf der Bevölkerung. Dieser quantitative Maßstab in Geldwerten zeigt immerhin, wie relativ gering der politische Wille der Industrieländer ist, eine wirksame Entwicklungszusammenarbeit mit dem Süden aufzubauen (Leistungen für Entwicklungszusammenarbeit 1992: Schweiz; 0,40 % BSP oder 208 sFr. pro Kopf; Österreich: 0,30 % BSP oder 98 sFr. pro Kopf; Deutschland: 0,39 % BSP oder 250 sFr. pro Kopf). Was Entwicklungsförderung wirklich kosten würde, demonstriert die Vereinigung von West- und Ostdeutschland. Obwohl die ehemalige DDR bildungsmäßig und von der Bevölkerungsentwicklung her weit besser dasteht als die Länder im Süden, wendet Deutschland rund 5 Prozent seines Volkseinkommens pro Jahr zur Unterstützung der neuen Bundesländer auf.

Nun hängt die Wirksamkeit der staatlichen Entwicklungshilfe nicht nur an der Geldmenge, sondern vielmehr an der Qualität, das heißt zum Beispiel an einer konsequenten Ausrichtung auf ärmere Regionen und Bevölkerungsgruppen. Entscheidend ist, wie viele Projekte der staatlichen Entwicklungshilfe wirklich der Armutsbekämpfung zugute kommen und nicht bloß den Zielen der eigenen Außenwirtschaftspolitik dienen. Deshalb sind auch für die staatliche Entwicklungshilfe Kriterien und gesetzliche Rahmenbedingungen nötig, die den Einsatz der Entwicklungsgelder auf ihre effektive Wirkung kontrollieren.

Aber auch auf der Empfängerseite dienen Geldkategorien oft der Verschleierung. Der Stand der Entwicklung kann nicht allein mit Geldkategorien gemessen werden. So ist die Erhöhung des Bruttosozialprodukts noch nicht gleichzusetzen mit Entwicklung aller Bevölkerungsgruppen in einem Land. Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) hat deshalb einen neuen Maßstab zur Bestimmung des Entwicklungsstandes kreiert, den Human Development Index (HDI), der die Komponenten Lebenserwartung, Bildung sowie weitere vorhandene Daten wie die Ungleichheit der Einkommensverteilung oder die unterschiedliche Situation der Geschlechter berücksichtigt. So verliert zum Beispiel die Schweiz im internationalen Vergleich 10 Ränge, wenn die Schere zwischen Männern und Frauen mitberücksichtigt wird (UNDP 1993, S. 101).

Für die kirchliche Entwicklungsarbeit ist der quantitative Vergleich mit der staatlichen Entwicklungshilfe ernüchternd. Weltweit wenden alle privaten Hilfswerke etwa 9 Prozent der öffentlichen Mittel auf. Diese Zahlen relativieren die Bedeutung der privaten und kirchlichen Hilfswerke, die deshalb nie als Alibi für staatliche Anstrengungen dienen dürfen. Spenden allein genügen für die Armutsbekämpfung nie und nimmer. Dazu bedarf es der öffentlichen Entwicklungshilfe, mehr aber noch einer neuen Außenwirtschafts- und Finanzpolitik der reichen Länder. Was kirchliche und private Hilfswerktätigkeit hingegen auszeichnet, sind die Armutsorientierung, die Volksnähe und die Umweltverträglichkeit. Diese auch von der Weltbank anerkannten Vorteile kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit ist die Frucht langjähriger Partnerschaft mit qualifizierten Partnerorganisationen in den Entwicklungsländern. Dank der Zusammenarbeit mit den Partnern im Süden konnten die europäischen kirchlichen Hilfswerke

ihre Kriterien der Vergabe von Geldern für Projekte immer wieder überprüfen und den neuen Situationen der ärmsten Bevölkerung anpassen. Gerade das kirchliche Beziehungsnetz hat mitgeholfen, daß aus Fehlern gelernt und Vertrauen in einheimische Organisationen aufgebaut werden konnte. Zudem hat sich gezeigt, daß oftmals nicht die teuersten Projekte die effektivsten waren. Je angepaßter und je einfacher die Initiativen und Projektanstrengungen oft waren, desto besser. Vor allem aber stellte sich heraus, daß nicht Geld, sondern Menschen und die optimale Zusammenarbeit von Menschen in entsprechend angepaßten Organisationsformen längerfristige Entwicklung bewirken. Für den Aufbau einer Zivilgesellschaft, die für eine funktionierende Politik in einem Lande sehr wichtig ist, sind Nichtregierungsorganisationen, wie sie von den kirchlichen Hilfswerken unterstützt werden, von großer Bedeutung. Dabei zeigt sich auch hier, daß Geld als Entwicklungsmotor meist überschätzt wird.

Geld in der Projektarbeit kirchlicher Hilfswerke

In der armutsorientierten Entwicklungsarbeit kirchlicher Hilfswerke ist Geld ein Mittel. Ziele sind nicht Kapitalvermehrung, sondern Stärkung von Partizipation und Selbsthilfe (zum Beispiel durch Organisationsbildung und Organisationsentwicklung). Für den Einsatz des Geldes ist es sehr entscheidend, daß Geld keine negativen Auswirkungen auf die Entwicklung einer Organisation hat. Zuviel Geld kann zu schnelles Wachstum bewirken, was zerstörerisch sein kann. Zudem legen Hilfswerke wie das Schweizer Fastenopfer Wert darauf, daß Projekte und Programme von Partnern an Ort geplant und durchgeführt werden. Sie schicken selbst also keine Entwicklungshelfer oder Missionare in die südlichen Länder, sondern finanzieren Initiativen, die in den Ländern selbst entwickelt wurden. Dadurch werden lokale Fachkräfte gefördert, die Erfahrungen machen und ihre Ausbildung im Land einsetzen können. Statt Experten, die wieder gehen, bleiben den entsprechenden Ländern Erfahrung und Ausbildung der Kaderleute erhalten.

In den letzten dreißig bis vierzig Jahren dieser Art von Projektfinanzierung haben sich aufgrund von Evaluationen und Erfahrungen nicht unwesentliche Veränderungen ergeben. In einer ersten Phase wurden die Gelder meist über europäische, den Hilfswerken bekannte Bezugspersonen wie Schweizer Missionare oder Entwicklungshelfer an die Projekte weitervermittelt. Dabei war das zustimmende Urteil der Missionare sehr wichtig. Auch das Urteil des Ortsbischofs wurde miteinbezogen, soweit es sich um pastorale Missionsprojekte handelte. Interessanterweise war die bischöfliche Zustimmung bei den eigentlichen Entwicklungsprojekten jedoch nicht erforderlich, wurden doch die Entwicklungsprojekte zunehmend von Fachleuten beurteilt.

Im Laufe der Zeit entwickelte das Fastenopfer einen Katalog von Kriterien, die immer mehr den Entscheidungen der Projektunterstützung zugrunde gelegt wurden. Diese Auswahlkriterien heißen heute:

- Entwicklungsprojekte sollen die am meisten benachteiligten Gebiete und die am stärksten unterdrückten Bevölkerungsgruppen berücksichtigen.
- Die Projekte sollen grundlegenden materiellen und geistigen Bedürfnissen der Bevölkerung entsprechen.
- Die Projekte sollen gemeinschaftliche Initiativen zur befreienden Entwicklung hin unterstützen (Kooperativen, freie Gewerkschaften, Menschenrechtsorganisationen, Basisorganisationen).
- Die Projekte sollen dem jeweiligen Kontext und den kulturellen Werten entsprechen.
- Die grundsätzlich bescheidenen Projekte sollen den jeweiligen Strukturen und Möglichkeiten entsprechen. Lokale Ressourcen sollen ausgeschöpft werden, Techniken und Material sollen angepaßt und die Ökologie gewahrt sein.
- Die Projekte sollen in eine Gesamtplanung integriert sein und ähnliche Bemühungen nicht konkurrenzieren. Sowohl staatliche Dienststellen (sofern sie den Bedürfnissen der Bevölkerung gerecht werden) wie auch kirchliche und private Organisationen sind zu berücksichtigen.
- Die Projekte müssen mit der Zeit selbsttragend werden. Projekte mit Produktivcharakter sollten ihre finanzielle Eigenständigkeit innert kürzester Zeit erreichen. Projekte mit Bildungscharakter sollten mit der Zeit

ebenso ihre eigene Finanzierungsquelle finden.
- Die Projekte sollen einen Multiplikationseffekt auslösen. Besonders Basisprojekte könnten selbständig von anderen Gruppen nachvollzogen werden.
- Die Projekte sollen so bewußtseinsbildend sein, daß auch ein Demokratisierungsprozeß und die Entscheidungsfähigkeit gefördert werden.

Doch solche Kriterien allein genügen nicht. Unterdessen hat sich herausgestellt, daß diese allgemeinen Kriterien immer wieder auf bestimmte Situationen umgesetzt werden müssen. Nicht in allen Ländern des Südens ist die gleiche Art von Projektarbeit notwendig. Es hat sich gezeigt, daß die verschiedenen Kontinente Afrika, Lateinamerika und Asien unterschiedliche Erfordernisse an Entwicklungsanstrengungen stellen. Zudem spielt offensichtlich auch die innere Situation eines Landes (Gesetzgebung, Menschenrechtssituation, Regierungsform) eine je verschiedene Rolle.

Deshalb arbeiten Hilfswerke wie das Fastenopfer heute mehr und mehr länderspezifisch und konzentrieren sich auf ausgewählte Schwerpunktländer. Anstatt einfach viele Einzelprojekte da und dort punktuell zu unterstützen, werden die bescheidenen Geldmittel konzentriert eingesetzt. So arbeitet das Fastenopfer mit einheimischen Partnerorganisationen zusammen und unterstützt die konkreten Initiativen und Projekte, die von diesen Organisationen selbst durchgeführt oder begleitet werden. Dadurch kann die Arbeit kontextuell verankert und gleichzeitig kritisch von außen begleitet werden. Der Vorteil besteht darin, daß diese einheimischen Organisationen selbst besser beurteilen können, was für die ärmste Bevölkerungsschicht in ihrem Land am besten getan werden soll.

In ähnlicher Weise gestaltet sich die Zusammenarbeit des Fastenopfers mit den Ortskirchen des Südens. Je transparenter und demokratischer mit dem Geld in einer Ortskirche umgegangen wird, desto mehr werden die Finanzentscheidungen an die Ortskirchen delegiert. So gelang es zum Beispiel im indischen Bundesstaat Andhra Pradesh (im Projekt Jyotirmai), ein Entscheidungsgremium, bestehend aus Laien, Priestern, Bischöfen und Hilfswerkverantwortlichen aufzubauen, das die Finanzierung von Pastoralprojekten in den entsprechenden zwölf Diözesen bestimmt. Auch in der Pastoralzusammenarbeit mit den jungen Kirchen gibt das Fastenopfer das Geld nicht einfach den Bischöfen zur eigenen Verwaltung und Durchführung von Pastoralprojekten. Gerade im Schweizer Katholizismus ist man da traditionellerweise sehr kritisch. Das Schweizer Kirchensteuermodell, wo nicht die Bischöfe, sondern demokratisch gewählte Laien (Kirchengemeinderäte) die Kirchensteuern verwalten und verteilen, wirkt sich auch auf die Praxis des Fastenopfers aus. Das Fastenopfer legt in seiner Unterstützung von Pastoralprojekten in den Kirchen des Südens sehr starken Wert auf die Förderung und die Mitbeteiligung der Laien in der Kirche, und zwar sollte sich das letztlich auch auf die Aufgabe der Geldverwaltung erstrecken.

Der Einsatz der Spendengelder in der Projektarbeit fließt so in einen langfristigen, auf Kontinuität angelegten gesellschaftlichen bzw. kirchlichen Prozeß. Die einzelnen Projekte stehen in einem größeren Zusammenhang. Es können so mit der Zeit für einzelne Entwicklungsländer eigentliche Länderprogramme aufgestellt werden, bestimmte Ziele formuliert und evaluiert werden. Damit stellt sich der Geldeinsatz in den entsprechenden Ländern des Südens in den Dienst eines bewußt längerfristigen Prozesses des Aufbaus einer Zivilgesellschaft. Projekte werden nicht einfach punktuell da und dort finanziert, sondern mit unseren Spendengeldern wird eine kompetent begleitete längerfristige Arbeit von einheimischen Entwicklungsorganisationen (Bauern- und Bäuerinnenorganisationen, regionale Entwicklungskomitees, Menschenrechts- und Gesundheitsorganisationen, lokale Gewerkschaften, Konsumenten- und Frauenorganisationen, Quartiervereinigungen und Gemeinschaftsküchen usw.) sowie der Auf- und Ausbau einer selbständigen Ortskirche ermöglicht.

Geld und Spender/innen-Motivation

Die linke Hand soll nicht wissen, was die rechte tut. Oder: Großherzig geben ohne weiter nachzufragen! Meist unausgesprochen liegen noch heute solche oder ähnliche Maximen den sonntäglichen Kollekten in den Gottesdiensten zugrunde. Alles basiert

dabei auf dem Vertrauen der Gemeinden in den Pfarrer, den man kennt. Für die Kollekten der Hilfswerke reicht diese Spendermotivation nicht. Mit Recht wollen Spenderinnen und Spender wissen, was mit dem Geld geschieht. Die Hilfswerke publizieren deshalb in ihren Jahres- oder Verteilberichten sehr genau, wofür das Geld eingesetzt wird. Zunehmend realisieren aber die Hilfswerke auch, daß die Spendenden nicht mehr sehr gerne in einen – wie dann undifferenziert gesagt wird – „großen Topf" Geld geben wollen. Mißtrauen herrscht – trotz publizierter geprüfter Abrechnungen – oft sogar darüber, ob das Geld überhaupt am richtigen Ort ankommt. Indem viele Hilfswerke die Möglichkeit eröffnen, daß die Spendenden direkt ein bestimmtes Projekt unterstützen können, kommen sie dem Bedürfnis des Spendenmarktes entgegen.

Ohne hier auf weitere Details eingehen zu können, muß gesagt werden, daß heute auch die kirchlichen Hilfswerke aufgrund solcher und ähnlicher Entwicklungen auf dem Spendenmarkt herausgefordert sind, ein professionelles Marketingkonzept zu entwickeln. Wesentliche Aufgabe des Marketings im Spendenmarkt ist es, die Spender/innen-Motivationen zu erkunden und „kundennah" auf diese Spendenmotive einzugehen. Daß die Anwendung des Marketings, wie es in der Wirtschaft entwickelt wurde, auf den Non-Profit-Bereich der Hilfswerke nicht unproblematisch ist, zeigt sich etwa in der Frage, inwieweit ein Hilfswerk auch politisch Stellung nehmen muß, wenn es um die Interessenvertretung der Armen bei uns in den reichen Industrienationen geht. Politische Stellungnahmen etwa im Rüstungsbereich können sehr schnell zu Polarisierungen führen, die sich nachteilig auf die Spendenergebnisse auswirken. So wurde beim Fastenopfer erst kürzlich bei der Erarbeitung eines Marketingkonzepts von externen Marketingspezialisten gefordert, alle Polarisierungen bei den jährlichen Kampagnen zu vermeiden. Nach längerer vertiefter Diskussion kam man dann aber zum Schluß, daß bei einem kirchlichen Hilfswerk, das auf der Basis des Evangeliums arbeitet, Polarisierungen nicht einfach ausgeschlossen werden dürfen. Nicht generell polarisierende, sondern nur die möglicherweise verletzenden Stellungnahmen seien zu vermeiden, war dann Resultat der Debatte. Generell aber gilt es, die Austauschbeziehungen und die Kommunikation zwischen Spendenden und den begünstigten Projektpartnern zu intensivieren und zu professionalisieren. Gerade diese Herausforderung ist aber auch eine Chance, realistischer als bisher zu zeigen, wozu Spendengelder nötig sind und was sie bewirken können. Aber auch zu zeigen, daß die Nord-Süd-Beziehung uns in den Industrienationen noch ganz anderes abverlangen wird. Zum Beispiel: eine neue Grundhaltung gegenüber unseren Konsumgewohnheiten, Offenheit und Lernbereitschaft gegenüber anderen Kulturen, einen einfacheren Lebensstil und – was unseren christlichen Glauben betrifft – das konkrete Zeugnis für den Inhalt der frohmachenden Botschaft, weniger in Worten als in Taten.

Texte

Léon Bloy

Das Blut des Armen*

Meiner ältesten Tochter Veronika

Dieses Buch sei Dir gewidmet, liebes Kind. Es paßt besser für Deinen ernsten Geist, für Deine dem Schmerz zugeneigte Seele als irgendein anderes.

Wenn du es liest, dann wirst du Dich der unendlich vielen Herzen erinnern, die leiden, der Gotteskinder, die gequält werden, der kleinen Kinder, die erwürgt werden und keine Stimme haben zu klagen.

Dein Vater hat versucht, an ihrer Stelle zu klagen und wie in einem „Miserere" alle Leiden dieser Bejammernswerten zu sammeln. Du weißt, wie teuer er dieses Recht erkauft hat und in welcher furchtbaren Schule er unterrichtet worden ist.

Und nun, meine Veronika, Du wahres Abbild des Erlösers der Armen, bitte den Gekreuzigten, daß er mich, lebend oder tot, in Seinem ewigen Königreich nicht vergesse.

* *Léon Bloy*, Das Heil und die Armut, Heidelberg 1953, 167. 175–177.

Meine Rede, die ihr vielleicht zu richten vermeint, wird euch am Jüngsten Tage richten.**

Das Blut des Armen ist das Geld. Man lebt davon und stirbt daran seit Jahrhunderten. Es ist der ausdrucksvolle Inbegriff alles Leidens. Es ist der Ruhm und die Macht. Es ist die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit. Es ist die Qual und die Lust. Es ist häßlich und anbetungswürdig, offenbares und blutüberströmtes Symbol Christi, des Erlösers, in quo omnia constant.

Das Blut des Reichen ist ein stinkender Eiter, der aus den Schwären Kains fließt. Der Reiche ist ein böser Armer, ein stinkender, lumpiger Bettler, vor dem die Sterne Angst haben.

Die Offenbarung lehrt uns, daß Gott allein arm ist, und daß sein einziger Sohn der einzige Bettler ist. „Solus tantummodo Christus est qui in omnium pauperum universitate mendicet", sagte Salvian. Sein Blut ist das Blut des Armen, durch das die Menschen „erkauft sind um hohen Preis". Sein kostbares Blut, das ganz rot und ganz rein ist, kann alles bezahlen.

Das Geld muß also sein Abbild sein: das Geld, das gegeben wird, das ausgeliehen wird, das verkauft wird, das verdient wird, das gestohlen wird; das Geld, das tötet und lebendig macht wie das Wort, das Geld, das man anbetet, das eucharistische Geld, das man trinkt und ißt. Die Wegzehr für die unstete Lebensgier und die Wegzehr im Tode. Alle Aspekte des Geldes sind Aspekte des Gottessohnes, der das Blut schwitzt, durch das alles vollbracht wird.

Nur darüber ein Buch zu schreiben, erscheint vielleicht sinnlos. Das heißt nämlich: allen christlichen Henkern die Stirn bieten, welche die Reichen, die Jesus verabscheut und verflucht hat, selig erklären. Aber es gibt vielleicht noch lebendige Herzen in diesem riesengroßen Dunghaufen der Herzen, und für diese will ich schreiben.

Gestern brach die Sintflut über Sizilien herein; Vorspiel oder Vorläufer für viele andere, vorläufig die letzte Warnung, ehe die Drohungen von La Salette sich erfüllen. Messina soll eine stolze Stadt gewesen sein, nicht weit von der Pentapolis. Zweihunderttausend Menschen sind dort durch ein Erdbeben umgekommen. Hat jemand wohl bedacht, daß höchstens hunderttausend Menschen auf der Stelle tot gewesen sind? Daraus folgt, daß hunderttausend Todeskämpfe auf fünfzehn oder zwanzig Tage verteilt waren.

Ich will als Liebhaber der Gerechtigkeit annehmen, daß die Reichen nach so viel anderen Vorrechten auch mit diesem Vorrecht gesegnet worden sind, und daß ihnen die Gelegenheit nicht vorenthalten worden ist, im Vorhof der Hölle über die Freuden und die Beständigkeit des Reichtums nachzudenken. Von einer Überlebenden, die unter den Trümmern eingeklemmt war, wird erzählt, daß ihre Katze, die mit ihr verschüttet wurde, ihre Hand aufgefressen hat. War es die „Rechte" oder die „Linke", diese Hand, die wie jede Hand zum Geben geschaffen war? Da sie vergessen hatte, die Hungrigen zu speisen, diente sie vielleicht diesem einen Tiere zur Nahrung, das ihr so die Treue hielt.

Das ist vielleicht eine schreckliche, im Grunde jedoch eine elementare Lektion, aber auch sie ist umsonst. Weit schrecklichere Lektionen sind notwendig, und man ahnt, daß sie kommen werden . . . Das Christentum hat keinen Erfolg gehabt, das Wort Gottes hat keinen Erfolg gehabt. Also: da ist der „schwere Arm" aus der Verkündigung von La Salette, der sichtbare und nicht wegzudiskutierende Arm.

Ja, es ist an der Zeit! Das Recht auf Reichtum, diese tatsächliche Verneinung des Evangeliums, diese menschenfressende Verhöhnung des Erlösers, wird in alle Gesetzbücher eingetragen. Es ist unmöglich, diesen Bandwurm auszureißen, ohne daß die Eingeweide mit zerrissen werden, und die Operation ist höchst dringend. Gott wird dafür sorgen. – „Du hast nicht das Recht, dich zu freuen, wenn dein Bruder leidet", brüllt die endlose Menge der Verzweifelten von Tag zu Tag lauter.

Dieses Buch soll das Echo dieses Schreies sein.

Paris – Montmartre, am 23. Januar 1909, am Fest Mariä Verlobung.

** *Bousset,* Totenrede auf die Prinzessin Palatine.

Léon Bloy, 1846–1917, frz. Schriftsteller, stieß nach Jahren der Gottesferne zum Absoluten des Christentums vor und wurde ein prophetischer Kämpfer in der Erneuerung des katholischen Geisteslebens.

Bücher

Geld und andere Werte

Michael Schramm, Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, 302 Seiten.

Die vorliegende theologische Habilitationsschrift widmet sich sowohl in grundlegender wie konkret-handlungsorientierter Hinsicht dem Problemfeld der ökologischen Krise und leistet einen über bislang vorgelegte Ansätze hinausführenden Beitrag zu einer theologischen Umwelt- und Wirtschaftsethik. Schramm konstruiert seinen ethischen Ansatz vom Schlüsselbegriff der „Aisthetik" („Wahrnehmung") her. Denn es geht darum, die Probleme des Verhältnisses Mensch/Natur in ihren ursächlichen Zusammenhängen und die daraus erwachsende Verantwortung „wahrzunehmen". Aber auch die klassischen Moralprinzipien (Goldene Regel, kategorischer Imperativ, Universalisierungsgrundsatz der Diskursethik etc.) lassen sich aisthetisch in der Forderung ausdrücken, die „existenzialen Präferenzen aller Betroffenen" „wahrzunehmen" (44). Für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit bedarf es entsprechender Institutionalisierungen (Demokratie!), um die sich partiell widerstreitenden Interessen aller Betroffenen unter den Bedingungen der Endlichkeit (Knappheit) von Zeit und Raum berücksichtigen zu können. Hinsichtlich des Verhältnisses zur Natur, die aus theologischer Perspektive als „Schöpfung", also als kreativer Prozeß, gedeutet wird, lautet die entsprechende aisthetische Formulierung: „Die ‚Schöpfungsgerechtigkeit' besteht darin, unter den Bedingungen realer Widerstreite die individuale und systemisch zu übersetzende Aufgabe einer kreativen Bewahrung/Intensivierung der ökologischen Beziehungen wahrzunehmen." (81) Vor dem Hintergrund der funktionalen Ausdifferenzierung des ökonomischen Systems durch den „Code" des Geldes, erfordert die „Wahrnehmung" ökologischer Probleme in der Wirtschaft sowohl eine „Ökologisierung der Ökonomie" wie eine „Ökonomisierung der Ökologie". Natürlich ist Schöpfung unbezahlbar. Aber nur, wenn sie durch über demokratische Entscheidungsprozesse implementierte Maßnahmen (Ökosteuern u. a.) künstlich einen Geldwert zugewiesen bekommt, wird sie (und ggf. ihr Eigenwert!) im ökonomischen System überhaupt „wahrnehmbar".
Schramm leistet in seiner (nicht leicht lesbaren) Arbeit nicht nur eine ethisch-theologische, über rein ökonomische Überlegungen hinausführende Begründung der Notwendigkeit der Internalisierung der Umweltkosten in die Faktorpreise, sondern darüber hinaus überhaupt eine intensive und höchst anregende Auseinandersetzung mit den aktuellen Grundlagenproblemen der Ethik und den neuesten Ethik-Entwürfen in der (Post-) Moderne. *Gerhard Kruip, Würzburg*

Jacques Gaillot, „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts." Erfahrungen eines Bischofs, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1990, 191 Seiten.

Wer glaubt, ähnliche Bischofspersönlichkeiten wie die lateinamerikanischen Bischöfe Kräutler, Casaldáliga, Romero und viele andere könne es in europäischen katholischen Kirchen nicht geben, wird durch die Erfahrungen des Bischofs von Évreux in Frankreich, die unter dem Titel „Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts" publiziert wurden, eines besseren belehrt. Hier wird die Gestalt eines kirchlichen Würdenträgers greifbar (und angreifbar), der aus überzeugenden pastoralen Motiven ungewöhnliche Aktivitäten entfaltet und dadurch manchen Skandal auslöst, von seinem Eintreten für die Benutzung von Kondomen als geringerem Übel bei drohender Ausbreitung von AIDS und einer positiven Kommentierung des Kinofilms „Die letzte Versuchung" über seinen Einsatz für einen in Südafrika gefangengehaltenen Kommunisten aus seiner Diözese bis hin zur Zusammenarbeit mit „SOS-Rassismus", einem Interview für die Zeitschrift „Lui" und einem Beitrag in dem Homosexuellen-Blatt „Gai Pied Hebdo" zum Thema „Kirche und Homosexuelle". Freilich wird hier auch die besondere Tragik einer solchen Ausfüllung des Bischofsamtes deutlich, die der französische Titel des Buches, „Monseigneur des autres" sehr viel besser zum Ausdruck bringt: Je mehr es Gaillot gelang, als Bischof kirchlich distanzierten Christen oder Nichtchristen die Kirche und

den Glauben wieder näherzubringen, umso mehr hatte er mit innerkirchlichen Anfeindungen und Infragestellungen zu kämpfen – bis hin zu seiner vor kurzem erfolgten Absetzung. Daß der Papst das Gesuch einer Audienz abgelehnt hat, in der er ihm seine verschiedenen Stellungnahmen persönlich hätte erläutern wollen, schmerzte ihn besonders. *Gerhard Kruip, Würzburg*

Stefan Knobloch, Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1993, 218 Seiten.

Dem Mainzer Pastoraltheologen geht es in diesem Buch nicht in erster Linie um eine pastorale Methodik der Individualseelsorge (wenn auch Anregungen für die konkrete seelsorgliche Begegnung gegeben werden), sondern um eine theologische und pastorale Grundlegung, die bemüht ist, in einem gewissen Gegenzug zu Betrachtungsweisen, die die Gemeinde stark in den Vordergrund stellen, den einzigartigen Stellenwert, der von Gott her jedem einzelnen Menschen zukommt, wieder in Erinnerung zu rufen und in seiner Bedeutung für das kirchliche Handeln zu umreißen. Eine zusätzliche Aktualisierung bekommt dies angesichts einer gesellschaftlichen Tendenz zur Anonymisierung und Nivellierung des einzelnen, die mit dem Trend zur Individualisierung einhergeht. Die Basisorientierung gewinnt dieses pastorale Konzept von der theologischen Anthropologie her, wie sie insbesondere K. Rahner entwickelt hat und die im 1. Teil des Buches ausgeführt wird. Wünschenswert wäre es gewesen, diese theologische Anthropologie nochmals in Beziehung zu setzen zu den soziologischen Befunden, wie sie einführend zusammengestellt worden sind. Als „Topoi der Einzelseelsorge" werden im 2. und 3. Teil jeweils exemplarisch Sakramente (Ehe, Taufe, Firmung) und Lebensorte (Alter und Krankheit, Sterbebegleitung) behandelt. Dabei macht Knobloch deutlich, wie sehr sich durch die Zuwendung zur konkreten Lebenslage der betroffenen Einzelnen unweigerlich auch manche geläufigen theologischen und pastoralen Sehweisen verändern. Einzelseelsorge wird somit Bewährungsfeld für das, was es heißt: „. . . um der Menschen willen". Insofern ist sie wichtiges Lernfeld auch für andere Bereiche pastoralen Handelns. *Norbert Mette, Paderborn*

Zur Tat befreien – Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit, herausgegeben von *Rüdiger Standhardt – Cornelia Löhmer,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, 272 Seiten.

Der dominierende Typus der Vergesellschaftung ist in der Moderne durch Marktbeziehungen und eine am „Haben" orientierte Existenz geprägt (vgl. S. 79). Wie kann man von diesen Irrwegen zurückfinden, wie kann die „Kolonialisierung der Lebenswelt" (Habermas) überwunden werden? Innerhalb der konstruktiven Bewegungen, die sich darum bemühen, ist die Themenzentrierte Interaktion (TZI) nach Ruth L. Cohn *„ein* Beitrag zur Möglichkeit, persönliches und gesellschaftliches Zerstörungspotential wahrzunehmen, zu verstehen, sich selbst einzugestehen und damit Kraft und Zuversicht zu gewinnen, es überwinden zu helfen" (5). Wie dies konkret aussieht und vor sich geht, wird in diesem Sammelwerk von verschiedensten Seiten her grundsätzlich und praktisch vorgeführt, ergänzt durch einige verwandte Formen wie z. B. die „Zukunftswerkstatt" nach R. Jungk. Entscheidend ist, daß sich einzelne und Gruppen „einmischen", engagieren, an konkreten Problemen und in wirksamen Organisationen wie z. B. Amnesty International mitarbeiten. Dies kann jeder tun. Insofern gelten die hier vorgebrachten Gedanken und Erfahrungen weit über den Kreis der TZI-Interessenten hinaus.

Helmut Erharter, Maria Enzersdorf-Südstadt

Büchereinlauf

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

Breid Franz (Hrsg.), Gottes Schöpfung. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., W. Ennsthaler Verlag, Steyr 1994, 376 Seiten, DM 27,–, sFr 24,50, öS 185,–.

Bsteh Andreas (Hrsg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate – Anfragen – Diskussionen. Studien zur Religionstheologie Band 1, Verlag St. Gabriel, Mödling 1994, 545 Seiten, öS 298,–, DM 42,80, sFr 44,10.

Cabral Francisco, Multikulturelle Gesellschaft. Aktuelle Herausforderungen an die Zivilgesellschaft und an die Kirche. Portugiesische Katholische Gemeinde, Offenbach 1994, 247 Seiten.

Childs Brevard S., Die Theologie der einen Bibel. Band 1: Grundstrukturen, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 415 Seiten, DM/sFr 88,–, öS 687,–.

Evangelium des edlen Jesus nach Philippus (ein apokryphes Evangelium des 20. Jahrhunderts), Hrsg. und Verleger: Katholisches Missionswerk St. Claret, Wien 1989, 160 Seiten.

Faber Eva Maria, Kirche – Gottes Weg und die Träume der Menschen, Echter Verlag, Würzburg 1994, 166 Seiten, DM 28,–, öS 219,–, sFr 29,–.

Fischer Brigitte, Neue Dienste in der katholischen Kirche Taiwans. Supplementa Band 42, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1994, 382 Seiten, sFr 56,–.

Grimshaw Anna, Ich hörte auf den Klang der Stille. Als Europäerin in einem Himalaya-Kloster, Herder/Spektrum Bd. 4333, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 192 Seiten, DM 16,80, öS 131,–, sFr 17,80.

Guardini Romano, Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Bd. 2: Aus dem Bereich der Theologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994 – Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 208 Seiten, DM 32,–.

Keller Albert, Philosophie der Freiheit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1994, 350 Seiten, öS 398,–, DM/sFr 56,–.

King Martin Luther, Mein Traum vom Ende des Hassens. Texte für heute, hrsg. von *Hans-Eckehard Baar und Heinrich Grosse,* Herder/Spektrum Bd. 4318, Verlag Herder, Freiburg 1994, 143 Seiten, DM 14,80, öS 116,–, sFr 15,80.

Lämmermann Godwin, Religionspädagogik im 20. Jahrhundert. Prüfungswissen Theologie, Kaiser Taschenbücher 160, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, 224 Seiten, DM 26,80, öS 209,–, sFr 27,80.

de Mello Anthony, Zeiten des Glücks, hrsg. v. *Anton Lichtenauer,* Herder/Spektrum Bd. 4330, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 192 Seiten, DM 16,80, sFr 17,80, öS 131,–.

Oberlinner Lorenz, Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. XI/2, hrsg. v. *Joachim Gnilka und Lorenz Oberlinner,* Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 312 Seiten, DM/sFr 95,–, öS 741,–, Subskriptionspreis: DM/sFr 85,–, öS 663,–.

Röwekamp Georg, Israel. Ein Reisebegleiter zu den heiligen Stätten von Judentum, Christentum und Islam, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 260 Seiten, DM/sFr 39,80.

Schwienhorst-Schönberger Ludger, Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie, Herders Biblische Studien Bd. 2, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 358 Seiten, DM/sFr 88,–, öS 687,–.

Steinkamp Hermann, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, 319 Seiten, DM 48,–.

Vauchez André (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur, Bd. 5: Machtfülle des Papsttums (1054–1274), deutsche Ausgabe, bearbeitet und hrsg. von *Odilo Engels,* unter Mitarbeit von *Georgios Makris und Ludwig Vones,* Verlag Herder, Freiburg/Br. 1994, 968 Seiten, DM/sFr 198,–, öS 1.545,–.

Widl Maria, Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII – Theologie, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 1994, 329 Seiten, DM 89,–, öS 695,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

Johannes Hoffmann ist Professor für Moraltheologie/Sozialethik am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt/M.

Josef Siegwart ist Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Brigitta Klieber, Mag. rer. soz. oec., Steuerberaterin mit ruhender Befugnis, ist Leiterin der Finanzkammer der Erzdiözese Wien.

Louis Zambrano ist Professor am Priesterseminar in Puno (Peru) und arbeitet in den Elendsvierteln von Puno.

Dorothea Ludwig, Dipl. Theologin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Manfred Speckert ist seit Juli 1994 Referent für Statistik beim Deutschen Caritasverband e. V. in Freiburg/Br.

Robert Batkiewicz, Dr., ist seit Oktober 1990 Finanzdirektor beim Deutschen Caritasverband e. V. in Freiburg/Br.

Gerold Gutmann, Dipl. Volkswirt, ist leitender Direktor in der Diözesanverwaltung, Hauptabteilung Haushalt – Finanzen der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Magdalena Bußmann, Dr. theol., ist Lektorin für Religion und Theologie im Patmos Verlag Düsseldorf.

Toni Bernet-Strahm, Dr. theol., ist Bildungsleiter der Aktion Fastenopfer der Schweizer Katholiken in Luzern.

Korrektur zu Heft 1/95:

Martina Blasberg-Kuhnke wirkt an der Universität Osnabrück (nicht Münster).

Leitartikel

Norbert Mette „Wer also unwürdig von dem Brot ißt . . .“ (1 Kor 11, 27)

„Was meinst Du, lieber Erstkommunikant: ist es nicht eine viel größere Sünde, wenn ein Mensch den Leib und das Blut Jesu Christi in der Kommunion unwürdig in sein Herz aufnimmt, als wenn er in den Kasten (gemeint ist die Bundeslade, über die im vorhergehenden Abschnitt eine Geschichte erzählt wurde, N. M.) hineinschaut, worin die steinernen Tafeln liegen? Wird Gott den Menschen, der unwürdig kommuniziert, nicht noch strenger strafen, als jene Fünfzigtausend (sc. die nach dem Hineinschauen in die Bundeslade plötzlich starben)? Ja, gewiß wird er sie strenger bestrafen; er wird sie ewig in der Hölle brennen lassen, wenn sie sich nicht bekehren. Weißt Du, wann man unwürdig kommuniziert? Wenn man eine Todsünde gethan hat und diese nicht recht bereut und beichtet und doch zur heiligen Kommunion geht.“[1]

Von der „unwürdigen Kommunion“ . . .

Von solchen an die Erstkommunikanten gerichteten Belehrungen „Von der unwürdigen Kommunion“ war über Generationen hinweg die Frömmigkeits- und speziell die Meßpraxis in der katholischen Kirche geprägt. Was stand beim Kommunionempfang nicht alles auf dem Spiel? Ging es doch um Leben und Tod! „Derjenige, welcher die hl. Kommunion wissentlich in einer schweren Sünde empfängt, sündigt überaus schwer und ‚ißt sich das Gericht, indem er den Leib des Herrn nicht unterscheidet‘ (1 Kor 11, 29) . . . Die Folgen des Sakrilegs sind Verblendung und Verstockung des Herzens, auch zuweilen plötzlicher Tod und andere zeitliche Strafen.“[2] Einprägsam formuliert war dies in dem viel gesungenen Eucharistie-Hymnus „Lauda Sion“ des maßgeblichen Kirchenlehrers Thomas von Aquin, worin es in einer Strophe heißt (sie ist ins „Gotteslob“ [545] nicht mehr aufgenommen worden):

„Gute kommen, Böse kommen,
Alle haben ihn genommen,
Die zum Leben, die zum Tod.
Bösen ist er Tod und Hölle,
Guten ihres Lebens Quelle,
Wie verschieden wirkt dies Brot!“[3]

[1] Aus: Der Schutzengel 12 (1886), Nr. 8, S. 54 – hier zitiert nach: *P. Bohaumilitzky – I. Nägl*, Das „Sakrament des Altares“ und das überkommene Gottesbild katholischer Orthodoxie, in: *A. Heller* u. a. (Hg.), Religion und Alltag, Wien–Köln 1990, 100–134, hier: 116.

[2] *A. Kühnl* (Hg.), Lehrbuch der katholischen Religion, 1. Teil, Wien 1914, 129, hier zitiert nach ebd., 113.

[3] Zitiert nach ebd.

Für die „nachkonziliare" Generation, die – Gott sei Dank – in der Regel eine andere Eucharistiekatechese erfahren haben dürfte, ist es wohl kaum mehr nachvollziehbar, welche Phantasievorstellungen früher dazu haben herhalten müssen, um die so akzentuierte eucharistische Pietät eingängig werden zu lassen, aber auch welche tiefsitzenden und höchst qualvollen Ängste damit geweckt und gefördert wurden.[4] Wie skrupelhaft wurden die auferlegten Vorschriften – von dem Nüchternheitsgebot bis hin zum Ratschlag der sexuellen Enthaltsamkeit – befolgt und nicht selten übertrieben, um ja würdig zu sein und eben nicht dem Gericht zu verfallen!

Es soll hier nicht den pastoralen Motiven und theologischen Hintergründen oder auch den (kirchen-)politischen Interessen nachgegangen werden, die eine solche im gläubigen Volk weitverbreitete und intensiv praktizierte eucharistische Frömmigkeit haben aufkommen lassen. In ihrer individualistischen, spiritualistischen und ausschließlich jenseitsorientierten („Speise des ewigen Lebens") Ausrichtung ist sie zu Recht problematisiert und korrigiert worden. Insbesondere die ekklesiale Dimension der Eucharistie hat bis in die liturgische Gestaltung hinein eine deutliche Aufwertung erfahren. Die Zeiten, in denen Kinder ihre Erstkommunionvorbereitung als belastend empfunden haben, sind vorbei.

... zu allzu laxer eucharistischer Praxis?

Inzwischen werden allerdings besorgte Stimmen in der Kirche laut, die anfragen, ob nicht die eucharistische Praxis nunmehr allzu lax gehandhabt werde, ob also nicht die Dimension der Ehrfurcht vor diesem Mysterium und damit verbunden die Frage nach seinem würdigen Empfang allzu stark ins Hintertreffen geraten sei. Die diesbezügliche Mahnung des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief und sein Hinweis auf den engen Zusammenhang von Herrenmahl und Gericht (11, 27–32) könnten ja wohl nicht einfach beiseite getan werden.

In der Tat hat Paulus nicht bloß über die Möglichkeit eines unwürdigen Empfangs des Brotes und des Kelchs des Herrn spekuliert. Sondern er sah solche Mißstände ganz konkret in der Gemeinde von Korinth und setzte sich aus diesem Anlaß damit auseinander.[5] Was waren die Mißstände, die seiner Meinung nach einen unwürdigen Vollzug des Herrenmahls bedeuteten? Daß das Abendmahl in Verbindung mit einem Sättigungsmahl gefeiert wird, wie es in Korinth offensichtlich Praxis war, dagegen hatte

[4] Vgl. dazu ausführlich den gen. Beitrag von P. Bohaumilitzky und I. Nägl.

[5] Vgl. zum folgenden *M. Barth*, Das Mahl des Herrn, Neukirchen-Vluyn 1987, bes. 107–141; *H.-J. Klauck*, 1. Korintherbrief, Würzburg 1984.

Paulus keine prinzipiellen Einwände. Wohl aber kritisierte er vehement eine Einstellung, die davon ausging, es sei der Zusammenkunft der Gemeinde im Namen des Herrn Genüge getan, wenn mit allen gemeinsam die Abendmahlsüberlieferung vollzogen würde, und davon sei die Frage unbenommen, ob alle auch an dem vorhergehenden „bankettartigen Festmahl" (M. Barth) teilnehmen könnten oder ob hier aufgrund ihrer freieren zeitlichen Dispositionsmöglichkeiten die Begüterten der Gemeinde vorläufig unter sich blieben. Wer so denkt und handelt, hat nach Paulus nichts von dem begriffen, worum es in der Eucharistie geht: Wo das Brot gebrochen wird, da vollzieht sich Teilhabe am Leib Christi; und die das Brot miteinander teilen, werden in diesem Leib zu einer Gemeinschaft untereinander, in der jeder und jede am Schicksal des und der anderen teilhaben (vgl. 1 Kor 10, 14–17). Wo die Begüterten also meinen, es komme allein darauf an, daß auch die Habenichtse am eucharistischen Ritus teilnehmen könnten, gleichgültig ob sie ansonsten durstig und hungrig blieben, da spalten sie nach Paulus den Leib Christi, da wird von ihnen das Herrenmahl unwürdig vollzogen.

„Festmahl" nur für Begüterte?

„Unwürdig" bezieht sich in dieser paulinischen Ermahnung also nicht auf den sittlichen Zustand der Kommunionempfänger, sondern auf die Art und Weise, wie die Beteiligten miteinander umgehen und ihre Beziehung zu Jesus Christus leben. Weil die Eucharistie in zeichenhafter Verdichtung zur Darstellung bringt, was christliche Praxis heißt, darum wird sie auch in besonderer Weise zum Kriterium dafür, ob und inwiefern diese Praxis wirklich gelebt wird – nämlich als eine solidarische Praxis, die – der Nachfolge Jesu gemäß – das Leben miteinander teilen läßt. Die das Brot miteinander brechen, setzen fort, was Jesus begonnen hat, zum gebrochenen Brot für die anderen zu werden – oder sie praktizieren andernfalls eine Perversion des Herrenmahls.

Kritik am Fehlen solidarischer Praxis

In bemerkenswerter Klarheit ist dieser zentrale Aspekt im Verständnis von Eucharistie im sog. „Lima-Dokument" (Taufe, Eucharistie, Amt, § 20) als konvergenter Glaubensinhalt aller Kirchen formuliert worden: „Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5, 23 f;

1 Kor 10, 6 f, 11, 20–22; Gal 3, 28). „Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben." Und genau in diesem Zusammenhang kommt dieser Text dann auf den unwürdigen Vollzug der Eucharistie zu sprechen, wenn er aus dem Gesagten als Konsequenz zieht: „Als Teilnehmer an der Eucharistie erweisen wir uns daher als unwürdig, wenn wir uns nicht aktiv an der ständigen Wiederherstellung der Situation der Welt und der menschlichen Lebensbedingungen beteiligen. Die Eucharistie zeigt uns, daß unser Verhalten der versöhnenden Gegenwart Gottes in der menschlichen Geschichte in keiner Weise entspricht: Wir werden ständig vor das Gericht gestellt durch das Fortbestehen der verschiedensten ungerechten Beziehungen in unserer Gesellschaft, der mannigfachen Trennungen auf Grund menschlichen Stolzes, materieller Interessen und Machtpolitik und vor allem der Hartnäckigkeit ungerechtfertigter konfessioneller Gegensätze innerhalb des Leibes Christi."[6]

Eucharistie erfordert auch unsere Wandlung

Klassisch katholisch formuliert heißt und ist Eucharistie Wandlung; nur tun wir uns sehr schwer damit, dies Wirklichkeit werden zu lassen.

Es war übrigens in Lima, wo mir sehr nachhaltig diese Dimension von Eucharistie aufging – in einer Eucharistiefeier am Rande der Stadt, als Gast unter den dort lebenden Ärmsten der Armen, in einer ärmlichen Hütte, in der drei ausländische Ordensschwestern gemeinsam mit den Leuten in ihrer Umgebung lebten und wirkten. Samstagabend. – Totenstille lag über dem ganzen Viertel, im Gegensatz zu der Begegnung dort ein paar Wochen vorher, als überall Musik und Plauderei zu hören waren. Während der vorangegangenen Woche hatte die Regierung ein sog. „Wirtschaftspaket" verabschiedet. Folge war: eine drastische Erhöhung aller Preise, auch für die Lebensnotwendigkeiten. Die Leute waren verzweifelt: Es war gerade der 10., und das Geld für den ganzen Monat war jetzt schon verbraucht. Wovon sollten sie die nächsten 20 Tage leben, ihre Kinder ernähren? Diese Ratlosigkeit und Verzweiflung waren auch unter den wenigen Gottesdienstbesuchern sehr unmittelbar zu spüren.

Als Sonntagsevangelium stand die Brotrede Jesu an: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben" (Joh 6, 35). Was sollen Leute mit diesen

[6] Vgl. auch den Abschnitt „Für die Tischgemeinschaft mit den armen Kirchen" im Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Unsere Hoffnung" (IV. 3).

Worten anfangen, die schlicht und einfach Hunger und Durst haben und um ihr Überleben kämpfen müssen? Der zelebrierende Priester entzog sich dieser Herausforderung nicht, sondern ging sie bewußt im gemeinsamen Predigtgespräch mit den Leuten an. „Brot des Lebens", was heißt das für euch, fragte er. Klar, etwas zum Essen haben, damit man leben kann! Wie kommt dann aber Jesus dazu, sich als Brot des Lebens zu bezeichnen? Was macht das für einen Sinn? Die Leute kamen mit einem Mal auf ihre „Volksküchen" zu sprechen. Dort schließen sich freiwillig Frauen eines Viertels zusammen und beginnen, gemeinsam zu kochen – für ihre Familien und für die Nachbarschaft. Durch Großeinkäufe kann das Essen billiger hergestellt werden, als wenn jeder Haushalt für sich kocht. Und es wird gewährleistet, daß gerade die Kinder wenigstens einmal am Tage eine Mahlzeit bekommen. Finanzielle Gewinne machen die Volksküchen nicht. Für die beteiligten Frauen sind sie jedoch zu für sie wichtigen Orten erfahrener Solidarität geworden, wo nicht nur gekocht wird, sondern wo sie gemeinsam ihr Leben und ihre Sorgen teilen, wo sie immer wieder neu Kraft gewinnen für ihren alltäglichen (Über-)Lebenskampf. Genau diese Erfahrung übertrug eine Frau auf den Bibeltext, nämlich wie für sie die Solidaritätsarbeit in der Volksküche, gefestigt durch die gewachsenen freundschaftlichen Beziehungen der Frauen untereinander, zum „Brot des Lebens" geworden sei – „Brot des Lebens" durch Teilen des Essens und durch Teilen des Lebens, wie es Jesus für uns vorgelebt hat. Eine unmittelbar einsichtig werdende und frohmachende Botschaft! – Ein Wochenende später, nach Deutschland zurückgekehrt, besuchte ich meine Pfarrkirche. Noch sehr bedrängend und beglückend zugleich dieses eindrucksvolle Erlebnis in der ärmlichen Kapelle in Lima mit dem Lehmboden in Erinnerung, sah ich: Hier waren inzwischen die Waschbetonplatten im Altarbereich durch Marmor ersetzt worden . . .

Solidarität bei den „Volksküchen"

Spätestens in diesem Moment wurde mir schlagartig bewußt: Die „erste Welt" hat mich wieder eingeholt, mit allen Konsequenzen – bis in die persönliche Lebensführung hinein. Es hat darum auch wenig Sinn und kann nur ein Anfang sein, wollte man lediglich beim Ritus der Meßfeier ansetzen und fragen, wie man ihn anders gestalten kann. Natürlich bietet auch der offizielle Ritus dafür genügend Anknüpfungspunkte, und es gibt mittlerweile auch zahlreiche gute Gottesdienstvorlagen. Was das Liedgut betrifft, ist in neueren Liedern im Vergleich zu den meisten älteren viel stärker die soziale Dimension

der Eucharistie akzentuiert. Nicht zuletzt bergen die biblischen Lesungen, oft genug auch mit Blick auf unsere Lebensgewohnheiten, einiges an Sprengstoff in sich! Erst jüngst konnte ich in einer Gemeinde bei einer Bibelarbeit 1 Kor 11 erleben, wie unbekannt den Teilnehmern diese Dimension von Eucharistie war und wie sehr sie dadurch zunächst einmal verunsichert wurden.
Es wäre jedoch zu kurz gegriffen, meinte man, mit Verdrängungen in der Liturgie sei es getan. Die liturgische Feier gewinnt erst in dem Maße an Glaubwürdigkeit, wie sie in eine Praxis des Teilens der an ihr teilnehmenden Gemeinde eingebettet ist.

Artikel

Karl M. Woschitz
Der Gottesdienst der Befreiten und ihr Weltdienst

Gedanken zur Eucharistie

Im folgenden Beitrag wird die biblische Grundlage für die These dieses Schwerpunktheftes gelegt, wonach das Geschenk, das wir in der Eucharistie feiern und in dem wir mit Gott und den Mitmenschen verbunden werden, uns zu solidarischem Mitsein und zum Handeln mit und für alle anderen Menschen, vor allem auch die Armen, verpflichtet. Gerade an den von der Bibel aufgezeigten Fehlentwicklungen in urchristlichen Gemeinden kann besonders deutlich abgelesen werden, worauf es ankommt. *red*

1. Erinnerung und Freiheit

Mit einem Mahl, verbunden mit einer erzählten Erinnerung, lassen die das Passahfest feiernden Juden ihre von Gott geschenkte Befreiung laut und wirksam werden, d. h. sich feiernd in das Ereignis „versammeln". Dabei rufen sie sich am Sederabend[1] im Vollzug einer Zeichenhandlung die Tat des Herrn, des Gottes Israels, der sein Volk aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hatte (Ex 13, 3), aktualisierend in Erinnerung. In einem genau vorgeschriebenen Wechselspiel zwischen den fragenden Kindern und dem antwortenden Hausvater werden die Großtaten Gottes verkündet. Verbales und Nonverbales sind hier ineinander verflochten, denn die Hausfeier vollzieht sich im Horizont des Satzes: „In dieser Nacht sind sie erlöst worden und in dieser Nacht werden sie erlöst werden" (Mech Ex 12, 12). Hier wird die Kategorie des Zuschauers suspendiert und werden alle in die Passahge-

[1] Aufgetischt sind Wein, Bitterkräuter, Mazzen und Lamm als „verbum visibile". Sie werden von der narrativen Predigt des Hausvaters gedeutet und sind selbst wiederum Zeichen für das Erzählte.

schichte „miteinbezogen" (Pascal). Ein Befreiungsgeschehen wird re-präsentiert, vergegenwärtigt und die „diachronische" Distanz zugunsten der „synchronischen" Intensität aufgehoben und gleichzeitig gemacht. Das Ganze ist durchdrungen von der Dramaturgie der Personalpronomina: Er, sie, euch, uns, wir . . . , sowohl im Erzähltext von Ex 12 als auch in seiner katechetischen Ergänzung in der Pessach-Haggada: „In jedem und jedem Geschlecht ist es Schuld für den Menschen, sich selbst als einen aus Misraim (Ägypten) Ausgezogenen zu betrachten. Denn es ist gesagt: ‚an jenem Tag wirst Du Deinem Sohn erzählen und sagen: in alledem hat Adonai für mich gehandelt, als ich aus Misraim ausgezogen bin.' Nicht nur unsere Väter hat er befreit, der Heilige, gelobt sei Er, *uns* hat er in ihnen erlöst. Denn es wird gesagt: ‚Und er ließ *sie* von dort ausziehen, um *uns* zu führen und das Land zu schenken, das er unsern Vätern durch Schwur versprochen hatte.'" Beim Sedermahl war das Motiv des „Gedächtnisses" wesentlich (vgl. Ex 12, 14), die Vergegenwärtigung des Heilsereignisses. Man feierte nicht noch einmal, sondern feierte mit. Die Erinnerung dient auch sonst im geschichtlichen und kulturellen Bereich zur Herausbildung von Identitäten. Die Passahfeier Israels will im Ritus Sinn vergegenwärtigen. Ihre rituelle Ordnung verweist auf ein Geschehen in der Zeit (Exodus) und an der Zeit (Rettung). Sie ist ausgerichtet auf das Land der Verheißung (Ex 12, 25).

2. Hingang und Gabe

Wollte das jüdische Passahmahl erinnernd Anteil an dem Exodusgeschehen geben, so stiftet nach den neutestamentlichen Texten das letzte Mahl Jesu die Anteilgabe am rettenden Handeln Gottes in Jesus selbst. Dabei rücken die Berichte die Geschichte seines Lebens und Sterbens unter das Vorzeichen des „für uns". Seine Selbsthingabe ist ein uns zugute gewirktes Geschehen.

Das letzte Beisammensein Jesu mit seinen Jüngern als Mahlgemeinschaft (Mk 14, 12–26 par) ist erzählte Theologie und randvoll gefüllt mit Grunddaten der Verkündigung. Es ist ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde und der Ursprungsgeschichte der Evangelienbildung zuzurechnen. Der Text ist vielstimmig und betont zunächst die Initiative Jesu (14, 13), mit der er den für ihn und die Seinen vorbereiteten Ort aufsucht (14, 17), um hier Gastgeber zu sein. Über der Erzählung vom letzten Mahl steht ferner die Zeitansage[2] (Mk 14, 1. 14–16), so daß dieses in den Verheißungshorizont des Passahfestes gestellt er-

[2] Vgl. *O. Bayer*, Tempus creatura verbi, in: Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, FS J. Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 3–13, insbes. den Abschnitt: „Die Zeit des Herrenmahls" (8 f).

scheint, der Erinnerung an den Beginn eines Freiheitsweges und der eröffneten Heilssphäre. Jesu Leiden und Sterben fällt in die als Heil qualifizierte Zeit und durchkreuzt in einer Antitypologie die im Passahmahl vergegenwärtigte Rettung, denn der Menschensohn muß leiden und sterben (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 32–34; 14, 18–21). Das Geschehen ist ferner auch in den Zusammenhang der Gemeinschaftsmahle gestellt, die Jesus mit verschiedenen Menschengruppen gehalten hatte (vgl. Mk 6, 41; 8, 7), und darüber hinaus in den der Tischgemeinschaften mit „Zöllnern und Sündern" (vgl. Mk 2, 13 ff) sowie der festlichen jüdischen Mahlzeiten.[3]

Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte (Mt 26, 20–30; Mk 14, 17–26; Lk 22, 14–20; 1 Kor 11, 23–25) erzählen von der Stiftung des Abendmahles durch Jesus in der Nacht des Verrates und beschreiben es im Lichte der liturgischen Tradition der Urkirche. Die ältere, urapostolische Form ist durch den paulinischen (1 Kor 11, 23–25) und lukanischen Text (Lk 22, 14–20; ohne dessen späteren Kelchzusatz „für euch vergossen")[4] bezeugt.[5] Dieser hat in seinen typischen Wendungen (dahingegeben, für die vielen, neuer Bund) sprachliche und sachliche Anklänge an die „Gottes-Knecht-Lieder" des Deuterojesaja und gehört damit in die Reihe jener Aussagen Jesu, in denen er sich anschickt, das Werk des „Ebed" zu vollbringen (vgl. Lk 4, 17–21; Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33; Lk 22, 37). Das erste Deutewort zielt bei Paulus und Markus auf den „Leib", das zweite auf den „Bund" (Paulus), bei Markus dagegen auf das „Blut". Im Deutewort zum Brot wird gesagt, sein „Leib", d. i. seine leibhafte Person, wer-

[3] Vgl. *R. Pesch,* Das Evangelium in Jerusalem: Mk 14, 12–26 als ältestes Überlieferungsgut der Urgemeinde, in: *P. Stuhlmacher* (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982 (WUNT 28), Tübingen 1983, 113–155.

[4] Vgl. *H. Schürmann,* Das Geheimnis Jesu, 1972, 74–110; *J. Blank* u. a., Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen, Regensburg 1981; *W. Speyer,* Das letzte Mahl Jesu im Lichte des sogenannten Eidopfers. Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze (WUNT 50), Tübingen 1989.

[5] Für die ältere Form bei Paulus und Lukas sprechen die frühe Niederschrift der Tradition im 1. Korintherbrief (um 58), die geringere Parallelisierung des Brot- und Kelchteiles, die auffallende rituelle Trennung dieser beiden Elemente durch das dazwischenliegende Mahl, ferner die archaische Gottesknechts-Christologie. Wendungen der palästinensischen Ursprungsform sind aus liturgischen (Akklamation der Teilnehmer) und hermeneutischen Gründen im lukanisch/paulinischen Text präzisiert, wenn z. B. der ursprüngliche Semitismus des „für die Vielen" (Markus/Matthäus; vgl. Jes 53, 12) in seinem inklusiven, universalen Sinngehalt als „für die Gesamtheit der Menschen" übersetzt wurde. Die antiochenisch-palästinensische Grundform dürfte gelautet haben: „Und er nahm Brot, sprach den Segen darüber, brach es und gab es ihnen. Und er sagte: ‚Das ist mein Leib, der für die Vielen dahingegeben wird. Tut dies zu meinem Gedächtnis!' Desgleichen auch den Kelch nach dem Mahl mit den Worten: ‚Dieser Kelch ist die Neue Diatheke in meinem Blute.'"

de, anstelle und zugunsten der vielen, d. i. die Gesamtheit der Menschen, in den Tod dahingegeben werden. Als der Mittler des neuen Bundes (von Jes 42, 6 und 49, 8) werde er sein Blut vergießen, indem er das Werk des Gottesknechtes tut.[6] Das zweite Deutewort bezieht das Kreuzesgeschehen antizipierend in die Abendmahlfeier ein. Jesu Blut, sein Tod, stiftet den neuen Bund, wie der alte Bund am Sinai auch durch Blut geschlossen wurde (Ex 24, 6. 8). Wirklichkeiten und Wirkung dieses Bundes werden mit dem Kelch(inhalt) identifiziert und den Jüngern dargereicht. Es ist das „Für euch" der Christushingabe, die Matthäus sachlich richtig als Gabe zur Sündenvergebung (Mt 26, 28) und Johannes als „Leben" (Joh 6, 54: vgl. das Präsens) interpretiert. Durch die Ineinssetzung des Brotes als seines „Leibes" zum Genuß, mit der Hingabe dieses Leibes in den Tod und durch das Darreichen des sein Blut enthaltenden Bechers an die Seinen ist Jesus selbst in seiner Heilstat vergegenwärtigt. Diese ist getragen und garantiert von der Gegenwart der konkret-leibhaftigen Person Jesu als Speise. Jesus setzt sich in den Segensworten mit den dargereichten Gaben in eins, die als sein leibhaftes Ich von ihm dargeboten und von den Jüngern empfangen werden.

Indem Jesus gebietet, das zu tun, was er getan hat, damit es zu einem „Gedächtnis" seiner selbst komme, stiftete er in Raum und Zeit die inhaltliche Einheit aller Mahle mit seinem Gründungsmahl und auch untereinander. Der eschatologische Ausblick (Mk 14, 25par; 1 Kor 11, 26 „bis daß er kommt") richtet den Blick nicht nur nach vorn, sondern sagt, daß die Feier des Abendmahles zugleich Vorschein und Anbruch des endzeitlichen Mahles ist. Es antizipiert die Vollendung im Reiche Gottes. Die Glaubenden aber stehen durch das Verheißungswort in der endzeitlichen Erwartung und rufen „Maranatha" („Herr, komm!", 1 Kor 16, 22; Offb 22, 20 f; Did 10, 6).

Dem Mahlbericht vorangestellt ist in Mk 14, 17–21par die Bezeichnung des Verräters als Offenbarung eines heilsge-

[6] Diese so zum Ausdruck gebrachte Hingabe seiner Person in den Tod wird als prophetische Tathandlung (vgl. Jer 13, 1–11; 19; Ez 5, 1–5) im Sinne einer göttlichen Kausalität in Kraft gesetzt. Im Einsetzungsbericht des Markus/Matthäus sind die beiden sakramentalen Akte um Brot und Wein durch den Mahlritus eng miteinander verbunden. Das Kelchwort betont durch die Umstellung der Prädikate das Blut, so daß die Formel „Das ist mein Bundesblut, das für die Vielen vergossen wird" sich eng an Ex 24, 8 mit dem Ritus des Sinaibundes anlehnt. („Siehe das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch schloß.") Jesus wird so als der neue Bundesmittler, als Moses novus in Überbietung des ersten Moses und als Opferpriester charakterisiert, der seinen Bund mit seinem eigenen Blut stiftet (vgl. Hebr 9, 12). Das Kelchwort entfaltet der Verfasser des Hebr dahin, daß Jesus ein für allemal sein kultisches Opfer am Kreuz dargebracht (7, 27 u. ö.) und durch sein Blut das alttestamentliche Opferblut außer Kraft gesetzt hat (9, 12 ff, 23 ff). Er eröffnet den Zugang zum himmlischen Heiligtum (10, 19).

schichtlichen Vorgangs. Keiner der Anwesenden ist sicher, ob er es nicht selber sein wird, ohne es jetzt schon zu wissen. So fragen die Jünger bange: „Bin ich's?" (14, 19). Auch die Paradosis, die Paulus niederschreibt, wird im Kontext des Verrates an Jesus erzählt („In der Nacht, da er ausgeliefert wurde . . ."; 1 Kor 11, 23), so daß über der eucharistischen Freude (vgl. Apg 2, 46) die „Bin-ich-es"-Frage des Verrates als dunkler Schatten liegt.

3. Eucharistie und Dienst

Lukas erzählt vom Rangstreit[7] der Jünger unmittelbar nach der Einsetzung des Abendmahls (Lk 22, 24 ff), wobei Jesus den zu Tische Dienenden als den Größten bezeichnet (22, 26) und dabei auf sich selbst verweist.

Bei Johannes wird die Fußwaschung Jesu sowohl unter dem Gesichtspunkt einer Zeichenhandlung gesehen, die Jesu Selbsthingabe für seine Jünger anzeigt und deutet (Joh 13, 4–11), als auch als Vorbildhandlung, die das Gesetz des Dienens für die Jüngergemeinde illustriert und dringlich macht (13, 12–20). Jesu Hingang ist der Dienst dessen, der sich zum Sklavendienst erniedrigt hatte. „Wie er die Seinen geliebt hatte, die in der Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende" (13, 1), d. h. bis zum Ende und bis zur Vollendung (temporal und modal) und demnach gerade ohne Ende. Das „Es ist vollendet" des Gekreuzigten (19, 30; vgl. 17, 4) wie das „Lieben bis ans Ende" (13, 1) bilden den Horizont des Hingangs Jesu. In der Konkretheit und Leibhaftigkeit der Fußwaschung wird dieses Dienen in der zweiten Deutung (13, 12–20) zum Vorbild der Jüngergemeinde untereinander und damit zum verpflichtenden Gebot Jesu.[8] Das „Vorbild" Jesu ist nicht nur imitatio Christi, sondern zugleich Verweis auf die neue Existenz, durch die sie zu Dienst und Liebe befreit und in Pflicht genommen sind. Dieses „Einander" (13, 14) wird vom Tun Jesu her bestimmt, und die zu erweisende Liebe zur „nota ecclesiae" (13, 34 f). Darum ist die erste Deutung (13, 4–11) der zweiten bedeutungsvoll vorgeordnet. Dieses Zu-Ende-Lieben wird durch die Zeichenhandlung der Fußwaschung dargestellt, die „Anteil" gibt an Jesus und die man sich schenken lassen muß, was am Einspruch des Petrus deutlich gemacht wird. In der „zweiten Deutung" der Fußwaschung wird gesagt, was

[7] Vgl. die Szene mit den Ansprüchen der Zebedaiden, in deren Zusammenhang das Ende Jesu als Dienst und als Zahlung des Lösegeldes beschrieben wird (Mk 10, 45par). Auch Johannes erzählt von einem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern in der Nacht des Hingangs sowie von der Bezeichnung des Verräters, aber statt der Schilderung des Mahls berichtet er von der zeichenhaften Handlung der Fußwaschung. In Joh 6 wird Jesus selbst als das „Lebensbrot" verkündigt.

[8] *Kathōs* = „Wie" und „weil". V. 15 hat hier, wie auch sonst im Corpus johanneum nicht nur beispielhaften, sondern begründenden Sinn (vgl. 13, 34; 15, 17; 1 Joh 2, 6; 4, 17 u. ö.).

die Seinen – in der Nachfolge Jesu – einander tun sollen. Damit ist ein christologischer Sachverhalt notiert, wie dies im vorpaulinischen Hymnus Phil 2, 5–11 als Dienst tiefster Erniedrigung („wurde wie ein Sklave" 2, 7 b) zum Ausdruck kommt.

Die Abendmahlslehre des Johannes wird in der großen Verheißungsrede (Joh 6, 26–63) gegeben, die um das lebensspendende Himmelsbrot, d. i. den vom Himmel herabgekommenen Jesus (6, 26–51b), kreist und um die Verwirklichung dieser Heilsgabe, in der das „Fleisch" (sarx) Jesu als wirkliche Speise genossen wird (6, 51c–58).[9] Der Opfertod ist mitgedacht, da das Trinken des Blutes grundsätzlich die Tötung voraussetzt. In Joh 19, 34 und 1 Joh 5, 6–8 ergießt sich das Blut Jesu aus der durchbohrten Seite in die Welt. Es fließt weiter im Kelch des Herrenmahles der Kirche, in dem Jesus selbst kommt (1 Joh 5, 6) als der in den Tod Dahingegebene. Im „Fleisch und Blut des Menschensohnes" (Joh 6, 53) bleibt das Ereignis des Heiles gegenwärtig.

4. Die Herrenmahlfeier und ihre Irritation

Die älteste Bezeugung des Abendmahlsberichtes bietet Paulus in einem Midrasch, in welchem er den unwürdigen Genuß des Herrenmahles als Versündigung am Leibe und Blute des Herrn verkündet (1 Kor 11, 27–31). Paulus beruft sich innerhalb seines ersten Briefes an die Korinther auf eine auf den Herrn selbst zurückgehende (*apó*, nicht *pará!*) „Überlieferung", die er empfangen und an seine Gemeinde weitergegeben hat. Diese „paradosis" stellt die Feiernden in den Zusammenhang mit einem geschichtlichen Ereignis („in der Nacht . . .", 11, 23) und mit einer ausdrücklichen Weisung („das tut . . .", 11, 24) des Herrn. Als ein solches geschichtliches „signum memoriae" oder Gedächtnismahl ist das heilige Mahl unterschieden von den ätiologischen Kultlegenden der Mysterien, die ihr Urbild nicht in einem geschichtlichen Geschehen verankern, sondern außerhalb der Zeit bzw. in einer mythischen Urzeit oder in einem immer wiederkehrenden naturhaften Zyklus. Das Herrenmahl in Korinth (1 Kor 11, 17–34) umfaßt zwei Akte, die gemeinsame Agape als Sättigungsmahl und die sakramentale Feier mit dem Kultmahl.[10] In bezug auf die rechte Feier der beiden legt der Apostel den Finger der Kritik auf eine Wunde, den sozialen Konfliktpunkt, den Individualismus der

[9] 6, 51c läßt die Abendmahlstradition durchscheinen: „für das Leben der Welt (dahingegeben)", beigefügt sind ferner in V. 53 das Blut, und in 6, 54–58 „Fleisch und Blut" (semitisch der ganze konkrete Mensch [fortgeführt in 6, 57 durch das Personalpronomen „mich"]), als wirkliche Speise und wirklicher Trank charakterisiert, die es zu „zerkauen" bzw. zu trinken gilt.

[10] Vgl. *H.-J. Klauck*, Herrenmahl und hellenistischer Kult, NTA NF 15 (1982) 292 f.

Wohlhabenden, der auf Kosten der später kommenden Habenichtse (*me echontes*) geht, die länger arbeiten müssen und vom Sättigungsmahl nichts mehr abbekommen. Bei der sakramentalen Feier ist dem Apostel der Gemeinschaftsbezug wichtig, der konstitutiv auch einen sozialen Aspekt hat mit der Pflicht dem Nächsten gegenüber. Wo der eine hungert und der andere betrunken ist (V. 21), wird die Bruderliebe verletzt und die Gemeinschaft desavouiert. Am Mißstand beim Agapemahl schärft der Apostel ein, den sakramentalen Akt und die solidarische Rücksichtnahme und Brüderlichkeit nicht auseinanderzureißen. Durch solche Verfehlungen wird die Mahlgemeinschaft pervertiert. Zum rituellen Vollzug der Feier gehören als Elemente einerseits das Nehmen, Segnen, Brechen und Ineinssetzen des Brotes mit dem Herrenleib sowie das Essen dieses Brotes, ferner dieselben Handlungen in bezug auf den Kelch, den Becher der neuen Verfügung Gottes an sein Volk. Diese gründet im vergossenen Blut. Jesu Deutewort „Das ist mein Leib" (11, 24) als Bezeichnung für „das bin ich", stellt mit „Leib" auch jenen Aspekt des Menschseins in den Blick, bei dem es um das Sterben geht, aber auch um die Möglichkeit der Kommunikation und des Miteinanders. Das Brotwort stellt so vor allem den Gedanken der Selbsthingabe Jesu und der Anteilgabe (vgl. 10, 16 f) heraus mit dem Zusatz „für euch" *(to hyper hymōn)*, der Jesu Tod im Sinne der Sühne und Stellvertretung deutet. Er schenkt sich als der durch seinen Tod zugunsten der vielen Hingegebene. Die reale Gegenwart des Herrn in seiner Gabe läßt Geber und Gabe, Spender und Inhalt der pneumatischen Speise[11] in einem sein. Beim Becherwort betont Paulus (im Unterschied zu Markus, wo Jesu Tod als Sühne für die „vielen" interpretiert ist) den Bundesgedanken. Jesu Blut, d. h. Jesu Sterben (vgl. Röm 5, 9 mit 5, 10) ist Voraussetzung und Grundlage der eschatologischen Bundesschließung, durch die Gott die zerbrochene Heilsordnung endgültig aufrichtet. Indem Paulus die eucharistische Gabe mit dem „Kyrios-Mahl" (11, 20) in Beziehung setzt und von ihr als „pneumatischer Speise und pneumatischem Trank" (10, 3 f; wahrscheinlich auch 12, 13c) spricht, will er auf die Identität mit dem verklärten Leib des erhöhten Christus hinweisen. Ferner machen die Tischgenossen – in der paulinischen Abwandlung des Diathekegedankens – seinen universalen Leib, die Ekklesia, sichtbar (10, 17). Die Gaben sind nicht nur sinnbildliche Darstellungen

[11] Das eucharistische Mahl kann nicht ohne Eschatologie und ohne Pneumatologie (1 Kor 10, 3 f spricht Paulus von „geistlicher Speise") verstanden werden.

der communio der Teilnehmer, sondern die sakramentalwirkliche Erscheinungsweise des am Kreuz Hingegebenen und Auferstandenen, der den Leib der Kirche aufbaut und die Empfänger zum Ethos des Füreinander verpflichtet. Das Brot, das mit dem Leibe Christi durch Christus selbst in eins gesetzt wird, und der Wein, der mit dem Blut Christi in eins gesetzt wird, sind eine „geist-liche" Speise und ein „geist-licher" Trank (10, 3 f; vgl. 12, 13b), d. h., sie vermitteln im Heiligen Geist Christus selbst, den Geber als Gabe. In dieser geistgewirkten und geistwirkenden Speise schenkt er sich als der für uns Hingegebene, d. h. in seinem Opferleib (10, 16 f). Als Tischgenossen so in die Macht seiner Gegenwart gestellt, sind sie der Pandämonie entrissen (10, 18 ff), so daß in ihnen der Leib Christi leibhaftig zutage tritt (10, 17a).

Die Feier des Herrenmahls ist Vergegenwärtigung und Verkündigung, Proklamation des Heilstodes Christi, „bis daß er kommt" (11, 26). Dieser Ausblick auf die Parusie Christi definiert das Herrenmahl als das Mahl der Angefochtenen auf dem Weg durch die Zeit. Die Feier als Verkündigen des Todes Jesu geschieht im Horizont der ankünftigen Zukunft des Kyrios, des Kosmokrators, der die tragende Autorität des Herrenmahls ist.

5. „Eucharistischer Lebensstil"

Indem Paulus die Ausschließlichkeit des Abendmahls betont (1 Kor 10, 21), zieht er die Grenze zu den hellenistischen Kultmahlen. Die Mahlfeier am Tisch des Herrn grenzt vom Tisch der Dämonen ab, denn es gibt das Sprichwort: „Wes Brot ich eß, des Lied ich sing!" Er bringt das Herrenmahl in Beziehung zu seinen Leib-Christi-Aussagen (1 Kor 12, 13. 27 u. ö.) und stellt die durch die Anteilhabe am Mahl bewirkte Gemeinschaft, Koinonia, heraus. In seinem Appell an das Urteilsvermögen der Adressaten (10, 15) geht der Apostel nicht deduktiv-begrifflich, sondern induktiv-beschreibend vor und läßt auf die Darstellung des Mahlgeschehens (10, 16; vgl. 11, 24 f) die kommentierende Deutung folgen (10, 17; vgl. 11, 26). Indem er den Sinn, der der Handlung des Herrenmahls innewohnt, hervorhebt, zeigt er, wie umgekehrt der feiernde Vollzug des heiligen Mahles die Feiernden als „Leib Christi" deutet und qualifiziert. Die Teilhabe am Brot-Leib hat nach 10, 17 die bekenntnishafte Implikation, daß der hingegebene Christus das einzige Brot des Lebens und die Tischgäste Glieder am Leibe Christi sind. In der Mahlfeier verdichtet sich gleichsam sichtbar die solidarische und kommunikative Praxis der Ekklesia als konkret erfahrbarer Widerspruch zur Apartheid der Herzen und Zustände. Die christliche Gemeinde soll die Erfahrung geschenkten und geteilten Lebens möglich

machen, denn die gefeierte Selbsthingabe Jesu und das Miteinander-Teilen am Tisch des Herrn gehören zusammen. Die Einheit des Leibes Christi ist mehr als die Harmonie von Gleichgesinnten. Ihre Vor-Gabe ist das durch Christus geschenkte Leben.

Im Zusammenhang der Fragen über Götzendienst und Götzenmahl exponiert Paulus in 1 Kor 10, 14–33 die gedankliche Prämisse der Lehre und Praxis der eucharistischen Feier. Er warnt vor der Teilnahme an heidnischen Kultmahlen als einem Dämonendienst und stellt das Herrenmahl als ein totales In-Beschlagnehmen der Feiernden heraus. Die vom Brot essen, werden Glieder am Leib des Christus. „Weil ein Brot ist, darum sind wir – die Vielen – ein Leib" (10, 17). Im argumentativen Rekurs auf die Herrenmahlfeier profiliert der Apostel die Koinonia der Feiernden. Das gebrochene und genossene Brot vermittelt die Anteilhabe am Leibe Christi. Es ereignet sich ein Zusammenschluß, eine Gemeinschaft (*chaburah*) und eine Anteilgabe. Das Segensgebet, die Eulogie, und das Brechen des Brotes als die beiden Momente, die für das Ganze der kultischen Handlung stehen, begründen die reale Verbindung mit Christi Leib und Blut und untereinander. Von der Einheit des gebrochenen Brotes schließt Paulus auf die Einheit der Gemeinde. Das wesentliche Charisma der Kirche ist so ihre eucharistische Gemeinschaft, die zum Aneinanderdenken und Füreinanderhandeln verpflichtet.[12] Rolf Christiansen hat von einem „eucharistischen Lebensstil" gesprochen und darauf hingewiesen, daß eine Gemeinschaft ohne verantwortliches Teilen keine Gemeinschaft ist. In der Lima-Erklärung ist dieser „eucharistische Lebensstil" dringlich gemacht: „Die Eucharistie umfaßt alle Aspekte des Lebens . . . Alle Arten von Ungerechtigkeiten, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben" (Nr. 20). Der Glaube muß seine Leibhaftigkeit haben und das Leben seine Glaubwürdigkeit finden, so daß die liturgische Feier zum Test wird für das Segnen, Brechen und Austeilen des Brotes. Die eucharistische Feier wird zum Ort der Sendung der Feiernden, denn in der Hingabe für uns nimmt er uns für sich (2 Kor 5, 17 f). Diese Gemeinschaft ist im Alltag und der Not der Welt zu realisieren.

Diese Zusammenhänge werden auch von Dichtern wie

[12] Vgl. das im Tischgespräch Lk 22, 24 ff; Joh 13, 14 ff herausgestellte Vorbild des dienenden Herrn oder den Gebetswunsch Jesu, daß „alle eins seien" (Joh 17, 21). Vgl. *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1977, der eine Phänomenologie der Liebe gibt.

Rilke, Domin, Trakl und anderen ins Bild gebracht.[13] So weist z. B. Jochen Hörisch darauf hin, wie Georg Trakl immer wieder das Thema von „Brot und Wein" umkreist. Für diesen Dichter sind „Brot und Wein" gerade in der Doppelheit des Sakralen und Profanen jene sinnliche Gewißheit, die die Vielheit des Disparaten auf eine transzendente Bedeutung hin versammelt und sich des Seins und des Sinns ahnend zu vergewissern erlaubt. Auch Martin Heidegger greift auf ein Gedicht von Georg Trakl zurück.[14] Die im Gedicht „Ein Winterabend" gebrauchten Bilder sprechen von den im Haus und am Tisch Heimischen, von der Wanderschaft, den dunklen Pfaden, dem Tor, dem Baum der Gnaden und enden mit den folgenden Zeilen:

„Wanderer tritt still herein;
Schmerz versteinerte die Schwelle.
Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein."

Winfried Glade
Brotbrechen nach der Liturgiereform

Warum ist das Brotbrechen von der Bibel her ein so zentrales Symbol für die Gemeinschaft mit Jesus und untereinander? Was könnte und sollte geschehen, um dieses Symbol in der liturgischen Praxis besser erfahrbar zu machen? Vielleicht sogar eine Änderung in der Grundstruktur bzw. im Ablauf der einzelnen Teile der Messe? Solche Fragen werden im folgenden zu beantworten versucht. *red*

1. Biblische und liturgische Überlegungen

Wenn ich recht sehe, hat sich konkret weithin in Sachen Brotbrechen seit dem Konzil nicht sehr viel getan. Wohl hat durch die Liturgiereform die Brechung des Brotes wieder ihren Ort während des Agnus Dei erhalten, aber gebrochen wird wohl weithin – von Ausnahmen abgesehen – nur die eine Hostie des Zelebranten bzw. die Hostien für die Priester, wenn die Messe als Konzelebration gefeiert wird. Ausgeteilt werden noch zu oft Hostien, die von anderen Gelegenheiten im Tabernakel aufbewahrt werden.

Die Reformer hatten es sich ganz anders vorgestellt. In der „Allgemeinen Einführung in das Römische Meßbuch" (AEM) wird das Brotbrechen an zwei Stellen ausführlich beschrieben. In Nr. 56 c heißt es: „Das Brotbre-

[13] *J. Hörisch*, Brot und Wein. Die Poesie des Abendlandes, Frankfurt/M. 1992, 228 ff.

[14] *M. Heidegger*, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ⁴1971, 33.

chen wurde von Christus beim Letzten Abendmahl vollzogen und gab in der apostolischen Zeit der ganzen Eucharistiefeier den Namen. Das Brechen des Brotes hat nicht nur eine praktische Bedeutung, sondern zeigt, daß wir alle in der Kommunion von dem *einen* Brot des Lebens essen, das Christus ist, und dadurch *ein* Leib werden (1 Kor 10, 17)." Und Nr. 283 lautet: „Die Aussagekraft des Zeichens verlangt, daß man die Materie der Eucharistie tatsächlich als Speise erkennt. Daher soll das eucharistische Brot, auch wenn es ungesäuert ist und in der herkömmlichen Form bereitet wird, so beschaffen sein, daß der Priester bei einer Gemeindemesse das Brot wirklich in mehrere Teile brechen kann, die er wenigstens einigen Gläubigen reicht. Die kleinen Hostien sind jedoch keineswegs ausgeschlossen, falls die Zahl der Kommunizierenden oder andere seelsorgliche Überlegungen sie erforderlich machen. Das Brotbrechen, das in apostolischer Zeit der Eucharistiefeier ihren Namen gab, bringt die Einheit aller in dem einen Brot wirksam und deutlich zum Ausdruck. Ebenso ist es ein Zeichen brüderlicher Liebe, da dieses eine Brot unter Brüdern geteilt wird."

Für die Sinnhaftigkeit des Brotbrechens berufen sich die Verfasser der AEM auf das Neue Testament. Von Jesus wird immer wieder berichtet, daß er Brot gebrochen und ausgeteilt hat, von der Brotvermehrung bis hin zum Abendmahl.

Das gebrochene Brot als Erkennungszeichen Jesu

Brot, das Zeichen der Nahrung und der Lebenserhaltung, war die einzige normale Speise, neben Gemüse und Fleisch, und es wurde in Fladen gebacken, mußte also auseinandergerissen werden. Dieser alltägliche und unumgängliche Gestus des täglichen Lebens ist so bezeichnend für Jesus, daß er zum Erkennungszeichen wird. Die zwei Jünger, die nach Emmaus unterwegs sind, erkennen ihren Begleiter nicht an der Gestalt, nicht an der Sprache, auch nicht an der Art und Weise, wie er ihnen die Schrift auslegt. Erst als sie am Tisch sitzen und Jesus das Brot nimmt, den Lobpreis spricht, das Brot bricht und es ihnen gibt, da gehen ihnen die Augen auf, und sie erkennen Jesus. An dem schlichten Brauch des Brotbrechens und am Verteilen der Stücke erkennen sie ihren Herrn und erfahren so die Tatsache, daß er lebt. Und sie machen sich sofort auf den Rückweg nach Jerusalem, um diese Botschaft den anderen Jüngern mitzuteilen. Eine besondere Sinntiefe stiftet Jesus diesem Brauch beim letzten Abendmahl ein. Er erweitert das normale jüdische Tischgebet, die Berakah, indem er nach dem Brotbrechen den einzelnen Mahlteilnehmern ein Stück gibt und sagt: „Das

ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis" (1 Kor 11, 24). Es gibt Textzeugnisse, die an dieser Stelle die Formulierung haben: „ . . . mein Leib, der für euch zerbrochen wird". Bezeichnenderweise vergleicht sich Jesus nicht allgemein mit Brot, sondern mit dem gebrochenen Brot! Jesus nimmt, in diesem Gestus, den Tod, den er am nächsten Tag gewaltsam erleiden wird, freiwillig vorweg. Er wird hingegeben, aber indem er sich selber hingibt. So wird das zerrissene Brot zum Zeichen seiner Selbsthingabe für alle Menschen. Das eine Brot, das geteilt wird und das die vielen essen, verweist auf den Einen, aus dem sie leben, weil er sich für sie geopfert hat, und der vor allem will, daß die Seinen bis ins letzte eins sind. „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deine Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich" (Joh 17, 21–23).

Das freiwillig hingegebene Blut

Ein Blick auf den Becher mit Wein ist insofern interessant, weil Jesus „seinen" Becher Wein nicht trinkt, sondern ihn weiterreicht an die Mitfeiernden: „Nehmet und trinket alle daraus." Es ist der Becher des Bundes, sein Blut, das für alle „gewaltsam" vergossen wird, das er aber zuvor freiwillig hingegeben hat. Auch hier geht es um die Einheit durch das Teilen.

Wenn man an diesem Punkt den geschichtlichen Überblick zunächst einmal verläßt und einen Blick auf das Eucharistische Hochgebet wirft, so findet man dort in der Epiklese nach dem Einsetzungsbericht die Entsprechung zu dieser Stiftungsidee Jesu. Im 4. Hochgebet lautet der Text: „Sieh her auf die Opfergabe, die du selber deiner Kirche bereitet hast, und gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, *ein* Leib werden im Heiligen Geist, *eine* lebendige Opfergabe in Christus zum Lob deiner Herrlichkeit." Erklärtes und eigentliches Ziel der Feier der Eucharistie ist die Einheit der Kirche in ihren Gliedern.

Eine weitere Vertiefung des Gedankens bringt Paulus in 1 Kor 10, 16 und 17. AEM zitiert diese Stelle. Sie sei hier eigens noch einmal in etwas erweiterter Form angeführt: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot."

Die eucharistischen Gaben – im Kelch und als gebrochenes Brot – verbinden also die, die sie empfangen, mit dem Geschehen im Abendmahlsaal und am Kreuz. Man wird an das bekannte Wort des Augustinus erinnert: „Empfanget, was ihr seid, damit ihr werdet, was ihr empfangt." Teilen gehört zu den Archetypen mitmenschlichen Verhaltens. Vor allem in Notsituationen ist es Zeichen der innigsten Zusammengehörigkeit und Verbundenheit. Die Bereitschaft zum Teilen beweist Offenheit und Verständnis füreinander. Liebe und Zuneigung läßt Gemeinschaft erstehen und sich entfalten.

Das nicht in sich geschlossene (z. B. Oblate), sondern gebrochene Stück Brot, das ich empfange, erinnert mich schon durch seine Form, daß es nur ein Teil, etwas Geteiltes ist, daß es von einem größeren Ganzen stammen muß. Es macht mir mein Teil-Sein, meine Teil-Habe bewußt. Ich bin nichts in sich Geschlossenes, etwas, was sich selbst genügt. Mit den kleinen Oblaten trat die Einheitssymbolik der Kommunion in den Hintergrund. Ich brauche die anderen, um ganz zu werden. Vor allem brauche ich *den* anderen, der sich für mich brechen, zerbrechen ließ, damit ich leben kann.

Einheit der Lebensvollzüge im Teilen

Ich bin schon allein durch die Form darauf verwiesen, daß das wahre Leben nur im Teilen zu haben ist. Ich bin Teil, und nur in dem Maß, wie ich zum Teilen bereit bin, werden die anderen leben können. Das gilt sowohl von dem, was Gott mir in meinen Begabungen mit auf den Weg gegeben hat, wie auch von dem, was ich an materiellen Gütern besitze. Hier treffen sich die christlichen Lebensvollzüge: Martyria, Diakonia und Liturgia. Hier sind auch die großen Hilfswerke: Brot für die Welt, Misereor . . . „zu Hause".

Als Begleitgesang zum Brotbrechen ist das „Agnus Dei" vorgesehen. Es heißt in der mailändischen Liturgie „confractorium", Gesang zur Brechung. Dieser Gesang deutet das Brechen in einer noch tieferen Dimension. Das Brot, das gebrochen wird, hat zu tun mit dem Lamm, das geschlachtet wurde zu unsrem Heil, „das hinwegnimmt die Sünde der Welt" (Joh 1, 29). Hier klingt für den, der nur ein wenig mit der Bibel vertraut ist, sehr viel an. Das Lamm, das vor dem Aufbruch der Israeliten aus Ägypten geschlachtet wurde, dessen Blut an den Pfosten der Türen den Herrn vorübergehen ließ. Das Lammblut, das Kennzeichen der Gläubigen war, die sich beim Paschamahl zusammenschlossen zur sakramentalen Gemeinschaft. Der „Sündenbock", der in die Wüste getrieben wurde (Lev 16, 21). Dazu gehört auch die Tatsache, daß Jesus zu der Stunde starb, in der im Tempel die Lämmer

geschlachtet wurden. Paulus sagt es deutlich: „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr ein neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot; denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden" (1 Kor 5, 7). In seinem Tod am Kreuz hat Christus ein für allemal die neue Weltzeit heraufgeführt und die Macht der alten Welt gebrochen. Das ganze christliche Leben ist österlich geprägt und müßte dies erkennen lassen. Man kann noch auf die Offenbarung verweisen, wo es gerade das geschlachtete Lamm ist, das das Buch mit den sieben Siegeln öffnen und damit die Weltgeschichte deuten kann (Offb 5 und 6). „Denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt, und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen" (Offb 7, 17).

Texte aus der Liturgie

An Texten aus der heutigen Liturgie möchte ich noch drei besonders hervorheben. Da ist einmal die Epiklese des dritten Hochgebetes: „Schau gütig auf die Gaben deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat. Stärke uns durch den Leib und das Blut deines Sohnes und erfülle uns mit seinem Heiligen Geist, damit wir *ein* Leib und *ein* Geist werden in Christus."

Die Ostersequenz beginnt: „Singt das Lob dem Osterlamme, bringt es ihm dar, ihr Christen. Das Lamm erlöst' die Schafe: Christus, der ohne Schuld war, versöhnte die Sünder mit dem Vater." Weiters möchte ich an den Vesperhymnus der Osterzeit erinnern: „Zum Mahl des Lammes schreiten wir mit weißen Kleidern angetan, Christus, dem Sieger singen wir, der uns durchs Rote Meer geführt. – Am Kreuze gab er seinen Leib für alle Welt zum Opfer hin; und wer von seinem Blute trinkt, wird eins mit ihm und lebt mit ihm. – Am Pascha-Abend weist das Blut den Würgeengel von der Tür. Wir sind befreit aus harter Fron und von der Knechtschaft Pharaos. – Christus ist unser Osterlamm, das uns zum Heil geschlachtet ward. Er reicht uns seinen heil'gen Leib als Brot, das uns sein Leben schenkt. – Lamm Gottes, wahres Opferlamm, durch das der Hölle Macht zerbrach! Den Kerker hast du aufgesprengt, zu neuem Leben uns befreit. - . . ."

So ist das Agnus Dei der österliche Jubelruf, der helfen kann, den schlichten Gestus in seiner ganzen Bedeutung zu erkennen. Irgendein Friedenslied kann hier nicht seinen Platz haben. Bibel und Liturgie weisen das „Brotbrechen" – AEM macht darauf aufmerksam, daß dies der erste Name der zentralsten Feier der Christen ist – samt seinem Deutegesang als ein ganz wesentliches Geschehen unseres Glaubens aus. Jesu Handeln zielt auf seine und in seinem

Gefolge auf unsere Sendung zum Heil der Welt hin. Jeder Christ ist als Teil des Ganzen gerufen, seinen Teil, seine Geistesbegabung, einzubringen für das Wohl des Ganzen. Was ist im Laufe der Geschichte daraus geworden! Wo wird das in der Feier der Eucharistie noch deutlich? Hat die Kirche ihr wichtigstes Zeichen nicht „ausgesetzt", ausgeschaltet, unbedeutend gemacht, zum leeren Ritus verkommen lassen? Wo kann man erkennen, daß an dieser Stelle der Eucharistiefeier die eigentliche Sendung der Kirche im Zeichen dargestellt wird? Die römische Kirche setzt die ungebrochene Hostie in der Monstranz zur „Anbetung" aus und trägt sie durch die Straßen. Im Jahr 1994 bekam ich den Wochenplan einer hessischen Gemeinde in der Diözese Fulda zugeschickt. Auf ihm stand zu meiner großen Überraschung: Messe mit ausgesetztem Allerheiligsten zu Ehren der Gottesmutter. Es handelte sich um die Hauptmesse eines Sonntages der Osterzeit im Mai! Die Kirche hat im Laufe des 2. Jahrtausends ihrer Geschichte viele – z. T. recht fragwürdige – Formen eucharistischer Frömmigkeit entwickelt und darüber fast das „Nehmet und esset, nehmet und trinket" vergessen. Hat sie damit nicht auch weithin ihre eigentliche Sendung vergessen? Das eine tun, dem anderen aber mehr Aufmerksamkeit zuwenden. Es wird sehr oft die Furcht geäußert, daß wir „evangelisch" werden könnten, wenn wir dem Wort Gottes mehr Aufmerksamkeit zuwenden, als das früher der Fall war, wenn wir uns dem Wort „aussetzen", auch dem Wort von dem Brot, das für uns gebrochen wird, damit wir leben können.

2. Eucharistiefeier

Bis um die Jahrtausendwende war das Brotbrechen wohl ein ziemlich selbstverständlicher Gestus. Die Gläubigen brachten Naturalgaben zur Eucharistiefeier mit. Aus diesen Gaben wählte der Priester Brot und Wein für die eigentliche Feier aus, der Rest war für den Klerus und die Armen bestimmt. Das Brot wurde für die Teilnehmer am eucharistischen Mahl gebrochen. Wenn die Gläubigen eucharistisches Brot mit nach Hause nahmen, brachen sie davon ab, was sie verzehrten.

Mit dem wachsenden Ehrfurchtsgefühl vor den eucharistischen Gaben kommt es zu den vorgefertigten Oblaten, die kaum noch als Brot erkennbar sind. Nun ist ein Brotbrechen für die Gläubigen nicht mehr erforderlich, außerdem kann man die Hostien in ungezählter Menge in großen Gefäßen im Tabernakel aufbewahren. Gebrochen wird nur die eine, größere Hostie für den Priester, ganz könnte er sie ja nicht verzehren! Eine kleine Partikel wird in den konsekrierten Wein gesenkt. Warum wußte man nicht mehr so ganz genau.

Wie wir oben schon kurz angedeutet haben, kam im Laufe der Zeit Unordnung in den Kommunionteil. Die Hostie wurde schon beim „Libera", dem Embolismus des Vaterunsers, gebrochen. Mit der kleinen Partikel wurden beim „Pax Domini" drei Kreuze über den Kelch gemacht, dann wurde sie in den Kelch gesenkt. Nach dem stillen Gebet zu dieser Mischung der beiden eucharistischen Gestalten kam dann das Agnus Dei. Hier hat die Reform nach dem Konzil klarere Verhältnisse geschaffen. Jetzt ist eben das Agnus wieder der Begleitgesang zum Brotbrechen.

Ungenügende Realisierung der klaren Vorgaben zum Agnus

Wieso werden so klare Vorgaben so wenig realisiert? Ich sehe mehrere Gründe: Da gibt es die Gedankenlosigkeit. Man macht weiter, wie man es immer schon gemacht hat. Liturgische Verlautbarungen – z. B. die AEM – pflegen nicht beachtet zu werden. Das Abonnement mit der Hostienbäckerei erledigt praktisch das Brotbrechen, und alles nimmt seinen gewohnten Lauf. Auf die Idee, etwas zu ändern, kommt niemand!

Es gibt Priester und Gemeinden, die kein oder kaum ein Verständnis für zeichenhaftes Handeln haben. Hauptsache ist, daß alles „praktisch" vor sich geht und nicht so lange dauert. Das Wort hat die Vorherrschaft, nonverbale Kommunikation ist weithin ohne Chance.

Dann gibt es wohl auch die, die das Anliegen sehen, sich aber keine rechte Möglichkeit vorstellen können, wie man es in der Praxis vollziehen sollte. Man könnte solche Fragen doch in der Dekanatskonferenz zur Sprache bringen. Vielleicht gibt es Kollegen, die das Brotbrechen praktizieren bzw. eine Pfarre kennen, wo es praktiziert wird, oder auf Literatur verweisen können. Manch einer wird von seiner eigenen Praxis vielleicht auch nicht berichten wollen, weil sie nicht ganz der vorgesehenen Ordnung entspricht.

Es gibt auch die, die meinen, sie müßten das Brot schon im Einsetzungsbericht zerteilen. Dann nehmen sie die Oblate, heben sie hoch und bei den Worten: „. . . brach sie . . ." brechen sie und heben beide Teile in die Höhe. Oft werden diese Teile beim Zeigen der Hostie vor der Kommunion dann wieder so zusammengetan, daß man das *gebrochene* Brot nicht sieht! Meist berufen sich die, die das tun, darauf, sie vollzögen doch nur nach, was sie auch sprächen. Müßten sie dann aber nicht konsequenterweise das gebrochene Brot an dieser Stelle auch verteilen? Das gleiche würde dann vom Kelch gelten. Übersehen wird in solch einem Fall, daß Gebet und zeichenhaftes Handeln zusammengehören. Was zunächst im Gebet worthaft artikuliert wird, bekommt in der anschließenden sakramentlichen Handlung leibhafte und symbolische Gestalt.

Bei einem solchen Brauch kann man das Brechen oft gleich drei Mal erleben: beim Einsetzungsbericht, beim Agnus Dei und vor dem Austeilen, falls etwa bei einer Konzelebration halbe (große) Hostien übriggeblieben sind.

Aus der Praxis der Ostkirchen

An dieser Stelle ist vielleicht ein Blick in die Praxis der Ostkirchen nicht schlecht. Ich wähle die koptische Kirche aus. Das Brot wird für jede Eucharistie frisch gebacken. Es sollte nicht älter als drei Stunden sein. Seine Form ist rund, weil eine geschlossene Form keinen Anfang und kein Ende hat. Das Brot wird gestempelt und dann fünfmal angestochen als Zeichen für die fünf Wundmale Christi. Während des Einsetzungsberichtes wird es in zwei ungleiche Teile aufgebrochen, damit der Brotstempel nicht verletzt wird. Die eigentliche Brechung für die Kommunion erfolgt zwischen Hochgebet und Vaterunser in einer sehr symbolreichen Form. Sie wird von Gebeten begleitet. Die koptische Liturgie kennt rund 30 solcher Begleitgebete. Die Brote, die nicht für die Kommunion gebraucht wurden, werden nach der Feier als „Eulogie" an die Gläubigen, vor allem an die Nichtkommunikanten verteilt.

Die anglikanische Kirche bricht das Brot. Die evangelischen Kirchen der Reformation kennen den Brauch, er ist aber meist nicht verpflichtend vorgeschrieben. In der Herrnhuter Brüdergemeinde brechen jeweils zwei Kommunikanten eine Oblate. Das Brot kann normales Weißbrot sein, viele Kirchen verwenden auch Oblaten.

Frisch gebackenes Brot?

Für Kinder- und Gruppenmessen wird eigens gewünscht – wie es AEM 283 ja auch empfiehlt –, daß das Brot als solches erkennbar ist. Man könnte Brot nach dem folgenden Rezept backen: 100 g Weizenmehl, 1 g Salz, 2 g Backpulver, 3 g (Roh-)Zucker, 15 g Öl (oder Margarine), ca. 40 g Wasser. Bei 100 Grad ca. 20 Minuten backen. Bei etwas höherer Temperatur wird das Brot etwas dunkler. Die angegebene Menge bezieht sich auf etwa 10–20 Personen.

Manch einer wird vielleicht denken, wofür dieser ganze Aufwand! Lohnt es sich? Das dauert dann ja alles noch länger! Über die theologische Sinnhaftigkeit dürfte es eigentlich keine Auseinandersetzung geben. Anders ist es mit der praktischen Verwirklichung. Hier wird es entscheidend sein, ob einer Gemeinde das Brotbrechen etwas wert ist. Dann müßte allerdings auch die Kelchkommunion das Übliche werden bzw. sein.

Wie könnte es nun in der Praxis wirklich aussehen? Brot – etwa nach obigem Rezept – wird man nur in seltenen Fällen für eine größere Gemeinde backen können. Aber

viele Hostienbäckereien bieten neben den bekannten „Priesterhostien" sogenannte Konzelebrationsoblaten an. Wenn man diese verwendet, können Priester und Kommunionhelfer und Kommunionhelferinnen sie zum Agnus Dei brechen. Mit der Zeit stellt sich heraus, wieviele man braucht und wie die Stücke beschaffen sein müssen. Sie schon vor der Messe in der Sakristei zu brechen, mag praktisch erscheinen, entspricht aber kaum dem Symbol, um das es geht. Man darf eine Gemeinde allerdings nicht mit einer neuen Praxis überfallen. Es dürfte klar sein, daß eine Änderung mit dem Liturgiekreis und in der Verkündigung vorbereitet sein muß. Ob diesem Brotbrechen nicht auch ein anderer Kommunionempfang entsprechen sollte? Etwa folgendermaßen: Die Kommunikanten stellen sich jeweils in einer Reihe auf, empfangen das heilige Brot und kommunizieren gemeinsam und gehen dann zu den Kelchen, die von mehreren Kommunionhelfern bzw. Kommunionhelferinnen gereicht werden. Die Handlung dauert dann wohl ein wenig länger, aber das dürfte eine Gemeinde ertragen, die um die tiefen Zusammenhänge weiß.

Vorverlegung des Brotbrechens?

In seinem Beitrag zur Festschrift H. B. Meyer hat Andreas Heinz einen Vorschlag zu einer Vorverlegung des Brotbrechens gemacht. Er berichtet zunächst, daß die ursprüngliche römische Liturgie das Brot nach dem Hochgebet gebrochen hat, wie es heute noch die Mailänder und die altspanische Liturgie vorsehen. Er untersucht ostkirchliche Liturgien, die es ebenso halten. Wir haben es weiter oben bei der koptischen Liturgie gesehen. Er weist darauf hin, daß man das Einsenken der Partikel in den Kelch aus dieser Tradition klar als einen Hinweis auf die Auferstehung Jesu verstehen muß. Bei der Reform der Eucharistiefeier nach dem Konzil wäre dieser Brauch fast abgeschafft worden!

Heinz schreibt, die Neuordnung des Kommunionteiles habe in den letzten 25 Jahren manchen Fortschritt, aber noch nicht den Idealstand gebracht. Die Austeilung müsse näher an das Gebet der Danksagung und Heiligung herankommen. Die Stimmen mehren sich, den Friedensgruß und das Friedenszeichen vor die Gabenbereitung, also an den Schluß des Wortgottesdienstes zu verlegen. Dort hat er z. B. seinen Platz in der Messe, wie sie in den Diözesen von Zaire gefeiert wird, zusammen mit dem Bußakt.

Die neue Form des Kommunionteiles könnte entsprechend so aussehen: Hochgebet mit Schlußdoxologie. Dann Brotbrechen mit Einsenkung der Partikel in den Kelch. Das Agnus bleibt Begleitgesang. Heinz möchte

das „Dona nobis pacem" beim dritten Mal erhalten. Dagegen spricht wohl, daß man das Agnus so oft wiederholen soll, wie es das Brotbrechen erfordert. Im Augenblick ist wohl das „Dona" die Schwierigkeit für die Verwirklichung dieses sonst guten Vorschlages. Der Priester würde zum Vaterunser einladen, bei dem der Embolismus entfallen sollte. Laut Heinz müßte der Priester anschließend beide Gestalten zeigen und sollte dazu den Ruf der Ostkirche sprechen: „Das Heilige den Heiligen" und einen wechselnden Kommunionspruch. Zum Reichen der Gestalten könnte er sich als Begleitwort vorstellen: „Christi Leib, für dich gegeben. – Amen. – Christi Blut, für dich vergossen. – Amen." Heinz beschließt seinen Aufsatz: „Die Möglichkeit, erst nach der Feier zu purifizieren, sollte mehr und mehr zur Regel werden."

Literatur:
Norbert Beer (Hrsg.), Christliche Kirchen feiern das Abendmahl. Eine vergleichende Darstellung, Kevelaer – Bielefeld 1993; *Klaus Berger,* Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Stuttgart 1993; *Andreas Heinz,* Brotbrechen: II Liturgisch, in: LThK³, Freiburg 1994, Bd. 2, 705 f; *ders.,* Überlegungen zur Struktur des Kommunionteiles, in: *Reinhard Meßner – Eduard Nagel – Rudolf Pacik* (Hrsg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS Hans Bernhard Meyer), Innsbruck 1995, 302–317; *August Jilek,* Das Brotbrechen. Eine Einführung in die Eucharistiefeier, Regensburg 1994; *Bruno Kleinheyer,* Brotbrechen. Erneuerung eines zentralen Zeichens, in: Gd 9 (1975), 121–124; 132–134; *ders.,* Brotbrechen, in: *ders.,* Heil erfahren in Zeichen. Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst, München 1980, 140–147; Die Koptische Liturgie des hl. Basilios und des hl. Gregorios, mit Abend- und Morgenweihrauch. Übersetzt von *Ortrun und Samy Hanna,* Köln 1990; *Franz Nikolasch,* Brotbrechung, Mischung und Agnus Dei, in: *Theodor Maas-Ewerd – Klemens Richter* (Hrsg.), Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier (FS E. J. Lengeling), Freiburg 1976, 331–341; *ders.,* Vom geteilten Brot, in: *J. G. Plöger* (Hrsg.), Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet (FS Th. Schnitzler), Freiburg 1980, 248–255; *Harald Schützeichel,* „. . . und sie erkannten ihn, als er das Brot brach". Gestaltungsmöglichkeiten des „Agnus Dei", in: Volk Gottes A 3, Stuttgart 1989, 94–102.

Margot Käßmann

Arme und Reiche an einem Tisch

Herausforderungen der ökumenischen Diskussion

Frau Käßmann schildert im folgenden, wie es im Rahmen des Ökumenischen Rates zu einer entscheidenden Veränderung insofern gekommen ist, als die Eucharistie auch von den Vertretern eines „Praktischen Christentums" auf ganz neue Weise geschätzt und gewertet wird. Es begann mit der Erkenntnis, daß die Kirchen für die Entwicklung der Völker in der dritten Welt mitverantwortlich sind, und zeigt sich in der Art, wie das Entwicklungsverständnis selbst sich wandelte – hin zum Miteinander-Teilen und zur Befreiung der Unterdrückten. So wurde allmählich die Eucharistie zum Schnittpunkt und der eucharistische Lebensstil zum Wegweiser. *red*

Es waren die Spannungen auf dem „Missionsfeld", die die Kirchen zu Anfang unseres Jahrhunderts an einen Tisch brachten und mit der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 das Jahrhundert der Ökumene einläuteten. Viele der prägenden Personen der ökumenischen Bewegung waren als Teilnehmerinnen und Teilnehmer bei der Edinburgher Konferenz anwesend. Von ihr ging der Impuls aus, nun auch auf dem Gebiet der Lehre und der Praxis den Weg zur Einheit der Kirchen zu finden. Bald schon nach Edinburgh schälten sich die beiden großen Bewegungen „Glauben und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum" heraus, die bis heute das Bild der Ökumene prägen. Während die erste die Einheit der Kirchen auf dem Weg der Lehre sucht, vertritt die zweite die Meinung, eine gemeinsame Praxis der Kirchen werde zu ihrer Einheit führen. Beide Auffassungen spiegeln sich auch in der Abendmahlsdiskussion wider: Während die Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung" den Standpunkt vertritt, erst nach einer Einigung in der Lehre könne es zu einem gemeinsamen Vollzug der Eucharistie kommen, sind viele im Bereich von „Praktisches Christentum" der Überzeugung, das gefeierte gemeinsame Abendmahl von Christinnen und Christen an der Basis der Kirchen werde eine Einigung in der Lehre nach sich ziehen.

Im Rahmen dieser Diskussion ist deutlich, daß sich in den letzten Jahren innerhalb der Bewegung für „Praktisches Christentum" – heute im Ökumenischen Rat als Programmeinheit III unter den Stichworten „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung" verankert – eine entscheidende Veränderung insofern ergeben hat, als das Abendmahl bzw. die Eucharistie (letzterer Begriff wird im folgenden verwendet, da er für alle Konfessionen akzeptabel ist) auf ganz neue Weise geschätzt und gewertet wird. Um diese neue Wertung, die mit dem Stichwort „eucharistische Vi-

sion" verknüpft ist, zu erläutern, bedarf es eines Rückblicks in die Diskussion der 60er und 70er Jahre: Mit der Weltkonferenz von 1966 unter dem Thema „Christen in der technischen und gesellschaftlichen Revolution unserer Zeit" wurde erstmals das Thema „Entwicklung" auf die ökumenische Tagesordnung genommen und damit der Konflikt zwischen den Kirchen in den reichen Industrienationen und den armen Ländern des Südens zum entscheidenden Konfliktthema im Ökumenischen Rat der Kirchen für viele Jahre. Dies wurde vertieft auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968. Aus dieser Konferenz ging der berühmte „Zwei-Prozent-Appell" hervor, hier entstanden die Impulse für die Kommission für den Kirchlichen Entwicklungsdienst, zum Programm zur Überwindung des Rassismus und – noch in ungebremster Euphorie – die Vision von der „einen Welt". Uppsala ist ebenso der entscheidende Zeitpunkt, an dem durch den damaligen Generalsekretär Visser't Hooft eine Verknüpfung von Dogmatik und Ethik geleistet wurde in jener berühmten Passage: „Es muß klar werden, daß die Kirchenglieder, die in der Praxis die Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen. Die Einheit der Menschheit ist kein schönes, doch flüchtiges Ideal; sie ist ein fester Bestandteil von Gottes eigener Offenbarung."[1] Hier beginnt eine lange ökumenische Diskussion um die Verknüpfung der theologischen und ekklesiologischen mit den ethischen Fragen. Sie ist die Diskussion um die Verbindung der beiden Wege zur Einheit, der traditionellen Diskussionslinien der Ökumene, und hat jüngst in zwei Tagungen in Ronde (Dänemark) 1993 und Tantur (Israel) 1994 zu zwei wichtigen, wenn auch schwierigen Konferenzen geführt. Exemplarisch läßt sich dieses Ringen um Verknüpfung an der Frage der Eucharistie ablesen.

Wandlung des Entwicklungsverständnisses

Zwischen den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 und in Nairobi 1975 fand eine entscheidende Wandlung des Entwicklungsverständnisses statt. War zunächst die Debatte bestimmt von Konzepten des „Einholens" der Entwicklung der Industrienationen, von Wachstum und Expertise, die von den Kirchen finanziell zu fördern seien, wurde bald soziale Gerechtigkeit zum Leitmotiv und der Versuch, Entwicklung nicht von der Seite des Nordens, sondern aus der Perspektive der Entwicklungsländer zu betrachten und zu beurteilen. Entscheidenden Einfluß auf diesen Wandel hatte die la-

[1] Bericht aus Uppsala, hrsg. v. *B. Goodall*, Genf 1968, 337 f.

teinamerikanische Befreiungstheologie, was schließlich dazu führte, daß die Solidarität mit den Armen zum Kennzeichen der Haltung der Kirchen im Entwicklungskonflikt erklärt wurde. Unterentwicklung wurde als notwendiges Nebenprodukt des Wohlstandes der reichen Länder gesehen, und die Forderung nach konkreten Konsequenzen für Leben und Sein der Kirchen wurde laut. Schließlich wurde die Solidarität mit den Armen in den Rang eines ekklesiologischen Kriteriums erhoben, das Kirche-Sein der Kirche angesichts des eklatanten Widerspruchs zwischen absoluter Armut und aufreizendem Reichtum in der Welt in Frage gestellt.

Dies konkretisierte sich an mehreren Studien zwischen 1975 und 1983:

- Kirche in Solidarität mit den Armen. Diese Studie, die auf exegetischer und historischer Arbeit beruhte und schließlich in die ekklesiologischen Fragen einmündete (was zu erheblichen Spannungen unter den Mitgliedskirchen führte), ist die erste, die erkennen läßt, wie Kirche-Sein und die sozialethischen Herausforderungen ineinander verwoben sind. Gegen Abschluß der Studie deutet sich an, daß das lateinamerikanische Stichwort von der „Ekklesiogenese" aufgenommen wird, das Entstehen von Kirche aus dem Kampf für Gerechtigkeit.[2]
- Das Programm für eine gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gesellschaft (J. P. S. S.) versuchte eine Vision zu umschreiben und gleichzeitig die kontextuelle Theologie im Ökumenischen Rat aufzunehmen. Sie ist m. W. die erste Studie, die die Eucharistie unmittelbar als Zeichen aufnimmt: „. . . Partizipation in den verschiedenen Formen gemeinschaftsbezogener Feiern mit der Eucharistie als einem der höchsten religiösen Symbole der Partizipation . . . Im tiefsten Grunde wurzelt die Partizipation des Volkes in dieser religiösen Vision."[3]
- Fortgeführt wurde dies in der Studie „Ökumenisches Miteinander – Teilen". Teilen wird deutlich als Grundfaktor kirchlicher Existenz gesehen. „Communicants do not approach the Lord's table to give and receive among themselves, but all come with empty hands and share in the gifts that Christ hands out. In its beginning, sharing is not a matter of one giving to another, but of all receiving together."[4]

[2] Ein nur in vervielfältigter Form in Spanisch vorliegendes Manuskript von Julio de Santa Ana, kurz bevor er den Ökumenischen Rat verließ, spricht bereits von einer „Existencia eucharistica" und einer „vida eucharistica" (Manuskript Seite 62).

[3] Beratungsausschuß „Grundlagen einer gerechten, partizipatorischen und überlebensfähigen Gesellschaft, in: epd – Dok. Nr. 7/79, S. 35 ff; 51.

[4] Tracy Early simply sharing, Genf 1980, 21.

– Und auch in die Missionsdiskussion findet die Perspektive der Eucharistie als Kennzeichen der Kirche, die das Reich Gottes in der Geschichte bezeugt, Eingang: „Wo ein Volk hart unterdrückt wird, da spricht die Eucharistie vom Exodus oder der Befreiung aus der Knechtschaft . . . Wo Diskriminierung auf Grund von Rasse, Geschlecht oder Klasse eine Gefahr für die Gemeinschaft ist, befähigt die Eucharistie Menschen aller Art, teilzunehmen an der einen Speise und zu einem Volk gemacht zu werden. Wo Menschen im Überfluß leben und ein leichtes Leben haben, sagt die Eucharistie: ‚Wie Christus sein Leben teilt, so teile du mit dem Hungrigen, was du hast.' Wo eine Gemeinde durch Politik, Krieg oder auf Grund geographischer Faktoren isoliert ist, vereinigt uns die Eucharistie mit dem gesamten Volk Gottes an allen Orten und zu allen Zeiten."[5]

Diese Studien können nur kurze Beispiele geben von einer Veränderung der sozialethischen Diskussion in der Ökumene. Während sie zunächst rein auf der gesellschaftspolitischen und sozialethischen Ebene geführt wurde, führt sie nun zu ekklesiologischen Aspekten, ja eine Existenz der Kirche in Solidarität mit den Armen wird mancherorts zur Nota ecclesiae, das Sein der Kirche wird aus dem Kampf für Gerechtigkeit abgeleitet. Die Eucharistie wird zur zeichenhaften Vorwegnahme dieser Gerechtigkeit.

Vertieftes Eucharistieverständnis

Dies führte bei der Vollversammlung 1983 dazu, daß die Einheit der Kirche von der ökonomischen – und nicht allein der konfessionellen – Zerrissenheit her als in Frage gestellt gesehen wird. In Vancouver traf sich diese Linie der Diskussion mit einer Veränderung der dogmatischen Debatte. Nachdem jahrzehntelang sogenannte „nichttheologische" Faktoren ausgeklammert wurden, wurden bereits bei der Sitzung der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" in Löwen 1971 wichtige Aspekte der eucharistischen Vision vorgezeichnet: Die Eucharistie und die in ihr sichtbar werdende Koinonia wird als Erneuerung der Beziehungen der Menschen zu Gott, zu ihrer Umwelt und zueinander verstanden. Dies drückt sich aus bei der Erstellung der Konvergenzdokumente über Taufe, Eucharistie und Amt (BEM), die ihren vorläufigen Höhepunkt auf der Kommissionssitzung in Lima 1982 fand, bei der die Dokumente den Kirchen zur Rezeption übergeben wurden. Während die Dokumente insgesamt eher die Tendenz aufweisen, eine kontextunabhängige Wesensbestimmung der Kirche zu versuchen

[5] Dein Reich komme, hrsg. von *M. Lehmann-Habeck*, Frankfurt ²1981, 163 f.

und gerade die Amtsdiskussion einen gewissen Rückschritt durch die fast ausschließliche Bezugnahme auf das dreigliedrige ordinierte Amt aufweist, schlägt sich bei der Eucharistie die sozialethische Dimension nieder, (wenn auch nur noch als Relikt der vielfältigen Überlegungen in Löwen): „Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben . . . Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben."[6]

Dies weist darauf hin, daß sowohl von seiten der Diskussion von „Praktisches Christentum" als auch von seiten der Diskussion der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" die Eucharistie zum Schnittpunkt zwischen ekklesiologisch-dogmatischer und sozialethischer, ja ökonomischer Debatte wird. In Vancouver kam das deutlich zum Ausdruck: „Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen Seite haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die eucharistische Gesamtschau."[7]

„Eucharistischer Lebensstil"

„Eucharistischer Lebensstil" bzw. „eucharistische Vision" wurden zu zentralen Begriffen in Vancouver. Hierzu leistete vor allem auch die orthodoxe Kirche einen Beitrag, indem sie ihr Eucharistieverständnis einbrachte, die heilige Liturgie, die ja die gesamte Lehre von der Kirche darstellt.

Mit diesem historischen Abriß wird deutlich, wie in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahre das Bemühen, Ekklesiologie und Ethik zu verknüpfen, in der Diskussion um die Eucharistie seinen Höhepunkt findet. In den einzelnen Konfessionen wird auf verschiedenen Ebenen versucht, etwa im Bekenntnis, in der Katholizität, im Status Confessionis oder anhand der klassischen Kennzeichen der Kirche, sozialethische Fragen in der Lehre von der Kirche anzubinden. Diese Ansätze aber

[6] Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt 1982, 24.

[7] Bericht aus Vancouver '83, hrsg. von *W. Müller-Römheld*, Frankfurt 1983, 71.

waren jeweils für andere Konfessionen schwer nachvollziehbar, so daß sie keine weite Verbreitung gefunden haben. In einer Zeit allerdings, in der die ökumenische Diskussion vielfach auf eine sakramentale Ekklesiologie hintendiert, wird von verschiedenen Seiten vor allem der orthodoxe Impuls aufgenommen werden können, die sakrale Dimension der Ekklesiologie im Hinblick auf die ihr implizite Ethik näher zu betrachten. Dies scheint insofern ein vielversprechender Ansatzpunkt, als auch der Protestantismus die Eucharistie neu entdeckt, ihren Feier- und Festcharakter neu entfaltet über die rein individualistische Interpretation hinaus. So kann es zu einer gegenseitigen Befruchtung der Konfessionen kommen:

Gegenseitige Befruchtung der Konfessionen

- In der Orthodoxie wird keine separate Ethik entfaltet, sondern die Ethik besteht in den Konsequenzen der in der Eucharistie erfahrenen Einheit mit Christus und miteinander. Das heißt, Ethik ist Teil des Kirchenverständnisses, nicht konsekutiv, sondern konstitutiv für Kirche. Die aus dem liturgischen Geschehen abgeleiteten ethischen Konsequenzen werden in jüngster Zeit mit dem Begriff „Liturgie nach der Liturgie" bezeichnet (Bria). Mit dieser „Liturgie nach der Liturgie" wird eine die Ortsgemeinde übergreifende Solidarität kreiert: Jede Gemeinde ist Kirche, weiß sich mit anderen Gemeinden, anderen Menschen verbunden.
- Im Protestantismus wird in jüngerer Zeit der Koinonia-Aspekt, die Gemeinschaftserfahrung und Gemeinschaftskonstituierung im Abendmahl, betont. Schon Luther wies in seinem „Sermon von dem hochwürdigen Sakrament . . ."[8] von 1519 darauf hin, daß die Konsequenz der Abendmahlsgemeinschaft Gemeinschaft im realen Leben sei. Communio Sanctorum bedeutet Teilhabe an den heiligen Dingen, aber eben auch Gemeinschaft der Heiligen. Der Einfluß der ökumenischen Bewegung könnte dem Protestantismus dazu verhelfen, diese Ansätze neu zu entdecken und sich von einer rein individualistischen Interpretation zu lösen. Dies ist um so mehr möglich, als das Abendmahl für evangelisches Verständnis eines der beiden Sakramente darstellt, die die Kirche als Kirche erweisen.

Dabei werden sich die verschiedenen Traditionen im Idealfall zum konstruktiven Korrektiv. Die Orthodoxie betont gegenüber allem Aktionismus die Unersetzbarkeit der eucharistischen Feier, die die Beziehung zu Christus und untereinander erst schafft. Die Befreiungstheologie der sogenannten dritten Welt wird die hier liegende Ge-

[8] Vgl. WA 2, Weimar 1848, 742 ff.

fahr, bei der Liturgie stehenzubleiben, durch die Betonung der Verpflichtung für die Praxis begrenzen. Schließlich könnte der Protestantismus einem romantisierenden Gemeinschaftsbegriff vorbeugen, indem er die Eucharistie als Schnittstelle zwischen Vertikal und Horizontal aufzeigt und die Frage nach dem Verhältnis von Eschatologie und Geschichte einbezieht. Die Communio Sanctorum wird niemals eine rein soziologische Struktur sein. Die Eucharistie ist *das* Symbol kirchlicher Einheit und deshalb auch *das* Zeichen kirchlicher Zerrissenheit und Trennung. Wenn nun auch die Weltverantwortung der Kirche aus der Eucharistie abgeleitet wird, könnte Ökumene neu herausfordern, indem sie die je an ihrem Ort versammelten Gläubigen zur weltweiten Koinonia werden läßt. Die Gemeinde weiß sich dabei auf dem Weg vom Passah zum großen Völkermahl. Sie ist immer vorläufige Gemeinschaft, aber doch in der Kontinuität der Eucharistie Feiernden in allen Zeiten und allen Kontexten. Gerade hier liegt auch eine ungeheure ökumenische Kraft der Eucharistie. Die Provinzialität der Einzelgemeinde wird in der Eucharistie aufgebrochen, denn die ganze Welt ist ja anwesend. Außerdem könnte sich hier auch die ökologische Komponente verankern. Die „heiligen Dinge", das Brot und der Wein, mahnen zum behutsamen Umgang mit Gottes Gaben. Die Eucharistie überschreitet wahrhaftig Schranken: des Kontextes, der Konfessionen, der ökonomischen Voraussetzungen. Eben dadurch aber wird sie auch zur Verpflichtung. So ist die Einheit der Kirche in ihren verschiedenen Dimensionen in jeder Feier der Eucharistie bereits vorhanden und gleichzeitig gefordert.
Meines Erachtens liegt hier ein nicht zu unterschätzender Sprengstoff für den Status quo in Kirche und Gesellschaft, der bei ernsthafter Wahrnahme der Entwicklung dieser ökumenischen Diskussion zur radikalen Herausforderung wird: „Wer gemeinsam Eucharistie feiert, ist Kirche – eine Herausforderung jedweden Hierarchiedenkens. Wer gemeinsam Eucharistie feiert, ist ‚Gemeinde' – eine Herausforderung jeglicher Spaltung nach Rassen, Klassen, Geschlechtern oder Besitz. Wer gemeinsam Eucharistie feiert am Ort, ist Gemeinde in Solidarität mit den Brüdern und Schwestern in aller Welt – eine Herausforderung jedes partikularen, interessengebundenen Denkens. Die Feier der Eucharistie stabilisiert so ein Christentum, eine existierende Einheit, die den ökonomischen und politischen Spaltungen der Welt widerspricht."[9]

[9] *Margot Käßmann*, Die eucharistische Vision, München 1992, 344.

Alexandros Papaderos

Eucharistie und Diakonie in orthodoxer Sicht

Im folgenden wird zunächst das orthodoxe Denken bezüglich der Liturgischen Diakonie erläutert: „Der liturgische Impuls bestimmt den Rhythmus im Ablauf des privaten und öffentlichen Lebens." Liturgie vermittelt ein so tiefes und weites Einheitsbewußtsein, daß alles Trennende seine Wirkung verliert. Inspirationsquelle der Diakonie ist nur der Heilige Geist selbst; deshalb muß das liturgisch-pneumatische Verständnis im konkreten Leben und Wirken der Christen wirksam bleiben. Neben der „Mikrodiakonie" der Leidensminderung wird heute die „Makrodiakonie" als Vision und Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden immer wichtiger. *red*

Diesem unserem Beitrag ist die Aufgabe gestellt worden, auf diakonische Konsequenzen der liturgisch-eucharistischen Glaubens- und Lebenserfahrung des orthodoxen Menschen hinzuweisen. Die Erfüllung dieser Aufgabe wäre vielleicht nicht besonders schwierig gewesen, wenn wir hier den Methoden und vor allem der Gesinnung einer rein „wissenschaftlichen" theologischen Betrachtung des Themas folgen dürften. Wir denken jedoch, daß der Zeitpunkt, an dem dieser Text veröffentlicht werden soll, uns diesen leichten Weg der Abstraktion einfach nicht gestattet, zumal wenn diese zur Distanzierung von Fragen führt, die sich in das Gewissen hineinbohren; und gerade solche konkreten und belastenden Fragen sind uns heute gestellt:

– Wie redet ein Christ von Eucharistie und Diakonie am 50. Jahrestag nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in einem Europa, wo noch einmal Krieg und Brudermord Kirchen Christi in Mitleidenschaft und Schuld treiben?

– Wie redet ein Christ von Eucharistie und Diakonie im *Jahre der Apokalypse* und während einer Zeit voll von apokalyptischen Zeichen?[1]

– Wie redet ein Christ von Eucharistie und Diakonie kurz vor dem Abschluß des zweiten christlichen Millenniums, an dem Kirchen und Christen berufen sind, Gott zu preisen für seine vielen Magnalia, die er dem Menschengeschlecht im Verlauf der letzten 2000 Jahre geoffenbart hat, gleichzeitig aber Gott um Erbarmen zu bitten für das Erbarmungslose, das auch auf dem Gewissen der Christen lastet?

– An wen richtet der christliche Theologe dieser unserer Zeit sein Reden? Mit welcher Absicht? Mit welcher Erwartung?

Bei einer anderen Gelegenheit haben wir u. a. unsere Überzeugung davon zum Ausdruck gebracht, daß christliche Theologie heute nicht ein Denkprozeß an und für sich sein darf, sondern ein geistiger Vorgang *in Relation* sein muß.[2] Gemäß dieser Relationstheologie haben wir gerade während dieses Jahres darauf zu lauschen, um zu hören, was der Hl. Geist *heute* uns allen, Kirchen und Völkern Europas, sagt (Offb 2, 7) in bezug auf den Grad unserer Versöhnung und unserer Friedfertigkeit, die uns erlaubt, das Sakrament der hl. Eucharistie wirklich und würdig zu feiern, um u. a. das heilige Werk der Diakonie auf gottgefällige Weise vollziehen zu können.

Der orthodoxe Ansatz für eine diakoniebezogene Diskussion

Das Wort *Orthodoxie* bedeutet bei vielen Konservatismus und engstirniges Verharren auf Dogmen, am wirklichen Leben des Menschen und an der Geschichte vorbei. So etwas also wie „orthodoxer Marxist", der nichts davon spüren will, was in den letzten Jahren mit der großen Vision passiert ist, welche Gott aus unserer Mitte schaffen wollte, um dieser heillosen Welt das Heil zu schenken.

Von einer solchen „Orthodoxie" soll gewiß hier nicht die Rede sein. Selbst bei der ersten Bedeutung des Wortes (rechte Meinung im Blick auf den Glauben) liegt ja das Interesse des orthodoxen Gläubigen nicht vordringlich auf den Dogmen und der rationalen Formulierung der Lehre, sondern auf der persönlichen Erfahrung Gottes im täglichen Leben und dem Zeugnis von dieser Erfahrung

[1] Als solches hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios I. das Jahr 1995 erklärt, anläßlich der Wiederkehr von 1900 Jahren seit der Zeit, als Johannes, der Seher von Patmos, die Offenbarung geschrieben hat.

[2] *A. Papaderos,* Die sakramentale Struktur der Heilsverwirklichung (Referat bei einer Veranstaltung der Diözesankommission für ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien, 1991) veröffentlicht in: Ökumenisches Forum 14 (Graz 1991) 33–55.

durch Werke und Dienste der Liebe (Orthopraxie). Wichtig für unser Thema in diesem Zusammenhang ist es, daß diese Erfahrung Gottes weder ein Abstraktum noch eine ekstatische Sentimentalität bedeutet. Der „Topos" der Erfahrung Gottes ist Sein Ebenbild, der konkrete Mensch, dem ich täglich begegne. Während der hl. Liturgie beweihräuchert der Priester die Ikonen von Christus, Maria und den Heiligen, und er wendet sich dann unmittelbar zu den Gläubigen, die er ebenfalls beweihräuchert, weil auch sie Ikonen-Ebenbilder Gottes sind, Glieder der communio sanctorum Seines Reiches. Diakonisch gesprochen ist der „Topos" dieser Gotteserfahrung unzweideutig gegeben: „Herr, wann haben wir dich gesehen . . . ? Wahrlich, ich sage euch: Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 37 ff).

Hier wollen wir aber weniger von dieser ersten, sondern eher von der zweiten Bedeutung des Wortes Orthodoxie sprechen, d. i. die rechte Weise, Gott zu preisen und Seine „Doxa", Seine Herrlichkeit, recht zu loben und deren Epiphanie zu feiern! (Tit 2, 13). In diesem zweiten Sinne meint Orthodoxie eine Gemeinschaft (Koinonia) von Personen, die ihr Christ-Sein vor allem im Gebet erfahren; denn die Orthodoxie ist in erster Linie die Kirche des Gebets, dessen Zentrum die eucharistische Liturgie bildet.

„Liturgische Diakonie"

Dieser terminus technicus wird, zusammen mit dem Ausdruck „Liturgie nach der Liturgie", in der diakoniebezogenen Literatur der letzten Jahre mehr und mehr verwendet. Um Mißverständnisse zu vermeiden, möchte ich auch hierzu einige klärende Worte sagen.

Den Ausdruck „Liturgische Diakonie" habe ich 1978 bei einer ökumenischen Konsultation auf Kreta vorgeschlagen[3], um zu zeigen, in welchem Sinne das Liturgische die Grundidee, das eigentliche Formprinzip der byzantinischen Kultur gewesen ist, aus der immer noch alle orthodoxen Menschen starke spirituelle Kräfte schöpfen.[4]

Der rumänische Geistliche Prof. Ion Bria hat im selben Jahr 1978 für die Diakonie den Ausdruck „Liturgie nach der Liturgie" geprägt, um zu unterstreichen, daß die Diakonie, recht verstanden, eine Fortführung der Liturgie im täglichen Leben ist.[5]

Beide Formulierungen meinen im Grunde dasselbe. Ich selbst bevorzuge die Formulierung „Liturgische Diakonie", unter anderem um eine Inferiorität der Diakonie zu vermeiden, die man aus dem Zeitwort „nach" möglicherweise heraushören könnte. Die Diakonie ist nämlich nicht bloß metaphorisch als „Liturgie" nach der eigentlichen eucharistischen Liturgie zu verstehen und zu vollziehen. Die christliche Diakonie hat ihren „Sitz" nicht irgendwo außerhalb, sondern *in* dem einen großen Mysterium der Heilsökonomie des Dreieinigen Gottes, welches Mysterium sich auch in der Taufe, den weiteren Sakramenten und in allen Formen des geistlichen Lebens manifestiert. Daß die Diakonie nicht zu den Sakramenten im spezifischen Sinne gerechnet wird, bedeutet nicht, daß nicht auch sie einen eucharistisch-liturgischen, sakramentalen und heilsnotwendigen Charakter hätte (Mt 25, 31 ff). Was also der Ausdruck Liturgische Diakonie vor allem unterstreichen will, ist dies eine: daß, nachdem Gott sich im Mysterium der Heilsökonomie als Liebe geoffenbart hat, Liebe und Liebestat Ausdruck dieses Mysteriums und Teilnahme an ihm sind. Diese Liebe Gottes zum Menschen hat durch Kenosis und Kreuz Jesu Christi den *Typos* des wahren Diakons geoffenbart und zwar in derselben göttlichen Person, die während der Liturgie der „Darbringende und Dargebrachte" ist, Erzpriester und Erzdiakon zugleich. Liturgie *und* Diakonie sind konstitutiv für den Leib Christi, die Kirche, und gehören zusammen; deshalb hat kein Erneuerungsversuch für die Kirche und ihre Diakonie Aussicht auf Gelingen, wenn dieser nicht dem genannten Typos folgt, dem Mysterium des Heils dient und aus ihm seine Triebkräfte schöpft.

Um dies zu verdeutlichen, möchten wir zwei Hauptcharakteristika des Liturgischen etwas näher erläutern: die Katholizität und die Einheit in der Kirche, zwei Grunderfahrungen, welche die Liturgie vermittelt, in der die Eucharistie in Gemeinschaft des Bi-

[3] *A. Papaderos,* Die Liturgische Diakonie, Otterbach 1978.

[4] Vgl. *A. Papaderos,* Das liturgische Selbst- und Weltbewußtsein des byzantinischen Menschen, in: Kyrios IV, Heft 3 (Berlin 1964) 206–218.

[5] *Ion Bria,* The Liturgy after the Liturgy, in: International Review of Mission LXVII, 265 (1978).

schofs mit dem ganzen Volk Gottes – Klerus und Laien – gefeiert wird.

Katholizität

Schon seit den Anfängen der christlichen Kirche, vor allem aber seit der Herauskristallisierung der byzantinischen Glaubensform im 4. Jh. ist das Selbst- und Weltbewußtsein des orthodoxen Menschen ein durch und durch *liturgisches*, und als ein solches besteht es noch bei allen orthodoxen Menschen, die ein waches Gewissen von ihrem Christ-Sein haben.

Als Manifestation der Katholizität der Kirche umfaßt die *Liturgie* alle Zeiten und ordnet jede Sekunde in das immerwährende Heilsgeschehen ein, in das ewig andauernde Pfingstfest der Kirche Gottes. Sie vergegenwärtigt, was gewesen ist und was erwartet wird. Als „Werk des Volkes" nicht nur im etymologischen, sondern auch im ekklesiologischen Sinne des Wortes ist ferner die Liturgie jene einzigartige Wirklichkeit, die auf jedem eucharistischen Tisch den ganzen Kosmos versammelt und ihn zu Gott zurückführt.

Dank der so erlebten Katholizität ist die Liturgie weder eine private noch eine bloß sonntägliche Angelegenheit. Der liturgische Impuls bestimmt den Rhythmus im Ablauf des privaten und öffentlichen Lebens des Byzantiners. Das alltägliche Leben wie jedes große Unternehmen beginnt mit Hymnen; Priester, Beamte, Soldaten und Volk singen sie vom Kaukasus bis Mesopotamien, von der Donau bis zum Nil, kniend unter einem Wald von Kerzenlichtern. Ähnliches gilt für jeden Akt von besonderer persönlicher oder gemeinschaftlicher Bedeutung: die Gründung eines neuen Hauses, der Beginn des Säens, die erste Inbetriebnahme eines Geschäftes, der Beginn und das Ende einer weiten Reise, kurzum: alles für den Menschen Besondere wird auf die eine oder andere Weise liturgisch begleitet.

In einer auf diese Weise das ganze Leben begleitenden liturgischen Wirklichkeit wird auch die Diakonie selbstverständlich als ein besonderer liturgischer Akt der allumfassenden Heilsökonomie Gottes wahrgenommen, der dem ganzen Menschen und der ganzen Menschheit dient. Als eine erste Schlußfolgerung aus dem Gesagten seien hier folgende Worte von Jaap van Klinken aufgeführt: „The Liturgy is directing the will, the senses, and the goal (telos) of life to God, and seeing the whole of human existence as a diakonia of the divine purpose."[6]

Einheit

Gleichzeitig vermittelt die Liturgie ein so tiefes und weites Einheitsbewußtsein, daß alles Trennende, was die Wirklichkeit dieser Welt kennt, wie Raum und Distanz, Rasse und Farbe, Geschlecht, Stand, Alter und alles andere seine Wirkung verliert; vielmehr, das vorhin Feindliche wird durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit in den einen Leib zusammengefügt (Eph 4, 16), so daß sich die Gemeinde am Reichtum der Mannigfaltigkeit und der Fülle erfreut.

Nach orthodoxer Glaubenserfahrung ist die Einheit eine Gabe des Hl. Geistes, der die Kirche erbaut und zusammenhält. Bekannt ist das alte Bild von den vielen Tausenden Körnern, die aus allen Himmelsrichtungen zusammen eingesammelt, zu dem einen Brot der hl. Eucharistie werden, welche die Gläubigen ernährt und zusammenhält. Gerade dieses großen Geheimnisses werden sich die Gläubigen in der Liturgie bewußt. In diesem geistlichen Sinne bezeichnet Anastasios Kallis die Orthodoxe Kirche als eine „liturgische Wirklichkeit"[7] und schreibt dazu: „‚Die rechte Standhaftigkeit der heiligen Kirchen Gottes' (Großes Bittgebet) baut weder auf einem System noch auf einer Autorität, noch auf einer systematisch-organisierten rationalen Katechese auf, sondern auf der Teilnahme am liturgischen Mysterium, das die Kontinuität des Glaubens durch alle Zeiten, auch schwerer Prüfungen, bewahrt hat ... Die existentielle Erfahrung der orthodoxen Kirche erklärt zum einen den Stellenwert der Liturgie in ihrem Leben und zum anderen ihre Verankerung in der Tradition, die kein trüber Binnensee ist, sondern ein sprudelnder Fluß, der in seinem Lauf immer in Verbindung mit seiner Quelle bleibt. Die Liturgie ist ein Liebesgedicht der Spiritualität der Kirche, wie es ihre großen Gestalten entworfen, ihre Heiligen gefeiert

[6] *Jaap van Klinken*, Diakonia. Mutual Helping with Justice and Compassion, Grand Rapids, Mich. 1989, 105.

[7] *Anastasios Kallis*, Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch-Griechisch-Kirchenslawisch, Mainz 1989, S. XII.

haben und durch alle Zeiten hindurch die Kirche treu bewahrt hat."[8]

Einheit von Ämtern und Diakonien

In der geistlichen Dynamik dieser liturgisch-eucharistisch vertieften Katholizität und Einheit der Kirche versteht sich von selbst, daß nichts in ihrem Leben – weder ein Amt, noch ein Sakrament oder ein Dienst – „an und für sich" existiert. Daher wurde auch die Diakonie von Anfang an als Bestandteil der einen liturgischen Wirklichkeit gesehen und mit dem liturgischen Ethos der Kirche praktiziert. Als besonderes Charisma des Hl. Geistes und Frucht des lebendigen Glaubens ist die Diakonie vielleicht sogar die sichtbarste Manifestation der Teilnahme am Fest der Liebe, gefeiert zunächst um den eucharistischen Tisch des Herrn und unmittelbar danach am Tisch des Lebens durch das Miteinander-Teilen von Gütern und Freuden, Schmerzen und Ängsten, Trauer und Hoffnung. Und obwohl schon so früh im Leben der Apostolischen Gemeinde das diakonische Amt eingeführt und bald darauf mit einer stets wachsenden Zahl von Diakonen und Diakonissen besetzt wurde, ist die Diakonie, als aktive Nächstenliebe, eines jener wenigen „Privilegien", welche die *Laien* in der Kirche bis heute gegen einen krankhaften Klerikalismus behaupten! Man darf sogar mit gutem Grund vermuten, daß die Wahrung eines wachen diakonischen Bewußtseins beim Volk, als spontane Ausweitung der liturgischen Erfahrung und der eucharistischen Gemeinschaft auf den Alltag, dazu beigetragen hat, daß der Diakon von dem ursprünglichen Dienst am Tisch der täglichen Nahrung der Menschen in den Dienst am Tisch der Eucharistie versetzt wurde. Dies unbeschadet der Tatsache, daß diese als eine der unglücklichsten Entscheidungen im Leben der Kirche zu bezeichnen ist. Darin liegt aber sicher nicht eine bewußte Entsakralisierung der Diakonie selbst. Jene Entwicklung ist jedoch keineswegs frei von der Verantwortung dafür, daß *der liturgische Charakter der Diakonie* neu entdeckt und in seinen Implikationen für die Aufgaben der Kirche reaktiviert zu werden braucht.

Einheit im genannten Sinne verbietet jede Form der Trennung zwischen Diakonie aller Art und dem Leben der Kirche (etwa verselbständigte, bürokratisch geführte Diakonie), wie Katholizität jede Einschränkung der Diakonie verbietet, zumal wenn diese auf Kriterien zurückgeht, die Zeichen des menschlichen Verfalls (etwa Diskriminierungen jeglicher Begründung) und wider die allumfassende Liebe und Barmherzigkeit Gottes sind.

Berechtigt in diesem Zusammenhang wäre die Frage nach dem „Ort" der Diakonie in der Liturgie selbst. Im Zentrum der Liturgie steht bekanntlich das Feiern der Eucharistie durch die ganze Gemeinde, die eine betende Gemeinde ist. Welche sind vor allem die Anliegen ihres Gebets? Die Liturgie wird für vieles zelebriert: „für die ganze Welt"; „für die heilige, katholische und apostolische Kirche", aber auch für jene, die politische und militärische Verantwortung tragen, denen Gott rechte Führung des Staates und Frieden schenken möge; für jede Stadt und jedes Land; für die Reisenden, die Kranken, die Gefangenen: aller möge Gott gedenken und auch jener, welche diakonische Aufgaben erfüllen: „Gedenke, Herr, derer, die Früchte bringen und gute Werke tun in deinen heiligen Kirchen, und derer, die der Armen gedenken."

Es sei noch in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß die eucharistische Liturgie nicht nur die Vergangenheit als Anamnese und die Gegenwart als deren Aktualisierung umfaßt, sondern auch einen ausgesprochen *eschatologischen* Charakter hat. In ihr wird nicht nur das Herabsteigen des Himmlischen ins Irdische erfahren, sondern auch das Angenommen-Sein des Irdischen ins Himmlische: Das Reich Gottes wird nicht nur verkündigt, sondern auch in Anbruch erfahren. Die Eucharistie ist Vorgeschmack dessen, was den Gläubigen am Hochzeitsmahl des Lammes verheißen ist (Offb 19, 9).

Eschatologisch-pneumatische Diakonie

Der Ausdruck „Liturgische Diakonie" will ferner die Diakonie vor der stets akuten Gefahr bewahren, ihres geistlichen Grundes verlustig zu werden. Weder der auf das Gute hin gerichtete menschliche Wille (nach Sokrates) noch das erbarmende Herz allen religiös geprägten Einsatzes für den Mitmenschen in Not bzw. für alle leidenden Lebe-

[8] Ebd, S. IX.

wesen und für das Stöhnen der Kreatur (Röm 8, 22) – und viel weniger die bestens organisierte und wohlhabendste diakonische Einrichtung können als ausreichende Inspirationsquelle der Diakonie betrachtet werden und als Zeichen dafür, daß sie nach dem Willen Gottes vollbracht wird. Der Hl. Geist allein, der Tröster des Menschen, der Kirche, der ganzen Menschheit und der Schöpfung, ist der eigentliche Grund, Inspirator, Träger und Erhalter des wahrhaft christlichen Ethos des Dienens nach Christi Vorbild. Und sowohl die Spiritualität, das Leben im Hl. Geist, als auch das diakonische Tun in der Kraft des Hl. Geistes schöpft der Mensch aus der Liturgie des Volkes Gottes, wo die Eucharistie nicht als individueller Empfang des Leibes und des Blutes des Herrn gefeiert wird, sondern als *Koinonia,* als Gemeinschaft mit Gott und den Menschen aller Zeiten und über alle Unterscheidung hinweg (nationale bzw. kulturelle Identität, Rasse, sozialer Stand, körperliche bzw. geistige Behinderung etc.). In diesem Sinne ist die christliche Diakonie eine liturgische und als solche eine *pneumatische* Diakonie.

Zwei Konsequenzen des *liturgisch-pneumatischen* Verständnisses der Diakonie, die u. E. von besonderer aktueller Bedeutung sind, möchten wir hier festhalten:

a) Die Sorge um die geistliche Qualität der Wahrnehmung kirchlicher Aufgaben muß auch im Hinblick auf die Diakonie stets aktuell bleiben. Eine Trennung zwischen dem diakonischen Tun und dem geistlichen Leben (der an der Diakonie engagierten Personen, aber auch der diakonischen Institutionen, Anstalten, „Agenturen" etc., und deren Selbstverständnis und Stil, deren Kriterien und Prioritäten) läßt leicht die Diakonie in bloßen Aktivismus bzw. bloßes Beamtentum entarten.

b) Diakonie darf nicht allein auf das Materielle orientiert sein, soll das biblische Verständnis von der Ganzheit des Menschen und des Kosmos und von der Interdependenz zwischen materieller und geistlicher Not respektiert bleiben („Hunger" und „Durst" z. B. auch nach Gerechtigkeit, nach Glauben, nach Hoffnung, nach Liebe). Das Geistliche betrifft deshalb nicht nur den Träger der Diakonie (Personen und Institutionen), sondern auch den Empfänger von diakonischen Diensten. Letzten Endes ist ja alles nur dann dem Evangelium gemäß, wenn es auf die Ehre Gottes und die Rettung des Menschen hin gerichtet ist.

Mikro- und Makrodiakonie

Christliche Diakonie ist heute viel deutlicher und viel intensiver nicht nur als *Mikrodiakonie,* sondern auch und vor allem als *Makrodiakonie* wahrzunehmen. Beide Begriffe wie deren Begleitformeln *therapeutische* und *prophylaktische Philanthropie* haben wir zwar als neue Ausdrucksmittel geprägt; ihren Inhalt jedoch findet man reichlich in der Hl. Schrift sowie in der christlichen Literatur aller Zeiten, wenn man sie unter dem Prisma der Diakonie liest.

Beides, Mikrodiakonie – als konkrete und unmittelbare Linderung menschlichen Leidens – und Makrodiakonie – als Vision von einer Welt mit weniger Armut und Elend, mehr Liebe und Güte, Gerechtigkeit und Frieden und als bewußtes Engagement der Kirche für die Erfüllung dieser Vision – sind parallel, komplementär und konsequent zu erstreben.

Auf die Frage, was konkret mit den beiden Begriffen gesagt werden will, gäbe es, beispielsweise, eine eindeutige Antwort: Zu sagen: „Nimm dein Bett und geh" (Joh 5, 8), ist therapeutische, heilende Mikrodiakonie. Zu warnen: „Sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres widerfahre" (Joh 5, 14), ist prophylaktische, vorbeugende Makrodiakonie. Mikrodiakonie wirkt immer therapeutisch, indem sie das zu heilen sucht, was bereits krank geworden ist. Dagegen zielt die Makrodiakonie auf langfristige, prophylaktische Maßnahmen, welche vorbeugend wirken und somit die mikrodiakonischen Aufgaben einschränken sollen.

Mikro- und Makrodiakonie sind keine Wertbegriffe. Nur Gott weiß, was jeweils mehr, was weniger Wert hat. Die Begriffe bezeichnen bloß zwei Handlungsweisen der dienenden Kirche, zwei Ebenen bzw. Richtungen. Die Mikrodiakonie (im Sinne z. B. von Almosen, Speisung von Hungrigen, Aufnahme von Fremden, Flüchtlingen, Kranken- oder Gefangenenbesuch, Hilfeleistung bei Naturkatastrophen, Epidemien, Kriegen und ähnlichem) hat vor sich konkrete menschliche Personen in Not. Die Makrodiakonie ihrerseits richtet sich an Gesinnungen und soziale Verhältnisse bzw. Situationen, an Struk-

turen, Rechts- und Wirtschaftsordnungen, Systeme, Ideologien, rassistische, nationalistische, religiöse Irrlehren etc., welche Mechanismen der Produktion von Opfern sind und die Mikrodiakonie stets notwendig machen.

Natürlich ist uns die Tatsache durchaus bewußt, daß die Ausweitung des Diakoniebegriffs auf die Makrodiakonie die Gefahr in sich birgt, daß der Begriff, weit gefaßt, undeutlich und nicht leicht operationalisierbar wird. Gewiß, alle Makro-Realitäten überfordern unser Wahrnehmungsvermögen oft allein deshalb, weil deren sehr komplexe Konturen nicht immer scharf und deutlich zu erkennen sind. Dasselbe gilt auch für die Makrodiakonie, sogar mit dem zusätzlich belastenden Faktor, daß mikrodiakonische Aufgaben meist einen Dringlichkeitscharakter haben, während die Makrodiakonie das Mittel- bzw. Langfristige betrifft. Vielleicht liegt jedoch die Hauptschwierigkeit darin, daß Christen und kirchlichen Organisationen die mikrodiakonischen Aufgaben vertraut und mit wenig Risiken verbunden sind, während die Makrodiakonie von der Kirche und allen Christen zwei Dinge verlangt, die weder leicht noch schmerzlos sind: Das eine ist die Erinnerung, das andere die Entscheidung.

Erinnerung

Die hl. Eucharistie feiern wir u. a. als Anamnese, als Erinnerung. In der Chrysostomos-Liturgie wird gesagt: „Eingedenk also dieses heilbringenden Gebotes [Nehmt und eßt, ... Trinkt alle daraus] und alles dessen, was für uns geschehen ist: des Kreuzes, des Grabes, der Auferstehung am dritten Tag, der Auffahrt in den Himmel, des Sitzens zur Rechten des Vaters, der zweiten, neuen Ankunft in Herrlichkeit, *bringen wir dir das Deine vom Deinigen dar und überall und für alles.*" Wenn wir also wollen, daß unsere Diakonie einen eucharistischen Charakter bewahrt, dann müssen wir uns stets an all das erinnern, um nicht aus den Augen zu verlieren, in wessen Namen und für was unsere Diakonie geleistet wird. Nachfolge Christi heißt Nachahmung Christi. Der Orthodoxen Kirche wird oft einseitiger doxologischer Triumphalismus nachgesagt. Richtig ist es, daß die Orthodoxie Mensch, Welt und Geschichte eher von der Perspektive der Auferstehung als von der der Sünde und des Kreuzes betrachtet. Kaum kann jedoch eine andere kirchliche Familie als die orthodoxe, inbegriffen der altorientalischen Christen, von sich behaupten, das Kreuz so leibhaftig erfahren zu haben wie die Orthodoxen, sowohl in der Vergangenheit wie im Laufe unseres ausgehenden Jahrhunderts. Ihr Leiden jedoch, verklärt unter dem Licht der Auferstehung und der eschatologischen Erwartung, verleitet sie nicht in die Verlorenheit eines Pessimismus, der keinen Ausweg aus der Sackgasse kennt. Die orthodoxe Diakonie, vor allem während der jahrhundertelangen Fremdherrschaft über orthodoxe Völker, war eine buchstäblich kenotische Diakonie. „Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht." Wie denn? „Er war Gott gleich, ... , er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich ... er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz" (Phil 2, 5 ff). Für die wahrhaft christliche Diakonie gibt es keinen anderen Weg als diesen.

Entscheidung

Die Zukunftsbezogenheit der aktuellen Entscheidung ist uns oft nicht evident genug. Deshalb entscheiden wir nicht selten nur im Rahmen der Aktualität, wenn nicht sogar allein um der Aktualität willen. Gerade die Diakonie befindet sich in dieser Versuchung. Die Makrodiakonie will u. a. der Kirche helfen, dieser Versuchung zu widerstehen und die großen Visionen nicht aus den Augen zu verlieren, welche das Evangelium in das Leben des Menschengeschlechts eingebracht hat.

Eins soll dabei deutlich bleiben: Als bewußter und konsequenter Kampf der Kirche gegen alle Komplizen des sozialen Bösen hat die Makrodiakonie kein chiliastisches Motiv. Dieser Kampf ist schlicht als konsequente Nachfolge Christi zu verstehen. Nachfolge zwar nicht dorthin, wo die menschliche Natur es nicht zuläßt – nämlich in seinen Abstieg in die Hölle, ins Zentrum des Todes –, sondern dorthin, wo sich die Hölle in unsere Welt hineinprojiziert. Die Christen sind berufen und ermächtigt, ihr in der Kraft dessen zu begegnen, der die Mächte der Finsternis besiegt hat.

Die so verstandene Makrodiakonie betrifft:

– Die *Zeit:* Eine Idee, ein Formprinzip, eine Tat, die weit in die Zukunft nachwirkt, hat auch makrodiakonische Inhalte und Konsequenzen. Welch große Ideen und Formprinzipien bietet die christliche Kirche heute, z. B. für die Gestaltung des Europa von morgen? Wollen wir, daß sein Körper nicht mehr lange unter den vielen Wunden aus Vergangenheit und Gegenwart leidet? Wie ernst nimmt die gegenwärtige Diakonie der Kirche diesen Aspekt? Wie versöhnend und wie heilend wirkt sie im Verhältnis zwischen den Kirchen und den Völkern Europas? Angesichts der wachsenden Krise: Darf der Proselytismus weiterhin eine Priorität bei der diakonischen Tätigkeit mehrerer Kirchen des Westens auf dem zentral- und osteuropäischen Raum bleiben? Am Ende des zweiten christlichen Millenniums dürfen u. E. solche unangenehme Fragen nicht ungestellt und unbeantwortet bleiben.

– Den *Raum:* Die Wirkung geht weit über das Lokale hinaus. Wie die frohe Botschaft des Evangeliums, so hat auch die Liebe Gottes, die durch die Diakonie manifestiert wird, einen universalen Charakter. Dies betrifft beide Formen der Diakonie, nämlich die Mikro- wie die Makrodiakonie. Die Vorliebe unserer Kirchen für Seßhaftigkeit übersieht oft diese Universalität und schränkt den diakonischen Raum auf das direkt Erreichbare und Bequeme ein.

– Die *Chance:* Die Makrodiakonie wird vor allem während einer großen Wende besonders aktuell, bei der die Geschichte neue Türen öffnet und für mehrere Alternativen den Weg freimacht. Wer vor diesen Türen mit einer Makrovision und mit der Ausrüstung für deren Verwirklichung bereitsteht, tritt in das Geschehen ein und trifft sich mit dem Kommenden. Die anderen bleiben draußen oder folgen nach mit gesenktem Kopf. Ohne Zweifel waren die ersten drei Jahrhunderte der christlichen Ära die markanteste und entscheidendste Übergangssituation der gesamten Menschheitsgeschichte. Die Christen jener düsteren Zeit der Verfolgung haben tapfer die frohe Botschaft des Evangeliums und die eschatologische Vision weitergetragen und waren voll ausgerüstet, als Gott mit dem Kaiser Konstantin ein neues Tor der Geschichte öffnete und ihnen die Chance gab, sie mitzugestalten. Diese große Chance hat damals die Kirche voll wahrgenommen, sowohl mikro- wie makrodiakonisch (abgesehen davon, daß die Begriffe damals noch nicht bekannt waren). Bekanntlich entwickelte die Kirche in Byzanz eine eindrucksvolle Aktivität auf dem mikrodiakonischen Bereich (Unterstützung der Armen, der Fremden, der Verfolgten, der Waisen, der Witwen, der Kranken etc.). Gleichzeitig aber setzten sich die großen Väter und Lehrer der Kirche seit dem 4. Jh. vor allem dafür ein, daß das erste christliche Imperium in seinem ganzen Leben *philanthropisch* orientiert wurde (Gesetzgebung, soziale Reformen, kulturtragende Normen und Prinzipien etc.). Niemand zweifelt daran, daß auch unsere Zeit sich auf eine große Wende hinbewegt. Nicht weil wir uns am Übergang von einem Jahrtausend in ein anderes befinden, sondern vor allem deshalb, weil die gesamte Menschheit, zum ersten Mal in ihrer Geschichte, mit radikal neuen Wirklichkeiten konfrontiert ist, die ebenso radikale Entscheidungen abverlangen. Die Kirche darf sich nicht noch einmal den Fehler leisten, die Entscheidungen anderen zu überlassen und für sich die Aufgabe zu behalten, die Opfer solcher Entscheidungen mikrodiakonisch zu betreuen!

Gerade in Zeiten großer Entscheidungen müssen wir mit noch größerer Aufmerksamkeit auf das hören, was der Geist den Kirchen heute sagt (Offb 2, 17), auch wenn da manch unangenehme Fragen erklingen:

– „Ich kenne deine Werke und deine Liebe und deinen Glauben und deine Diakonie . . . Aber . . . „ (2, 19).

– „Ich kenne deine Werke. Dem Namen nach lebst du, aber du bist tot" (3, 1).

– „Ich kenne deine Werke. Du bist weder kalt noch heiß. . . . Ich will dich aus meinem Mund ausspeien" (3, 15 f).

– „Ich kenne deine Werke und deine Mühsal und deine Geduld . . . aber ich habe gegen dich, *daß du deine erste Liebe verlassen hast*" (2, 2 ff).

Dennoch rufen wir am Ende des zweiten christlichen Millenniums zuversichtlich: Kyrie eleison! Komm Herr Jesus!

Jesús Mateo Calderón Barrueto

„Das Leben und das Brot teilen"

Ein Zeugnis aus den Anden

Im Herbst 1994 konnte Bischof Calderón (Peru) eine Reise durch Süddeutschland und Tirol unternehmen, deren Ziel es war, den Glauben und das gemeinsame Engagement im Dienste der jeweiligen Völker in der Praxis der Gemeindepartnerschaften zu teilen. Außerdem bot sie ihm Gelegenheit, den vielen Freunden für die solidarische Hilfe, die sie seinen diözesanen Projekten angedeihen lassen, zu danken und davon zu erzählen. Im folgenden stellt der Bischof diese Erfahrungen in den Zusammenhang des Verständnisses, wie Eucharistie und Gemeinschaft im ganzen Leben und das Eintreten für Gerechtigkeit zusammenhängen. *red*

Die indianischen Völker der Quetschuas und Aymaras, denen ich seit 50 Jahren als Priester und seit 25 Jahren als Bischof diene, leben in den südlichen peruanischen Anden zwischen 3800 und 5500 Meter Höhe, an den Ufern des heiligen Sees der Inkas, des Titicacasees. Was ich mit diesen Zeilen sagen will, ist die Frucht dessen, was ich im „Buch des Lebens" gelernt habe, in der Praxis einer nachkonziliaren Pastoral, die diesem armen und gläubigen Volk der Diözese San Carlos Borromeo de Puno und dem südlichen Andengebiet sehr nahe ist.

Die Situation vieler Menschen in unserem Lande kam beim Papstbesuch 1985 besonders deutlich zur Sprache. Auf der letzten Station dieses Besuches hörte Johannes Paul II. in einer riesigen Sandwüste am Rand von Lima vor rund 1,5 Millionen Bewohnern der „Pueblos Jóvenes" (Randbezirke) mit Betroffenheit die folgenden Worte des Ehepaares Victor und Isabel Chero an: „Heiliger Vater, wir hungern, wir leben im Elend, wir haben keine Arbeit, wir sind krank. Mit vor Schmerz gebrochenem Herzen sehen wir, daß unsere Frauen ihre Kinder in einer Umgebung der Tuberkulose empfangen, daß unsere Kinder sterben und sie geschwächt und ohne Zukunftsperspektive aufwachsen." Nach einer tiefen Stille fuhren sie fort: „Heiliger Vater, trotz alledem glauben wir an den Gott des Lebens. Wir kämpfen um dieses Leben, gegen den Tod. Die Not zwang uns, unsere weit entfernten Dörfer, aus denen wir, getrieben vom Streben nach einem menschenwürdigeren Leben, einen tiefen Glauben an Gott mitgebracht haben, zu verlassen. In den ‚Pueblos Jóvenes' vereinte und organisierte uns die gemeinsame Not, sie machte uns solidarisch im Kampf um die Verteidigung des Lebens und unsere fundamentalen Rechte, . . . von Anfang an gingen wir mit der Kirche, und die Kirche geht in uns und mit uns . . . Heiliger Vater, wir wünschen uns, daß Ihr Besuch einmal mehr die Worte Jesu wahrmachen möge: ‚Heute erfüllen sich die Vorhersagen, die ihr gerade gehört habt' (Lk 4, 16–20). So wird unser Hunger nach Gott und unser Hunger nach Brot gestillt."

Der Papst antwortet bewegt: „Es gibt Hunger nach Gott . . . Dieser Hunger stellt einen wahren Reichtum dar, den Reichtum der Armen, den die Kirche nicht verlieren darf. Es muß alles dafür getan werden, daß das tägliche Brot nicht fehlt, denn es ist ein unverrückbares Recht, das wir im Vaterunser ausdrücken . . . Ich wünsche, daß der Hunger nach Gott weiterhin bleibt . . . , daß der Hunger nach Brot jedoch aufhört. Wir müssen nach geeigneten Mitteln suchen, um dies zu ermöglichen . . . , ich wünsche, daß ihr nicht mehr nach dem täglichen Brot hungern müßt!" Jenes ungeheure menschliche Meer nimmt seine Rede mit stürmischem Beifall auf und wiederholt voller Freude: „Hunger nach Gott, ja, Hunger nach Brot, nein!"

I. Die Teilnahme an der Eucharistie erfordert Nächstenliebe, die sich in Gerechtigkeit verwandelt.

1. Um den Hunger nach Brot zu stillen, ist es notwendig, die Eucharistie in ihrem vollen Sinne zu feiern, d. h., daß du dich jedesmal, wenn Du zur Kommunion gehst, daran erinnern sollst, daß es Millionen von Menschen gibt, die gerade, von Hunger ausgezehrt, ihr Leben verlieren. Wenn Deine Teilnahme am eucharistischen Mahl in Dir keine konkrete Mystik schafft, die dazu beiträgt, daß Du in Deinem Umfeld die ungerechten sozialen Ungleichheiten zu beseitigen hilfst, dann gehst Du besser nicht zur Kommunion.

Auf diese Lehre hat schon Papst Paul VI. 1976 in einer Botschaft an Peru hingewiesen: „Das Brechen des Brotes wirkt in all denen, die daran teilnehmen, als machtvolles Bindemittel, das alle Gläubigen in der einen

Liebe Christi, der sich als Haupt des einen Leibes opfert, vereint ... Die Tatsache, gemeinsam an derselben Messe teilzunehmen, muß praktische Konsequenzen haben, die sich in der Beachtung der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit in den gesellschaftlichen Zusammenhängen ..., der Solidarität und gerechten Verteilung der Güter der Erde unter den Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaften ausdrücken sollen."

2. Das Leben in Gemeinschaft hat konstitutive Bedeutung für unsere andinen Völker. Durch fünf Jahrhunderte hindurch hat sich diese hervorstechende gemeinschaftsstiftende Kraft ihrer Kultur vollständig erhalten, und sie hat mit Hilfe des christlichen Glaubens, vor allem durch die Feier der Eucharistie, zugenommen.

Der Kalender dieser Völker ist durch die Einteilung in religiöse Feste gekennzeichnet: in Feste zu Ehren der Ortspatrone und in Feste zu Ehren Christi in seinen größten Geheimnissen. Nach dem Fronleichnamsfest nehmen vor allem die Feste zu Ehren des Kreuzes und der anderen schmerzhaften Geheimnisse des Lebens Christi einen großen Platz ein. Es ist nachvollziehbar, daß ein Volk, das sein Leben lang gelitten hat, sich mit dem leidenden Christus identifiziert. Zugleich aber bezeugt es besonders in der Musik und im Tanz, die auf keinem Fest fehlen dürfen, den christlichen österlichen Sinn.

Die österliche Freude blüht ohne Zweifel am schönsten auf den Festen zu Ehren der heiligen Jungfrau Maria, der Mutter Gottes. Gelehrte Menschen sprechen davon, daß der innige Kult, den die Quetschuas und Aymaras ihr zollen, in der Liebe und Dankbarkeit gegenüber der heiligen Mutter Erde, „La Pachamama", begründet ist. Andere meinen, daß er aus dem tiefen Gefühl der Verwaistheit und des Mangels an Zuneigung herrührt, das das Volk angesichts der Plünderung seiner Erde, seiner Kultur und Traditionen oder angesichts seiner Unfähigkeit, aus der Armut und Marginalisierung herauszukommen, erlebt.

Positiver ausgedrückt, glaube ich, daß die starke Verehrung der Jungfrau Maria eine unerschöpfliche Quelle der Freude, des Mutes und der Hoffnung ist, die die andine Frau, die stärkste Säule der Haushalte und Gemeinschaften, ermutigt. In der „andinen Mutter" sehe ich die Mutter des Magnifikat, die immer stark in ihrem Glauben bleibt, fröhlich und ermutigend ist und schöpferisch in ihrem Dienst für die Gemeinschaft, angefangen bei den Kindern, den Alten und den am meisten verlassenen Armen. Die Aktion „Ein Glas Milch"[1], Gemeinschafts- und Volksküchen, Gesundheitskampagnen und Mütterzentren sind Werke dieser Schöpferkraft.

3. Die Religiosität des Volkes enthält eine Reihe von Werten, die auf die großen Fragen der Existenz Antwort geben. Vor allen Dingen muß festgehalten werden, daß die Volksreligiosität alle Grenzen und Regeln der Liturgie überschreitet. Zwar dürfen wir auf die Eucharistie nicht verzichten; man schickt nach dem „padrecito", nach dem Priester, man nimmt ihn mit Liebe auf, aber der Haupthandelnde ist nicht der Amtspriester, sondern der Laie, der sich seiner Rechte bewußt ist und sich an das allgemeine Priestertum der Taufe angebunden weiß. Er wird durch die Weisheit der Einfachen inspiriert (Lk 10, 21). Er bricht mit den Schemata, nimmt auf Unterschiede keine Rücksicht und übersteigt Grenzen. Wir würden heute sagen, er läßt sich in kein Computerprogramm einpassen.

„Die katholische Volksweisheit hat eine große Fähigkeit zur Lebenssynthese. So führt sie in schöpferischer Weise Göttliches und Menschliches, Christus und Maria, Geist und Leib, Gemeinschaft und Institution, Person und Gemeinschaft, Glaube und Vaterland, Verstand und Gefühl zusammen. Diese Weisheit ist christlicher Humanismus, der unzweideutig die Würde eines jeden Menschen als Kind Gottes betont, eine grundsätzliche Brüderlichkeit begründet und lehrt, der Natur zu begegnen, die Arbeit zu verstehen und Anlaß für Freude und Humor, auch inmitten eines sehr harten Lebens, zu finden." (Puebla 448)

Die Kirche hat kraft ihrer Volksreligiosität die einzigartige Fähigkeit, zu den Heiligtümern zu rufen und auf religiösen Festen ungeheure Menschenmassen zu versammeln. Dort haben wir Gelegenheit, die Botschaft des Evangeliums direkt in die Herzen der

[1] Diese Aktion sichert jedem peruanischen Kind ein Glas Milch pro Tag zu und wurde von engagierten Frauen in mehreren Kampagnen massiv eingefordert.

Massen gelangen zu lassen. Vielleicht wurde in vergangenen Zeiten diese Religiosität als „Opium des Volkes" angesehen, als Ursache der Flucht aus fundamentalsten christlichen Verpflichtungen. Heute kann ich aus der pastoralen Praxis heraus bezeugen, daß sie das stärkste organisatorische und kritische Bindeglied angesichts unseres Scheiterns und unseres gesamten Ungenügens darstellt. Weil diese Religiosität sich aus der Eucharistie nährt, erlangt sie die Kraft, den großen Schrei des Volkes nach Befreiung zu artikulieren. Leider gibt es immer noch viele schlechte Zeugnisse des christlichen Lebens. Die Schere zwischen Reichen und Armen, die Situation ständiger Bedrohung, in der die Schwachen leben, die Ungerechtigkeiten, die Ausgrenzungen und die unwürdigen Repressionen, die sie erleiden, widersprechen radikal den Geboten der wahren Geschwisterlichkeit und Solidarität, unabdingbare Werte des Christseins.

Diese in den Strukturen vorhandene individuelle und soziale Sünde, dieser „Dämon", ist bereits – nicht nur durch wissenschaftliche, sachliche Analysen, sondern auch durch die Augen des gläubigen einfachen Volkes – entlarvt worden. Das andine und das ganze lateinamerikanische Volk ist ein „Volk von Schmerzen und leiderfahren" (Jes 53, 3), aber voller Rebellion gegen die Sünde, die die Ursache von so viel Übel ist. Und hier erscheint die Originalität der „Frohen Botschaft", die uns dieser „Kontinent der Hoffnung" bringt, dieser Kontinent, der von dem geheimnisvollen Phänomen der Volksreligiosität, die ihr Zentrum in der Eucharistie hat, lebendig durchdrungen ist.

II. Ein Zeugnis aus den südlichen Anden

1. Vor 25 Jahren war Peru in acht pastorale Bezirke aufgeteilt. Wir waren der sechste Bezirk, der die indigenen Völker der südlichen Anden Perus umfaßte. Nach einigen Veränderungen wurde er in fünf Jurisdiktionsbereiche aufgeteilt, deren fünf Bischöfe aus Peru (zwei), Kanada, Frankreich und den USA stammen. Ähnlich sind auch die Priester, Ordensleute und engagierten Laien von verschiedener Herkunft, und unter den pastoralen Mitarbeitern sind schweizerische, belgische, spanische, kanadische, deutsche, nordamerikanische, französische, irische, chilenische und mexikanische Staatsbürger. Alle diese müssen mit einer sehr vielfältigen und vielfarbigen Gemeinde von Gläubigen zusammenarbeiten: mit Weißen, Mestizen und Eingeborenen aus den Anden, Quetschuas und Aymaras. (Diese beiden Völker machen 85% der bäuerlichen und ländlichen Bevölkerung aus.)

2. a) Die vorrangige Option für die Armen – Grundforderung der Befreiungstheologie – brachte uns diesem armen und gläubigen Volk näher, um es zu evangelisieren und um uns von ihm evangelisieren zu lassen. Jesus Christus lehrte uns seinen Eifer und die Demut des guten Hirten. Wir haben die Anstrengung unternommen, mit unbeschuhten Füßen das „Heiligtum" der jahrhundertealten großen Kulturen dieses Volkes zu betreten. Wir haben seine Sprache gelernt, wir haben seine Werte kennengelernt und seine Traditionen bewundert; wir haben uns von seinem Optimismus, von seiner Freude und Hoffnung (und auch von seinen Mythen und Utopien), aber vor allen Dingen von seiner Kunst des Teilens aus der Armut heraus anstecken lassen. Wir sind in guten und in schlechten Zeiten bei ihnen gewesen. Als zum Beispiel im Jahre 1977 eine Welle von Massakern, Verhaftungen und Verschleppungen losbrach, um „dem Verbrechen" – nämlich sich zur Verteidigung seiner Rechte und zur Forderung nach Gerechtigkeit zu organisieren – Einhalt zu gebieten, sind die Bischöfe der südlichen Anden das Risiko eingegangen: Wir sprachen, als niemand sich traute, und veröffentlichten den Hirtenbrief „Recogiendo el clamor" („Den Schrei aufnehmend"). Im darauffolgenden Jahr (1978) veröffentlichten wir, um den Kampf der Menschen mit gesellschaftlichen und theologischen Überlegungen zu bestärken, den Hirtenbrief „Acompanando a nuestro pueblo" („Unser Volk begleitend").

b) Angesichts der Übermacht der Großgrundbesitzer, die sich weigern, Land an die vorgesehenen Nutznießer der Agrarreform, die Bauern, abzugeben, unterstützten wir die Landnahme und veröffentlichten 1980 „La Tierra, don de Dios, derecho del Pueblo" („Die Erde, Geschenk Gottes, Recht des Volkes").

Aber die schlimmste Probe stand uns noch bevor. Es bildete sich die blutrünstigste Vereinigung unserer Geschichte, „Der leuchtende Pfad", genährt von marxistischer, lenini-

stischer und maoistisch-polpotianischer Lehre.

Fast täglich starben Bauernführer, kommunale Autoritäten, normale Bürger aus ländlichem und städtischem Gebiet, auf feige Weise ermordet. Es herrschten Schrecken, Mißtrauen, Verdächtigungen und Rache.

Niemand glaubte niemandem. Die finstere Macht des Übels wurde mystifiziert, da das Volk dem Mythos und der Legende sehr zugeneigt ist. In diesen unseligen Momenten faßte die Kirche von Puno Mut. Vertrauend auf die Kraft des Heiligen Geistes und auf den greifbaren Schutz der heiligen Maria beriefen wir das Forum „Puno will den Frieden" ein. Im Rahmen dieser Veranstaltung, die im Haupttheater der Stadt stattfand, diskutierten wir offen mit Fachleuten der Universitäten von Lima und Puno und mit Parlamentariern und Führern politischer Parteien. Es wurde in wissenschaftlicher und sachlicher Form über den Wert des Friedens, die Ursachen der Gewalt und die Philosophie, aus der die Sekte „Leuchtender Pfad" genährt wurde, diskutiert. Ergebnis: Der Mythos verschwand, die Psychose des Schreckens brach auf. Das Volk begann wieder zu lächeln, es erlangte wieder Mut zur Anklage und zu Mitteln, um Verbrechen sowohl von subversiven als auch von repressiven Kräften zurückzuweisen (Juli 1984). Damit wurde der Boden für ein neues Dokument bereitet (1991): „Unámonos por la Vida y la Paz" („Laßt uns uns für das Leben und den Frieden vereinen"). Und im selben Jahr feierten wir den großen Marianischen Eucharistischen Kongreß.

3. Unser Dienst wurde von den erwähnten Zielen motiviert: den Hunger nach Gott und den Hunger nach Brot zu befriedigen, d. h. Wort und Zeichen als veränderungsschaffende Evangelisierung zu verstehen. Zur Verwirklichung dieses Ziels verfügt die Diözese über „Radio Onda Azul", der Programme über religiöse, kulturelle und entwicklungsrelevante Themen in drei Sprachen, in Quetschua, Aymara und Spanisch, sendet. Außerdem gibt es noch die Aktivitäten der diözesanen Caritas und des Komitees „Soziale Aktion" des bischöflichen Ordinariats Puno (ASOP). Beide Institutionen bieten materielle Unterstützung für die Arbeit in der Landwirtschaft, für kleine Bauernhöfe, Kleingärten und Gewächshäuser. Mit einem Team von 40 Fachleuten werden die Campesinos über Landwirtschaft und Viehzucht weitergebildet.

Die Bewegung der bäuerlichen Animadores koordiniert Hunderte von religiösen Verantwortlichen, die im Dienste der Gesundheit und der Organisation von Gremien stehen. Das diözesane Büro für Bildung fördert und betreut die Glaubenserziehung an den staatlichen Schulen. Das Solidaritätsvikariat, das kostenlose Rechtsbeihilfe anbietet, verbreitet die Lehre der Menschenrechte dadurch, daß es versucht, unschuldig Verhaftete freizubekommen, ungesetzliche Hinrichtungen und Verschleppungen zu verhindern. Das war vor allem zu Zeiten des Terrorismus eine große Herausforderung. In den schlimmsten Zeiten terroristischer Gewalt durch den „Leuchtenden Pfad" hat das Solidaritätsvikariat von Puno eine wichtige Rolle bei der Unterstützung der Kinder und der Witwen der Opfer gespielt, indem es die Begräbniskosten usw. übernahm. Heute, nachdem der Terrorismus fast völlig besiegt worden ist, sieht das Vikariat seine Aufgabe hauptsächlich darin, im Bereich der Jugendarbeit Bewußtseinsbildung für Gerechtigkeit und Menschenrechte zu betreiben.

Aus der missionarischen Sorge, die wir mit vielen Brüdern und Schwestern, Ordensleuten und Laien geteilt haben, ist eine große Kette solidarischer internationaler Freundschaft erwachsen. Obwohl unsere Freunde inzwischen in ihre Länder zurückgekehrt sind, sind sie Teil unseres kirchlichen Lebens. Wir fühlen uns mit ihnen allen in Freundschaft und Gemeinschaft verbunden, und man verspürt bei ihnen eine leise Sehnsucht danach, noch einmal zurückzukommen. Mit uns verbunden sind auch die vielen Toten, die treue Zeugen Jesu waren und nun sichere Fürsprecher im Schoße des Vaters sind.

Zum Schluß muß ich noch das Institut für Andine Pastoral (IAP) erwähnen, das gerade sein 25jähriges Bestehen feierte. Es handelt sich dabei um eine Institution, die sozusagen die Seele dieser pastoralen Arbeit darstellt. Über „Alpanchis" und „Andine Pastoral"[2] wurden wichtige Inhalte vertieft und verbreitet, die zum Verständnis der Seele des andinen Volkes hilfreich sind. Sie dienen als

[2] Zeitschriften, die vom IPA herausgegeben werden.

Keilriemen einer konstanten Ermutigung für unsere Gemeinden und Gremien.
Dieser kirchliche Weg soll mit Stärke und Hoffnung weitergehen. Er soll sich konstruktiv den Änderungen und Herausforderungen der Gesellschaft, in der wir und mit der wir unterwegs sind, stellen und wie ein Sauerteig sein.

Übersetzung: Dorothea Ludwig

Alois Riedlsperger

Der Sozialhirtenbrief 1990 – aktuell und nachhaltig wirksam

Fünf Jahre nach seiner Veröffentlichung scheint der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe längst dem öffentlichen Bewußtsein entschwunden, vergessen. Daß dennoch nach diesem Text gefragt und seine Umsetzung eingemahnt wird, zeigt seine für unsere raschlebige Zeit erstaunlich nachhaltige Wirkung. Die Frage nach seinem Vergessen signalisiert, wie sehr er zum Grundbestand des sozialen Gewissens geworden ist.

1. Was hat der Sozialhirtenbrief näherhin bewirkt?

Als Ergebnis des Diskussionsprozesses zur sozialen Lage haben die österreichischen Bischöfe mit dem Sozialhirtenbrief 1990 ein verpflichtendes Sozialpaket geschnürt. Künftighin dürfte es für Katholiken nicht mehr denkbar sein, die Verantwortung für soziale Fragen auszublenden. Daß dieses Niveau an sozialer Gewissensbildung erreicht werden konnte, halte ich für das eigentliche Ergebnis des Sozialhirtenbriefes. Dies läßt sich in folgender Weise auffächern:

1.1 Der Sozialhirtenbrief hat eine Gesprächsbasis für das Verhältnis von Kirche, Wirtschaft und Politik geschaffen

Noch im Frühjahr 1988 ergab eine Umfrage des IMAS-Meinungsforschungsinstitutes Linz, daß die Beziehung und das Gesprächsklima zwischen Kirche und Wirtschaft wesentlich gestört sei. Mit den zahlreichen Gesprächskontakten im Zuge der Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes konnten Auffassungsunterschiede angesprochen und eine neue Gesprächsbasis geschaffen werden. In einigen Diözesen sind aus diesen Begegnungen und Gesprächen ständige Arbeitskreise zu Fragen von Kirche und Wirtschaft geworden.
Das Entstehen einer neuen Gesprächsbasis zeigte sich auch an der Einladung an die Kirche, gemeinsam mit dem Museum Industrielle Arbeitswelt in Steyr für 1991 die Ausstellung „Zeit-gerecht. 100 Jahre katholische Soziallehre" zu gestalten. Bei ihrer Eröffnung war mehrfach die Feststellung zu hören, daß noch einige Jahre zuvor ein solches Projekt undenkbar gewesen wäre. Im Gefolge des Sozialhirtenbriefes greifen gemeinsame Veranstaltungen zwischen Kirche, Arbeiterkammern und Gewerkschaften unterschiedlichste Probleme von Arbeit und Gesellschaft auf. Eine gemeinsame Enquete in Vorarlberg galt jüngst dem Thema „Der Sozialstaat auf dem Prüfstand".

1.2 Mit dem Sozialhirtenbrief liegt eine Zusammenschau des Standpunkts der Kirche in sozialen Fragen vor

Als kirchenamtliches Dokument bietet der Sozialhirtenbrief eine Bündelung der sozialen Anliegen der Kirche. Dies ist deshalb von besonderer Bedeutung, da die sozialen Probleme immer vielfältiger werden und zur Orientierung einer profilierten Zusammenschau bedürfen. Nur so kann die Aufmerksamkeit auf die jeweils aktuellen, sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Fragen gelenkt und dennoch die durchgängige, ihrer Eigenart entsprechende Position der Kirche erkennbar werden: das Einbringen von Glaubensüberzeugungen zur ethischen Bewertung gesellschaftlicher Vorgänge, politischer Maßnahmen und des persönlichen Verhaltens. Die Kirche versucht damit, ihren Beitrag zum Aufbau einer Wertekultur und zur Weckung sozialer Verantwortung in einzelnen Problembereichen zu leisten.
Mit der Formulierung ihres Standpunkts fordert die Kirche zu wechselseitigen Anfragen heraus. So kam es bereits im ersten TV-Gespräch bei Erscheinen des Sozialhirtenbriefes zwischen Bischof Johann Weber und dem Generalsekretär der Industriellenvereinigung Prof. Herbert Krejci zu einer Auseinandersetzung zum Konfliktthema „Sonntagsarbeit". In der Folge wählten in Vorarlberg Mitglieder der Fraktion Christlicher

Gewerkschafter bei konkreten Problemfällen wie zum Beispiel der Kündigung älterer Arbeitnehmer Zitate aus dem Sozialhirtenbrief und richteten sie in Form von „Rüttelzeilen" als Anfragen an Vertreter von Wirtschaft und Politik.

Aussagen des Sozialhirtenbriefes veranlassen aber auch zu Anfragen an die Kirche selbst. Solche beziehen sich vorwiegend auf das Verhalten der Kirche als Arbeitgeber, auf die Frage, ob die Äußerungen des Sozialhirtenbriefes zu Problemen der Arbeitswelt auch für die Kirche in ihrem eigenen Bereich gelten. Häufige Anfragen zur Situation der Frau in der Kirche zitieren den Sozialhirtenbrief mit seinem Wort vom „unüberhörbaren Imperativ". In solchen Anfragen kommt zum Ausdruck, daß der Sozialhirtenbrief als kirchenamtliche Stellungnahme in der Öffentlichkeit zuallererst die Kirche selbst in Pflicht nimmt.

1.3 Der Sozialhirtenbrief bietet Bezugspunkte für vielfältige Initiativen der sozialen Praxis

Nach seinem Erscheinen bezogen sich unterschiedlichste Initiativen ausdrücklich auf den Sozialhirtenbrief. So galt eine landesweite Unterschriftenaktion in der Diözese Feldkirch der Erhaltung des arbeitsfreien Sonntags. Zur Weckung der Umweltverantwortung wurde verschiedentlich die Anregung zur Einrichtung von Umweltbeauftragten in Pfarrgemeinden und kirchlichen Gemeinschaften aufgegriffen. Ein Ökologielehrgang des Sozialreferates der Diözese Linz in Zusammenarbeit mit dem Institut für angewandte Umwelterziehung in Steyr hat sich zum Ziel gesetzt, solche Umweltbeauftragte auszubilden, um in dieser Frage innerhalb der Kirche wie auch im Verbund mit Initiativen am Ort wirksam zu werden. Schließlich wurden seit Erscheinen des Sozialhirtenbriefes mehr und mehr seine Aussagen zur Flüchtlingsfrage zum zentralen Thema der sozialen Praxis. Dabei geht es nicht nur um die Schaffung von Unterkünften für Asylwerber in Pfarrgemeinden, religiösen Gemeinschaften und kirchlichen Einrichtungen; Ziel bewußtseinsbildender Aktionen ist der Abbau von Vorurteilen gegenüber Ausländern, die Entwicklung einer konstruktiven Einstellung gegenüber den zunehmenden Wanderungsbewegungen sowie der Widerstand gegen Versuche, solche Fragen in unverantwortlicher Weise zu politisieren.

Auf den Sozialhirtenbrief beriefen sich auch bereits bestehende Initiativen. Bei einer Sozial-Projekt-Messe zur 100-Jahr-Feier des Sozialrundschreibens „Rerum novarum" 1991 fanden sich unter den 25 modellhaft präsentierten Initiativen pfarrliche Treffpunkte für Sozialarbeiter, Projekte für kommunikative Wohnformen, Frauenberatungsstellen, eine Initiative für von Scheidung betroffene Kinder, Projekte zur Verbesserung der Berufsausbildung für Lehrlinge, diözesane Arbeitslosenfonds mit den aus ihnen unterstützten Sozial- und Umweltprojekten. In dieser Vielfalt wird deutlich, wie soziale Verantwortung je nach konkreter Problemlage in sehr unterschiedlicher Weise wahrgenommen werden kann. Diese Auffächerung sozialer Praxis entspricht dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft von Menschen mit den verschiedensten, einander ergänzenden Berufungen und Gnadengaben.

Mit ihrer Bezugnahme auf den Sozialhirtenbrief werden die Anliegen der genannten Initiativen als Anliegen der Kirche selbst ausgewiesen. Nicht wenige dieser Initiativen sind dem Sozialhirtenbrief vorangegangen und haben mit ihrem Engagement dafür gesorgt, daß die Kirche im Sozialhirtenbrief „soziales Profil" gewonnen hat. Sie selbst erhalten mit dem Sozialhirtenbrief „Heimatrecht" in ihr.

2. Wie kann das „Projekt Sozialhirtenbrief" weitergeführt werden?

Die Ankündigung, die Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes mit einem Diskussionsprozeß zur sozialen Lage zu verbinden, sollte von Anfang an deutlich machen, daß das Projekt auf soziale Gewissensbildung in einem öffentlichen Vorgang zielte. Dieses Anliegen ist mit dem Erscheinen des Sozialhirtenbriefes keineswegs erschöpft, wie auch die soziale Frage sich immer neu stellt. Für eine Weiterführung der Sache sei auf folgende Herausforderungen verwiesen:

2.1 Eine neue Begegnung zwischen Kirche und Welt der Arbeit

Im Sozialhirtenbrief wird einleitend darauf verwiesen, „daß für viele Menschen die Sinngebung für Arbeit und Wirtschaft nicht aus dem Glauben kommt. Die Kluft zwi-

schen Religion und Arbeitswelt hat sich anscheinend vertieft. Es braucht eine neue Begegnung zwischen Kirche und Welt der Arbeit. Dieser Wunsch ist durch einen Hirtenbrief allein nicht zu erfüllen" (SHB Nr. 5). Diese über den Sozialhirtenbrief hinausweisende klare Aufgabenstellung ist meines Erachtens weithin vernachlässigt worden. Allgemein war in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit zu sehr auf innerkirchliche Probleme gerichtet.

Die Aufgabenstellung einer neuen Begegnung zwischen Kirche und Welt der Arbeit steht hier konkret für die unerläßliche Auseinandersetzung der Kirche mit der Welt von heute, für den ihr aufgetragenen Dienst an den Menschen. Diese Welt mit ihren Problemen zu verstehen und nicht als gottlos abzuschreiben, fordert ein konkretes Sicheinlassen auf jene Zusammenhänge, die als „Welt der Arbeit" alle Lebensbereiche der Menschen mitprägen. Wir leben in einer „(Erwerbs-)Arbeitsgesellschaft". Sich mit Fragen wie Arbeit und Arbeitslosigkeit, Leistung und Einkommen, Produktion und Konsum, Zeit und Geld sowie ihrem Sinnbezug auseinanderzusetzen, ist eine eminent pastorale Aufgabe.

Damit öffnet sich ein weites Feld für Gespräch und Beratung, Persönlichkeits- und Organisationsentwicklung, betriebliche Projekte und soziale Initiativen, ethische Reflexion und spirituelle Vertiefung. Unabdingbare Voraussetzung ist in jedem Fall eigene Erfahrung mit der Welt der Arbeit, wofür in manchen Diözesen Betriebspraktika angeboten werden.

2.2 Die Entwicklung einer neuen Solidarität

Schon im Diskussionsprozeß zur Vorbereitung des Sozialhirtenbriefes wurde immer wieder die Notwendigkeit einer neuen Solidarität angesprochen, „einer Solidarität, die es nicht zuläßt, daß einzelne und Gruppen wirtschaftlich diskriminiert und vom gesellschaftlichen Leben ausgeklammert werden" (SHB Nr. 6). Auf eindringliche Weise formuliert dies der Sozialhirtenbrief in Zusammenhang mit der Flüchtlingsfrage: „Wir werden uns noch viel mehr bemühen müssen, die Vorurteile Fremden und Ausländern gegenüber abzubauen und solchen Menschen nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine mitmenschliche Heimat zu geben. Dazu bedarf es der Solidarität aller, auch die Bereitschaft zu einem innerstaatlichen Lastenausgleich" (SHB Nr. 91).

Flüchtlinge sind Botschafter weltweiten Unrechts. In ihnen begegnen wir nicht nur Einzelschicksalen, sondern den Folgen politischer, wirtschaftlicher und ökologischer Katastrophen. Als Bedrohung erscheinen sie zuallererst jenen Menschen, die sich selbst benachteiligt sehen und um ihre Sicherheit bangen, die inmitten unserer Gesellschaft die Frage nach der gerechten Verteilung von Lebenschancen aufwerfen. Die Spaltungstendenzen einer Zweidrittelgesellschaft werden erkennbar.

Um solchen Tendenzen innerhalb unserer Gesellschaft gegenzusteuern, wurde in Umsetzung des Sozialhirtenbriefes innerhalb der Katholischen Aktion Österreichs 1993 der Gesprächs- und Aktionsprozeß „Umverteilung. Arbeit & Einkommen" initiiert. Die Frage nach der Situation von Ausländern und Flüchtlingen wurde erweitert um die Themen Erwerbsarbeit, Arbeitslosigkeit, unbezahlte Arbeit und Gerechtigkeit – weltweit. Überlagert wurde dieser Diskussionsprozeß durch die Auseinandersetzungen im Vorfeld der EU-Abstimmung am 12. Juni 1994. Die Stellungnahmen der Katholischen Aktion Österreichs sowie einzelner Gliederungen und kirchlicher Gruppierungen hierzu nahmen bei sozialpolitischen Fragestellungen nicht selten Bezug auf den Sozialhirtenbrief. Ähnliches galt für die kirchlichen Reaktionen auf das von der Koalitionsregierung nach den Wahlen vom 9. Oktober 1994 verabschiedete „Sparpaket".

Der Sozialhirtenbrief erweist sich somit immer wieder neu als Bezugspunkt für eine kritische Auseinandersetzung mit den jeweils aktuellen sozialen Vorgängen: in unserer Gesellschaft, im neu sich formierenden Europa und weltweit.

2.3 Die Förderung kultureller Erfindungen

Den Sozialhirtenbrief durchzieht die Überzeugung, daß die in Wirtschaft und Politik anstehenden Probleme zutiefst kulturell-ethischer Art sind. Für den Arbeitsprozeß stellen die Bischöfe fest: „Wir teilen die Sorge und die Enttäuschung vieler unserer Brüder und Schwestern darüber, daß in unserem Land die soziale Ausgestaltung von Arbeit und Wirtschaft hinter dem technisch-wirt-

schaftlichen Fortschritt oft zurückbleibt" (SHB Nr. 31).
Tatsächlich richtet sich in den verschiedensten Bereichen die Aufmerksamkeit vorrangig auf technisch-wirtschaftliche Lösungen. Demgegenüber heben die Bischöfe zum Beispiel in der Frage der Vereinigung Europas „eine neue Herausforderung für die Sozialpartner" hervor, die „von ihnen mit sachkundigen wirtschaftlichen und sozialen Maßnahmen beantwortet werden" muß. „Dazu braucht es auch den Willen zur Selbstkritik und die Bereitschaft zu jeweils neuen Initiativen. Es braucht aber ebenso ethische Orientierungen sowohl für die Gestaltung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen als auch für das Verhalten der Menschen" (SHB Nr. 23). Denn: „Die sittliche Verantwortung des Menschen läßt sich durch technischen oder organisatorischen Fortschritt weder produzieren noch ersetzen" (SHB Nr. 120).
Ob Gestaltung des Arbeitsprozesses oder Vereinigung Europas: Soll die gesellschaftliche Entwicklung nicht im Technisch-Wirtschaftlichen verflachen und am Fehlen von Sinnbezug scheitern, bedarf es der Förderung kultureller Erfindungen, sozialer Innovationen und des ethischen Bewußtseins.
Fünf Jahre nach Erscheinen des Sozialhirtenbriefes steht unsere Welt vor nicht geringeren Herausforderungen. Die nachhaltige Wirkung des Sozialhirtenbriefes besteht in einem neuen Niveau sozialen Bewußtseins. Das entschiedene Engagement der Kirche in der Flüchtlingsfrage ist dafür ein Ausdruck. Soll dieses Niveau sozialer Verantwortungsbereitschaft erhalten bleiben, bedarf es nicht nur der Erinnerung an den Sozialhirtenbrief. Gefordert ist vielmehr eine Aktualisierung seiner Anliegen in der sozialen Praxis vor Ort. Die globalen gesellschaftlichen Herausforderungen bieten dafür reichlich Gelegenheit.

Xaver Pfister-Schölch

Eucharistievergessenheit im konziliaren Prozeß?

Auf der ökumenischen Versammlung in Basel war die Eucharistie eines der wichtigen Themen; aber weder vorher noch nachher hat sie auch nur annähernd eine angemessene Rolle gespielt. Trotzdem können vom konziliaren Prozeß verschiedene Impulse ausgehen, die auf die Bedeutung der Eucharistie für die anzustrebenden Menschheitsziele von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung hinweisen. *red*

Eucharistie – ein Thema an der Basler Versammlung

„Brot brechen für das Leben der Welt" – ein faszinierendes Leitwort. Eine Aufforderung, die Herzstück des konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sein könnte. Schon im sogenannten Limadokument, einer wichtigen ökumenischen Verlautbarung, wird dieses Thema aufgenommen: „Die Eucharistie umgreift alle Aspekte des Lebens. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und der Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5, 23 f; 1 Kor 10, 16 f; 11, 20–22; Gal 3, 28). Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben" (Limadokument § 20).
Im Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" (in Basel 1989) wird dieser Text zitiert. Er steht im 2. Abschnitt des Dokumentes, in dem versucht wird, den gemeinsamen Glauben der an der Versammlung vertretenen Kirchen zu formulieren.
Eucharistie war also an der Basler Versammlung wie auch in der Vorbereitung dieser Versammlung ein wichtiges Thema. So entschied man sich, einerseits an den Wochentagen gemeinsame Wortgottesdienste durchzuführen und bewußt keine offiziellen Eucharistiefeiern vorzusehen und anderseits am Sonntag die Schlußfeier gleichsam zu etappieren: Zunächst wurden die Versammlungsteilnehmerinnen und -teilnehmer und alle anwesenden Gläubigen zu drei getrennt durchgeführten Gottesdiensten eingeladen,

zu einer Abendmahlsfeier, zu einer katholischen Eucharistiefeier und zu einer orthodoxen Eucharistiefeier. Jeder sollte dabei den Gottesdienst seiner Kirche besuchen. In einem Sternmarsch sollten sich dann diese drei eucharistischen Gottesdienstgemeinden zu einer Gottesdienstgemeinde für den abschließenden Wortgottesdienst versammeln. Allerdings bestand dieser Sternmarsch nicht bloß aus diesen drei Teilen. Den größten Zacken des Sternes bildeten die Menschen, die an keinem der drei Gottesdienste teilnahmen, sondern direkt auf den Münsterplatz zum Schlußgottesdienst kamen. Ein großer Teil der Gläubigen war offenbar nicht bereit, diese Zweiteilung des Schlußgottesdienstes nachzuvollziehen.
Die Basler Versammlung machte also die Eucharistie zum Thema, sowohl in ihren Verlautbarungen als auch im konkreten Ablauf der Versammlung. Dabei wurde aber auch deutlich, daß für sehr viele, die zur Versammlung gekommen waren, eine gemeinsame Eucharistiefeier durchaus denkbar gewesen wäre. Von vielen wurde die Etappierung des Schlußgottesdienstes kritisiert. Dennoch darf festgehalten werden, daß in Basel das Thema Brot brechen für das Leben der Welt und Eucharistie ernsthaft angegangen wurde. In keinem anderen Dokument wird so eindeutig auf die Eucharistie als Quelle des konziliaren Prozesses hingewiesen.

Eucharistie nur am Rand ein Thema im konziliaren Prozeß

Dies wird deutlich, wenn man die Ergebnistexte der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul zur Hand nimmt. Darin findet sich kein einziger Hinweis auf die Eucharistie. Auch im Hirtenbrief der Schweizer Bischöfe im Herbst nach der Basler Versammlung, der zur Weiterarbeit an den Versammlungsanliegen aufruft, findet sich kein einziges Wort zum Thema Eucharistie. Ebensowenig in den Unterlagen des Halljahres, das 1991 in der Schweiz als Weiterführung des konziliaren Prozesses in ökumenischer Trägerschaft durchgeführt wurde. Alle offiziellen Gottesdienste in diesem Zusammenhang waren Wortgottesdienste, auch die Idee der „Basler Gottesdienstetappierung" wurde nicht aufgenommen.
So erstaunt es nicht, daß auch in den verschiedensten Werkbüchern zum konziliaren Prozeß, die im deutschsprachigen Raum erschienen sind, die Eucharistie kein Thema ist. Alle Gottesdienstmodelle, die darin in reicher Zahl vorgestellt werden, sind Modelle für Wortgottesdienste.
Es entsteht so der Eindruck, daß im konziliaren Prozeß das Thema Eucharistie eher ausgeklammert wird. Der Basler Versuch scheint singulär zu sein.

Drei explizite Hinweise auf die Eucharistie

In der Durchsicht unzähliger Dokumente und Berichte bin ich an drei Orten auf explizite Hinweise auf die Eucharistie gestoßen.[1] In der Stellungnahme der EKD heißt es: „In erstaunlicher Weise hat sich im konziliaren Prozeß eine neue Einheit von Spiritualität und Praxis herausgebildet . . . So ist der konziliare Prozeß nicht nur der Ort, an dem die Kirche ihre Weltverantwortung einübt, er ist zugleich ein kräftiger Impuls für ihr geistliches Leben" (S. 5). Und im letzten Abschnitt wird eine eigene Stellungnahme vom 25. Juli 1986 zitiert: „Ein gemeinsamer Kampf für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung muß verwurzelt sein in der Gemeinschaft des Gottesdienstes, des Hörens auf Gottes Wort und am Tisch des Herrn. Wo wir selbst im Frieden Gottes leben und ihn je neu erfahren, werden wir fähig zum Friedenstiften unter den Menschen und gegenüber der Kreatur. Wer im Frieden Gottes lebt, wird aber auch stärker leiden am Unfrieden dieser Welt und erfüllt werden vom Hunger und Durst nach Gerechtigkeit" (S. 11).
Im dritten Teil des Werkbuches von Duchrow/Liedke findet sich ein längerer Abschnitt über vier verschiedene Formen des Kircheseins. Die zweite Weise wird mit dem Stichwort gekennzeichnet „die liturgisch-eucharistisch-kontemplative Weise, Kirche

[1] Einmal in einer Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, die zusammen mit den Ergebnistexten von Seoul im Juli 1990 veröffentlicht wurde (EKD-Texte Nr. 33). Dann in der Publikation „Schalom, der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden", die 1987 von Ulrich Duchrow und Gerhard Liedke im Kreuzverlag herausgegeben wurde. Schließlich in einem Text aus einer Konsultation des OeRK im Dezember 1984 in Annecy, die im Taschenbuch zum konziliaren Prozeß „unterwegs in Sachen Zukunft", das 1990 bei Calwer und Kösel herausgegeben wurde, zitiert wird.

zu sein". Darin wird eine Meditation des rumänischen Theologen Dan-Ilie Ciobotea zitiert, die er an der Vollversammlung des OeRK in Vancouver zur Trinitätsikone des Andrej Rubljew vorgetragen hat. Darin heißt es: „Der Becher, den Jesus Christus segnet und der Welt darreicht, bedeutet Leben, das ‚Eucharistie' geworden ist: die Hingabe seiner selbst für andere und in Gemeinschaft mit anderen. Der Kelch, der in der orthodoxen Tradition sowohl das Brot als auch den Wein enthält, ist die zentrale Botschaft dieser Ikone für das Leben der Welt. Das Fehlen des täglichen Brotes, wofür zu beten uns Christus gelehrt hat, bringt Hunger und Tod in eine Welt, die heute ungerechterweise in Reiche und Arme geteilt ist. Hier treffen sich Ökumene und Ökonomie. Der Kelch der Eucharistie ruft zum täglichen Teilen des Brotes und der materiellen und geistigen Ressourcen mit den Millionen von Hungrigen in dieser Welt auf. In ihnen ist Gott, die Dreieinigkeit, zu jeder Zeit auf Pilgerreise unter uns. Vollkommene Einheit in der Gemeinschaft, tiefste Quelle des Lebens, gesegnete heilige Dreieinigkeit, Ehre sei dir. Amen" (S. 185 f).

Im Text, der in Annency vorgetragen wurde, heißt es: „Die Spiritualität, die wir suchen, ist eine fleischgewordene Spiritualität . . . , erfüllt von Sensibilität gegenüber Kultur und Sprache und geprägt von der Geschichte und den Symbolen eines Volkes . . . sie schenkt Leben . . ., wurzelt in der Schrift und wird durch das Gebet gespeist . . . sie ist eine Spiritualität der Gemeinschaft und der Feier, sie hat ihre Mitte in der Eucharistie . . . sie kommt im Dienst und im Zeugnis zum Ausdruck . . . sie glaubt und vertraut, ist aber nicht naiv . . . Diese Spiritualität wird unweigerlich zu Leiden führen. Wir sind berufen, eine bekennende Kirche zu sein, das Wagnis auf uns zu nehmen, wenn und wie es der Geist von uns verlangt . . . Solche Spiritualität ist offen für eine weitgespannte Ökumene. Der Kampf für Freiheit und Gerechtigkeit ist ein Kampf der ganzen Menschheit, und wir vereinen unsere Kräfte mit all jenen, die das gleiche Ziel verfolgen . . . Diese Spiritualität ist schließlich voller Freude und Hoffnung."[2]

[2] Eine Spiritualität für unsere Zeit. Bericht einer Konsultation, Annecy, 3.–8. Dez. 1984, dt. Zus., Genf 1986, S. 17–24.

Eucharistievergessenheit und Ernüchterung im konziliaren Prozeß

Es ist eine Tatsache, die immer wieder beklagt wird, daß der konziliare Prozeß arg ins Stocken geraten ist. An den 1994 in Basel durchgeführten Veranstaltungen zur Erinnerung an die Basler Versammlung nahmen gerade 50 Personen teil, am gleichen Ort, wo während der Versammlung doch ein großes Interesse festzustellen war, das weite Kreise der Bevölkerung erfaßte. Das Halljahr, das 1991 in der Schweiz den konziliaren Prozeß nach Basel und Seoul weiterführen sollte, hat nur ein geringes Echo gefunden. Das Organisationskomitee stellte am Ende mit Ernüchterung fest, daß es weder an der Basis noch bei den Kirchenleitungen das erhoffte Interesse für seine Anliegen gefunden habe. Es legt in seinem Schlußbericht drei Erklärungen dafür vor. 1) Die ökumenische Versammlung in Basel erweckte den Eindruck, daß unter den Kirchen Europas im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung große Einigkeit herrsche. Dieser Eindruck aber war trügerisch. Dazu beeinträchtigen die Bedenken des Vatikans gegenüber den Projekten des OeRK zumindest unterschwellig auch die Bemühungen in der Schweiz. 2) Die Entwicklungen in Westeuropa und im Ostblock, die kurz nach der Basler Versammlung dramatische Ausmaße annahmen, warfen mit großer Dringlichkeit ganz andere Fragen auf, die speziell in der Schweiz zu einer eigenartigen Reduktion des Interesses auf Binnenprobleme führte. 3) Die Kirchen in der Schweiz ließen sich durch zunehmende finanzielle Probleme, die römisch-katholische Kirche zusätzlich durch die Churer Wirren auf innerkirchliche Problemstellungen fixieren. So hat die hoffnungsvolle Atmosphäre der Basler Versammlung einer deutlichen Ernüchterung Platz gemacht.

So sind zwei grundlegende Tendenzen auszumachen. Zum einen ist die Eucharistie zunehmend an den Rand des konziliaren Prozesses geraten. Es sind nur wenige Spuren des Bemühens auszumachen, die Eucharistie als Quelle für den konziliaren Prozeß fruchtbar zu machen. Das mag einerseits damit zusammenhängen, daß die Ökumene in dieser Frage am Ort zu treten scheint und man den Fragen um eucharistische Gastfreundschaft und Eucharistiegemeinschaft eher aus-

weicht. Dies um so mehr, als die Personen, die sich im konziliaren Prozeß engagieren, eher in vornehmer Distanz zur liturgischen Gestalt der Kirche leben. Wären die Traktanden des konziliaren Prozesses tatsächlich zu prioritären Aufgaben der Pfarreien und Gemeinden geworden, wäre die Eucharistie mehr im Blick geblieben.

Zum andern ist der konziliare Prozeß ins Stolpern geraten. Die Ernüchterung, die sich auch gesellschaftlich und politisch nach der Hoffnung des Jahres 1989 breitmacht, lähmt auch den konziliaren Prozeß. Viele haben ihr eigenes Engagement rasch wieder eingestellt, weil sie nicht gegen den Strom schwimmen mögen. Es ist zu kurzschlüssig, hierfür allein die Zurückhaltung der Kirchenleitungen in diesem Bereich verantwortlich zu machen. Die Krise wurzelt viel tiefer.

Neue Impulse durch die Besinnung auf die Eucharistie als Urquell der Kirche

Und genau hier könnte die Frage nach einer Verwurzelung des konziliaren Prozesses in der Eucharistie neu an Bedeutung gewinnen. Denn: Eucharistie – das ist ja wesentlich auch Engagement für das Leben im Angesicht des Todes. Im letzten Abendmahl setzt Jesus Christus ein wirksames Zeichen im Angesicht des Scheiterns für die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes. Sie ist ein Hoffnungszeichen in der Krise, ein Bekenntnis zum Leben angesichts der Todesmächte. Damit stellt sich die Frage, ob der rasche Zusammenbruch des konziliaren Prozesses nicht auch damit zusammenhängt, daß die Eucharistie nicht in seine Mitte gestellt wurde. Er könnte gleichsam die Quittung dafür sein, daß es den Kirchen nicht gelingt, in der Suche nach der Einheit im Zentrum ihrer eigenen Existenz weitere Schritte zu tun. Ich denke, daß eine eucharistische Spiritualität gerade das ist, was die Kirche und sonst eben niemand anders zur Bewältigung der drängenden Menschheitsfragen einbringen könnte. Die ethischen Inhalte werden ja von manch anderen Gruppierungen ebenso formuliert. Und auf der Handlungsebene sind andere Gruppierungen oft wirksamer am Werk, so daß manch einer, der sich ursprünglich im kirchlichen Kontext engagierte, jetzt in anderen Kontexten handelt. Kardinal Roger Etchegaray, der Vertreter des Vatikans, hat dies in seiner Rede an der Basler Versammlung eindrücklich formuliert: „Wie schwer ist unsere Verantwortung, weil wir allen Menschen das schenken können, was nur wir ihnen geben können! Eine Kirche, die nicht lebt, was sie lehrt, wäre bald vereinsamt, denn sie wäre nicht mehr das lebendige Gleichnis von der Gemeinschaft, nach der die ganze Schöpfung strebt. Wagemutig und hartnäckig müssen wir an einer Kirche arbeiten, die der verzweifelten Menschheit dieses Paradies in Miniatur vorzeigt, eine eucharistische Gemeinschaft, die in Fülle und im Glück den Frieden und die Gerechtigkeit Gottes auf Erden erlebt – auch wenn es nur einen flüchtigen Augenblick dauert. Nur wenn die Getauften dank der Eucharistie in der Kirche zumindest im Keim die ‚neue Schöpfung' erleben, können sie wirklich ‚Salz der Erde' und ‚Licht der Welt' werden" (Frieden in Gerechtigkeit S. 243). Was ist dem noch beizufügen als die Bitte, daß die Kirchen und im besonderen auch die römisch-katholische Kirche sich tatsächlich auch bei diesen Worten behaften läßt? Der Kardinal weist den Weg, der von seiner Kirche zugleich auch blockiert wird.

Praxis

Helmut Blasche

Die soziale Dimension der Eucharistie

Praxis des Teilens in Pfarr- und Basisgemeinden

Einem vertieften Verständnis der Eucharistiefeier folgt ein neues Kirchen- und Gemeindebild, und dies wirkt sich – jedenfalls in der Pfarre Schwechat und ihren Basisgemeinden – in großartigen Formen des sozialen Teilens und Miteinanders aus. *red*

Das Bewußtsein der sozialen Dimension der Eucharistie ging bei uns wohl Hand in Hand mit dem Gemeindewerden überhaupt. Man könnte es auch umgekehrt sagen: Die Entstehung der Gemeinde ging Hand in Hand mit dem allmählichen Begreifen, was Eucharistie überhaupt ist. Als ich als neugeweihter

Priester im Jahr 1955 als Kaplan nach Schwechat kam, vorkonziliar ausgebildet und in einer rein individualistisch verstandenen Religiosität aufgewachsen, wußten weder ich noch die Menschen, die allsonntäglich hier in die Messe gekommen sind, um ihre Sonntagspflicht zu erfüllen, was Gemeinde Jesu ist. Weder ich noch die Kirchgänger hatten jemals Gemeinde erlebt. Erst als wir das Werden der Gemeinde in Schwechat miterlebten, begriffen wir nach und nach, was christliche Gemeinde ist, was sie sein sollte und könnte.

Damals, in den 50er Jahren, feierten ja die meisten, die am Sonntag in die Kirche kamen, gar nicht wirklich die Eucharistie, sie wohnten nur der Messe bei. Sie kommunizierten auch nicht. Mit Christus jedenfalls nicht sakramental; miteinander aber überhaupt nicht. Nicht nur, daß sie nicht mitaßen beim heiligen Mahl; sie hatten auch miteinander nichts zu tun, außer mit einigen Angehörigen und Bekannten. Und sie hatten wohl auch kein besonderes Interesse, einander kennenzulernen. Es war höchste Zeit, daß das Konzil kam.

Und dessen erste Frucht war dann die Liturgiekonstitution, die – freilich selbst schon Frucht jahrzehntelanger Bemühungen der liturgischen Bewegung – Anstoß zu tiefgreifender Erneuerung war. Da heißt es zum Beispiel in Punkt 34: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und durchschaubar sein. Sie sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen."

Nun ja, das konnte man ja von der Meßfeier vor dem Konzil wirklich nicht behaupten. Es war ja gar nicht so leicht zu erkennen, daß es da um ein „Essen" geht. „Nehmt und eßt alle davon" wurde nicht deutlich den Versammelten zugerufen, sondern vom Priester, von dem die Gläubigen nur die Rückseite sahen, leise und fast beschwörend in lateinischer Sprache einer hauchdünnen weißen Oblate zugeflüstert.

Wenn aber eine Gruppe sich um einen Tisch versammelt, auf dem ein Teller mit Brot steht und ein Glas Wein, und wenn dann, nachdem die Danksagung darüber gesprochen ist, das Brot gebrochen und ausgeteilt wird und ebenso der Wein, und einer der Anwesenden tritt zurück und nimmt nicht vom Brot, dann erkennt er, daß er sich exkommuniziert hat. Da wird ihm bewußt, daß dieses Brot das Zentrum ist, das Eigentliche; daß er die Messe nicht mitgefeiert hat, wenn er nicht von diesem Brot ißt, das ihm Gemeinschaft schenkt mit Jesus Christus.

Das waren bei unseren Familiengruppen in Schwechat, wenn wir eine „Hausmesse" feierten, so die Erkenntnisse, die dazu geführt haben, daß allen bewußt geworden ist, daß Kirche Mahlgemeinschaft ist.

Ja, das war damals in den Jahren des Konzils, als eine heute unvorstellbare Aufbruchsstimmung herrschte. Es waren auch in unserer Pfarre Jahre des Aufbruchs, ein Frühling der Gemeinde. Die Pfarrangehörigen begannen zu begreifen, was es heißt, daß die Kirche wir alle sind; wir dachten darüber nach, was die Kirche eigentlich für eine Aufgabe hat, und erkannten, daß das dann *unsere* Aufgabe ist, und so entstanden die vielen Dienste in der Gemeinde.

Kirche – Zeichen für das Zusammenleben von Menschen

Wir dachten darüber nach, wie die Kirche sein muß, damit sie „Stadt auf dem Berge" ist, ein unübersehbares Zeichen dafür, wie Gott das Zusammenleben der Menschen will. Wir lasen im Neuen Testament, in der Apostelgeschichte, vom Leben der ersten christlichen Gemeinde in Jerusalem. Es war uns klar, daß uns darin der Typus, das Modell von Kirche vor Augen gestellt wird, an dem wir immer Maß nehmen müssen.

Wir lasen im Korintherbrief von den Mißständen bei der Feier des Herrenmahls und erkannten den Zusammenhang zwischen der Eucharistie und unserem Leben: Wenn wir Eucharistie feiern und uns hineinnehmen lassen in die Hingabe Jesu und dann das eucharistische Brot miteinander teilen, aber nicht bereit sind, auch unser Leben und das irdische Brot miteinander zu teilen; wenn wir das eucharistische Brot essen, den für uns hingegebenen Leib des Herrn, und nicht bereit sind, füreinander dazusein, dann machen wir das Zeichen zur Lüge, essen uns das Gericht.

Immer deutlicher wurde uns bewußt, daß das „Sakrament des Altares" nicht dinglich-statisch verstanden werden darf, nicht ein Gegenstand der Anbetung ist, sondern daß die Eucharistie ein dynamisches Geschehen, ein Vorgang ist. Jesus wird für uns zum Brot, durch das wir leben, zum Brot, das gebro-

chen und ausgeteilt wird und das das, wofür es Zeichen ist, bewirken will in jenen, die davon essen, so daß auch sie zum Brot werden füreinander und für die Welt.

Die Praxis des Teilens

Von der Urgemeinde in Jerusalem wird berichtet, daß es keine Armen gab unter ihnen, weil sie miteinander teilten und keiner etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum nannte. Als vor 25 Jahren in unserer Pfarrgemeinde einigen von uns klar wurde, daß wir als Christen eigentlich als Gemeinde nach diesem Bild des Neuen Testaments leben sollten, wurde dieses „Teilen" zu einer Art Grundregel unseres Gemeindelebens. Wer hat, der gibt, wer nichts hat, gibt nichts, wer braucht, der bekommt. Und zwar in allen Bereichen. Keiner soll das, was er ist, hat und kann, nur für sich sein, haben und können, sondern für die andern, für die Gemeinde und für die Erfüllung ihrer Aufgaben.

Also nicht nur das Geld soll geteilt werden (aber sehr wohl *auch* das Geld), sondern auch die Fähigkeiten, die Zeit, die Arbeit, die Sorgen, Freud und Leid. Gemeinde als geteiltes Leben. Das heißt nicht, daß alles Geld zum Beispiel in einen Topf geworfen und dann unter alle zu gleichen Teilen aufgeteilt wird. Vielmehr behält jeder, was er hat (abgesehen von den Beträgen, die jeder, dem es möglich ist, monatlich einzahlt), aber es steht jedem, der es braucht, zur Verfügung. Also ich behalte mein Geld, mein Haus, meine Wohnung, mein Auto usw., aber wer etwas davon braucht, kann es haben und benützen.

Unsere Basisgemeinden versuchen, einigermaßen nach diesen Richtlinien zu leben. Sie haben eine Kasse, aus der jeder, der etwas braucht, bekommt, was er nötig hat. Wie in einer Familie. Nicht als Darlehen, sondern als das ihm Zustehende. Wenn er selbst wieder etwas hat, gibt er auch wieder seinen Beitrag. Das klappt im großen und ganzen recht gut, die Gemeinde hat immer gehabt, was sie gebraucht hat, und hat jedem helfen können, der Hilfe nötig hatte. Finanzielle Hilfe meine ich. Das andere ist schwerer.

Die Gemeinde ist aber nicht nur eine geschwisterliche Gemeinschaft, die bloß für sich selbst da ist, nicht nur eine Art Versicherung auf Gegenseitigkeit. Das ist sie freilich auch, und das ist die Voraussetzung, daß sie glaubwürdig ist. Wie könnte sie sonst das „Heil" verkünden, das Christus uns gebracht hat, wenn es nicht einmal ansatzhaft in ihr zu sehen wäre und erlebt werden könnte. Aber darüber hinaus müssen auch andere etwas davon haben, daß es die Gemeinde gibt. Sie ist ja auch „Salz der Erde, Licht der Welt".

Daß die Feier der Eucharistie und die solidarische Praxis zusammengehören, ist der Gemeinde besonders in den Abendmahlsgottesdiensten des Gründonnerstags nahegebracht worden. Zehn Jahre lang habe ich in dieser Messe die Fußwaschung an zwölf Männern vorgenommen, und es ist das zweifellos wirklich ein sehr starkes Zeichen. Aber immer habe ich mir dabei gedacht: So bewirkt es ja nichts. Erstens ist das Zeichen – wenn ich da im Altarraum knie und den Männern die Füße wasche – rein visuell für die meisten Leute in der Kirche nicht sichtbar; vor allem aber gilt der Auftrag „So sollt auch ihr einander die Füße waschen" *allen* Christen. Alle sollen einander dienen, wie Er, der gekommen ist, um zu dienen.

Nun haben wir seit 20 Jahren eine „papierene" Form der Fußwaschung, die aber ungemein viel bewirkt hat. Alle Mitfeiernden der Gründonnerstagsmesse bekommen ein „Fußwaschungsblatt", auf dem 10–20 verschiedene Dienste angeführt sind, die in der Gemeinde zu tun sind, und jeder ist eingeladen, nachzudenken und jene Dienste anzukreuzen, bei denen er mitmachen möchte. Wir hätten vieles in der Pfarre nicht tun können, wenn sich nicht bei diesen „Fußwaschungen" im Lauf der Jahre viele Hunderte gemeldet hätten, die bereit waren, sich für irgendeine Aufgabe zur Verfügung zu stellen.

So haben wir unter anderem – neben den verschiedenen karitativen Diensten innerhalb der Pfarrgemeinde selbst – ein Gastarbeiterzentrum eingerichtet und ein Sozialzentrum gebaut, wo in 20 Wohnungen Menschen bzw. Familien, die in irgendeiner Notsituation sind und vorübergehend oder auf Dauer Wohnung und Hilfe brauchen, aufgenommen werden. Die 80er und die beginnenden 90er Jahre haben dann Hunderte Flüchtlinge nach Schwechat gebracht, für die wir Wohnungen finden und einrichten mußten, und durch die Initiative vieler Gemeindemitglieder ist es zu großen Hilfsak-

tionen für Polen und Rumänen, für eine Partnergemeinde in Brasilien und für die vielen Flüchtlinge bei uns gekommen, zuletzt für die vertriebenen Bosnier, von denen sechzig bei uns Heimat gefunden haben. Fast zwei Jahre lang haben vierzig von ihnen in unserem Pfarrsaal gehaust; seit Ostern 1994 aber wohnen sie in einem Wohnheim, das wir ihnen neben unserem Sozialzentrum gebaut haben und wo sie sich recht wohl fühlen.

Viele Pfarrangehörige zahlen regelmäßig einen Beitrag auf eines unserer Sozialkonten ein, und davon haben wir schon einigen – Flüchtlingen und anderen, auch manchen, die der Kirche ganz fernstehen –, die nie die Möglichkeit gehabt hätten, die hohen Ablösen oder Kaufpreise zu zahlen, mittels eines zinsenfreien, langfristigen Darlehens zu einer Wohnung verholfen oder ihnen ermöglicht, mit sonst einer Notsituation fertigzuwerden.

Das alles freilich ist nur möglich, weil nach und nach die ganze Pfarrgemeinde so etwas wie „basisgemeindlichen Charakter" entwickelt hat. Daß also immer mehr Mitglieder der Gemeinde mündig geworden sind, sich für die Gemeinde und ihre Aufgabe verantwortlich fühlen, begreifen, daß die Sache Jesu ihre eigene Sache ist, wenn sie Christen, Jünger Jesu, sein wollen.

Wir sind überzeugt, daß es nicht genügt, wenn die Kirche in Sozialenzykliken und Hirtenbriefen gute Ratschläge gibt; man muß an ihr sehen können, wie die sozialen Strukturen aussehen sollen. Die Urkirche hat keine Enzyklika gegen die Sklaverei geschrieben; die Sklaverei hat aufgehört, weil die Christen sich als Geschwister wußten. Als sie nicht mehr geschwisterlich miteinander lebten, hat die Sklaverei wieder angefangen.

Wenn unsere Pfarrgemeinden das nicht vorzuleben versuchen, was wir den anderen predigen, sind alle Sozialhirtenbriefe umsonst. Wenn aber manches gelingt, obwohl jeder sehen kann, daß die, denen das gelingt, keineswegs besonders wohlhabende und tugendhafte, sondern sehr durchschnittliche, fehlerhafte Menschen sind, dann wird erkennbar, daß ein anderer die Hand im Spiel hat. Und damit hätte die Kirche ihre eigentliche Aufgabe – nämlich Gott offenbar zu machen – erfüllt.

Joachim Wanke

Gemeindebesuche

Erfahrungen eines Bischofs

Vom Bischof von Erfurt wird erzählt, daß er seine Gemeindebesuche zu möglichst intensiven und offenen Gesprächen mit den Seelsorgern und mit anderen Gruppen in den Gemeinden nutzt. Wir haben ihn gebeten, uns kurz davon zu erzählen. *red*

Gleich zu Beginn: Ich bin immer noch zu wenig in den Gemeinden. Regelmäßige und „offizielle" Besuche verbinden sich mit den Firmungen (1), mit außergewöhnlichen Anlässen (2), doch gibt es auch gezielte Visitationen aus bestimmten, begrenzten Zielsetzungen heraus (3).

1. Der *Firmgottesdienst* ist der gegebene „Ort", der einzelnen Pfarrgemeinde ihre Zugehörigkeit zur Ortskirche (Bistum) ins Bewußtsein zu bringen. In Gemeinden, die das wünschen, begegne ich am Vorabend (oder wenige Tage zuvor am Abend) den Firmanwärtern, ihren Eltern bzw. Paten. Ich übernachte im Pfarrhaus und partizipiere dort an der „Hausatmosphäre". Gespräche und Problemanzeigen ergeben sich von selbst. Beim Festgottesdienst zeigt die Gemeinde natürlich ihr „Sonntagsgesicht", doch sind solche Höhepunkte immer auch Chance und Herausforderung für die Beteiligten (Chor, Schola, sonstige Dienste). In kleinen Diasporagemeinden ist meist nach dem Firmgottesdienst eine Begegnung mit allen Gottesdienstbesuchern möglich, sei es (für jene, die bleiben) in einem Saal, sei es zumindest auf dem Kirchvorplatz. Jeder kann den Bischof ansprechen, wenn er will. Zur Gepflogenheit gehört ein gesondertes Gespräch mit dem Pfarrgemeinderat und dem Kirchenvorstand (ohne Pfarrer), Gespräche mit allen pastoralen Mitarbeitern (auf Wunsch auch einzeln), der Besuch kirchlicher Einrichtungen (Kindergärten, Altersheime usw.), wobei möglichst die Mitarbeiter mir begegnen können. Neuerdings sind auch Besuche in nichtkirchlichen Einrichtungen möglich (z. B. staatliche Schulen, Krankenhäuser), natürlich nur fallweise, was dann meist nicht am Firmtag selbst, sondern im zeitlichen Umfeld angesetzt wird. Manchmal führen mich die Seelsorger auch zu einzelnen Schwerkranken, um ihnen den Segen zu geben, oder

auch zu Familien, aus denen Theologen stammen.

2. *Außergewöhnliche Anlässe* eines Gemeindebesuchs sind größere Jubiläen, Einweihungen oder Festgottesdienste aus unterschiedlichen Anlässen. Hier sind die Gesprächsmöglichkeiten begrenzter, aber ich begegne dabei meist auch Vertretern der Kommunen, Leuten aus Baubetrieben und diversen nichtkirchlichen Einrichtungen. Unsere kirchlichen Krankenhäuser z. B. wissen, daß ich bereit bin zu sog. „Krankenhaustagen", an denen ich mit den Mitarbeitern, der Hausleitung zu Gespräch und Gottesdienst zusammentreffe (was doch bei 5–6stündiger Präsenz im Haus manche Einblicke in die Situation vermittelt). Ähnliches gilt für unsere neuen katholischen Schulen, deren gute Entwicklung mir am Herzen liegt. Einmal im Jahr (Samstag vor dem Palmsonntag) bin ich mit allen sog. Diakonatshelfern (Kommunionhelfern) zusammen, mehrheitlich Männer, die mitten im Kern der Pfarrgemeinden stehen und die mir „Stimmungen" und Anliegen der Menschen sehr direkt vermitteln.

3. Darüber hinaus fahre ich auch direkt in die Gemeinden zu einzelnen Begegnungen, etwa *Vorträgen, Gesprächsabenden, Konferenzen* mit Dekanatsräten oder Pfarrgemeinderäten (bei Sonderproblemen, die ich nicht gern nur schriftlich klären möchte). Nicht zuletzt sind *Kurzbesuche* mehr privater Natur in den Pfarrhäusern zu nennen, die sich manchmal unterwegs auf der Durchreise ergeben. Die Erfahrung lehrt, daß diese unangemeldeten, spontanen Besuche die meiste Freude auslösen. Übrigens haben die Pfarrer oder andere Mitarbeiter zumindest die Chance, auch bei mir im Haus „auf Verdacht" hereinzuschauen, wobei ich natürlich nicht immer da oder ansprechbar bin. Auch einzelne Gläubige werden vorgelassen, ohne jeweils ihr Anliegen vorher angeben zu müssen. Die Kleinheit des Bistums erlaubt solche Praxis. Ein Feedback für Sorgen und Anliegen der Menschen geben mir auch Briefe oder Telefonate, die ich direkt an mich herankommen lasse. Nicht alles ist freilich „erleuchtet", was von mir erwartet wird, aber ich merke doch, wo der Schuh drückt. Wichtig ist mir auch der ständige Austausch mit meinen engsten Mitarbeitern bezüglich ihrer Gemeindekontakte. Bei manchen Bitten um bischöfliche „Sofortreaktion" verweigere ich mich auch und verweise auf die Zuständigkeit der jeweiligen Mitarbeiter. Es muß deutlich bleiben, daß der Bischof nicht allein Verantwortung trägt.

Norbert Mette

Kommunion teilen lernen

Hinweise zur Eucharistiekatechese mit Kindern

Kinder haben eine große Bereitschaft zu teilen und bringen dazu viel Phantasie auf. Sie brauchen aber Räume und Ermutigung, damit es tatsächlich zum Teilen kommt. In der Kommunionvorbereitung können sie erfahren, wie dieses Teilen mit der Eucharistie zusammenhängt. *red*

Wohl für die meisten Kinder ist ihre Erstkommunion ein großartiges Ereignis. Sie, die im normalen Alltag kaum Beachtung finden, stehen an diesem ihrem Festtag im Mittelpunkt – angefangen im Gottesdienst über die sich anschließende Feier im Familien- und Verwandtenkreis bis hin zum nächsten Schultag, der in der Regel ebenfalls außergewöhnlich gestaltet wird. Und dann natürlich die Geschenke anläßlich dieses Festes – wahrhaftig ein himmlischer Tag, der in der Erinnerung haften bleibt!

Kinder wollen ihre Freude nicht für sich behalten; sie wollen sie mit anderen teilen. Und möglicherweise haben sie es während der Erstkommunionvorbereitung auch erleben können – etwa beim gemeinsamen Backen von Brot und anschließendem gemeinsamen Essen –, wie schön es sein kann, wenn man das, was man hat, mit anderen teilt. Und sie haben so diese zentrale Dimension der Eucharistie kennengelernt.

Dieser Aspekt kann noch vertieft werden, wenn man die Zeit der Erstkommunionkatechese sich dafür vornimmt, unsere Kinder – und uns als Erwachsene natürlich einbezogen – auf die Situation von anderen Kindern in der Welt, denen es nicht so gut geht, wie es bei uns überwiegend der Fall ist, aufmerksam werden zu lassen und gemeinsam zu überlegen, was das für uns hier gerade im

Verlauf der Vorbereitung auf die Eucharistie bedeutet und bedeuten kann.

Die günstigsten Voraussetzungen dafür sind gegeben, wenn in der eigenen Pfarrgemeinde sowieso bereits eine Gemeindepartnerschaft besteht – sei es zu Flüchtlingsfamilien in der Nachbarschaft oder zu einer Gemeinde irgendwo in den ärmeren Regionen der Weltkirche. Dann kann mit der Erstkommuniongruppe entweder – in der Nähe – der persönliche oder – in der Ferne – der briefliche Kontakt gesucht werden.

Sehr schön ist es, wenn auf solchen Wegen unsere Kinder etwa Kindern in einer afrikanischen Gemeinde schreiben und Fotos schicken, wie sie sich auf die erste Kommunion vorbereiten und dieses Fest gestalten, und sich von dort erzählen lassen, wie so etwas in der Partnergemeinde aussieht. Aus diesen Kontakten können auch persönliche Brieffreundschaften auf Dauer erwachsen. Doch auch wo noch nicht solche Partnerschaften existieren, macht es keine große Mühe, mit anderen Kindern irgendwo in der Welt in Kontakt zu kommen.

Möglicherweise bringen solche Austausche über die Gemeinde hinaus die Kinder auf die Idee, sich zu überlegen, wie sie ganz konkret auch ihre Freude mit anderen Kindern teilen können, indem sie vielleicht etwas dazu beitragen, daß sich deren ärmliche Situation ein wenig bessert. Das könnte Folgen für die Geschenkerwartungen haben, etwa in der Form, daß die Kinder ihre Verwandten und Bekannten bitten, bei ihren Geschenken auch die anderen Kinder zu bedenken.

All dieses kann dann auf verschiedene Weise in die Gestaltung des Erstkommuniongottesdienstes einfließen, indem etwa die Kinder der Gemeinde etwas von ihrem Austausch mit den anderen Kindern erzählen und Bilder zeigen oder daß sie Symbole dieser ihrer Partnerschaft zur „Opferung" an den Altar bringen, daß Lieder aus der Partnergemeinde gesungen werden usw.

Wichtig ist bei alldem, daß die Initiativen soweit wie möglich von den Kindern selbst ausgehen und durchgeführt werden, daß sie aus ihrer Freude und aus ihrer Bereitschaft, diese Freude mit anderen zu teilen, erwachsen, daß sie also nicht in diese Richtung mehr oder weniger gegängelt werden und ihnen dadurch möglicherweise ihre Freude „vermiest" wird.

Reinhard Voß

Schalomdiakonat – das Leben als Liturgie

Die im konziliaren Prozeß in Basel 1989 angeregten „Schalom-Dienste" werden u. a. in der Form des „Schalomdiakonats" verwirklicht. Im folgenden wird berichtet, welche Schritte mit welcher Zielsetzung bisher gesetzt wurden, um solche Dienste zu verwirklichen und zur Tätigkeit im „Schalomdiakonat auszubilden. *red*

1. Die Entwicklung hin zu einer Schalomkultur

„Die Krankenhäuser sollen euer Kloster sein. Die Straßen und Wege der Stadt seien euer Kreuzgang, der Gehorsam sei die Klausur, die Gottesfurcht das Gitter, die Bescheidenheit euer Schleier."

Diese Worte von Vinzenz von Paul[1] wiesen seinerzeit den Weg zu einem neuen diakonischen Ordensverständnis. In der heutigen Zeit der zurückgehenden Ordensberufungen, der selbstkritischen Überlegungen in Diakonie[2] und Pastoral und des Zusammenbruchs ideologischer Systeme hat ein erneutes Nachdenken eingesetzt über den „neuen Menschen"[3] und über aktuelle Aufgaben des Dienstes von Christen an der Welt.

Werner Simpfendörfer[4] umschrieb die heute notwendigen Fähigkeiten im Rahmen von „Fragmenten einer Schalomkultur" folgendermaßen: „Die Trauernden lassen die Trauer über Leiden zu und überwinden in ihrer Trauerarbeit die Frage nach dem Warum

[1] Zit. nach *Roland Breitenbach,* Der kleine Bischof. Ein kirchlicher Zukunftsroman, Schweinfurt 1991, 48.

[2] Dr. Reinhard Witschke, Leiter des Diakonischen Werkes Rheinland in Düsseldorf, sprach zu seiner Einführung 1994 davon, der üblichen Praxis der Barmherzigkeit sei die schon alttestamentlich bezeugte diakonische Dimension der Gerechtigkeit neu zuzuordnen. Vgl. dazu allg.: *Hans-Jürgen Lange – Karen Paulsen – Harald Schröder* (Hg.), Diakonische Theologie, Diakoniegemeinschaft Stephansstift, Kirchröder Str. 44, D-30625 Hannover-Kleefeld (Mai 1993).

[3] Vgl. das Heft des Menschenrechtlers *Luis Pérez Aguirre,* Der neue Mensch, hg. v. „Solidarität mit SERPAJ", Schwendistraße 7, CH-9410 Heiden/Schwendi (1993).

[4] Werner Simpfendörfer bei der 2. Ökumen. Sommeruniversität in Goslar im Juli 1993, veröff. in: „Außer der Reihe" Nr. 3, E. Lange-Institut Rothenburg (1994).

und Wozu . . . Indem sie die Spannung zwischen Trauer und Trost aushalten, werden sie zum Neuen Menschen: sie kennen die Trauer, aber sie fürchten sie nicht mehr . . . Die Sanftmütigen trauen sich den Mut zu, sanft mit sich selbst, mit den anderen und mit der Mitwelt umzugehen und die damit verbundenen Verletzungen zu ertragen . . . Die Friedensstifter streiten um den Frieden . . ., nicht um sich einen ‚Namen' zu machen (als Schlichter, als Vermittler), sondern weil die anderen, ja die ganze Schöpfung auf diesen Frieden immer wieder neu angewiesen sind."

In Deutschland wird in einem „Forum Ziviler Friedensdienst"[5] die Ausbildung und Entsendung ziviler Konfliktschlichtungskräfte gefordert. Im ökumenischen „Konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" haben Ende der achtziger Jahre Christen und Kirchen formuliert, daß es einer Fortentwicklung der Friedens- und Entwicklungsdienste bedarf: „Wir vertreten die Verpflichtung der Christen und Kirchen für einen ökumenischen Friedensdienst", formulierte man in der Endphase der DDR in Dresden 1989[6] und spitzte es bei der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel wenige Monate später zu: „Wir regen die Bildung von ökumenischen ‚Schalom-Diensten' an . . . Wir verpflichten uns, diesen aktiven Geist des Schalom auszubreiten."[7] Bei der Weltversammlung in Seoul 1990 schließlich forderten die Delegierten „weltweit (für) einen Diakonat für Gerechtigkeit und Frieden, der den Kampf für Menschenrechte und um Befreiung fördern und in Konflikten, Krisen und gewaltsamen Auseinandersetzungen helfend eingreifen kann."[8]

Wenn wir heute über Eucharistie nachdenken und sie in Alltag und Gesellschaft zu „erden" versuchen, so geraten bestimmte Aspekte ganz neu in den Blick: Das Teilen von Brot und Wein und die Mit-Teilung Jesu Christi in denselben verweisen uns radikal auf die Sendung („ite missa est") und damit auf das Teilen in einer Weltgesellschaft, die immer mehr in Arm und Reich auseinanderfällt. Das Gedenken der Gewaltfreiheit Jesu („Lamm Gottes") und der Friedensgruß verweisen uns radikal auf den Auftrag, „Friedensstifter" zu sein, wie „Schafe unter die Wölfe" zu gehen, die erfahrene Vision von Gnade, Mitteilen und Teilen hinauszutragen und fruchtbar zu leben.

2. Das Konzept eines „Schalomdiakonates"

Die „Liturgie nach der Liturgie" dient zur Bewahrung der „Heiligkeit des Lebens", lehrt uns die Orthodoxie. In der Ökumene ist dafür nunmehr der Begriff des „Schalomdiakonates" geprägt worden, einer Lebens- und vielleicht auch Berufsform, die über die bisherigen sozial-diakonischen sowie pastoral-diakonischen Ansätze hinausgehend nach Ursachen und Folgen von Verelendung, Verarmung, Kriegführen und Umweltzerstörung fragt, nach Lösungsmöglichkeiten sucht und entsprechende Dienstformen entwickelt.

Die theologischen Überlegungen, die zum Konzept und Aufbau eines sogenannten „Schalomdiakonates" geführt haben, sind 1990/91 in einem programmatischen Memorandum[9] sowie in einem grundsätzlichen und zugleich praktischen Buch[10] zusammengefaßt worden.

„In den letzten Jahrzehnten ist weltweit eine neue Dienstform der Kirche Jesu Christi entstanden: die Berufung zum unbefristeten Friedensdienst im Sinn eines Zeugnisses des Schalom. Es handelt sich dabei um eine besondere Ausformung des gesellschaftsdiakonischen Auftrags der Kirche. Unter . . . ‚schalom' (‚eirene') verstehen wir ‚Frieden' in dem weiten und zugleich spezifischen Sinn des biblischen Zeugnisses: Frieden, Heil, ganzheitliche, versöhnte und heilende Gemeinschaft . . . Wir sprechen von einem *Dia-*

[5] Forum ZFD – Kontaktadresse Bernd Horn, Marienwall 9, D-32423 Minden.

[6] Aktion Sühnezeichen/Pax Christi (Hg.), Ökumenische Versammlung . . . Dresden. Eine Dokumentation, Berlin 1990 (2.2.3).

[7] Schlußdokument der europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, hg. von EKD und DBK 1989 (Art. 80).

[8] Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte, Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 1990, bei ÖRK, Abt. III, Postfach 2100, CH-1211 Genf 2 (2.3.2.2.1 und 1.8).

[9] Laurentiuskonvent, Gruppe Laufdorf (Ringstr. 21, D-35641 Schöffengrund): Diakonat des Schalom. Ein Memorandum (v. 26. 5. 1990; Ms.).

[10] *Herbert Froehlich – Ernst von der Recke – Wilfried Warneck*, Alles wirkliche Leben ist Begegnung. Schalomdienste fordern Kirchen heraus, Olms-Verlag, Hannover 1991.

konat, weil es sich um eine Gestalt der Nachfolge handelt, die ihren Schwerpunkt im Bereich des Dienstes, der diakonía, besitzt ... (ein) Dienst der Mitgestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse, besonders im Blick auf die Stiftung, die Gestaltung und die Vertiefung des Friedens."[11]

Als schon sichtbare Formen dieses Diakonates nannte das Memorandum die Organisationen des Friedensdienstes kurz- und mittelfristiger Art, den Dienst der Konfliktvermittlung (Mediation, Peace Brigades etc.), den Widerstand gegen die Umweltzerstörung sowie Selbsthilfegemeinschaften gegen Krieg und Ungerechtigkeit.

Beim Konzept des Schalomdiakonates rückt ein doppelter Aspekt in den Vordergrund: das Getragen- und Gesandtsein von christlicher Gemeinschaft und Gemeinde – als Frucht der Eucharistie und teilenden Gemeinschaft – sowie durch die Altersgrenze von mindestens 30 Jahren der Aspekt langfristigen professionellen und ganzheitlichen Lebens und Arbeitens.

Am besten wird man dies an einem Beispiel verdeutlichen können:[12]

Sintana – Eine konkrete Anfrage

Zu den Gruppen, die am stärksten Ziel rechtsradikaler Gewalt waren und sind, gehören Roma und Sinti. Neben der Aufgabe, solcher Gewalt entgegenzuwirken, ist es notwendig, mit den Betroffenen solidarisch zu sein und Fluchtursachen zu beseitigen: Diskriminierung, Verelendung, Unsicherheiten und Angst vor ethnischer Verfolgung. Wenn jetzt daran nicht in den betreffenden Ländern gearbeitet wird, verschärfen sich Rassismus, Apartheid und Gewalt hier wie dort.

Bei dem Projekt Sintana zeichnet sich eine Modellsituation im Sinne des Schalomdiakonates ab, weil Kirchen(gemeinden) in Deutschland wie in Rumänien sich dieser Herausforderung stellen wollen. Im letzten Jahr wurden nach einem längeren Kirchenasyl in Detmold 30 Roma von Pfarrern der Lippischen Landeskirche nach Sintana in Westrumänien zurückbegleitet, um einer Abschiebung zuvorzukommen. Diese „sanfte" Abschiebung, versüßt durch persönliches Angeld, ließ die betroffenen Gemeinden und auch Mitglieder der Kirchenleitung überlegen, wie man vor Ort helfen könne, die Lebensbedingungen zu verbessern und damit die Fluchtgründe zu verringern. Pfarrer Goecken aus Hiddesen bei Detmold kam im Auftrag der Sintana-Arbeitsgruppe auf uns zu und lud uns (den Ökumenischen Dienst) zur Mitarbeit besonders bei der Suche nach Menschen ein, die bereit wären, längere Zeit dort zu wohnen und zu arbeiten. Eine gemeinsame Erkundungsreise im Sommer 1994 wurde unternommen; Hilfsprojekte laufen. Aber die Frage der Entsendung von Schalom-DiakonInnen steht noch an. Mit mehreren Personen sind wir in Kontakt. Auch wird dieses Projekt im laufenden Orientierungskurs intensiv behandelt und nach möglichen Strategien abgefragt.

Klar ist: Es geht in enger Verknüpfung mit Kirchengemeinden, der Kommune und den Betroffenen vor Ort um Gemeinwesenaufbau vom Kindergarten bis zur politischen kommunalen Mitbestimmung, um Mediationshilfen in einer apartheidähnlichen Kleinstadt, in der 8.000 von 14.000 Einwohnern Roma sind – neben Rumänen, Ungarn und den verbliebenen 800 Deutschen.

Dieses Projekt verknüpft die Asyl- mit der Aufbauproblematik in Osteuropa; es verbindet die Arbeit an Versöhnung, Gerechtigkeit, Subsistenzwirtschaft und Identitätsförderung; es braucht erfahrene, frustrationstolerante und zurückhaltend-einfühlsame Menschen, die bereit sind, an der Überwindung direkter und struktureller Gewalt mitzuarbeiten. Schon in der Planungsphase braucht es Menschen, die Kurier- und Hilfsdienste leisten, Kontakte und Begegnungen herstellen. Interessierte Personen mögen sich gerne im Büro melden. Dort gibt es mehr Informationen.

3. Von Beruf „Friedensdiener"

Immer öfter werden ökumenische Stellen, werden Kirchen, Gemeinden und Gruppen gebeten, beim Friedensstiften oder bei der Arbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Umwelt mitzuwirken, zur Entwicklung einer „Kultur der Gewaltfreiheit" beizutragen, die das christliche Nein zum Krieg erst glaubwürdig macht. Dabei gibt es viele Aufgaben, die Verfügbarkeit, Erfahrungen und

[11] Memorandum, S. 1 f.

[12] „Schalom-Dienst", Rundschreiben Nr. 4, Wethen, Dez. 1994 (hg. v. Oekumenischen Dienst, Diemelstr. 3, D-34474 Diemelstadt).

Kenntnisse voraussetzen. Hierfür sind Menschen gefragt, die bereit sind, sich auf lange Jahre hin im Namen und Auftrag der Kirche Jesu Christi dem Wagnis des Friedensstiftens auszusetzen, für die Überwindung von Not und Ungerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung zu wirken. Sie werden von großen Institutionen ebenso gesucht wie von lokalen Initiativen.

Auf diesem Hintergrund begann 1993 der neugegründete Verein „Oekumenischer Dienst im Konziliaren Prozeß" mit der langfristig angelegten Arbeit der Sammlung, Qualifizierung, Vermittlung und Begleitung von Menschen, die diese Lebens- und Berufsperspektive für sich prüfen oder wählen möchten: „Der Oekumenische Dienst, das Schalomdiakonat, steht denjenigen offen, die sich selbst als Glieder ihrer Kirche – gleich welcher Konfession – und ihre Arbeit in der Nachfolge des gewaltfreien Jesus Christus als einen Beitrag zum Stiften von Schalom verstehen. Sie sollen berufskundig und möglichst über 30 Jahre alt sein. Der Verein ... wirbt bei Kirchen, Gemeinden und Gemeinschaften darum, ihren Teil an der gemeinsamen Verantwortung zu erkennen und wahrzunehmen."[13]

Deutlich wurde also von Anfang an der Sendungszusammenhang und -auftrag betont, denn Diakonat „weist auch Aspekte des verkündigenden Zeugnisses, des feiernden Lobpreises und der Gemeinschaftsbildung auf", wie das erwähnte Memorandum betonte. „Im Blick auf die konkreten Strukturen wird einiges neu zu entwickeln sein; einiges kann von den historischen Modellen der Mutter- und Brüderhäuser übernommen werden – z. B. die Regel des geistlich strukturierten Alltags und das Sendungsprinzip –, anderes aus der Praxis der bestehenden Organisationen des Friedensdienstes, der Freiwilligenarbeit und der Entwicklungsdienste. Nicht zuletzt sind auch Erfahrungen von Kommunitäten heranzuziehen."[14]

Eine kleine dafür im Rahmen der Ökumenischen Basisgemeinschaft Wethen eingerichtete Koordinationsstelle schrieb nach einer kurzen Phase der Öffentlichkeitsarbeit in den Kirchen Seminare aus. In mehreren berufsbegleitenden „Orientierungs- und Grundkursen" (4 Wochenenden und eine Abschlußwoche im Zeitraum eines halben Jahres) wurden 1994/95 zunächst vier Dutzend Menschen unterschiedlichen Alters, verschiedener Profession und Konfession miteinander und mit dieser Perspektive zusammengeführt.

Aus dem ersten Kurs entschloß sich eine Teilnehmerin, die Arbeit in südkroatischen Flüchtlingslagern von Split aus zu koordinieren, eine andere, eine 11wöchige internationale Fortbildung in Konfliktmanagement bei den englischen Quäkern in Birmingham zu absolvieren, ein weiterer, den Aufbau eines „Lebenshauses" in den Kontext des Schalomdiakonates zu stellen; mehrere planen, die längerfristige Fortbildung des Vereins mitzumachen. Nach dem zweiten Kurs sah es ähnlich aus. Allein sieben TeilnehmerInnen gingen in „begleitete Praxisfelder" in Kroatien, Tansania, Ostdeutschland und Rumänien; zwei weitere planten ein Sabbat- bzw. ökologisches Jahr. Die meisten anderen stellten intensive Überlegungen zur weiteren Lebens- und Berufsplanung an.

Als mögliche Einsatzfelder zeichnen sich mittlerweile ab:

- Hilfe und Begleitung von Flüchtlingen im In- und Ausland;
- Mediation und Begleitung von Konfliktpartnern und -parteien;
- Wahlbeobachtung („Monitoring") und sozialpolitische Aufbauarbeit in Gesellschaften während des Übergangs zu demokratischen Formen;
- Gemeinwesenarbeit in desorientierten Regionen des Inlandes sowie als gereifte Form der Entwicklungshilfe im Ausland;
- sozialpsychologische Arbeit mit radikalen und gewaltbereiten Jugendlichen;
- Aufbau von „Lebenshäusern" für arbeits- und perspektivlose Erwachsene;
- vorbeugende, begleitende und nachsorgende Friedensarbeit in Konflikt- und Kriegsregionen;
- ökologische Pionierarbeit.

Ein Diakonat des Schalom kann helfen, ernst(er) zu machen mit dem eucharistischen Auftrag, den von Gott geschenkten Frieden, die von Gott geschenkte Vision von Gerechtigkeit und Heiligkeit des Lebens, den erfahrenen Segen von Gemeinschaft, Teilen und Frieden persönlich und politisch wirksam

[13] Aus dem (lila) Grundprospekt des „Oekumenischen Dienstes im Konziliaren Prozeß": „Schalom-Diakonat" (o. J., 1993).

[14] Memorandum, 6.

werden zu lassen. So wird Gottesdienst praktisch, alltäglich, radikal menschlich, auch vielleicht vordergründig „unreligiös" – so führt Liturgie zum Leben; so wird vielleicht Leben zur Liturgie.

Dieter Zabel

Wo das Evangelium den Bauch erreicht

Zur Mission der Kirche in den Philippinen

Der folgende Bericht schildert, wie in einer philippinischen Diözese versucht wird, aus der Gemeinschaft heraus, die gemeinsam Gottesdienst feiert und das Wort Gottes hört, auch das gesamte Leben zu gestalten und so wenigstens die Grundbedürfnisse an Nahrung, Bildung und Gesundheitsvorsorge zu befriedigen. *red*

Die Hälfte aller Menschen in den Philippinen lebt unter der Armutsgrenze. All ihre Anstrengungen sind darauf gerichtet, für das Lebensnotwendigste zu sorgen. Da kann das Evangelium nur ein offenes Herz finden und einen aufgeschlossenen Kopf, wenn es auch den Bauch erreicht. Inkulturation bekommt also eine ökonomische, soziale und damit politische Dimension. Sie wird sicher auf sehr unterschiedliche Weise in den mehr als 70 philippinischen Diözesen realisiert, so daß nicht von *der* Kirche in *den* Philippinen zu sprechen ist.

Ich beschränke mich deshalb auf eine Diözese in Mindanao, der zweitgrößten Insel des Landes. Hier ist die Kirche erst wenige Jahrzehnte alt und besteht wesentlich aus Siedlern, die in den 50er und 60er Jahren aus anderen Teilen des Landes eingewandert sind, um die fruchtbare, rohstoffreiche und nur schwachbevölkerte Insel als „Land der Verheißung" in Besitz zu nehmen.

Gefördert von der Regierung und begleitet von Missionaren, ließen sich die Einwanderer neben der einheimischen Bevölkerung nieder, die großenteils aus Muslimen und Angehörigen traditioneller Religionen bestand. Der immer stärkere Zuzug führte aber schließlich zu Konflikten mit den Ureinwohnern, die nicht selten von ihrem angestammten Land verdrängt wurden, denn sie besaßen ja keinen Besitztitel. Darüberhinaus kamen Geschäftsleute und internationale Konzerne nach Mindanao. Sie holzten die Regenwälder ab, legten riesige Plantagen an und bauten die reichen Bodenschätze ab.

In den 70er Jahren begann die Kirche in Mindanao mit dem Aufbau von Basisgemeinschaften. In ihnen konkretisierte sich kirchliches Leben in den überwiegend ländlichen Regionen mit ihren ausgedehnten Pfarrgemeinden, in denen die Priester oft nur alle zwei Monate in jedes Dorf kamen. Am Beispiel der Diözese Kidapawan, die vor 19 Jahren als Prälatur gegründet wurde, möchte ich einen Eindruck vermitteln, wie Gerechtigkeit, Frieden und die Heilung der Schöpfung als pastorale Priorität in den Pfarrgemeinden und ihren Dörfern in insgesamt ermutigenden Ansätzen verwirklicht werden.

Im Mittelpunkt der Kirche des Dorfes und der sie umfassenden Basisgemeinschaft steht der sonntägliche Wortgottesdienst mit Bibelgespräch und Kommunionausteilung.

Die Christen im Dorf wissen selbst am besten, wer sich für die verschiedenen Aufgaben der Gemeinschaft eignet. Sie wählen die Leiterinnen ihrer Gemeinschaften und die Verantwortlichen für Familienpastoral und Jugendarbeit, für den Gesundheitsdienst, für die Sozialarbeit und die Förderung der Menschenrechte.

Die Gemeindeleitung bestätigt die Ausgewählten und sorgt zusammen mit den Fachleuten der Diözese für deren solide Ausbildung. Ihr Ziel ist stets die Stärkung der Basisgemeinschaften in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und umfassende Entwicklung. Dabei sind die Begabungen der Menschen ihr wichtigstes Kapital. Sie versammeln sich in Familiengruppen aus der Nachbarschaft einmal in der Woche zum Bibel-Teilen. Dort werden sie ihrer Würde als „einmalige Bilder" Gottes gewahr und lernen, daß sie als Arme und ärmer Werdende die bevorzugten Adressaten des Evangeliums Jesu Christi sind, und daß sie gemeinsam, im Vertrauen auf seinen Geist, die Aufgaben in ihrer Gemeinschaft und die Herausforderungen des Alltags bestehen können.

Im Licht der Bibel sprechen sie über ihre ökonomische, soziale, kulturelle und politische Situation und entwerfen Pläne, wie sie dem Willen des Schöpfers entsprechend ver-

ändert werden könnte. Ein intensives Trainingsprogramm der Diözese setzt die verantwortlichen Laien instand,

- Gespräche persönlich befriedigend und zielorientiert zu führen;
- Versammlungen zu strukturieren;
- Projekte zu planen, durchzuführen und auszuwerten;
- die spirituelle Dimension christlichen Handelns zu fördern;
- für den notwendigen Informationsfluß mit benachbarten Gemeinschaften und der Pfarrgemeinde als ganzer zu sorgen.

Jeder Pfennig, der nicht fürs tägliche Überleben nötig ist, kommt in eine Gemeinschaftskasse. Daraus werden kleine einkommenschaffende Projekte der Gemeinschaft gefördert:

In Heimarbeit gießen Frauen Kerzen oder nähen Hemden, die sie dann vor Ort verkaufen, um ein zusätzliches bescheidenes Einkommen zu verdienen. Gemeinsam werden immer wiederkehrende Unwetterschäden beseitigt, eine Straße befestigt, ein kleiner Laden für die notwendigsten Einkäufe eingerichtet.

In Kursen machen sich die Dorfbewohner mit den langfristigen wirtschaftlichen und natürlichen Vorteilen des ökologischen Landbaus vertraut und sorgen dafür, daß die abgeholzten Hänge wieder bepflanzt werden. In Zusammenarbeit von Wissenschaftlern und Praktikern werden Naturreissorten gezüchtet und Baumschulen mit geeigneten Pionierpflanzen angelegt.

Fischteiche tragen zur Bereicherung des Speisezettels und so zu besserer Gesundheit bei. Kleine Kreditprogramme, die von der Diözese gefördert werden, ermöglichen die Aufzucht von Ziegen und Schweinen oder den Kauf eines Wasserbüffels als Zugtier.

Die Kompostierung der Überreste des Reis- und Maisanbaus erspart den Kauf teurer Düngemittel. Wächst die Genossenschaft an Mitgliederzahl und Kapital, können Lagerstätten gebaut werden. So lassen sich die Zeiten der Niedrigpreise wegen des Überangebotes in der Erntezeit überbrücken. Kann schließlich ein Fahrzeug beschafft werden, ist der Markt in der nächsten Stadt erreichbar zum Vorteil von Erzeugern und Verbrauchern.

Reichtum ist so nicht zu erwerben. Manche Hoffnung wird im mühsamen Alltag der kleinen Schritte enttäuscht. Durch den engen Verbund von Basisgemeinschaften und Genossenschaften werden aber Grundlagen gelegt zur Erfüllung der Grundbedürfnisse wie Ernährungssicherheit, Ausbildung der Kinder und Jugendlichen, Basisgesundheitsdienste und Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen.

Motivation und Kraft für die Arbeit in ihren Kooperativen nehmen die Christen aus der Erfahrung ihrer Gemeinschaft. Bei ihren Treffen schauen sie mit den Augen des Glaubens auf ihre Probleme und Konflikte wie auf das Erreichte und erleben unmittelbar den Zusammenhang von Ökonomie und Glauben. Dies ist ihr Weg, den Schöpfungsauftrag wahrzunehmen und das Evangelium auch den Bauch und damit den ganzen Menschen erreichen zu lassen.

So wächst Reich Gottes, zentimeterweise.

Predigt und Texte

Bernhard Honsel u. a.

Caritas als diakonale Pastoral

Aus einem Jubiläums-Gottesdienst

Brotbrechen für das Leben der Welt – unter den Bedingungen der heutigen Wohlstandsgesellschaft ... Was die Kirche in den Gemeinden durch MitarbeiterInnen und Einrichtungen der Caritas leistet, für wie viele Menschen sie bei unterschiedlichsten Bedürfnissen und Erwartungen da ist, das kann aus den folgenden Zeugnissen und der Predigt aus einem Festgottesdienst abgelesen werden. Auch daß die Caritas Pfarrer Honsel immer ein besonderes Anliegen war. red

Der Caritasverband Tecklenburger Land wurde 1969 gegründet, um die Trägerschaft für eine neu gebildete Tagesstätte für geistig behinderte Kinder zu übernehmen. Gleichzeitig wurde ein Sozialarbeiter für die Suchtberatung eingestellt. Inzwischen ist der Verband Träger eines Sonderkindergartens und einer Schule für geistig Behinderte sowie eines Altenwohnhauses mit 75 Plätzen. Außerdem wurden weitere Beratungsstellen, drei Sozialstationen mit Kranken-,

Familien- und Altenpflege und ein ambulanter psychiatrischer Dienst eingerichtet. Heute beschäftigt der Verband 213 haupt- bzw. nebenamtliche Fach- und Bürokräfte, nicht gerechnet die Ehrenamtlichen.
Aufbau und Engagement im Caritasverband in Zusammenarbeit mit den örtlichen Gemeinden sowie eine behutsame spirituelle Begleitung der MitarbeiterInnen war und bleibt für den Pfarrer ein zentrales Anliegen der Pastoral.

Glaubenszeugnisse als Lesung

Aus der Schule für Behinderte

25 Jahre arbeite ich mit behinderten Menschen, mit geistig behinderten Kindern, Jugendlichen, jungen Erwachsenen der Don-Bosco-Schule in Recke-Espel.
Häufige Anmerkungen, die dazu von außen her an mich gerichtet werden:
– Was kann man denn mit solchen Kindern machen?
– Ist das nicht alles sinnlos?
– Wie machst du das? – Ich könnte das ja nie!
Fragen, die mir immer wieder die Unsicherheit und Hilflosigkeit Behinderten gegenüber deutlich werden lassen. Und meine Antwort? Die ist nicht so einfach und zügig parat, denn auch ich bin manchmal unsicher, komme mir hilflos und alleingelassen vor.
– Und dennoch: Geistig behinderte Menschen reagieren in der Arbeit, in der Zuwendung zu ihnen unverstellt und echt – Gefühle, wie Freude über kleine Erfolge oder Mißmut, wenn etwas nicht gelingen will, Zuneigung und Zärtlichkeit, aber auch Abweisung, Angstgefühle und Aggressionen kommen viel direkter und spontaner über als bei uns sogenannten „normalen" Menschen.
– Und die Frage: Sinnvoll – sinnlos? Was kann man denn mit solchen Kindern machen?
Ich sehe es als eine *sinnvolle* Aufgabe, geistig behinderten jungen Menschen ein gestärktes *Selbstwertgefühl* zu vermitteln, ihnen ein wenig mehr die *Umwelt zu erschließen* und sie an ihr teilhaben zu lassen, und sie zu größtmöglicher *Selbständigkeit* zu befähigen! Daß dabei auch oft unvermutete Fähigkeiten entdeckt und gefördert werden können, gibt meiner Arbeit und der Arbeit des behinderten Schülers guten Sinn.
– Und die Frage: Wie machst du das? – Ich könnte das ja nie!
Meine Arbeit mit geistig behinderten Menschen hat mich und meine Entwicklung mitgeprägt. Ich habe entdeckt, daß ich auch von ihnen lerne, daß ich von ihnen ebenso etwas zurückbekomme – und nicht nur ich ihnen etwas geben kann!
Mein Menschenbild, und dadurch auch indirekt mein Gottesbild, habe ich im Laufe der Jahre neu bedenken müssen: Den Menschen (auch den geistig behinderten Menschen) sehe ich als Gottes Geschöpf und als einzigartig, von ihm geliebt und gewollt, an.
Dieses Bild ist mir manchmal dann deutlicher ins Bewußtsein gerückt, wenn ich die unmittelbaren Gefühle eines unserer Kinder gespürt habe oder ihnen ausgesetzt war.
Diese „Augenblicke" in der Beziehung zu Behinderten sind mir eine wichtige Bereicherung geworden. *Brigitta Wiggers*

In der Suchtberatung

Als ich mir Gedanken machte, was mir die Arbeit beim Caritasverband in der Suchtberatung bedeutet, fiel mir ein, daß ich dort seit 18 Jahren arbeite und dafür Gehalt bekomme, wovon meine Familie und ich leben können. Also ein ganz normaler Arbeitsplatz wie andere auch, wo man was tun muß, um Geld zu verdienen.
Der zweite Gedanke war, daß ich ja mit *Menschen* arbeite – daß ich mit suchtkranken Menschen arbeite und mit deren Angehörigen in oft sehr schwierigen Situationen, in Sucht verstrickt, mit seelischen Ängsten und materiellen Nöten, die nicht mehr wissen, wie es weitergehen soll.
In unserer Abteilung haben wir uns Gedanken gemacht, wie wir unsere Arbeit darstellen können.
Auf der linken Seite des Bildes sieht man Spiegelscherben, Bierflaschenscherben und Kronkorken. Dies soll deutlich machen, daß Suchtkranke und Angehörige mittels Suchtmitteln versuchen, ihre Probleme zu lösen, ihre Zerrissenheit zu überwinden und ihre ausweglose Situation zu ertragen.
In der Mitte des Bildes ist eine Orientierung zu erkennen, die Spiegelscherben bekommen eine Zuordnung. Dies soll deutlich machen, daß der Suchtkranke oder dessen Angehörige in die Beratung kommen, daß er Orientierung

sucht und einen Ausweg aus seiner Krise möchte.
Auf der rechten Seite des Bildes ist ein ganzer Spiegel zu sehen. Dies soll deutlich machen, daß der Klient die Botschaft der Krise erkennt und für sich die richtigen Schlüsse zieht. Ratsuchende erkennen sich klar im Spiegel, wie sie wirklich sind mit ihren Stärken und Schwächen und versuchen, sich als solche anzunehmen. In der Beratung erleben wir es immer wieder, daß auch die Menschen, denen wir eine Stütze geben, uns Halt geben, d. h. daß sie durch ihre Krisenbewältigung uns als Berater in gleicher Weise hinterfragen, wie wir denn mit Krisen umgehen.
Das Schöne und Freudige in dem Beruf ist, die Entwicklung eines Menschen miterleben zu dürfen, wie so mancher aus einer Krise Kraft schöpft, wie er erkennt, was die Krise ihm sagen will. Die Botschaft zu verstehen gibt uns und den Ratsuchenden die Hoffnung und die Kraft auf Entwicklung.
Es ist nicht immer ganz leicht in unserer Arbeit. Vieles muß ausgehalten, mitgetragen und mitbetrauert werden. Diese Arbeit kann man dann schwer allein bewältigen. Und so möchte ich betonen, daß in schwierigen Situationen Kolleginnen und Kollegen, der Vorstand des Verbandes und der Geschäftsführer da sind, die ungemein vieles akzeptieren, stützen und tragen helfen.

Reinhold Ungruhe

Krankenschwester in einer Sozialstation

Wir Krankenschwestern und -pfleger erfahren viel von den Sorgen und Ängsten der Patienten und der Angehörigen, wie z. B. Frau Meier: Seit drei Monaten fahren wir mehrmals täglich zu ihr. Sie hat Darmkrebs und kann nicht mehr operiert werden. Man wollte ihr die Diagnose nicht sagen. Die Angehörigen meinten, man muß sie schonen.
Frau Meier merkte aber, daß es ihr täglich schlechter ging. Für meine Kollegen und mich war es schwierig, diese Situation auszuhalten. Wir spürten, wie schwer dieses Schweigen für die ganze Familie war. War da nicht jeder mit seinem Problem allein? War der Grund für die wachsende Unzufriedenheit von Frau Meier nicht auch darin zu suchen, daß niemand aussprach, was alle wußten? War dieses Schweigen der Grund dafür, daß es für mich so schwer war, der schwerkranken Patientin offen gegenüberzutreten?
Es sind jetzt drei Wochen her, daß die Patientin mich gefragt hat: „Schwester, ich spüre genau, daß es mir immer schlechter geht. Glauben Sie nicht auch, daß ich bald sterben muß?" Mit einem flauen Gefühl im Bauch konnte ich ihr diese Frage nur bejahen. Ich habe mich zu ihr gesetzt, ihre Hand gehalten, und Frau Meier hat lange geweint. Dann sagte sie mir: „Danke – es ist gut so." Ich habe das Zimmer verlassen und habe dann noch lange mit den Angehörigen gesprochen. Als ich dann in meinem Auto saß, war ich vollkommen ausgelaugt, aber auch erleichtert, daß das Schweigen endlich gebrochen war.
In den folgenden Tagen war in der Familie eine deutliche Veränderung zu spüren. Es wurde sehr viel miteinander geredet. Immer wieder kam auch die Frage: Warum gerade ich, warum gerade meine Mutter? Die Angehörigen und die Patientin konnten noch viele wichtige Dinge gemeinsam besprechen, über vergangene Zeiten lachen und auch weinen.
Für mich war dieser gemeinsame Zusammenhalt sehr deutlich zu spüren. Niemand war mehr mit seinen Ängsten allein, sondern konnte sie offen ansprechen.
Auch nach jahrelanger Arbeit mit Krankheit, Leiden und Sterben machen mich solche Situationen immer noch betroffen. Zu erfahren, wie durch meinen Einsatz Begleitung von Patienten und Familien möglich wird, gibt mir aber auch viel Kraft. Ich möchte nicht auf die Erfahrung verzichten, daß jemand zu Hause ruhig und zufrieden sterben kann und dies für die ganze Familie zu einem wichtigen Ereignis werden kann.

Marita Tegelmann

Evangelium und Predigt

Wo Menschen im Geiste Gottes leben und handeln, kann Gottes Wirken erfahren werden, mitten im Alltag, so wie wir es in den drei Berichten vorhin gehört haben.
Das Evangelium ist voller Geschichten vom Wirken Gottes in dieser Welt, mitten unter uns. Eine dieser Geschichten hören wir jetzt: Mk 2, 1–12.

Die Geschichte von der Heilung des Gelähmten steht ziemlich am Anfang des Markusevangeliums. Das ist nicht zufällig. Gelähmt

sein ist ein Bild für Krankheit überhaupt. – Ich bin wie gelähmt. – Wir alle kennen das und das damit verbundene Gefühl der Ohnmacht. Gelähmt sein ist nicht nur eine Krankheit des Körpers, sie ist vielmehr eine Erkrankung der gesamten Existenz, oft Folge einer Verdrängung, einer Verweigerung, der Verweigerung, das eigene Leben in die Hand zu nehmen.

Manchmal kann ein Mensch so krank, so gelähmt sein, daß er von sich aus keine Kraft und auch keinen Mut mehr hat, Heilung anzustreben. Dann ist es gut, wenn Menschen da sind wie diese vier Männer im Evangelium, die sich ihm zuwenden. Doch oft ist das gar nicht so einfach, einen Menschen für den Prozeß der Heilung zu öffnen. Die vier Männer müssen das Dach abdecken, ja noch mehr, sie müssen die Decke durchschlagen, und dann erst können sie den Gelähmten durch die Öffnung herablassen. – Ein Bild für die Mühe, die es kosten kann, einen Kranken, Abhängigen, einen Gelähmten zu motivieren, sich für den Prozeß des Heilwerdens zu öffnen.

Und dann geschieht etwas Überraschendes: Im Evangelium heißt es: Als Jesus ihren Glauben sah, sagte er zu dem Gelähmten: „Mensch, deine Sünden sind dir vergeben." Als Jesus ihren Glauben sah – gemeint sind offensichtlich die vier Männer. Der Gelähmte ist vielleicht noch gar nicht soweit, daß er glaubt, er könne geheilt werden.

Der Glaube der Freunde, der Angehörigen, und ihre Bereitschaft, alles Mögliche zu tun, ist oft der erste Schritt auf dem Weg zur Heilung. – Und zum Gelähmten sagt Jesus, nicht wie an anderer Stelle zum Blinden: „Was willst du, das ich dir tun soll?", und auch nicht sofort, wie die Umstehenden und vielleicht auch wir es erwartet haben: „Steh auf, nimm dein Bett und geh." – Nein, er sagt: „Mensch, deine Sünden sind dir vergeben." – Das heißt doch: Was immer in deinem Leben geschehen sein mag, was du dir selbst angetan hast oder den Mitmenschen, was immer geschehen sein mag an Verweigerung, Abspaltung, Absonderung – dir selbst gegenüber, den Mitmenschen und auch Gott gegenüber –, es ist dir vergeben. In der Begegnung mit Jesus erfährt der Gelähmte, daß er vorbehaltlos angenommen, ja daß er geliebt ist. So kann seine Angst schwinden, die Angst, die ihn einengt, gefangenhält; Vertrauen kann wachsen, heilende Kräfte werden frei.

Und nach der Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten wendet Jesus sich dem Gelähmten wieder voll zu. Er ermutigt ihn, der Kraft, die in ihm ist, zu vertrauen, und sagt: „Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause." – Und dann geschieht das Wunderbare: Der Mann steht vor aller Augen auf, nimmt seine Tragbahre und geht heim, Gott lobend und preisend. Da gerieten alle außer sich und priesen Gott und sagten: „Heute haben wir Unglaubliches gesehen." Schwestern und Brüder, dieses Evangelium, eine wunderbare Geschichte, die deutlich macht, wie Heilung geschehen, sich ereignen kann. Nicht immer gelingt es so wie hier im Evangelium. Oft ist es nur bruchstückhaft. Und doch geschieht ähnliches. Da ist der Glaube der Angehörigen, der Freunde, und ihre Mühe, den Kranken, Abhängigen, Hoffnungslosen zu motivieren, für die Heilung zu öffnen. Wenn dieser dann, wie der Gelähmte, volle Zuwendung erfährt, bedingungsloses Angenommensein, kann er langsam seine Angst hinter sich lassen, seine Situation ansehen und annehmen. Vertrauen kann wachsen zum Helfer und zu sich selbst, zur eigenen Kraft. Und das geschieht immer wieder mitten unter uns, zumeist im Verborgenen, erfahrbar für die Betroffenen. Menschen überwinden ihre Lähmung, ihre Abhängigkeit und lernen neu zu leben.

Diese Geschichte ist auch ein Bild für den Abschnitt unseres Lebens, den Marita Tegelmann so eindrucksvoll geschildert hat, für den Abschnitt, auf dem wir Menschen Hilfe brauchen, für den letzten Schritt – durch die Lähmung im Tod, in das neue volle Leben, in die Weite Gottes.

Jetzt, in dieser Eucharistie, feiern wir das Leben, das Sterben und die Auferstehung Jesu Christi. Laßt uns Gott danken für die Hoffnung, die uns in ihm geschenkt ist.

Adolf Exeler

Wandlungen im Eucharistieverständnis*

Einer der entscheidenden Gründe dafür, daß die heutige Kirche es weithin so schwer hat,

* Aus: *Adolf Exeler*, Dem Glauben neue Bahnen brechen, Freiburg 1982, 69–75. Dort auch die Belege für die Zitate.

den Zeitgenossen die Sache Jesu Christi überzeugend und zündend zu vermitteln, sehe ich darin, daß sie ihren Glauben selbst viel zu sehr individualisiert, spiritualisiert und verjenseitigt hat . . .

Vor dem Konzil lag der Hauptakzent auf der individuellen Begegnung mit dem im Sakrament vom Himmel herabsteigenden göttlichen Gast der Seele und auf der daraus resultierenden Anbetung. Genauer: Der Akzent lag auf den Stichworten Realpräsenz (wirkliche Gegenwart), Gast, Gnadenspendung und Anbetung. Jeder holte sich bei der Kommunion „seinen Jesus" und wurde auch zu einer entsprechenden Frömmigkeit angeleitet. Diesen Akzent kann man in den herkömmlichen Eucharistieliedern reichhaltig belegt finden.

Vor der Erstkommunion lernten fast alle Kinder dieses Lied: „Jesus, Jesus, komm zu mir, o, wie sehn' ich mich nach dir! Meiner Seele bester Freund, wann werd' ich mit dir vereint!"

Gewiß ist es nicht falsch, so zu beten. Mit den genannten Akzenten verbindet sich oft eine tiefe Frömmigkeit; dennoch: Eine solche Frömmigkeit überfordert auch viele Erwachsene emotional in bedenklicher Weise; eine so hochgezüchtete Frömmigkeit kann sich nicht lange halten. Vor allem aber: Sie ist zu eng! Das Moment der Gemeinschaft sucht man in einer solchen Frömmigkeit vergebens . . .

In der Zeit nach dem Konzil wurde stärker die Gemeinschaft betont, die Christus mittels dieses Sakramentes bewirkt. So heißt es z. B. im vierten Hochgebet der Eucharistiefeier in engem Anschluß an die schon genannte Stelle aus dem 1. Korintherbrief: „Gib, daß alle, die Anteil erhalten an dem *einen* Brot und dem *einen* Kelch, *ein* Leib werden im Heiligen Geist . . ." Hier ist also ins Bewußtsein getreten, daß Christus die Glaubenden nicht nur als je einzelne mit sich verbinden will, sondern auch untereinander. Aber es besteht die Gefahr, daß die verbindende Kraft der Eucharistiefeier in dieser Vorstellung an den Kirchenmauern haltmacht.

Eine neue Entdeckung der Eucharistie fand in der dritten Welt statt. Auf entsprechende Zeugnisse stieß ich bei Erzbischof Hélder Câmara und bei Mutter Teresa . . .

Hélder Câmara erzählt vom brasilianischen Landeskongreß 1975 in Manáus: „Die Bischöfe, Priester, Nonnen und Laien, das ganze Gottesvolk hatte ihn vorbereitet, indem es die sakramentale Eucharistie gut mit der Eucharistie der Armen verband: Erscheinung des Elends, reale Gegenwart Christi. Im feierlichsten Augenblick des Kongresses haben ein Arbeitsloser, eine verlassene Mutter mit ihren Kindern und eine Prostituierte gesprochen . . . Der ganze Kongreß war davon erschüttert . . ."

Bei Mutter Teresa findet sich derselbe Akzent in der Verehrung der Eucharistie. Sie sagt: „Wir sehen Christus in zweierlei Gestalt. Wir sehen ihn auf dem Altar als Hostie, und wir sehen ihn in den Elendsvierteln in den zerbrochenen Körpern der Ausgestoßenen. Ich finde einen von Würmern zerfressenen Leib. Ich weiß: Wenn ich ihn anfasse, berühre ich den Leib Christi." Dann aber folgt der für mich entscheidende Satz, der den inneren Zusammenhang zwischen ihrer Verehrung Christi in der Eucharistie und ihrem sozialen Engagement verdeutlicht. Sie sagt: „Andernfalls könnte keine Macht der Welt mich dazu bewegen."

Hier werden zwei Weisen der Gegenwart Jesu Christi in engstem Zusammenhang gesehen: Durch das eine Moment erhält das andere eine verstärkte Dringlichkeit; die existentielle Bedeutung des Geheimnisses tritt nachdrücklich hervor. Das eine Moment beseelt das andere, ohne daß das eine im anderen aufginge. Christen, die dies begriffen haben, werden leben, was sie bekennen; sie werden tun, was sie glauben.

Der gleiche Zusammenhang trat übrigens 1981 im Zusammenhang mit dem Eucharistischen Weltkongreß in Lourdes deutlich hervor. Dieser Kongreß trug das Motto „Jesus Christus – das Brot, gebrochen für eine neue Welt". Am 12. Juli formulierte der Papst dazu: „Wer an der Messe teilnimmt, ist aufgerufen, sich gleich Christus zum Brot zu machen, ‚das gebrochen wird für das Heil der Brüder'."

Unmittelbar vor diesem Kongreß fand vom 13. bis 15. Juli ein internationales Symposium mit rund 200 Teilnehmern aus 35 Ländern zum Thema „Verantwortung, Teilen, Eucharistie" statt, das der theologischen Vorbereitung des Eucharistischen Kongresses mit seinem Thema „Jesus Christus – das Brot, gebrochen für eine neue Welt" diente. Es sollte „deutlich machen, daß der Glaube der Kirche

an die Eucharistie für den Katholiken eine ganz besondere Forderung zum Teilen und zur Verantwortung mit einschließt, und zwar nicht nur auf der persönlichen Ebene, sondern auch auf Weltebene im Blick auf die Schaffung neuer internationaler Wirtschaftsbeziehungen". Am dritten Tag verabschiedete das Symposium mit 147 Jastimmen bei 24 Enthaltungen eine Botschaft für den Eucharistischen Weltkongreß, aus der auch Auszüge zu Beginn des Kongresses verlesen wurden. In dieser Botschaft heißt es: „Wir feiern eine Eucharistie, die Gabe und Zeichen der Gemeinschaft ist. Aber wir leben in einer Welt, die zerrissen ist, und in Kirchen, die nicht in voller Gemeinschaft miteinander leben. So haben wir gespürt, wie das Wort des hl. Paulus auf uns lastete: ‚Wenn ihr zusammenkommt, so heißt das nicht mehr: das Abendmahl des Herrn feiern; denn jeder nimmt beim Mahle sein eigenes Essen vorweg, und der eine darbt, während der andere trunken ist' (1 Kor 11, 20–21) . . . Durch die Eucharistie zieht Jesus uns hinein in eine Dynamik des Teilens und der Gerechtigkeit, der Achtung vor dem anderen und der Demut, der weltweiten Gemeinschaft und ganz besonders des Opfers . . . Es ist derselbe Heilige Geist, der das Opfer, die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit, in den Leib und das Blut Jesu Christi verwandelt und der zugleich all jene umwandelt, die Gott an seinen Tisch einlädt. Sie sind aufgefordert, auf dieser Erde eine neue Welt zum Wachsen zu bringen, bis Christus wiederkommt. In der Eucharistie sind Gott und der Mensch vereint. An Christus teilnehmen bedeutet: jeden Menschen als Bruder annehmen wollen . . . Das Teilen des gleichen Brotes durch alle Christen trägt in sich die Verheißung der Einheit für alle Menschen. Voller Hoffnung in die durch Jesus Christus geoffenbarte Kraft Gottes . . . feiern wir in jeder Eucharistie das Kommen dieser Welt, in der die Liebe Gottes das tägliche Brot der Gemeinschaft aller Menschen sein wird."

Die soziale Dimension der Eucharistie zur Geltung kommen lassen, dies kann auf vielfache Weise geschehen, je nach den Verhältnissen, in denen eine Kirche lebt. Nicht immer muß dabei das Moment der „Eucharistie der Armen" im Vordergrund stehen. Andere soziale Zusammenhänge können gerade in reichen Ländern ebenso wichtig sein. Die Eucharistie als Feier des Todes und der Auferstehung Jesu unter unseren Verhältnissen ernst nehmen heißt auch: durch den Empfang dieses Brotes empfänglich werden für das Leid, die Angst und die Trauer vieler Menschen. Eine solche Empfänglichkeit ist deshalb wichtig, weil die in unserer Gesellschaft herrschende Mentalität geprägt ist von einer systematischen Verdrängung des Leidens und des Todes; und diese Verdrängung macht das Leben unmenschlich. Das eucharistische Brot aber öffnet für eine Liebe, die dem egoistischen Habenwollen deutlich entgegengesetzt ist. Die eucharistische Tischgemeinschaft kann zum immer neuen Anstoß werden für Anteilnahme und Miteinanderteilen, ja sogar für einen umfassenden neuen Lebensstil.

Wenn wir so Eucharistie feiern, geht es hierzulande nicht in derselben Weise wie in anderen Kontinenten um Befreiung von Armut und Elend; zunächst geht es um Befreiung von den Fesseln des Reichtums, der die Menschen untereinander isoliert, und von dem erstickenden Druck eines überschießenden Wohlstandes. Wo aber diese Befreiung eingetreten ist, ist der Weg frei für ein von der Eucharistie inspiriertes soziales Engagement.

Ernst Chr. Suttner (Hrsg.)

Wiederheirat in der orthodoxen Kirche

Bei der Diskussion der vergangenen Monate über die Frage nach der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion wurde immer wieder auf die Praxis der orthodoxen Kirchen hingewiesen, die eine Segnung einer nach Scheidung erfolgten zweiten Ehe kennen und die betreffenden Personen auch zur Eucharistie zulassen. Um hier authentische Aussagen zur Verfügung zu haben, hat Prof. Suttner einige Stellen aus Schriften bedeutender orthodoxer Theologen übersetzt und stellt sie hier zur Verfügung. – Wir denken, daß die Frage nach dem „Brotbrechen für das Leben der Welt" auch beim Scheitern einer Ehe in der orthodoxen Heilsökonomie gut aufgehoben ist.* *red*

* Vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 142 (1994) 361 ff.

Aus der Sicht der orthodoxen Kirche kann der Christ nur eine einzige Ehe eingehen, die dem christlichen Eheideal in jeder Hinsicht entspricht. Jede Wiederheirat, auch bei Witwenschaft, widerspricht dem Ideal der orthodoxen Kirche von der Einehe, denn das Ehebündnis von Christen bildet gemäß dem Epheserbrief die Bindung zwischen Christus und der Kirche ab und besitzt um der daraus erfließenden hohen geistlichen Würde willen bleibende Bedeutung auch für die Ewigkeit. Dennoch ist es der Kirche nach orthodoxer Auffassung von Gott her erlaubt, bei ihren Gläubigen nachsichtig eine Wiederheirat zu dulden, wenn die menschliche Schwachheit hinter dem hohen Ideal zurückbleibt; denn dann ist es besser, „zu heiraten als sich in Begierde zu verzehren" (vgl. 1 Kor 7, 9). Die orthodoxe Kirche toleriert es, daß Gläubige, die ihre erste (und eigentliche) Ehe wegen des frühzeitigen Todes ihres Partners oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nicht mehr fortführen können, unter gewissen Bedingungen eine neue Verbindung eingehen. John Meyendorff begründet dies bibeltheologisch wie folgt:[1]

Das alttestamentliche jüdische Denken sah die eigentliche Bedeutung und das Ziel der Ehe in der Zeugung. Das deutlichste und notwendigste Zeichen des Segens Gottes wurde im Fortbestand des Stammes gesehen. Abrahams Gehorsam und sein Vertrauen auf Gott führten zum Versprechen einer glorreichen Nachkommenschaft: „Ich will dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand . . ." (Gen 22, 17). Dieses feierliche, Abraham gegebene Versprechen erklärt, warum Kinderlosigkeit besonders für Frauen als Fluch betrachtet wurde.

Diese Ansicht . . . ist ursprünglich mit der Tatsache verbunden, daß das frühe Judentum keine klare Vorstellung vom persönlichen Fortleben nach dem Tod hatte. . . . Das Versprechen an Abraham schloß jedoch ein, daß das Leben in der Nachkommenschaft fortbestehen konnte.

Die monogame Ehe auf der Basis immerwährender Liebe eines Mannes und einer Frau füreinander existierte eher als ein Idealbild. Es war in der Schöpfungsgeschichte enthalten, im Hohenlied, in verschiedenen prophetischen Bildern der Liebe Gottes für Sein Volk. Aber es wurde niemals eine absolute religiöse Norm oder Forderung.

Im NT ändert sich die Bedeutung der Ehe radikal. Der Gegensatz ist gerade deshalb klar, weil die Texte Denkkategorien des AT verwenden, um sie ausdrücklich abzuändern. Kein einziger Text des NT, der die Ehe erwähnt, weist auf die Zeugung als Grund oder Ziel der Ehe hin. Die Geburt von Kindern ist nur dann ein Heilsmittel, wenn sie „in Glaube, Liebe und Heiligkeit" (1 Tim 1, 15) geschieht. Die Änderung der Normen des AT wird an drei Stellen besonders deutlich:

1) Alle drei synoptischen Evangelien (Mt 22, 23–32; Mk 12, 18–27; Lk 20, 27–37) berichten über die Haltung Jesu gegenüber dem Levirat. Es ist wichtig zu erwähnen, daß die Frage sich auf Christi Lehre über Auferstehung und Unsterblichkeit bezieht, welche die Sorge um das Weiterleben durch die Nachkommenschaft wegnimmt . . . Jesu Antwort ist lediglich eine Absage an ein naives und materialistisches Verständnis von der Auferstehung und macht keine eigentliche Aussage über die Ehe. Letztere findet sich – implizit und explizit – in anderen Teilen des NT.

2) Christi Lehre über das Verbot der Scheidung spiegelt in eigentlicherer Weise das Wesen der christlichen Ehe wider. Es wird in direktem Gegensatz zum jüdischen Deuteronomium ausgedrückt (Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11; Lk 16, 18). Die bloße Tatsache, daß die christliche Ehe unauflöslich ist, schließt alle Interpretationen der Nützlichkeit aus. Die Verbindung zwischen Mann und Frau ist ein Ziel in sich selbst; sie ist eine ewige Verbindung zwischen zwei einzigartigen und ewigen Persönlichkeiten, die nicht durch Interessen wie Nachkommenschaft (die Rechtfertigung für das Konkubinat) oder Familiensolidarität (die Basis für das Levirat) zerbrochen werden kann. Die Unauflöslichkeit ist jedoch kein *gesetzlich* absolutes Erfordernis. Es gibt die berühmte, bei Matthäus erwähnte Ausnahme („außer im Fall von Unzucht" – 5, 32), die uns daran erinnert, daß das Gesetz des Gottesreiches niemals rechtlich zwingend ist, daß es die freie Antwort des Menschen voraussetzt, und daß das Geschenk der christlichen Ehe daher an-

[1] *John Meyendorff,* Marriage: An Orthodox Perspective, New York 1970, 14–18.

genommen, aus freiem Willen gelebt, aber schließlich auch durch den Menschen zurückgewiesen werden kann . . .

3) Wenn der hl. Paulus vom Witwenstand spricht, setzt er voraus, daß die Ehe nicht durch den Tod aufgelöst wird, denn „die Liebe hört niemals auf" (1 Kor 13, 8). Ganz allgemein unterscheidet sich die Haltung des hl. Paulus zur Ehe deutlich darin von der jüdisch-rabbinischen Sicht, daß er (besonders im 1. Korintherbrief) dem Zölibat deutlichen Vorrang vor der Ehe einräumt. Nur im Epheserbrief wird diese negative Sicht korrigiert durch die Lehre von der Ehe als einem Bild für die Verbindung zwischen Christus und der Kirche – durch eine Lehre, die zur Grundlage für die gesamte Theologie von der Ehe wurde, wie man sie in der orthodoxen Tradition findet. In einem Punkt hingegen, nämlich hinsichtlich der Wiederverheiratung von Witwern, wird die Sicht des hl. Paulus . . . von der kanonischen und sakramentalen Tradition der Kirche streng beibehalten: „Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren" (1 Kor 7, 9). Die zweite Ehe entweder eines Witwers oder eines Geschiedenen wird nur toleriert als etwas, das besser ist „als daß sich einer in Begierde verzehrt", aber nicht mehr. Bis zum zehnten Jahrhundert wurde sie in der Kirche nicht gesegnet, und noch heute bleibt sie ein Hindernis, um in den Klerus einzutreten. Unser heutiger Ritus, zweite Ehen zu segnen, zeigt auch deutlich, daß er nur aus Nachsichtigkeit zugelassen wird.

Diese drei Beispiele zeigen deutlich, daß im NT eine völlig neue Auffassung von der Ehe eingeführt wird; sie hängt direkt ab von der Frohbotschaft der Auferstehung, die von Christus gebracht wurde. Ein Christ ist – schon in dieser Welt – dazu berufen, neues Leben zu erfahren, ein Bürger des Reiches Gottes zu werden; und er kann dies in der Ehe tun. Dann jedoch hört die Ehe auf, entweder eine einfache Befriedigung vorübergehender natürlicher Triebe oder ein Mittel zur Sicherung eines trügerischen Fortlebens durch die Nachkommenschaft zu sein. Sie ist die einzigartige Verbindung zweier Wesen in Liebe, zweier Wesen, die ihre Menschlichkeit übersteigen und dabei nicht nur „miteinander", sondern auch „in Christus" vereint sein können.

Zu den Ausführungen des Epheserbriefes, von denen eben gesagt wurde, daß sie die eigentliche Basis für die orthodoxe Ehelehre abgeben, schreibt Meyendorff:[2]

Wenn nun der hl. Paulus die Ehe ein Mysterium (oder Sakrament; das griechische Wort ist dasselbe) nennt, so meint er, daß der Mensch in der Ehe nicht nur die Bedürfnisse seiner irdischen, weltlichen Existenz befriedigt, sondern auch ein sehr wesentliches Charakteristikum des Zwecks verwirklicht, für den er geschaffen wurde: d. h. er tritt ein in den Bereich ewigen Lebens. In der Welt besitzt der Mensch eine Reihe verschiedener Talente und Kräfte – materielle, intellektuelle, emotionale –, doch seine Existenz ist *zeitlich* begrenzt. Nun bedeutet „aus dem Wasser und dem Hl. Geist wiedergeboren werden" aber, in den Bereich ewigen Lebens eintreten; denn durch Christi Auferstehung steht dieser Bereich schon offen, er kann erfahren und an ihm kann Anteil genommen werden. Indem der hl. Paulus die Ehe ein Mysterium nennt, bestätigt er, daß auch der Ehe ein Platz zukommt im ewigen Reich. Der Mann wird *ein* Wesen, ein einziges „Fleisch" mit seiner Frau, genauso wie der Sohn Gottes aufhörte, nur Er selbst, d. h. nur Gott zu sein und *auch* Mensch wurde, damit die Gemeinschaft Seines Volkes auch zu Seinem Leib werden kann. Daher vergleichen die Erzählungen des Evangeliums das Gottesreich so oft mit einem Hochzeitsfest, das die prophetischen Visionen des AT von einer Hochzeit zwischen Gott und Israel, dem auserwählten Volk, erfüllt. Dies ist auch der Grund, warum eine wahrhaft christliche Ehe nur einmalig sein kann, nicht kraft irgendeines abstrakten Gesetzes oder ethischen Gebotes, sondern weil sie eben ein Mysterium des Gottesreiches ist, das den Menschen in *ewige* Freude und *ewige* Liebe hineinführt.

Gerade weil er diese hohe Würde der Ehe herausstellt, sieht Meyendorff sofort Anlaß, weiterzufahren und von dem Erfordernis zu sprechen, daß die Theologie von der Ehe die menschliche Unzulänglichkeit und die Realität der Sünde in Betracht ziehen muß:[3]

Als Mysterium oder Sakrament steht die christliche Ehe sicherlich im Widerspruch zur praktischen, empirischen Realität der

[2] Ebd. 22.
[3] Ebd. 22 f.

„gefallenen" Menschheit. Sie erscheint, wie das Evangelium selbst, als unerreichbares Ideal. Es gibt jedoch einen entscheidenden Unterschied zwischen „Sakrament" und „Ideal". Ein Sakrament ist keine imaginäre Abstraktion. Es ist eine Erfahrung, in die der Mensch nicht bloß einbezogen wird, sondern in der er in Gemeinschaft mit Gott handelt. Im Sakrament nimmt die Menschheit an der höheren Wirklichkeit des Geistes teil, ohne jedoch aufzuhören, voll und ganz menschlich zu sein. Sie wird . . . in der Tat in einer authentischeren Weise menschlich und erfüllt ihre ursprüngliche Bestimmung. Ein Sakrament ist ein „Übergang" zum wahren Leben; es ist das Heil des Menschen. Es ist ein offenes Tor zu wahrer, unverfälschter Menschlichkeit . . .

Fehler, Mißverständnisse und sogar bewußte Auflehnung gegen Gott, d. h. Sünde sind möglich, solange der Mensch in der gegenwärtigen empirischen und sichtbaren Existenz der „gefallenen Welt" lebt. Die Kirche versteht dies sehr gut, und deshalb wird das Mysterium des Reiches, das in der Ehe aufscheint, in der orthodoxen Praxis nicht auf eine Sammlung gesetzlicher Regelungen zugestutzt. Aber wahres Verständnis und gerechtfertigte Berücksichtigung menschlicher Schwäche sind nur möglich, wenn man die absolute Normkraft der Lehre des NT von der Ehe als Sakrament anerkennt.

L. I. Vasilenko[4]*, der die christliche Ehe als ein Abbild und einen Anteil an der Brautschaft der Kirche für ihren Erlöser und wiederkommenden Herrn Jesus Christus beschreibt, betont: „Natürliche Hingabe kann nicht reichen. Um den Weg der Ehe bis zum Ziel zu durchschreiten, bedarf es der Gnade." Er wendet sich dann dem Fall zu, „daß mit kirchlichem Segen verheiratete Ehegatten die erforderliche Einheit aus Gnade, welche die Einheit der Seelen bewirkt, nicht erwarben", und skizziert das pastorale Verhalten der orthodoxen Kirche ihnen gegenüber wie folgt:*

Wenn sie das anfängliche Potential natürlicher Liebe ausgeschöpft und sich zu wenig bemüht haben, unvergängliche Liebe zu erwerben, entdecken sie vielleicht eines Tages, daß die innere Erosion ihrer gegenseitigen Beziehungen soweit fortgeschritten ist, daß sie schon nichts mehr verbindet außer der Pflicht und äußerlicher Verbindlichkeiten, deren Erfüllung behindert wird, weil beide Gatten sich in ihr eigenes Leben zurückzogen. In diesem Fall besteht keine Ehe von christlicher Art, und man muß dies als ein Scheitern in geistlicher Hinsicht verstehen. Ist in solchen Fällen, wenn die äußere Scheidung davon zeugt, daß innerlich keine christliche Ehe bestanden hat, ein weiterer Versuch auf Gründung einer Ehe gerechtfertigt oder nur die Scheidung ohne einen solchen Versuch? . . .

In der Orthodoxie ist die neue Ehe de facto, wenngleich mit manchen Schwierigkeiten, erreichbar für Gläubige, deren geistliches Scheitern in der Ehe weder von den Ehegatten selber, noch mit Unterstützung durch geistlich erfahrene Leute behoben werden konnte. Dabei behält die alte Empfehlung, nach dem ersten Scheitern künftig unverheiratet zu bleiben, ihren Wert, falls die innere Entschlossenheit und die geistliche Kraft dazu besteht. Fehlt es aber daran, wird eine weitere Ehe zugelassen, in der Hoffnung, daß sie nicht nur die letzte sein wird, sondern auch tadellos, rein und heilig.

[4] L. I. Vasilenko zählt zu den Verantwortlichen von „Father Alexander Men's Open Eastern Orthodox University" in Moskau. Sein Beitrag „Familie und Ehe in den Schriften orthodoxer Denker" erschien in: Theologia (Moskau) 1 (1994) 2, 168–185.

Bücher

Solidarisches Miteinander-Sein und -Teilen

Margot Käßmann, Die eucharistische Vision. Armut und Reichtum als Anfrage an die Einheit der Kirche in der Diskussion des Ökumenischen Rates, Chr. Kaiser Verlag, München – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 392 Seiten.

In dieser – als Dissertation von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bochum angenommenen – Studie wird detailliert die Entwicklung der ökumenischen Bewegung vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg rekonstruiert, die zu einer beachtlichen Annäherung der beiden lange Zeit getrennt verlaufenen Schwerpunktprojekte

„Glaube und Kirchenverfassung" und „Praktisches Christentum" geführt hat. Vorbereitet und vorangetrieben wurde das vor allem durch – um eine Redewendung von G. Gutiérrez in diesem Zusammenhang zu verwenden – „den Einbruch der Armen" in die ökumenische Einheitsdebatte, was gänzlich neue Bestimmungen des Kircheseins in Theorie und Praxis herausforderte. Soziale Gerechtigkeit und solidarisches Miteinander-Teilen wurden zu Leitbegriffen der ökumenischen Bewegung. Allerdings waren auch sehr konfliktreiche Auseinandersetzungen damit verbunden. Im systematischen Kapitel ihrer Arbeit „Armut und Reichtum als ekklesiologische Frage" greift die Verfasserin den theologischen Ertrag der bisherigen Diskussion auf und führt ihn weiter. Es geht dabei vor allem um das bislang noch offene Problem, in welchem Verhältnis die Lehrfragen zum ethischen Handeln stehen, die Dogmatik zur Ethik, die Orthodoxie zur Orthopraxie. Daß es nicht nur Lehrunterschiede sind, die die Einheit der Kirche gefährden, sondern tiefreichende Unterschiede in sozialethischen Auffassungen (z. B. Rassismus, Sexismus), die Spaltungen bedingen, ist eine der leidvollen Erfahrungen bis in die Gegenwart hinein. Was bedeutet es für die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihrer Sendung, daß die gespaltene Welt sich in ihren eigenen Reihen wiederholt? Wie sehr das an die Fundamente des Kircheseins rührt, wird ersichtlich, wenn man sich anhand des wohl zentralsten sakramentalen Vollzugs von Kirche, nämlich der Eucharistie, vergegenwärtigt, was darin zur Darstellung kommen soll: die durch die Teilhabe am Leibe Christi möglich gewordene neue „Koinonia" miteinander über alle Unterschiede von Rasse, Klasse und Geschlecht hinweg, die sich in einer Praxis des Untereinander- und Mit-anderen-Teilens bewährt. Diese „eucharistische Vision" bei allem eschatologischen Vorbehalt, der ihr zukommt, immer neu ein Stück weit Wirklichkeit werden zu lassen, was etwa in der Überwindung der Spaltung in Arme und Reiche seinen konkreten Ausdruck fände, ist der Kirche – will sie Kirche bleiben bzw. werden – unabdingbar aufgetragen. Diese theologisch lehrreiche und für die Praxis höchst bedeutsame Studie kann nicht nachhaltig genug zur Lektüre empfohlen werden. *Norbert Mette, Paderborn*

Theodor Strohm, Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, hg. von *G. K. Schäfer und K. Müller,* Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1993, XV u. 473 Seiten.

Diese Aufsatzsammlung wurde anläßlich des 60. Geburtstages des Inhabers des einzigen diakoniewissenschaftlichen Lehrstuhls an einer deutschen evangelisch-theologischen Fakultät, Prof. Dr. Theodor Strohm, ediert, und sie gibt einen guten Überblick über das Schaffen dieses Wissenschaftlers, das sich in mehrfacher Weise an der Grenze bewegt, zwischen Theologie und sozialen Handlungswissenschaften, zwischen Kirche und Staat bzw. Gesellschaft, zwischen Theorie und Praxis etc. So wird der theologische Stellenwert von Diakonie und Sozialethik innerhalb der reformatorischen Tradition erörtert; wird gefragt, welchen Dienst die Diakonie an der Theologie leistet; wird das Verhältnis von Diakonie und Sozialstaat mit Blick auf die sich neu stellenden Herausforderungen zu klären versucht; werden Aspekte ethischer Orientierung in der wissenschaftlich-technischen Welt zur Diskussion gestellt (Wirtschaftsordnung, Umwelttechnik, Informations- und Kommunikationstechniken etc.); wird aktuellen sozialethischen und -politischen Herausforderungen nachgegangen (Strukturwandel der Arbeit, Asylpraxis, Reform im Pflegebereich u. a. m.); wird die sich wandelnde Stadt als Herausforderung kirchlichen Handelns umrissen und wird schließlich die kirchliche bzw. christliche Verantwortung für ein soziales Europa aufgezeigt. Nicht nur die Fülle der hier verarbeiteten Probleme und Themen ist imponierend, sondern auch die hohe Fachkompetenz, mit der das jeweils geschieht. Insofern geben die Beiträge dieses Buches wichtige Anstöße zur Schärfung eines heute erforderlichen theologischen und ethischen Problembewußtseins.

Norbert Mette, Paderborn

Gerhard Karl Schäfer, Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1994, 448 Seiten.

Schäfers Habilitationsschrift, 1993 von der Heidelberger evangelischen Theologischen Fakultät angenommen und in der Reihe Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts (Bd. 5) erschienen, gibt theolo-

gische und sozialwissenschaftlich fundierte Ideen und Deutungen einer diakonischen Gemeindepraxis. Der Titel der Buchpublikation „Gottes Bund entsprechen" nennt plakativ den Fokus, der die Fülle der Studien theologisch integriert: Grundlage allen diakonischen Handelns ist die biblische Bundesvorstellung als Selbstverpflichtung und Treue Gottes.

Die Studien gliedern sich in drei große Hauptteile. Im ersten werden die historischen Linien diakonischer Gemeindetheologie und -praxis im Kontext des Protestantismus von Martin Luther über Oberlin, Schleiermacher, Wichern, Sulze, Uhlhorn u. a. bis H.-D. Wendland und P. Philippi durchgearbeitet. Damit liegt nun eine Untersuchung der theologischen Traditionen evangelischer Gemeindediakonie vor, die eine Forschungslücke schließt.

Der zweite Hauptteil nähert sich den gegenwärtigen Strukturen, Problemen und Fragestellungen einer diakonischen Gemeindepraxis. Dazu werden soziologische Theorien u. a. Michel Foucaults, Ulrich Becks und Jürgen Habermas' herangezogen. Schäfer durchleuchtet einzelne Arbeitsfelder der Gemeindediakonie (Kindergarten, Gemeindekrankenpflege), erörtert die moderne Problematik des Helfens und befragt neuere Konzeptionen des Gemeindeaufbaus und Entwicklungen des ökumenischen konziliaren Prozesses auf ihre diakonischen Implikationen. Aus der katholischen Theologie wird besonders Hermann Steinkamps Ansatz bei der Option für die Armen einbezogen.

Der dritte Hauptteil versucht die „Elemente eines Orientierungsrahmens" für eine Praxis zugunsten einer diakonischen Gemeinde zu erheben. Dazu wird die Diakonie theologisch auf das biblische Modell der Bundesgenossenschaft zurückgeführt, und es werden eine Fülle von Anregungen, Problem- und Aufgabenstellungen für eine diakonische Gemeinde der Zukunft formuliert, wie z. B. das Prinzip der „Gebundenheit durch und an den Anderen" oder das der „Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität im Zeichen des Bundes". Schäfers Konkretionen beziehen sich u. a. auf die „Chancen der Ortsgemeinde", auf das rechte Verständnis der Beziehung von „Gemeinde und Primärgruppen", auf die „Unterstützung von freien Initiativen und Gruppen" durch die christliche Gemeinde, auf einen kirchlich-uneigennützigen Kindergarten als nachbarschaftliches Zentrum, auf die diakonische Dimension des Gottesdienstes, auf Konsequenzen für die „Diakonie in den Leitungsstrukturen der Gemeinde" und auf „Subsidiarität und Komplementarität" als Vermittlungsprinzipien zwischen diakonischen Aufgaben der Ortsgemeinde und zentralen diakonischen Großinstitutionen.

Schäfers Buch stellt sich dar als eine interdisziplinäre diakoniewissenschaftliche Studie, die eine Fülle von Material aus der Kirchengeschichte, aus der Systematischen und ökumenischen Theologie, aus der Praktischen Theologie und aus verschiedenen Bereichen der Sozialwissenschaften zusammenträgt und unter dem Leitgedanken der Bundesgenossenschaft integriert. Bei der Fülle des literarischen Materials nicht die Übersicht und die Linie zu verlieren, ist eine Kunst, die sich in der eingängigen Gliederung wie in der stringenten und präzisen Durchführung erweist. Daß Schäfer dazu nicht auch noch eigene exegetische Studien beigetragen hat, ist bei der Fülle des dann wiederum einzuarbeitenden Materials verständlich. In der Diskussion um die „Sozialpastoral" bietet diese Publikation einen bedeutsamen Beitrag aus evangelischer Sicht. *Arnd Götzelmann, Heidelberg*

Theodor Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ^{6}1992, 323 Seiten.

Dieses Buch ist ein Standardwerk, das jetzt in einem neuen Einband in 6. Auflage vorliegt. Ein sorgfältiger Vergleich mit der der Rezensentin vertrauten Erstauflage (1979) zeigt den unveränderten Text mit einigen Ergänzungen der Literaturhinweise und einem eingefügten Abschnitt „Sakramente als ‚kommunikative Handlungen'" (56 f).

Der hier „vorgelegte Versuch eines nachkonziliaren Grundrisses der Sakramententheologie" ist in einer solchen Breite angelegt, daß er auch in der 6. Auflage eine Orientierungshilfe zum rechten Verstehen der „Zeichen der Nähe Gottes" ist. Die anthropologische Basis, die christologische Struktur und die ekklesiologische Prägung werden grundlegend erörtert und bei der Behandlung der einzelnen Sakramente entfal-

tet. Der Leser wird in den biblischen Befund wie in die geschichtliche Entwicklung bis hin zu ökumenischen Fragestellungen eingeführt. Im Rahmen dieser theologischen Überlegungen werden auch aktuelle pastorale Fragen erörtert, wie z. B. das Firmalter, und dabei Lehren aus der Geschichte gezogen, wie Überlegungen der Würzburger Synode bedacht. Das übersichtlich gegliederte Buch in einer gut lesbaren Sprache kann allen in der Pastoral Tätigen wie um persönliche Vertiefung bemühten Lesern empfohlen werden. *Christine Gleixner, Wien*

Hermann Steinkamp, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, 319 Seiten.

Wenn man eine „neue Praxis in Kirche und Gemeinde" vor Augen hat – wie dies mit der Darstellung einer Sozialpastoral und einer entsprechenden diakonischen Gemeinde geschieht –, wird man vieles der bisherigen Praxis in Frage stellen. Viele Seelsorger und andere Mitglieder unserer Gemeinden, die sich in ihrem Engagement in erster Linie an Gaudium et spes orientieren und für eine entsprechende Pastoral viel Kraft und Phantasie einsetzen, dürften manche Kritik für unberechtigt oder wenigstens überzogen halten. Wer aber die Analysen Steinkamps liest, der wird bald feststellen, mit welcher Schärfe Probleme, die uns allen unter die Haut gehen, in den Blick genommen werden. Ob es sich um Asylanten, Gastarbeiter und andere „Fremde" handelt, ob die Arbeitslosigkeit oder Wohnungsnot in den Blick genommen wird – die Kirche wird sich in Zukunft noch erheblich stärker für die Lösung dieser Probleme einsetzen müssen. Wie aber soll das geschehen? Das abschließende Kapitel bietet dazu „Konkretionen und Handlungsbilder". Das Schwergewicht liegt allerdings auch hier bei Analysen und Bewußtseinsbildung. Immerhin wird z. B. nach sozialpsychologischen Erörterungen zur Fremdenangst („Das Boot ist voll") kurz berichtet, wie sich christliche Gemeinden als Asyle für die Fremden einsetzen können (294 ff).* – Wer sein Wissen und Bewußtsein in Richtung auf eine Neuorientierung hin zu mehr gesellschaftspolitischer Verantwortung der Kirchen erweitern will, wird in diesem Buch zahlreiche Anregungen – oft in Anlehnung an führende Sozial- und Gesellschaftswissenschaftler – finden.

Helmut Erharter, Südstadt

* Aus dieser Zeitschrift hätte der Autor allerdings noch einiges an Konkretisierungen übernehmen können, z. B. aus dem Schwerpunktheft „Politische Theologie", Diakonia 22 (1991), Heft 3.

Helmut Erharter – Horst-Michael Rauter (Hrsg.), Liturgie zwischen Mystik und Politik. Österreichische Pastoraltagung 27. bis 29. Dezember 1990, Verlag Herder, Wien 1991, 139 Seiten.

25 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beschäftigte sich die Österreichische Pastoraltagung mit der Liturgie, in der die Reformen des Konzils für alle sinnenfällig erfahrbar wurden. Der vorliegende Tagungsbericht will ein Beitrag zur Weiterführung der „inneren Reform" der Liturgie sein. Die etwas ironische Anmerkung von *K. Richter,* daß „jede Gemeinde den ihr angemessenen Gottesdienst feiert", kann Anlaß zum Weiterdenken sein. K. Richter legt in seinem Beitrag „Liturgie – Gottesdienst der Gemeinde" Überlegungen vor, die Liturgie als „Konzelebration" aller Mitfeiernden zu verstehen, wobei er die christologischen, ekklesiologischen und amtstheologischen Implikationen aufzeigt. *D. Funke* geht auf die Frage ein: „Sind wir heute noch symbol- und liturgiefähig?" Er zeigt auf, daß Symbole und Rituale, wenn sie nicht zu oberflächlichen Klischees verkommen sind, eine heilende Wirkung ausüben. Zugleich nennt er Bedingungen, die hilfreich sind, damit eine Gemeinde symbol- und liturgiefähig wird. *G. Braulik* entfaltet eine exemplarische Theologie des Festes aus der Sicht der alttestamentlichen Bibelwissenschaft. Er legt den Schwerpunkt auf die „politische Kraft des Festes". Das Fest hat als Antizipation heilen Lebens Konsequenzen für das Umgehen der Menschen miteinander. Die Beiträge von *O. Lechner* („Mystik und Liturgie") und *H.-R. Laurien* („Liturgie als Lebensdeutung und Lebenskritik") kreisen um je einen Brennpunkt des Tagungsthemas, das Schlußreferat von Bischof *E. Kapellari* faßt wesentliche Aspekte für ein erneuerndes Umgehen mit Liturgie zusammen. Die Dokumentation der Plenumsdiskussionen und die verschiedenen Erfahrungsberichte weisen auf die Aktualität des Themas hin. Die

Berichte über Friedensgebete in Leipzig und Wallfahrten in der Ukraine zeigen die politische Dimension von Liturgie, die Beiträge über die Liturgie von Frauen, priesterlose (Sonntags-)Gottesdienste und die Bedeutung der Musik im Gottesdienst sprechen eher innerkirchliche Fragen (mit gesellschaftlicher Relevanz) an.

Maximilian Strasser, Linz

Klaus Meyer zu Uptrup – Michael Jungo OSB (Hrsg.), Lima-Liturgie. Vertont von Maxime Kovalevsky, Quell Verlag, Stuttgart – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 167 Seiten.

Die sog. Lima-Erklärung der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat das gemeinsame theologische Verständnis von Taufe, Eucharistie und Amt dargelegt. Das vorliegende Buch legt „die Feier des heiligen Mahls nach der Lima-Liturgie" so dar, wie es sonst in liturgischen Büchern üblich ist. Von Seite 35 bis 83 ist der genaue Text der Feier des Herrenmahls, einschließlich der Vertonungen von M. Kovalevsky zu finden. Im umfassenden Anhang sind alternative Formulierungen und weitere Texte zur Auswahl zu einzelnen Teilen der Liturgie zusammengestellt. Die Lima-Liturgie erinnert in ihrer Struktur an die röm.-katholische Meßfeier. Die grundlegende Zweiteilung von Liturgie des Wortes und Liturgie des Mahles, der Aufbau der Mahlliturgie (Vorbereitung, Eucharistisches Gebet/ Hochgebet und Kommunion) zeigen dies sehr deutlich. Die Durchsicht von Einzelheiten zeigt, daß aus den einzelnen Kirchen das Wesentliche der Feier des Herrenmahls eingebracht wurde. Vor allem der Anhang bietet etwas vom Reichtum der vielfältigen liturgischen Traditionen. Die Vertonung einzelner Teile wurde einem Komponisten anvertraut, der selbst verschiedene liturgische Traditionen durch eigenes Erleben kannte. Die einleitenden Kapitel bringen in knapper Form grundsätzliche Überlegungen zum Liturgie- und Symbolverständnis, sowie sehr konkrete Hinweise zur Gestaltung von Liturgie. In vielerlei Hinsicht anregend für Christen, die Eucharistiefeiern vorbereiten und einen liturgischen Dienst ausüben.

Maximilian Strasser, Linz

A. M. J. M. Herman van de Spijker, Narzistische Kompetenz – Selbstliebe – Nächstenliebe. Sigmund Freuds Herausforderung der Pastoraltheologie, Verlag Herder, Freiburg 1993, 489 Seiten.

Theologie, die sich, getreu ihrer jüdisch-christlichen Grundinspiration, des bedrohten Subjekts annehmen muß, wird heutzutage in ihrer pastoral-theologischen Praxis mit der Problematik des Narzißmus konfrontiert, vor allem in Form von Lebenskrisen, die sich in einem Mangel an Selbstliebe artikulieren. Dies trifft gerade auch auf Menschen zu, für die das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, handlungsorientierend ist. In diesem Buch wird zunächst umfassend nach biblischen Einsichten über die Zusammenhänge zwischen Nächstenliebe und Selbstliebe gesucht. Erst vor dem Hintergrund sozialer Bezogenheit der Menschen wird das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, verstehbar und annehmbahr, wobei der Selbstliebe eindeutige Priorität gegenüber der Nächstenliebe zugesprochen wird. Daß die Forderung, „jeden" Menschen zu lieben, zu einer moralischen Überforderung führen kann, berücksichtigt die Bibel, indem sie die Weisung als Weg einer schrittweisen Entwicklung begreift, die zunächst bei den vertrauten Menschen der unmittelbaren Umgebung ihren Ausgang nimmt. – Dann sammelt und kommentiert der Autor das in den verschiedensten Werken Freuds verstreute narzißmustheoretische Material und bietet es dem Leser in chronologischer Abfolge dar. Spijker arbeitet dabei heraus, daß es Freud keinesfalls um eine pathologische Engführung des Narzißmus ging. Im Gegenteil wird der Narzißmus als Quelle der „Identifizierungssympathie" und „ichfreudigen Selbsterhaltung" ausgewiesen. Abhängig von der Beweglichkeit energetischer Besetzungen des Ich und der Bezugsobjekte, entwickelt sich die „narzißtische Kompetenz" (Spijker), „sich auf andere Menschen auszuweiten, ohne in die anderen aufzugehen". Narzißtische Kompetenz meint das gelungene Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz, die gesunde Balance zwischen Anteilnahme und Abgrenzung. – Schließlich wird diese Fähigkeit in Form literarischer Texte und durch ein Fallbeispiel praxisbezogen illustriert. Kritisch angemerkt sei allerdings, daß die Narzißmustheorie nur in ihren

Anfängen und nicht in ihren späteren Ausformungen, etwa einer von Heinz Kohut konzipierten Psychologie des Selbst, rezipiert wurde. In diesen Weiterentwicklungen wird weniger auf das Triebschicksal des Menschen rekurriert, als vielmehr seine Sozialität in den Vordergrund gerückt.

Andreas Wintels, Münster
– Norbert Mette, Paderborn

Büchereinlauf

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

Alkhofer Andreas-Pazifikus, Antonius von Padua – Franziskaner auf Umwegen. Auf der Suche nach der eigenen Lebensspur, Echter Verlag, Würzburg 1994, 178 Seiten, DM 24,80, öS 194,–.

Gäde Ernst-Georg – Mennen Claudia, Gemeinde leiten – aber wie? Werkbuch für Pfarrgemeinderäte und Kirchenvorstände, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 164 Seiten, DM 29,80.

Heimbach-Steins Marianne – Lienkamp Andreas – Wiemeyer Joachim (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 485 Seiten, DM 58,–, öS 453,–, sFr 57,50.

Klammer Bruno, Projekttheologie. Ein Manifest, Distel-Edition, Bozen 1994, 257 Seiten, Lire 20.000,–, öS 150,–, DM 20,–.

März Claus-Peter (Hrsg.), Die ganz alltägliche Freiheit. Christsein zwischen Traum und Wirklichkeit (Erfurter Theologische Studien, Bd. 65), Benno-Verlag, Leipzig 1993, 163 Seiten, DM 48,–, öS 375,–.

Mühlberger Sigrid – Schmid Margarete (Hrsg.), Verdichtetes Wort. Biblische Themen in moderner Literatur, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1994, 176 Seiten, öS 248,–, DM 36,–, sFr 36,60.

Müller Wunibald, Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch. Selbstverwirklichung als Menschwerdung, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 128 Seiten, DM 24,80.

Schmid Peter F., Personzentrierte Gruppenpsychotherapie. Ein Handbuch. I. Solidarität und Autonomie, Edition Humanistische Psychologie, Köln 1994, 569 Seiten, DM 58,–, öS 453,–.

Schmidinger Heinrich (Hrsg.), Jesus von Nazaret. Jahrbuch der Salzburger Hochschulwochen 1994, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 263 Seiten, öS 280,–, DM 39,80, sFr 39,80.

Synek Eva Maria, Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Reihe: Das östliche Christentum, Neue Folge: Bd. 43), Augustinus-Verlag, Würzburg 1994, 240 Seiten, DM 52,–.

Wanitschke Matthias – Erbrich Guido, „. . . auf die innere Stimme hören". Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens im Werk von Václav Havel (Erfurter Theologische Schriften, Nr. 23), Benno-Verlag, Leipzig 1994, 98 Seiten, DM 19,80, öS 155,–.

Windisch Hubert (Hrsg.), Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 143 Seiten, öS 178,–, DM 24,80, sFr 24,80.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Karl M. Woschitz ist Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaften am Institut für Religionswissenschaft der Universität Graz.

Winfried Glade SVD ist Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Theologischen Hochschule St. Gabriel und Mitglied der Liturgiekommission Österreichs.

Margot Käßmann, Dr. theol., ist Generalsekretärin des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Fulda.

Alexandros Papaderos, Dr. phil., Theologe, ist Direktor der Orthodoxen Akademie Kretas, Mitglied des Pädagogischen Instituts in Athen sowie Vertreter des Ökumenischen Patriarchats in der Konferenz Europäischer Kirchen.

Jesús Mateo Calderón Barrueto ist Bischof von Puno, Peru.

Dorothea Ludwig, Dipl. Theologin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Alois Riedelsperger SJ, Dr. theol., ist Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs.

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

Helmut Blasche, Dr. merc., ist Pfarrer in Schwechat und Schwadorf b. Wien.

Joachim Wanke, Dr. theol., ist Bischof von Erfurt-Meiningen.

Reinhard Voß, Dr. phil., Historiker und Erwachsenenbildner, ist beauftragt mit dem Aufbau eines „Schalomdiakonates" in den Kirchen Deutschlands; Lehrbeauftragter für Ökumene an der Universität Kassel.

Dieter Zabel, ist Referent für Erwachsenenbildung im Internationalen Katholischen Missionswerk missio in München.

Bernhard Honsel war Pfarrer in Ibbenbüren; ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und graduierter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn; jetzt in der Weiterbildung der SeelsorgerInnen tätig.

Adolf Exeler war Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster; verstorben im Jahr 1983.

Ernst Chr. Suttner ist Professor für Patrologie und Ostkirchenkunde an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

Leitartikel

Helmut Erharter
Unsere Sorge um die Zukunft des Glaubens

„Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde . . .“ Wie oft in unserem Leben haben wir dieses Bekenntnis schon gesprochen! Dieses Bekenntnis eint uns Christen aller Kirchen und kirchlichen Richtungen. Es gehört zur Liturgie jeder Kirche und ist Ausgangs- und Zielpunkt von Verkündigung und theologischer Reflexion. Unzählige Menschen haben für diesen Glauben ihr Leben eingesetzt; unzählige haben ihr Leben danach ausgerichtet; viele haben ihn aber auch in ihrem Leben verraten.

Dieses Glaubensbekenntnis hat in seiner Entstehung und in seiner Entfaltung eine lange Geschichte, die nie abgeschlossen sein wird. Zahlreiche Synoden und Konzilien haben sich um die Vertiefung und immer wieder neue Formulierung der Glaubensaussagen und ihrer Konsequenzen bemüht. Die Ergebnisse dieser theologischen Entwicklung sind eine Grundlage der Weitergabe des christlichen Glaubens; sie werden in Katechismen und anderen Glaubensbüchern gesammelt. Verkündigung und theologische Lehre können sich aber nicht damit begnügen, einfach die alten Formeln zu wiederholen, sondern sie müssen zugleich vom Glaubenssinn der Gläubigen, von ihren Fragen, Problemen und Anliegen ausgehen, um daraus zu lernen und darauf Antworten zu suchen, die für ein Leben aus dem Glauben hilfreich sind.

Dienst am Glaubensbewußtsein

Diesem lebendigen Glaubensbewußtsein hat eine Pastoralzeitschrift in besonderer Weise zu dienen. Deshalb hat sich unsere Redaktion entschlossen, eine Reihe von Schwerpunktheften der Entfaltung des Glaubensbekenntnisses zu widmen.

Die Reihe beginnt mit dem vorliegenden Heft zum Thema „Ich glaube an Gott . . .“ und wird in den nächsten fünf Heften fortgesetzt mit den Themen Jesus Christus, Heiliger Geist, Kirche, Sündenvergebung, Auferstehung und ewiges Leben. In dieser Reihe soll in allen Beiträgen und nicht nur in Glaubenszeugnissen und Erfahrungsberichten neben dem fachlichen Wissen auch das eigene Glaubensbewußtsein der Autoren stärker zum Tragen kommen, und es sollen Antworten auf Fragen angeboten werden, die heutige Menschen aus ihrem eigenen Glaubensverständnis heraus stellen.

Wie steht es um den Glauben?

Wie aber steht es insgesamt um den christlichen Glauben heute, vor allem in unseren Ländern? Die Antwort ist nicht so leicht zu geben. Denn einerseits kann man fest-

stellen, daß es nach wie vor zahlreiche Gemeinden, christliche Gruppen und einzelne Christen gibt, für die der Glaube an Gott Grundlage ihres Lebens ist, die eine geschwisterliche, für alle Menschen offene Kirche leben wollen und die sich im Geist Jesu Christi für die Menschenrechte, für den Frieden, für Flüchtlingshilfe, Versöhnung, Abbau von Vorurteilen gegenüber Minderheiten, für die Bewahrung der Schöpfung usw. einsetzen. Was allein Pfarrgemeinden, Orden und zahlreiche Einzelchristen vor allem in Österreich in den vergangenen Jahren für „Nachbar in Not" geleistet haben, hat als Hintergrund zumeist einen immer noch sehr lebendigen, einsatzbereiten Glauben. Und diese Anliegen teilen auch viele junge Menschen, die als Kinder den konziliaren Aufbruch der Kirche erlebt haben, sich aber mit vielen Entwicklungen der heutigen Kirche nicht mehr identifizieren können. Auf der anderen Seite ist es aber offenkundig, daß bei vielen Menschen der christliche Glaube verblaßt ist und teilweise anderen Formen der Suche nach Religion und Lebenssinn weichen muß. Verschiedene Umfrageergebnisse führen uns vor Augen, daß heute nicht mehr nur solche Glaubensaussagen wie „heilige" Kirche, Auferstehung und ewiges Leben in Frage gestellt werden, sondern gerade auch der Glaube an Gott und an Jesus Christus. Insbesondere viele jüngere Menschen wenden sich von der Kirche und zugleich vom christlichen Glauben als solchem ab, was besonders auch christliche Eltern mit erwachsenen Kindern oft leidvoll erfahren. Wenn man etwa einen jungen Menschen sagen hört: „Mein Vater glaubt noch an etwas, das da über allem ist", oder wenn Kinder den Einsatz der Eltern für die Mitmenschen anerkennen und teilen, aber gleichzeitig erklären, daß sie nicht mehr an Gott glauben, dann wächst die Frage und Sorge, wie es mit der Botschaft Jesu Christi weitergehen soll. Diese Sorge um den Glauben der nächsten Generation wird auch nicht gemindert durch den Hinweis, daß ja doch noch die große Mehrzahl der Kinder getauft werden, an der Erstkommunion teilnehmen, viele sich auch noch firmen lassen, und daß die meisten den Religionsunterricht besuchen.

Hat der Glaube eine Chance?

In dieser Situation stellt sich wohl allen, die sich seit bald 30 Jahren um die Erneuerung von Kirche und Seelsorge im Geist des II. Vatikanischen Konzils bemüht haben, manchmal die bange Frage: Sollte der christliche Glaube zwischen einem aufgeklärten Wohlstandsdenken und einem wahrheitsfanatischen Fundamentalismus ohne Chancen sein? Soll der „Zeitgeist" in Verbindung mit vielen ungelösten Problemen und manchen Skandalen

innerhalb der Kirche die Abkehr der Menschen von ihrer Glaubensgemeinschaft so forcieren, daß zuletzt tatsächlich nur mehr eine „kleine Schar" übrigbleibt? Ich habe die Zuversicht, daß es nicht so kommen wird. Denn einerseits sind viele Menschen vom Wort, von der Person und von der Sache Jesu überzeugt und geht davon auch weiterhin eine ungeheure Faszination aus; und andererseits ist der Glaube an Gott nicht unser Werk, sondern wird uns von Gott selbst geschenkt. Und deshalb können wir das Vertrauen haben, daß viele ernsthaft Suchende auch über manchen Umweg doch den *christlichen* Glauben an den lebendigen Gott und an Jesus Christus und seinen Geist erhalten oder wiederfinden und daß sie dann auch den Weg in die Kirche gehen können.

Geduldige Gesprächsbereitschaft

Was können wir von uns aus dazu beitragen? Voraussetzung ist eine geduldige Gesprächsbereitschaft für alle Fragen, die vor allem auch junge Menschen haben und stellen – nicht nur solche für das rechte Verständnis dessen, was im Glaubensbekenntnis steht, also vor allem auch für die Frage nach Gott, sondern auch für psychologische, soziale, ethische und andere Grundfragen von Mensch und Gesellschaft. Wir werden manches in Frage stellen lassen müssen, was bisher eher selbstverständlich war und ist, wie z. B. die Ehe als einzige Form einer dauerhaften Lebensgemeinschaft. Wir werden mit einem noch viel größeren Pluralismus, mit wachsenden Gegensätzlichkeiten und Konflikten auch unter den verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche konfrontiert werden, und wir werden fundamentalistischen und faschistisch-totalitären Tendenzen in Kirche und Gesellschaft Widerstand leisten müssen.

Wir dürfen aber weder vor uns selbst noch vor unseren Gesprächspartnern so tun, als wüßten wir genau, was das bedeutet, wenn wir sagen: „Ich glaube an Gott." Was wissen wir – auch wir „Fachleute" der „Gotteslehre" – wirklich von und über Gott? Sind die dogmatischen Aussagen über die Dreifaltigkeit so eindeutig und verständlich, daß es genügt, die entsprechenden Aussagen von Konzilien, Kirchenlehrern und Päpsten zu wiederholen? Wie muß man Schöpfung interpretieren, damit auch Menschen, die den Schöpfungsbericht nicht als Information über den Ablauf der Schöpfung vor einigen tausend Jahren verstehen, noch ehrlich Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde bekennen können? Oder die Bedeutung der Rede vom „Sohn Gottes"? Was von dem Wichtigen, das zum Detail des verbindlichen Glaubenswissens gehört, kann heutigen Menschen wirklich verständlich gemacht werden?

Der „allmächtige" und „allwissende" Mensch

Bei diesem Dialog ist wohl besonders auch das Selbstbewußtsein der heutigen Menschen zu beachten. Dazu gehört, daß sich die Menschen gleichsam selbst an die Stelle Gottes gesetzt haben. Traditionelle Gottesattribute sind zu Attributen des Menschen geworden, wie etwa „allgegenwärtig" und „allwissend" (für die Medien), „allmächtig" (früher oder später scheint jedes Problem lösbar, jede Sache machbar zu sein), „gerecht" (die Menschenrechte gelten grundsätzlich auf der ganzen Erde) usw. Gleichzeitig erfährt sich der Mensch aber oft als sinnloses Wesen, das in diese Welt hineingeworfen ist und das der Krankheit, dem Leid, Unfällen, dem Tod, dem Elend des Krieges, der Vertreibung und Flucht ausgeliefert ist. Es gibt in unserer Gesellschaft starke Tendenzen der Banalisierung: Man kann gut leben, ohne nach Gott, nach dem Sinn des Lebens, nach der Zukunft zu fragen. Dies haben vor allem Länder vorgeführt, in denen die Jugend bewußt gottlos erzogen wurde.

„Wie heute von Gott reden?"*

Mit welchen Gottesbildern kann man also rechnen, und wie muß über den Glauben gesprochen werden, um einander verstehen zu können? Muß nicht auch die Sprache selbst Gegenstand des Gesprächs sein? Eine der Voraussetzungen für ein fruchtbares Gespräch ist sicher, sich neben der Offenheit des Gesprächs mit den grundlegenden Erkenntnissen der verschiedenen Wissenschaftsgebiete vertraut zu machen: In welchem religionsgeschichtlichen Zusammenhang stehen die Gottesbilder von Bibel und Kirche? Welche Zugänge ergeben sich aus den Erkenntnissen heutiger Naturwissenschaft zu einem Glauben an Gott als dem Schöpfer des gesamten Seins und Werdens der Welt? Gibt es eine Verbindung von den neuen Erfahrungen, die Frauen mit dem Göttlichen machen, zu den Grundaussagen des christlichen Glaubens? Wie kann man seinen Glauben für sich selbst und für andere verständlich formulieren?

Wir hoffen, daß die Lektüre der folgenden Beiträge und die Arbeit mit den Schwerpunkten dieser Reihe dazu beitragen werden, auf diese und ähnliche Fragen eine je eigene, persönliche Antwort zu finden.

* So lautete der Titel der Österreichischen Pastoraltagung 1992 und des Tagungsberichtes, hrsg. von *H. Erharter – H. M. Rauter,* Wien 1993.

Artikel

Günter Biemer
Ich glaube an Gott[1]

„Wach auf! Warum schläfst Du, Herr?“ (Ps 44, 24)

Wir haben Günter Biemer gebeten, nach Beendigung seiner jahrzehntelangen Tätigkeit als akademischer Lehrer und als Redaktionsmitglied von Diakonia, für dieses Heft ein Glaubensbekenntnis zu verfassen, und wir können so dankbar am persönlichen Gottesglauben dieses Theologen, Seelsorgers und Christen teilnehmen. *red*

Am 17. März dieses Jahres beerdigte Dr. Raymund Schuster seinen 7jährigen Neffen David Rembert Schuster auf einem kleinen Friedhof bei Baden-Baden. Seit Jahren konnten wir, die Freunde, an der schrecklichen Krankengeschichte des anfangs 3jährigen krebskranken Kindes durch seine Erzählungen teilnehmen: An den immer neu anstehenden Operationen, an der Spannung zwischen Ratlosigkeit und Zuversicht, an der Bedrücktheit der Eltern und Geschwister, an der schier unverwüstlichen Vergnügtheit des kranken Jungen, der sich – schon halb erblindet – nach dem letzten Klinikaufenthalt noch fest entschlossen auf sein Fahrrad setzte und voll Freude davonfuhr . . . – Jetzt ist er tot. Auf dem Friedhof waren ungewöhnlich viele Kinder dabei. Sie hörten, wie der Priester sagte: „David hat am vergangenen Montag bei Sonnenaufgang zum letzten Mal geatmet –: sieben Jahre alt, nach vier Jahren hartem Kampf gegen den Krebs – . . . Das ist schlimm und verdammt ungerecht. Es ist, als würde das Herz zerreißen . . .“

Vor mir liegen Todesanzeige und Ansprache. Dies ist der Ort meiner Wirklichkeit, von dem aus ich den Versuch mache: „Ich glaube an Gott.“

Ich erkenne, daß wir Menschen vom Nichts eingeholt werden.

Um mit dem Credo beginnen zu können, muß mit der ständig lauernden Gefahr aufgeräumt werden, den Tod und das Nichtmehrsein durch die Konstruktion eines ausgedachten Lebens nach dem Tode zu verharmlosen. Sonst ist der Glaube von dieser konstruktiven Annahme, „daß es ja irgendwie weitergehen muß“, oberflächlich kaum zu unterscheiden. Der Sog dieser Banalisierung entsteht nicht nur aus dem Bewußtseins-„Dimmer“ von Spaß, Genuß und Konsum, sondern auch aus dem Gedankenkonstrukt, das die decouvrierende Story des bayerischen Hallelujia-Singens im Himmel hervorbrachte. Nein, Heidegger hat recht: Der Mensch ist „der Platzhalter des Nichts“.[2] Selig

[1] Den Cistercienserinnen des Klosters Lichtenthal mit ihrer Äbtissin M. Adelgundis Selle zum 750jährigen Bestehen ihrer Abtei gewidmet.

[2] *M. Heidegger,* Was ist Metaphysik? Frankfurt 1986, 38.

die Nihilisten, selig, die unter der Absurdität des Daseins gelitten haben, selig Camus!; denn sie waren ehrlich. Die situationsangemessene Katechese und Predigt hat auf dem Anweg zum Credo die Gefahr dieser Banalisierung des eigenen Erlebens aufzudecken. Der Schub, sich erleben und ausleben zu wollen, kann konsequenterweise der Auffassung entsprechen: „denn morgen sind wir tot" (1 Kor 15, 30), aber er kann auch eine fatale Motivationslosigkeit sein, die verantwortliche Gestaltung des eigenen Lebens zu übernehmen.

Ich glaube an den unendlich anderen Gott.

Wäre Gott nur, was Menschenworte, -bilder und -ideen auszusagen vermögen, es wäre nicht wert, sich auf den Weg zu machen. Der ausgedachte Gott kann es nicht sein; das hat schon B. Pascal in den Nachtstunden des 23. November 1654 ergriffen in seinem mémorial notiert. Auch dem 15jährigen J. H. Newman ist im Bekehrungsprozeß vom Sommer 1816 genau das an dem ihm absolut selbst evident gewordenen Schöpfer aufgegangen, daß er „dogmatische Züge" habe: die Unbeliebigkeit des selber-lebendigen Gottes. Ergriffen habe ich dem konzentrierten Vermächtnis des 80jährigen Karl Rahner vor etwas mehr als einem Jahrzehnt im Audimax der Freiburger Universität zugehört, als er die erste seiner vier fundamentalen Erfahrungen aus seinem Theologenleben formulierte: „. . . wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat! Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim (ist) . . ., wenn wir sie gleichzeitig . . . wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebe zwischen Ja und Nein als den wahren und einzig festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber."[3] Mühsam und präzis haben es die Konzilsväter 1215 in einen Glaubenssatz gepackt, was auf jedem Ambo, in jedem Religionsbuch, jeder Enzyklika, jeder Konzilserklärung stehen sollte: daß die Unähnlichkeit zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf größer ist als die Ähnlichkeit (dis-/-similitudo: Lat. IV; vgl. Gen I, 27 Vulg.). Die unendliche und dem menschlichen Verstand in Ewigkeit uneinholbare Vorgabe der Andersheit Gottes gerät leicht im Gemetzel historisch-kritischer Logik und theologischen Disputs überhaupt außer acht: Wovon ist dann noch die Rede, von eitlen Nichtigkeiten oder vom „leeren Nichts"?[4] Es kann den

[3] *K. Lehmann* (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen, München – Zürich 1984, 106 f.

[4] *B. Welte*, Was mich glauben läßt, hg. v. *B. Casper*, Frankfurt 1991, 23–29.

Glaubenshorizont weiten, wenn es für jemand neu ist, zu denken, daß Gott weder Mann noch Frau ist, es kann ihn aber auch verstellen. – Und ein letzter Zugang zum „jeweils größeren" Gott: am Sternenhimmel der Frühlingsabende verzögert sich die Ankunft des Orion und der Blick auf den Andromeda-Nebel. Die schwindelerregenden Zeit-Räume, die galaktischen Systeme überschreiten unser Vorstellungsvermögen als Laien ebensosehr wie die schwindelerregende Winzigkeit der subatomaren Bereiche. Nach beiden Dimensionen hin kann das Glaubensdenken eine Vorübung der phantastischen „Unendlichkeit" der endlichen Räume und Zeiten unternehmen, die unseren Blick für die Wunderbarkeit Gottes vorbereitet. Auch auf diesem Weg schafft der Filter der „dissimilitudo" einen faszinierenden Zugang zu Gott. Oder: Die Urknall-Hypothese hilft dem Glaubensdenken, den Evolutionsfilm rückwärts laufen zu lassen und die Relativität unseres zeit-räumigen Universums zum ganz anders konjugierten „Ich bin da" Gottes (Ex 3, 14) aufleuchten zu lassen.[5] Was sind dann Milliarden Jahre oder Menschen für den Menschensohn, der den Seinen in seines Vaters Haus einen Platz vorbereitet hat und wiederkommen wird, um „euch zu mir zu holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin"? (Joh 14, 2 f)

Ich glaube an Gott, der die Menschen in unvorstellbarer Weise liebt.

Er hat sich die Menschen als Kommunikationspartner erschaffen, indem er sie aus der brillanten Evolution an der Stelle auftauchen ließ, an der er sie als „sein Abbild" mit dem Odem seines Lebens schuf. Er hat sie befähigt, mit ihrer Imagination auf kreative Art seine unendliche Schöpfer-Imagination nachvollziehen zu können (S. T. Coleridge).[6] Nicht nur Imagination, nicht nur Denkfähigkeit, sondern das Da-Sein selbst ist die unbestreitbare Teilgabe, die uns Gott gewährt. Wie schreibt der größte Laientheologe des Mittelalters und spanische Mystiker von Mallorca, Ramon Lull († 1316): „Du mußt wissen, Herr: wir, die wir so großen Anlaß zur Freude haben, freuen uns so im tiefsten, daß uns ist, als träumten wir, stellen wir uns vor, wie wir das Sein als Gabe in uns tragen . . . Darum, so wie ein Trunkener kaum noch bei Sinnen ist . . ., bin ich ganz außer mir, kaum noch bei Sinnen im Überschwang der Freude meines Seins! Aus meiner Freude, Herr, dem Glück und all der Fröhlichkeit, erbaue

[5] In welcher Weise die Astralgottheiten dem Glauben Israels an JHWH neue Weite zu geben vermochten, zeigt im Babylonischen Exil Dt.-Jesaja: *G. Jerger*, „Evangelium des Alten Testaments". Die Grundbotschaft des Propheten Deuterojesaja in ihrer Bedeutung für den RU, Stuttgart 1986.

[6] Vgl. „Die primäre Imagination halte ich für die lebendige Kraft und . . . für eine Wiederholung des ewigen Schöpferakts, (wie er) durch das unendliche ‚Ich bin' (stattfindet) im endlichen Geist": zit.: *R. Holmes*, Coleridge, OUP 1982, 49.

ich mir ein Haus, mach mir ein Zimmer, Bett und Kleider, einen Hut!"[7]

An den Gott, der die Menschen a) sich selbst *werden lassen* will in einer Jeder und Jedem eigenen persönlichen Biographie – (Herr, und die ohne Lebens-Verlauf „allzufrüh" Heimgegangenen?), b) sie alle zum Heil beruft (1 Tim 2, 4), zum neuen Leben im himmlischen Jerusalem eingeladen hat. An den Gott, der seine Liebe zu diesem seltsamen Geschöpf Mensch durch seine Erwählungsgeschichte zeigt, die er mit Abrahams Einverständnis beginnen konnte, der – allerdings aussichtslos von Anfang an, weil nicht mehr zeugungsfähig –, bereit war, der unendlichen Faszination des Geheimnisses Gott zu folgen, sich anstiften ließ, alles hinter sich zu lassen, „up and away"! An den Gott, der den unbequemsten Weg mit dem „halsstarrigen Volk" Israel (Gottes-Kämpfer!) wählte und (nach der ersten Halbzeit von 2000 Jahren) mit der ihn gewiß nicht weniger enttäuschenden Kirche: Wie würde Paulus Röm 2, 12–3, 30 heute fortschreiben, worin er das Versagen Israels und der Heiden vor Gott zum Ausgangspunkt des Christusereignisses machte? . . . – An den Gott, der seinen Geist in allen Völkern Sehnsuchtsbilder der Gottessuche entwerfen ließ und ihnen allen die Wallfahrt auf den Zion versprochen hat (Jes 2).

An Gott, der sich nicht aus seiner Schöpfung herausgehalten hat, sondern angesichts des katastrophalen Rätsels des Bösen aus sich selbst herausgegangen ist in seinem Sohn und unsereiner geworden ist, damit wir „das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10, 10), damit seine „Freude in uns sei und unsere Freude vollkommen werde" (Joh 15, 11). Doch davon, von der absolut glaubwürdigen und faszinierenden Gestalt des Gottessohnes unter den Menschensöhnen und -töchtern soll in anderem Zusammenhang die Rede sein.

Ich glaube an Gott, der allein das Leben wert ist.

An Gott, der eine andere Wertordnung durchzusetzen suchte als die „Mächtigen dieser Welt", d. h. als wir Menschen von Natur aus nach unserem Marktprinzip und der Rache-Gerechtigkeit. Bis in die Bibel hinein ist spürbar, daß es schwierig war, Gottes gegenläufige Wertvorstellung zur Akzeptanz zu bringen: Etwa bei der Deutung des Befreiungsvorgangs aus Ägypten oder bei der Landnahme, Gott als den aufgehen zu lassen, der nicht logischerweise das Unglück der anderen braucht, wenn er das Glück der einen will. Im Talmud verbietet Gott den Jubel der Engel über den Untergang der Ägypter im Schilfmeer mit dem Hinweis, daß auch sie seine Kinder seien: Der

[7] *E. Lorenz*, Der nahe Gott im Wort der spanischen Mystik, Freiburg 1985, 20.

Umgang mit Gott hat seine Auserwählten in der späteren Generation zu der Einsicht geführt, die den unmittelbar Betroffenen bzw. ihren Hagiographen noch fremd war. So gottbegabte Menschen wie Abraham oder Mose haben diese Gegen-Seite Gottes bereits in ihren Fürbittdialogen (für die Gerechten in Sodom, für das Israel des goldenen Stierbildes) erkennen lassen. – Nein, weder Israel im Sinaibund noch die Kirche nach dem Neuen Bund hat die göttliche Lebens- und Wertordnung in eine die Menschen ansteckende Praxis zu übersetzen vermocht. Zwar haben Juden überzeugend fromme Zaddikim hervorgebracht und wir können auf eine Schar von Heiligen schauen, aber gehalten hat der Bund hier wie da nur, weil ER treu ist. Er ist nicht nur *solidarisch* mit den Zukurzgekommenen, den Opfern der Welt- und Nachbarschafts- und Familiengeschichte. ER hat sich vielmehr selbst in seinem Sohn durch unsere Geschichte der Ungerechtigkeit und Härte zum Opfer machen lassen. In Ihm als dem „Bund für mein Volk und Licht für die Völker" (Jes 42, 6) hält er die Bünde zusammen. – Er hat – und jetzt wird die Sache brisant – die Behauptung meines Bekenntnisses „Ich glaube an Gott" zum Beweis der Realität an die Bedingung geknüpft, diese Behauptung im Verlaufe meines Lebens durch mein Verhalten insbesondere denen gegenüber, die arm daran sind, einzulösen: den Armen und Kranken, den Hungernden und Obdachlosen, den Gefangenen und . . . den Toten (Mt 5, 1 ff u. 25, 31 ff).

Nein, die sympathische Karikatur der Shen-Te in Bert Brechts „Gutem Menschen von Sezuan", die ihre Kunden und ihre Götter an der Nase herumführen muß, um real existieren zu können, hat nichts mit dem Gott zu tun, an den ich glaube. Gott braucht weder unsere Erfüllung seiner Gebote um Gott zu sein, noch die „Genugtuung" für unsere Sünden, um seinen „Zorn" besänftigen zu können, von dem anthropomorphe Bilder in der Bibel reden. In diesen Bildern steckt auch ein Stück Unernst, als hätte er uns nicht wirklich seine Schöpfung zur Gestaltung in kreativer, d. h. in mitschöpferischer Umgangsweise anvertraut. Als hätte er nicht von sich aus Versöhnung und Vergebung unserer Schuld gewährt oder als könnten wir dafür „Genüge tun". Wie zart und intensiv zugleich hat Mozart diese Strophe des Dies irae gestaltet: „Qui Mariam absolvisti et latronem exaudisti, mihi quoque spem dedisti." Aktualisiert übersetzt: Die wir uns noch immer aneinander und an Deiner Schöpfung versündigen und buchstäblich am Ende dieses Jahrhunderts nicht wissen, wohin – nicht nur in der Energiepolitik – . . ., wir können uns/ich kann mich nur zu Dir bekehren mit dem

ehrlichen Glauben, daß Du allein Auswege hast aus dem Tod (vgl. dazu Tob 13, 2).

Ich glaube an Gott, in dem alles, was für uns unvereinbar ist, in überraschender Harmonie existiert.

An den Gott, für den die Rätsel und Paradoxa der Welt, ja selbst die Krankheiten und Sünden unseres Lebens Anlaß sind, den „Glanz seiner Herrlichkeit" aufleuchten zu lassen, wie das „aufstrahlende Licht aus der Höhe", das „allen leuchtet, die in Finsternis sitzen und im Schatten des Todes . . . und unsere Schritte lenkt auf dem Weg des Shalom" (Lk 1, 78 f). Dann wird es kein Traum mehr sein, oder ich werde vielleicht doch gerade „wie ein Träumender sein" (Ps 126, 1), wenn ich das Leid der Unschuldigen und den schweren Tod von Kindern und das Ringen der Frommen, die sich „jeden Tag" fragen lassen müssen: „Wo ist denn nun dein Gott?" (Ps 42, 4), und überhaupt die für Einfache wie für Gelehrte so schwer verständliche Geschichte der einzelnen wie der Völker verstehe. Auch hier meine ich mit Unernst jene vorläufigen Auskünfte der Bibel, wie sie bei Ijob gegeben werden, wenn der Autor des Buches seinen Gerechten am Ende mit nochmal so vielen Töchtern und Söhnen und Viehbeständen „belohnt", ohne Rücksicht darauf, daß es doch um dessen je einzelne Kinder geht mit der je unersetzlichen Erfahrungsgeschichte und deshalb unabgeltbaren Trauer im Leben.

Ja, ich glaube an den Gott, der größer ist als seine Bibel – und ich meine, daß ich diesen Glauben in der Schule der Bibel gelernt habe, denn der Ineinsfall der Gegensätze (Nikolaus v. Kues) von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit und die Lösung aller Rätsel ereignen sich im Glanz der Herrlichkeit Gottes. Die Rolle mit den Siegeln öffnet das Lamm, „das aussah, wie geschlachtet", „der Löwe aus dem Stamm Juda" (Offb 5, 5 f).

Ich glaube an Gott, der sich in der Kirche Jesu Christi seine besondere Glaubensgemeinschaft geschaffen hat.

Natürlich kann ich mir vorstellen, daß auf dem achtteiligen Pfad Buddhas oder auf dem Weg des Tao Te King eine Lebensgestaltung der Selbstlosigkeit und der Weisheit verwirklicht wird, die in der Nachfolge in der Kenose (Selbstentäußerung: Phil 2, 5 ff; Joh 13, 13) Jesu Christi durch die praktisch erbrachte Erfüllung des Willens Gottes größere geschwisterliche Nähe zu Jesus enthält als viele Formen und Praxen innerhalb der christlichen Kirche/n. Dennoch bin ich mit Leib und Seele in dieser Kirche Jesu Christi, deren Fehler mir durchaus ebenso vertraut sind wie die meiner eigenen Mutter, aber deren Einzigartigkeit auch meine Liebe gehört, die im Verlauf der Jahrzehnte mehr Verständnis und Barmherzigkeit enthält als früher, da sie feuriger und kritischer gewesen war. Sie erscheint mir gar nicht „ohne Makel und Runzel" (Eph 5) und dennoch von unvergleichlicher Lebenskraft

bis hin auf jenen konkreten Erfahrungsraum der Christinnen und Christen, der Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen unserer Gemeinde in der Feier der Osternacht, wenn wir uns Jahr für Jahr in Ergriffenheit und Freude den Frieden wünschen, der „alles Begreifen übersteigt" (Phil 4, 7). Noch einmal anders: Ich glaube also an Gott, der das Zweidrittel-Element, das unseren Planeten bedeckt, das Wasser, durch seinen Geist heilt und heiligt, um jedes einzelne Menschenkind – soweit die Mission seiner Kirche reicht – persönlich zu berühren und es zeichenhaft und real der in der Auferstehung seines Sohnes begonnenen anderen, „Neuen Schöpfung" im vorhinein einzugliedern. Ich zweifle nicht, daß wir einerseits als Menschen vor Ihm nach der Erkenntnis seiner Heiligkeit, wie sie Jesaja ausspricht, da er ihn als „verzehrendes Feuer" (Jes 33, 14 b) erlebt hat, alle miteinander wie „ein Wassertropfen am Eimer und ein Staubkorn auf der Waage sind" (Jes 40, 15), aber daß er sich anderseits auch so unrücknehmbar in uns investiert hat, daß wir unsere Nichtigkeit vor ihm vergessen dürfen und letzten Endes von nichts so und absolut gewiß überzeugt sein dürfen wie von seiner Sympathie zu uns, angefangen von den Zukurzgekommenen bis hin zu den Prassern, „gnade ihnen/(uns!) Gott".

Ich glaube an Gott, der trotz der Nähe, die seine Zeichen verheißen, entzogen bleibt.

Damit spreche ich die Warnung gegen ein Gefühl der Sicherheit und Gemütlichkeit in der Kirche und damit in mir selbst aus. Gerade die im Verlauf von Jahren oder gar Jahrzehnten eintretende Vertrautheit mit der Liturgie, dem Stundengebet, der Bibel, dem Kirchenjahr könnte zu einer Gottes-Verdinglichung führen, die wie eine – ich entschuldige mich für den Terminus – Beziehungskiste wirkt: in den charismatischen Äußerungen seiner Begeisterten oder in den schönen Melodien der kultivierten eucharistischen Gesänge oder seiner Realpräsenz im Tabernakel, die zweifellos real ist, aber auf Seine Weise, geheimnisvoll. Nirgendwo und nirgendwie ist der wahre und lebendige Gott von uns her greifbar und faßbar. Überall lauert bei solch verdinglichendem Zugriff die Gefahr der Täuschung. Die Täuschung, der Goethes Faust am Ende des zweiten Teils unterliegt, ist ein gutes Bild: Würden wir zu kirchlichen Prozessen, auch den allerheiligsten, sagen: „Verweile doch, du bist so schön . . .!", würde das die Verendlichung bzw. Verdinglichung Gottes implizieren; für Faust bedeutete es, daß er das Schaufelgeräusch der Lemuren für den Baulärm am Koog hielt, der das Denkmal seines Altruismus werden sollte, während sie doch an seinem Grab schaufelten. Nein, wir sind nicht die Beherrscher der göttlichen Gnade im Augenblick oder – wie der allzu früh verstorbene

Aachener Bischof Klaus Hemmerle bei seiner letzten Priesterweihe sagte: „Nicht Nachlaßverwalter der Vergangenheit, sondern Wegbereiter der Zukunft" des Kommens Gottes.[8]

Ich glaube an den unsystematisierbaren Gott, der auch uns Menschen systemresistent haben möchte.

Ich habe lange gebraucht, bis ich durch die lateinische und deutsche Lektüre der Psalmen hindurch, mit Blick in muslimische und hinduistische Gebete, aus Erfahrung sagen konnte: Es gibt für mich kein immer wieder neu überraschenderes, herausforderndere, aber auch beglückenderes Gebetbuch als das der jüdischen Psalmen, wie sie im Stundengebet der Kirche mein tägliches Brot geworden sind. Der Gottesatem und der Menschenatem ist in diesen Texten stärker vernehmbar als in noch so vielen Glaubenssätzen von Lehramt oder Theologie. Da finde ich so verblüffend einfache Frömmigkeitsregeln zum Gelingen eines persönlichen Lebens wie die Freude an Gott als Schlüssel zur Erfüllung meines Herzensbegehrens: „Freu dich innig am Herrn –, dann gibt er dir, was dein Herz begehrt!" (Ps 37, 4) Vor allem aber ist es der jederzeit vorausziehende Gott, der dazu verlockt, die Verhaltenheit seines Geheimnisses zu suchen: „Mein Herz denkt an dein Wort: Sucht mein Angesicht! Ja, Herr, dein Angesicht will ich suchen" (Ps 27, 8). Das wäre eigentlich ein Offenbarungswort Gottes, das ernstgenommen, in seiner Fülle, und, vorausgesetzt ich wäre Abraham, mir zur Gestaltung des Lebens auf Gott hin reichen könnte.

Aber da ist ja auch noch der gewissermaßen österliche Gott der Psalmen: „Zu dir, Herr, rief ich um Hilfe, ich flehte meinen Herrn um Gnade an. . . . Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt; du hast mir das Trauergewand ausgezogen und mich mit Freude umgürtet. Darum singt dir mein Herz und will nicht verstummen. Herr, mein Gott, ich will dir danken in Ewigkeit" (Ps 30, 9–13). Welch ein Text für die Osternacht!

Angesichts des täglichen Lebensbeginns, des Tagesanfangs mit diesem immer neu lebendigen Gott, zu dem ich, wie meine Freunde in Chiclayo, in den Slums von Philadelphia, in Madras und Shizuokashi, bete: „Jauchzt vor dem Herrn, alle Länder der Erde, dient dem Herrn mit Freude, kommt vor sein Antlitz mit Jubel! Erkennt: Der Herr allein ist Gott . . ." (Ps 100), bringt jeder Tag die Chance zu einem originell-neuen Aufbruch. Das Leben – das sich so oft als Überforderung oder Unterforderung abspielte – erweist sich im Rückblick als ein spannend gebliebenes Abenteuer, weil Er mich davor bewahrt, in ein vorgegebenes Schema von Lebensängsten oder -eu-

[8] Vgl. *K. Hemmerle*, Nicht Nachlaßverwalter, sondern Wegbereiter, Aachen 1994, 107–114.

phorien passen zu müssen. Und so sehe ich für jeden einzelnen Menschen – in einem nur ihm selber bekannten Einblick in die eigene Existenz[9] – die Spannung von Lebenskummer und -freude bis an die Schwelle des „Fegefeuers". Dessen Teil im Gesamt der Hierarchie der Offenbarungswahrheiten ist deshalb so wichtig, weil damit die endgültige Identität – wer ich letzten Endes sein darf und geworden sein werde – offenbleibt bis hin zu jenem endzeitlichen Augenblick, da ein jedes von uns den „weißen Stein" empfangen wird, auf dem „ein neuer Name steht, den nur der kennt, der ihn empfängt" (Offb 2, 17).

„Ich glaube, Herr; hilf meinem Unglauben" (Mk 9, 24).

Das ist mehr als ein Zitat, es ist meine Wirklichkeit. Ich kann nur ehrlich sagen, daß ich Gott glaube, also ihm meine Existenz anvertraue, wenn ich zugleich bekunde, wie unzulänglich das geschehen ist und geschieht. Das ist meine Schuld; der Grund liegt in meiner Sündhaftigkeit. Mein „ich glaube" ist nicht pur, sonst könnte Gott besser in meinem Leben und durch mich in der Lebensgeschichte anderer zum Zuge kommen. Deshalb stelle ich am Ende mein „Ich glaube Gott und an Gott" seinem Gericht anheim und seiner Gnade, damit das Glauben zu dem wird, was es sein soll: „fest stehen in dem, was man erhofft" (Hebr 11, 1).

Amen –: fürwahr, so sei es.

Anton Grabner-Haider
Die Gottesfrage in einer multireligiösen Gesellschaft

Wenn wir über unser christliches Gottesbild nachdenken, müssen wir auch die Ergebnisse der religionswissenschaftlichen Forschung zur Gottesfrage einbeziehen. Dabei ergibt schon der innerchristliche Dialog gegenüber früheren Zeiten neue Perspektiven; besonders aber werden wir Christen mit unserem Gottesbild herausgefordert durch die Vergleiche mit den Gottesvorstellungen in anderen Religionen. Das Ergebnis dieses Nachdenkens kann dazu beitragen, unseren eigenen Glauben zu läutern und zu vertiefen. red

Ein Einschnitt in die Gottesrede

Gottesfrage und christliches Gottesbild stehen heute intensiv im Diskurs. Sensible Theologen spüren seit 50 Jahren, daß mit dem „Holocaust" ein tiefer Einschnitt in der Gottesrede passiert ist. Wie konnte ein „guter Gott" diesen Völkermord zulassen? Und wird er weiteren verhin-

[9] Vgl. dazu die Elemente einer Theologie autobiographischer Erzählhaltung nach H. P. Siller, in: *L. Kuld,* Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung, Diss. Habil. masch., Freiburg 1995, 87–95.

dern können? Denn entweder ist er nicht nur gut, sondern auch ambivalent und böse, wie die hebräische Bibel sagt, oder er ist nicht mächtig bzw. allmächtig, sondern seit dem Tod Jesu sogar „ohnmächtig" geworden (J. Moltmann und H. Jonas). Eine dritte Möglichkeit gibt es für eine aufrechte Hermeneutik nicht.

Nun neigen vor allem Exegeten der ersten Möglichkeit zu, denn der biblische Gott sei immer auch rachsüchtig, zornig, böse[1]; er sei ebenso ambivalent, wie wir Menschen es sind; anders könnten wir nicht in anthropomorpher Weise von „Gott" reden. Doch es wird schwieriger, aber nicht unmöglich, zu einem solchen Gott zu beten und Vertrauen zu haben. Vor allem der islamische Gott Allah kann die Menschen auch täuschen und in die Irre führen.[2] Auch für Aurelius Augustinus kann Gott in der Rolle des „pater familias" die Menschen nach Gutdünken ins ewige Verderben oder Heil führen, er schuldet niemandem Rechenschaft.[3]

Das andere Modell der Gottesrede ist der leidende, schwache und ohnmächtige Gott, der sich im Schöpfungsakt seiner Macht entäußert hat; fortan seien die Menschen stark und der göttliche Schöpfer schwach geworden; doch am Ende der Zeit werde er seine Macht durch „Liebe" wieder zurückerhalten. Dies sind die Gedanken der jüdischen Mystik (Kabbala) und einiger christlicher Theologen: J. Moltmann, Teilhard de Chardin, H. U. von Balthasar, G. Schiwy.[4]

Kritische Anfragen

Doch Philosophen und Religionskritiker stellen an beide Modelle kritische Fragen, ihnen scheint die Theodizeefrage unlösbar. Einige plädieren für ein Fallenlassen einer personalen und anthropomorphen Gottesvorstellung. An ihre Stelle soll eine pantheistische Mystik treten, in der der gesamte Kosmosprozeß als „göttlicher Urgrund" gesehen wird, in dem sich die Menschen geborgen fühlen. Andere wollen alle Spuren der Gottesrede aus der menschlichen Kultur entfernen, da sie extrem negative soziale Folgen zeige.[5] Doch sie bedenken nicht, welche lebensfeindlichen Glaubenssysteme und Ideologien dann an die Stelle bisheriger Gottesrede treten könnten.[6]

[1] *W. Groß – H. Kuschel,* Ich schaffe Finsternis und Unheil, Mainz 1992; *G. Theobald,* Hiobs Botschaft, Gütersloh 1993.

[2] Koran, Sure 14, 3–7.

[3] *Aurelius Augustinus,* Tract. ad Joannem 48, 4–6.

[4] *G. Schiwy,* Abschied vom allmächtigen Gott, München 1995; *H. Jonas,* Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt 1987; *J. Moltmann,* Gott in der Schöpfung, München 1985; *P. Teilhard de Chardin,* Die lebendige Macht der Evolution, München 1967.

[5] *T. Moser,* Gottesvergiftung, Frankfurt 1976.

[6] *G. Streminger,* Gottes Güte und die Übel dieser Welt, Tübingen 1992; *H. Dahl* (Hg.), Die Lehre des Unheils, Hamburg 1993.

In dieser Situation beklagen heute viele Theologen das langsame Verschwinden der Gottesfrage in unserer Kultur und Gesellschaft; sie konstatieren vor allem bei jüngeren Menschen so etwas wie eine „Gotteskrise“[7]. Und sie machen dafür fast unisono die kulturellen und geistigen Entwicklungen verantwortlich. Doch sie sehen nicht genau auf die Ergebnisse empirischer Umfragen die Religion betreffend hin[8], sonst würden sie differenzierter argumentieren. Sie fragen sich kaum, ob nicht ihre unbewegliche und traditionistische Gottesrede selbst die Hauptursache für diese Lage ist. So beklagen sie wortreich und stereotyp die fortschreitende „Säkularisation“, freilich ohne sich zu fragen, von welchen Gottesbildern sich die Menschen aus welchen Gründen verabschieden und aus welchen Religionsformen sie emigrieren. Sie übersehen, daß viele Zeitgenossen nach anderen Formen der Religion und der Gottesrede suchen, an den Kirchen vorbei.[9]

Denn durch den zaghaft beginnenden *Dialog der Kulturen* kommen andere Formen von Religion und andere Gottesvorstellungen in den Blick. Folglich stellt sich die Gottesfrage auch in christlichen Kontexten neu. Wir erkennen zunehmend die Kulturabhängigkeit und Relativität von Gottesvorstellungen, und damit auch der christlichen Theologie. Bisherige Monopolansprüche und absolute Wahrheitsbehauptungen können nicht länger aufrechterhalten werden; ihre stark negativen Folgewirkungen für das personale und das soziale Leben treten immer deutlicher in unser Bewußtsein.[10] Human- und Kulturwissenschaften zwingen uns geradezu, in einen interkulturellen Dialog einzutreten, wenn wir weiterhin verstehbar und lebensbezogen von „Gott“, dem „Göttlichen“ und dem „Heiligen“ reden wollen.[11]

Präliminarien für den Dialog

In einem solchen Dialog gelten einige *Präliminarien,* die sich aus unserer Kulturgeschichte ergeben: 1. Unsere empirische Welt ist auch durch die fortschreitende naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht abschließbar, sie bleibt grundsätzlich offen für metaphysische und metaempirische Deutungen.[12] 2. Wir erleben weiterhin in allen Lebenswelten existentielle Lebenssituationen, in denen wir uns die Frage stellen: Ist hier noch eine ganz andere Dimension im Spiel? (Erschließungssituationen)[13]

[7] *J. B. Metz u. a.,* Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92.
[8] *P. M. Zulehner – H. Denz,* Wie Europa lebt und glaubt, Düsseldorf 1993, 43–51.
[9] *M. Widl,* Esoterik und Christentum, Graz 1995.
[10] *A. Grabner-Haider,* Ideologie und Religion, Wien 1983.
[11] *R. Panikkar,* The interreligious dialogue, New York 1984.
[12] *R. Koltermann,* Grundzüge der Naturphilosophie, Frankfurt 1993.
[13] *I. T. Ramsey,* Religious language, London 1969, 43–58.

3. Alle Deutungen von solchen Daseinssituationen sind kulturabhängig, sie werden in jeder Lebenswelt anders geformt.[14] 4. Folglich sind alle Gottesbilder und Theologien direkt von Lebensformen und Lebenswelten abhängig, ja sie spiegeln und speichern diese sogar.[15] 5. Damit sind keine Monopolansprüche auf Gottesbilder und Religionsformen mehr möglich. Und wo sie aufgestellt und politisch durchgesetzt wurden, waren dies schwere Verstöße gegen mitmenschliche Solidarität. Das gilt auch für den christlichen Monopolanspruch, er ist als „strukturelle Sünde" zu werten. 6. Über die metaempirische Dimension können wir nur „analog" zu unserer empirischen Welt sprechen; alle Aussagen über Gott und Heiliges sind relativ und ungenügend; sie folgen einer symbolischen Sprache mit einer doppelten Semantik.[16] 7. Über das Göttliche können wir entweder personal und anthropomorph, oder aber apersonal und formal sprechen. 8. Wenn wir uns Gott personal vorstellen, dann können wir nur menschenähnlich von ihm und zu ihm sprechen; denn zu Formeln können wir nicht beten. 9. In einer anthropomorphen Gottesrede müssen beide menschlichen Geschlechter gleichwertig symbolisiert werden; patriarchale und androzentrische Gottesrede ist ein schwerer Verstoß gegen die Grundform von Humanität.

Konsequenzen für die christliche Gottesrede

Aus diesen interkulturell geltenden Präliminarien ergeben sich Konsequenzen für die christliche Gottesrede und für jede Form von Religion: Zunächst müssen wir die Kulturabhängigkeit der jüdisch-christlichen Gottesrede sehen und akzeptieren lernen. Diese ist in einer Kultur von Hirtennomaden, von niederen und höheren Ackerbauern entstanden und tradiert deren Sozialordnung. Darin ist „Gott" ein Stammesfürst, der das Land verteilt, der als oberster Krieger die Heere anführt, der als höchster Richter und Rächer auftritt, der mit seinem Volk ein Schutzbündnis schließt. Er repräsentiert eine vorwiegend patriarchale Lebensordnung, weibliche Gottheiten werden von seinen männlichen Priestern entschieden bekämpft. Als Stammesgott ist er in Konkurrenz zu anderen Stammesgöttern.

Wie wurde er zum obersten und später einzigen Schutzgott eines großen Stammesbundes? Dies geschah gewiß nicht durch Überzeugungsarbeit, sondern durch den politisch durchgesetzten Herrschaftsanspruch seiner Priester, Propheten und Stammesfürsten. Es werden mehrere

[14] *P. Bohannan,* Social anthropology, New York 1967, 24–48.

[15] *R. F. Vivelo,* Handbuch der Kulturanthropologie, Stuttgart 1981, 254–270.

[16] *J. M. Bochenski,* Logik der Religion, Köln 1969.

Stammesgötter zu einem einzigen Schutzgott vereinigt (z. B. El und Jahwe), seine Verehrung muß durch viele Jahrhunderte hin mit Gewalt durchgesetzt werden.[17] Kulturgeschichtlich sind alle monopolhaften Gottesreden mit militärischer Gewalt durchgesetzt worden; das gilt für das nachexilische Judentum, für das konstantinische Christentum und für Muhammads Islam.[18] In Ägypten war der erste uns bekannte Versuch einer Monopolreligion durch König Echnaton gescheitert. Es beruht also kein Monotheismus auf freier Überzeugungsarbeit. Dies haben z. B. einige Philosophen der griechisch-römischen Antike klar gesehen. Auch für sie ist es wahrscheinlich und bald gewiß, daß das „Göttliche" nur eines sei oder nur ein einziger personaler Gott. Aber es bleibt für sie selbstverständlich, daß dieses „göttliche Geheimnis" nicht allein auf eine einzige Weise ausgesagt und verehrt werden kann. So sind die vielen anthropomorphen Götter für sie der legitime und kulturabhängige Ausdruck des einen Göttlichen, das den Menschen unfaßbar sei. Auch der jüdische und der christliche Glaube seien eine Weise, dieses Geheimnis darzustellen; doch einen Monopolanspruch könnten sie nicht akzeptieren.[19]

So fragen einige von ihnen (Galenus, Kelsos, Porphyrios, Julian, Symmachus) die gebildeten Christen im 3. und 4. Jh., was für ein unmenschliches Gottesbild sie denn hätten, wenn der eine Gott nur die Christen zum Heil führe und alle anderen Menschen ins ewige Verderben stoße: Warum habe sich dieser Gott so spät erst geoffenbart, und was sei mit den Menschen, die vorher gelebt hätten? Und als Kaiser Theodosius I.. auf Drängen des Bischofs Ambrosius am 28. 2. 380 den Christengott als den alleinigen Reichsgott verordnet, fragt der römische Senator Symmachus betroffen, ob das unfaßbare göttliche Geheimnis nur auf eine einzige Weise verehrt werden könne.[20]

Diesen Gedanken greift im späten Mittelalter erst wieder der Bischof und Kardinal Nikolaus von Kues auf, der überzeugt ist, daß wir in unseren Aussagen über das Geheimnis Gottes über eine „gelehrte Unwissenheit" (docta ignorantia) nicht hinauskommen. Folglich seien alle Religionen (damals Judentum, Christentum, Islam) nichts weiter als „unterschiedliche Riten" bei der Verehrung

[17] *H. Donner,* Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen I, Göttingen 1984, 72–107.

[18] *A. Demandt,* Die Spätantike, München 1989, 413–469.

[19] *W. Burkert,* Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 452–496.

[20] *R. Wilken,* Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen, Graz 1986, 164–206.

des einen Gottes.[21] Leider hatte diese Lehre keine Folgen in der reichskirchlichen Schultheologie.

Das „reichskirchliche" Gottesbild und der „milde Jesus"

So waren es erst die Denker der europäischen Aufklärung, die in Erinnerung der Argumente antiker Philosophen die Frage aufwarfen, ob das reichskirchliche Gottesbild überhaupt verträglich sei mit den Lehren und der Lebensform des „milden Jesus". Dieses Gottesbild sei eine Pervertierung seiner Lehre, es sei durch die Inquisition, die Religionskriege, die Ketzerverbrennungen und die Leibfeindlichkeit zu einer Pervertierung des Humanum geraten. Es seien menschliche „Schurken" gewesen, die ein solches Gottesbild geformt hätten. Die frühen Aufklärer wollen ein lebensfeindliches Gottesbild verändern, sie glauben noch an die Lernfähigkeit der Religion. Doch die späten Aufklärer vermögen daran nicht mehr zu glauben, sie wollen sich von jeder Gottesvorstellung verabschieden (Feuerbach, Holbach, Helvetius, Marx).[22] Was also ist in der heutigen kulturellen Situation zu bedenken, wenn über „Gott", über das Göttliche und das Heilige gesprochen werden soll? Zunächst müssen alle, die von Gott reden wollen, die Kulturbezogenheit und Relativität ihrer Gottesbilder erkennen und akzeptieren. Sodann ist es nötig, daß wir verstärkt auf die Gottesvorstellungen fremder Kulturen sehen und in einen interreligiösen Dialog eintreten. Freilich gelten für alle Gottesbilder und Religionen dieselben Kriterien der Humanität und der sozialen Verträglichkeit. Viele Gottesbilder kommen aus einer destruktiven Entstehungsgeschichte und haben folglich stark lebensfeindliche Folgewirkungen bei den Gläubigen. Das wird uns heute von den verschiedenen Schulen der Psychologie deutlich gezeigt; sie führen zu neurotischem Verhalten, zu Selbstschädigung und zu Lebenszerstörung. Auch Religionen dürfen nicht alles lehren und tradieren, was sich in ihrer Tradition angesammelt hat, sofern es den Grundwerten einer humanen Lebenswelt widerspricht. Hier hat jede Religionsfreiheit ihre deutliche Grenze.[23]

Aus den Gottesvorstellungen fremder Religionen lernen

Was können wir von den Gottesvorstellungen fremder Kulturen und Religionen konkret lernen? Die Menschen früher Kulturen sehen das „Unverfügbare" und das „Krafthältige" (mana), von dem sie sich abhängig wissen, meist in gestaltloser Weise; es erscheint ihnen wie Nebel, unfaßbar und unheimlich. Doch die Menschen in der späteren Kulturentwicklung geben dem Unverfügbaren eine

[21] *Nikolaus von Kues,* De docta ignorantia. De visione Dei; vgl. *F. Copleston,* Philosophie des Mittelalters, 1987, 298 ff.

[22] *K. H. Deschner* (Hg.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner, München 1986.

[23] *M. Fischer – O. Weinberger,* Entartete Ideale, Graz 1992, 24–49.

Form, sie stellen es sich analog zur Menschenwelt vor; in der Gestalt von leblosen Dingen, dann von Pflanzen, Tieren und Menschen. Damit wird das Unverfügbare anrufbar (altgermanisch: guda, deutsch: Gott, englisch: God), es versteht menschliche Sprache. Und es erhält menschliche Gestalt, nur ungleich größer, stärker und lichtvoller (sanskrit: deivas, lat.: deus, griech.: theos). So spiegeln die göttlichen Wesen die menschlichen Lebenswelten, sie integrieren männliches und weibliches Geschlecht. Je nach Wissensstand über Fortpflanzung und nach sozialer Rollenverteilung werden zuerst weibliche und dann männliche Gottheiten dominant.[24]

Blicken wir z. B. auf die altchinesische Kultur, die taoistische Daseinsdeutung: Hier kommt alles Leben aus einem göttlichen „Urgrund" (Tao), das wir aber nicht adäquat erkennen und benennen können. Nur annähernd können wir sagen, daß es weiblich ist, immer fließend und Leben gebärend, wie das Wasser an den tiefsten Orten der Menschenwelt, alle Gegensätze umfassend. Die Menschen können das Tao nicht ansprechen, sie können nicht zu ihm beten. Doch sie folgen ihm durch ihre Lebensform, indem sie nichts festhalten und nichts besitzen wollen, indem sie das Leben geschehen lassen, um es auf diese Weise zu verlängern; indem sie dem Weichen, dem Zarten und dem Lebendigen folgen, denn alles Harte sei Zeichen des Todes. Wirken wollen sie durch ihr Leben, nicht durch Worte. Zugleich verehren sie männliche und weibliche Schutzgötter, die sie anrufen und denen sie in Riten begegnen.[25]

So ist jede Gottesvorstellung von der sozialen Schichtung in einer Kultur abhängig. So haben Krieger und Priester ganz andere Gottesbilder als Hirten, Bauern, Händler und Handwerker; und diese haben andere als Unfreie, Ausgegrenzte, Sklaven, Unterdrückte und Unberührbare. Dies können wir z. B. im Pantheon der indischen Kultur, aber auch in China deutlich erkennen. Die Schutzgötter der Oberschichten sind streng und hart, mutig und tapfer; die der mittleren und unteren Schichten sind auch weich und zärtlich, sinnlich und erotisch, gütig und mitfühlend. Ebenso schreiben Frauen ihren Schutzgöttern vor allem weibliche Prädikate zu. So motivieren Indra und Brahma zu Mut und Tapferkeit, Krishna hingegen will Sinnlichkeit und Zärtlichkeit; und die weibliche Shakti will die weiblichen Eigenschaften in beiden Geschlechtern wecken.[26]

So spiegeln Gottesprädikate immer menschliche Lebens-

[24] *F. Heiler,* Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1979, 24–48.

[25] Tao the Ching, dt. von *R. Wilhelm,* Düsseldorf 1955, Kap. 6–24.

[26] *J. Gonda,* Die Religionen Indiens I, Stuttgart 1978, 48–102.

formen und Sozialisationsketten. In der buddhistischen Kultur, die zunächst von indischen Wanderasketen geprägt und geformt wurde, werden die herkömmlichen Schutzgötter stark relativiert; sie existieren in einer Vielzahl, und die Gläubigen bringen ihnen Opfer und Gebete. Aber sie sind nicht die höchste Form der Lichtgestalt, diese hat der „Erleuchtete" (Buddha) eingenommen. Es ist also einigen auserwählten Menschen möglich, zur höchsten Lichtgestalt aufzusteigen und über die Lichtwelt der Götter hinauszukommen. Damit sind die Schutzgötter nur Vorstufen auf dem Werdeweg zur höchsten Lichtwelt. Es wird Menschen möglich, durch Meditation, durch Askese und durch ethisches Verhalten in der obersten Lichtwelt die vollendete Ruhe (nirvana) zu finden. In der letzten Erleuchtung soll das individuelle und personale Bewußtsein aufgelöst werden.[27]

Kriterien für eine humane Gottesrede

Welches sind die Kriterien für eine humane Religion und Gottesrede? Zunächst gilt, daß eine Religion die personale Entwicklung und Integrität eines Menschen nicht behindern darf, daß sie kognitive und emotionale Lernvorgänge nicht beeinträchtigen darf und daß sie das soziale Leben der Menschen nicht stören darf. Menschen sind in jeder Kultur zu personalen und sozialen Lernvorgängen fähig, sofern sie ihre authentischen Lebensbedürfnisse hinreichend befriedigen wollen. Nun schreiben aber Religionen die menschlichen Selbstbilder und Fremdbilder für längere Zeitabschnitte fest. Doch werden sie durch fortschreitende Erkenntnis vor allem der Humanwissenschaften zu ständigen Korrekturen herausgefordert.

Konkret sind es psychologische, soziologische, kommunikationswissenschaftliche und sozialpsychologische Einsichten, die alle Religionen und Theologien zu den nötigen Lernvorgängen zwingen. Sozial verträgliche Gottesbilder dürfen das personale Wachsen der Gläubigen nicht behindern, sie dürfen niemanden auf negative Selbstbilder (z. B. Erbsündenlehren) fixieren, sie dürfen kein Geschlecht abwerten und keines dominant erscheinen lassen; vor allem dürfen sie nicht offen oder versteckt lebensfeindliche Dynamiken tradieren. Vielmehr müssen auch Gottesbilder der Lebensentfaltung für alle, der Befriedigung der authentischen Lebensbedürfnisse und der Entwicklung der Liebesfähigkeit förderlich sein. Wenn sie das nicht sind, gelten sie als inhuman. So müssen in allen Religionen Monopolansprüche und Absolutheitsbehauptungen, Berufungen auf Geheimwissen, Feindstereotypien und unehrliche Hermeneutiken aufgegeben werden.

[27] *J. Gard,* Der Buddhismus, Genf 1982.

Humane Formen der Gottesrede erweisen sich durchaus als verträglich mit den fortschreitenden Erkenntnissen der Natur- und der Humanwissenschaften. Auch für alle Theorien über Kosmosentstehung (Urexplosion an Energie, Chaostheorien, Selbstorganisation der Materie) bleibt die Annahme eines metaempirischen „Urgrunds" bzw. eines persönlichen „Schöpfers" möglich. Es ist auch sinnvoll, von einem persönlichen und anthropomorphen „Gott" zu sprechen, sofern wir Menschen uns als die komplexesten Geschöpfe im Kosmos erkennen. Von den Gegebenheiten der biologischen Natur her bleibt es auch sinnvoll, einen ambivalenten Schöpfergott anzunehmen, sofern die Schöpfung den Schöpfer „abbilden" soll. Bereits Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, daß wir zuerst die Schöpfung hinreichend adäquat beschreiben müssen, bevor wir von ihr aus analog auf den göttlichen Schöpfer schließen können.

Doch selbst ein ambivalenter Gott bleibt überwiegend lebenerhaltend. Die andere Möglichkeit wäre, von einem leidenden und schwachen Gott zu sprechen, der die Leiden der Schöpfung nicht verhindern kann. Denn das Leiden und das Erleben von Schmerz sind eine Grundkonstante des höher organisierten Lebens, wo Fressen und Gefressenwerden zur Grundstruktur in großen Teilen der Tierwelt gehört.[28] An dieser biologischen Tatsache ändern auch theologische Beschönigungen nichts. Doch humane Religionen und Gottesreden können uns Menschen schrittweise dazu bringen, uns von diesem destruktiven biologischen Erbe durch bewußte Willensentscheidungen zu verabschieden. Denn wir Menschen müssen nicht mehr fremdes Leben töten, unter uns müssen sich nicht die Stärkeren über die Schwächeren durchsetzen.

So können Gottesreden dazu beitragen, daß wir unser biologisches Erbe langsam übersteigen und daß wir zu humanen Lebensformen fähig werden. Humane und lernfähige Religionen könnten tatsächlich zu den Erhaltungsbedingungen von humanen Lebenswelten und Kulturen gehören, wie H. Lübbe vermutet.[29] Doch dann sind alle Religionen zu personalen und zu sozialen Lernvorgängen herausgefordert. Islam, Judentum und Christentum müssen dringlich ihre patriarchale, androzentrische und monopolhafte Gottesrede aufgeben. Im Buddhismus muß das personale Element des Menschseins stärker als bisher akzeptiert werden. Die Volksreligionen Indiens müssen vor allem die starre Kasteneinteilung der Menschen überwinden.

[28] *F. Wuketits,* Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse, München 1993, 51–87.

[29] *H. Lübbe,* Religion nach der Aufklärung, Graz 1987, 210–240.

In einem interkulturellen Dialog können alle Religionen voneinander lernen, sie müssen dabei nicht um ihre Identität fürchten. Doch die Kriterien der Humanität können für alle nur dieselben sein, denn unsere ursprünglichen und authentischen Lebensbedürfnisse sind kaum kulturabhängig, sondern biologisch vorgegeben. Freilich sind die Zielwerte der Humanität nicht in allen Kulturen in der gleichen Geschwindigkeit zu erreichen, wir müssen mit großen Zeitverschiebungen rechnen. Doch ein angestrebtes „Weltethos" kann wesentlich zum Dialog der Religionen und der Kulturen beitragen. Religion bleibt weiterhin ein Grundfaktor menschlichen Lebens.[30]

Ursula Struppe
Die eine Gotteswahrheit der Bibel in den vielen biblischen Bildern

Läßt sich ein „roter Faden" der Gotteswahrheit in der Bibel angeben? Vielleicht das Durchsetzungsvermögen Jahwes als der Widersprechende und der Rettende? Wie ist die Vielfalt der Gottesbilder zu interpretieren? Wie verhalten sich Gotteserfahrung und konkretes Leben, Glaube und Ethik? Und was ergibt sich aus all dem für die Verkündigung? Dies sind die Fragen, auf die im folgenden Antworten gesucht werden. *red*

1. „Gott kommt in Israel zur Welt." Offenbarung als Gotteswahrheit

Der „in seinem Namen sich bekannt machende, vorstellende und also offenbarende Gott ist nicht eine ‚Größe für sich', deren Existenz oder Nicht-Existenz diskutiert werden könnte – so als handle es sich um ein ‚objectum mundi'. Vielmehr ist der Gott Israels der in der Geschichte seines Volkes kommende Gott, dessen Weg mit Erwählung und Bund beginnt und dessen Ziel die Erneuerung und Veränderung der Schöpfung ist. Gott kommt in Israel zur Welt. Keine christliche Erkenntnis Gottes kann auch nur einen Augenblick von diesem Geschehen absehen."[1] Der evangelische Alttestamentler H. J. Kraus hat hier zwei Aspekte auf den Punkt gebracht, die mir einleitend für dieses Thema wichtig scheinen:

a) Der christliche Gottesglaube ist bleibend und unüberholbar auf die Geschichte (Israels und der Urkirche) verwiesen – und damit auf die Heilige Schrift als das Offenbarungszeugnis. In ihr hat die „Gotteswahrheit" in Menschenwort bleibend gültigen Ausdruck gefunden.

b) Die „Gotteswahrheit" wird in der Einheit der Schrift,

[30] *A. Grabner-Haider,* Kritische Gottesrede. Im Diskurs der Religionen, München 1995.

[1] *H. J. Kraus,* Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen – Vluyn 1983, 142 f.

also in der Einheit von Altem und Neuem Testament, überliefert und bezeugt.[2] Zwischen dem Gottesbild des AT und des NT besteht kein Widerspruch, sondern eine tiefe Einheit – allen Vorurteilen zum Trotz.[3]

Die Frage nach einem „roten Faden" durch die Bibel, nach ihrer „Mitte" oder ihrer Einheit in der Vielfalt der Bücher und Traditionen wird verschieden gestellt und beantwortet. Sicher aber hat sie mit Gott zu tun und mit seinem erwählenden Handeln an Israel, wobei sich beides nicht trennen läßt: Von Gott geredet wird so, daß von Welt, von Geschichte, von Menschen geredet wird – von Rettung und Segen, von Schuld und Erlösung, von Schöpfung und Geschichte.

Läßt sich nun so etwas wie ein „roter Faden" der Gotteswahrheit – der Bibel – wenigstens andeutungsweise – angeben? Ich möchte das an zwei Punkten versuchen.

Für Franz Mußner liegt die „Mitte der Schrift" in der Formel: „JHWH setzt sich durch und zwar als der Widersprechende und der Rettende". Dieses „Durchsetzungsvermögen JHWHs hält die Bibel Alten und Neuen Testaments zusammen".[4] Jahwe setzt sich durch gegen das Nichts, gegen Finsternis und Chaos, gegen die Sündenmacht, gegen die Götter und Götzen, gegen den Antichristen, gegen den Tod; es konkretisiert sich im „du sollst nicht" des Dekalogs. Jahwe rettet aus der Sintflut, aus der Hand des Pharao, aus der Verfallenheit an die Sünde und an den Tod, „ganz Israel" am Ende der Zeiten.[5]

In einer Auslegung der „Namenstheologie" (Ex 3, 14) umschreibt Erich Zenger drei Dimensionen der biblischen Gottesrede:

Den Aspekt der Geschichte („Ich bin so bei euch da, daß ich meine eigene Geschichte an eure Geschichte gebunden habe und mein Leben mit euch gemeinsam lebe"), den Aspekt der Treue („Ich bin so bei euch da, daß allen Störungen und Gefährdungen unserer gemeinsamen Geschichte zum Trotz ich bei euch bleibe") und den Aspekt der Lebendigkeit („Ich bin so bei euch da, daß ich eure

[2] Das Gottesbild des AT und NT entsprechen einander. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist der Gott und Vater Jesu Christi. Jeder Versuch, den Gott des AT gegen den Gott des NT auszuspielen oder künstliche Differenzierungen (Strafe versus Barmherzigkeit; Gerechtigkeit versus Güte etc.) aufzubauen, sind theologisch unangemessen. Zur Thematik vgl. *E. Zenger*, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ⁴1994; *C. Dohmen – F. Mußner*, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993.

[3] Vgl. die jüngste Diskussion zwischen E. Zenger und R. Schwager in: Katechetische Blätter 119 (1994), 689–703.

[4] *F. Mußner*, Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit der Bibel, in: *C. Dohmen – F. Mußner*, a. a. O., 119.

[5] *F. Mußner*, a. a. O., 112–113.

[positiven und negativen] Festlegungen transzendiere").[6] Diese Aspekte werden in Jesus, dem „Gott-mit-uns" leibhaftig verdichtet – er ist das fleischgewordene JHWH-Sein Gottes für uns.

2. Die eine Gotteswahrheit und die Vielfalt der Gottesbilder

Die eine Gottesoffenbarung der Bibel wird aber in vielen Texten und vielen Wahrheiten entfaltet – in „Gottesbildern":[7] Gott als „Vater" (Ex 4, 4; Jes 1, 2; 63, 16; 64, 7; Hos 11, 1; Mal 1, 6 u. a.) und „Mutter" (Hos 11, 1 ff; Jes 49, 15; 66, 13; Dtn 32, 18), als „Ehemann" (Hos 1–3; Jer 2, 2; 3, 1–13), „Hirte" (Gen 48, 15; Jer 23, 3), „König" (Jes 6, 5; 52, 6–10), Richter, Krieger (Ex 15, 3), Hebamme (Ps 22, 10), Feind (Ijob 30, 21); aber er ist auch Quelle, Wasser, Sonne, Schutzburg, Felsen, Schutzschild, Löwe, Vogel.

Die nominale „Bilderwelt" wird ergänzt und erweitert durch Verben: Gott spricht, hört, sieht, zürnt, rächt, verzeiht, rettet, erwählt, schützt, sammelt, pflanzt, kämpft, reißt ein, baut auf, lacht, geht spazieren, riecht, ist eifersüchtig, empfindet Reue oder Schmerz. Eine fremde und teilweise befremdliche Welt tut sich auf. Es gibt offenbar nicht ein „Gottesbild", sondern viele Gottesbilder.

Einige davon sind widersprüchlich oder zumindest spannungsvoll (strafen/verzeihen; Vater/Mutter); er bereut (Gen 6, 6), kann aber auch nichts bereuen (Num 23, 19); er wird aufgefordert, aufzuwachen (vgl. Ps 7, 7), obwohl er doch andererseits nicht müde wird und nicht schläft oder schlummert (Jes 40, 28 f; Ps 121, 4); er ist „Vater", aber kein „Mann" (Hos 11, 9).

Diese Polyphonie von Bildern, die sich „synchron", d. h. bei einer Durchsicht biblischer Texte ergibt, muß durch eine diachrone Sicht ergänzt werden:

Es gibt von den Anfängen des Gottesglaubens bis zu den letzten Texten der Bibel eine Geschichte des Glaubens und eine Geschichte des Gottesbildes.[8] Jedes Bild und jede Wendung hat ihren spezifischen „Ort" und soziokulturellen Kontext. Die Art und Weise der Gotteserfahrung und der Gottessprache ist unlöslich mit der Zeit, Kultur und den Lebensumständen seiner Verehrer verbunden: So ist

[6] *E. Zenger*, Gottesbilder am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf ²1994, 121.

[7] Es ist hier weder der Ort, die Gottesverkündigung der Schrift umfassender systematisch nachzuzeichnen noch einen ausführlichen Überblick über die biblischen Metaphern zu bieten. Vgl. dazu die einschlägigen Monographien und Lexika, z. B. zum Stichwort „Gott": *A. Deissler – R. Schnackenburg*, in: Bibeltheologisches Wörterbuch, hg. von *J. Marböck – K. Woschitz – J. Bauer*, Graz 1994; *B. Lang – E. Schweizer*, in Neues Bibel-Lexikon, hg. v. *M. Görg – B. Lang*, 11. Lieferung, S. 904–915; dort auch ausführliche Belegstellen zu den angegebenen Einzelzügen.

[8] „Geschichte" darf hier gerade nicht im Sinn eines evolutiven „Aufstiegsschemas" – also als fortschreitende Entwicklung zu immer größerer Klarheit und „Wahrheit" – mißverstanden werden.

etwa die Gotteserfahrung der Patriarchen geprägt von den Bedürfnissen und Sehnsüchten einer Familie/ Sippe: die Texte erzählen von einem Gott, der in den Gefahren des Weges mit ihnen ist – sie schützt, begleitet, Nachkommenschaft schenkt. Es fehlen die Themen Gebot, Tora, Verpflichtung, Abgrenzung zu anderen Göttern. Gott handelt als „Familiengott", ohne seine begleitende Hilfe an irgendwelche Bedingungen zu knüpfen. Im Exodus aus dem Sklavenhaus Ägyptens erweist sich Jahwe als Retter einer „Großgruppe", die Rettung vollzieht sich als politische Befreiung; die Richterzeit sieht Jahwe als „Krieger", der zum solidarischen Befreiungskampf ermutigt (vgl. Ri 5). Zur Zeit des Staates und der Monarchie treten Züge eines „Nationalgottes" stärker hervor. Nach der Katastrophe des Exils, als die großen politischen Strukturen zerbrochen sind, gewinnt der Glaube an Jahwe wieder stärker familiäre, persönliche Akzente: Jahwe ist dem einzelnen nahe, als sein „Schöpfer" und „Töpfer", als sein Vater/seine Mutter. Verständlich, daß gerade in dieser Zeit die Patriarchen als Modell des Glaubens und der Gottesbeziehung vor Augen gestellt werden.[9]

Hermeneutische Konsequenzen

Zu diesem Befund, der hier nur kurz angedeutet werden konnte, einige hermeneutische Konsequenzen:

„Wir müssen wieder lernen, die Gottmetaphern als multiperspektive Bildgeschichten zu lesen, die wir nicht auf *einen* Begriff oder *eine* Gestalt oder auf *eine* Wirkweise reduzieren dürfen."[10] Die entscheidende Frage ist daher nicht die, welche Bilder heute für die Verkündigung wichtig wären oder am wichtigsten sind. Weit grundlegender scheint mir, die Vielfalt der Bilder zu vergegenwärtigen: Die Vergleiche aus der Natur oder der Architektur ebenso wie die mit Personen; die männlichen wie die weiblichen Metaphern. Die biblische Rede von Gott ist nicht einfärbig, sondern bunt; nicht einstimmig, sondern vielstimmig. Mir scheint gegenwärtig eine Weise der Gottesverkündigung vorzuherrschen, bei der man den Eindruck gewinnen könnte, die Kirche und die Verkünder hätten ein ziemlich genaues „Bild" von Gott – spannungslos, glatt, fraglos. Als nominale Umschreibungen sind vor allem „Herr" und „Vater" geläufig – eine Verarmung gegenüber der reichen Bilderwelt der Bibel.

Die Bilder – alle Bilder (!) – haben nur eine „relative und situative Wahrheit ... Sie wollen weder Gott festlegen noch den Menschen erschlagen. Bilder, die in bestimmten

[9] Zur Geschichte des Glaubens vgl. das – trotz aller diskussionswürdigen Details – faszinierende Werk von *R. Albertz*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit (ATD Ergänzungsreihe 8/1 und 8/2), Göttingen 1992.

[10] *E. Zenger*, a. a. O., 120.

Situationen wahr sind, sind dies in anderen Situationen nur bedingt oder gar nicht.[11] So oszilliert das Hören auf die biblischen Gottesbilder zwischen zwei Polen: Das geduldige Hören hinein in die Geschichte und Kultur, in der sie entstanden sind, und der Versuch eines „Verstehens" im Heute. Dabei ist klar, daß viele Bilder fremd, ja mißverständlich sind. So kann der „Krieger" Jahwe militaristische Assoziationen wecken; der „König" kann herrscherliche bzw. Herrschaft rechtfertigende oder der „Vater" patriarchale Vorstellungen evozieren. Hilfreich ist dabei nicht die Elimination „anstößiger" Bilder (etwa das Ersetzen von patriarchalen Metaphern durch Bilder aus der Natur oder das Ersetzen des „Vater"-Gottes durch die „Mutter"-Göttin). Wichtiger scheint mir der unbefangene und kritische Umgang mit der breiten Palette der Bilder, die gerade so einander auch korrigieren und interpretieren. Die ihnen zugrundeliegenden Erfahrungen müssen geduldig „erhört", „erspürt" und gedeutet werden. Sind sie doch alle unverzichtbare, „normative und formative Erlebnis-Vorgaben", die „den Weg Israels und den Weg der Kirche als ‚mitgehender Anfang' begleitet haben und begleiten sollen."[12]

Zwar oft theoretisch beschworen, aber in der Praxis oft unterbelichtet, ist die grundlegende theologische Erkenntnis, daß *jede* Aussage von/über Gott im Grunde eine Metapher und bildhafte Rede ist – nicht nur die offenkundig nominalen oder anthropomorphen „Bilder". Dabei gilt, was das IV. Lateran-Konzil 1215 klassisch formuliert hat, daß nämlich die Aussage über jede Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf eine um so größere Unähnlichkeit einschließt (z. B. Gott ist „Vater" – aber er ist ganz und gar nicht „Vater"). Gott als das unaussprechliche und unbegreifliche Geheimnis darf nicht durch ein plattes „Bescheidwissen" verdunkelt werden.[13]

[11] Ebd. 97.

[12] Ebd. 122.

[13] Gegenüber einer allzu selbstverständlichen „Gottesgewißheit" gilt mahnend das Wort Karl Rahners hinsichtlich „der engen, verengten, unwahren und vorläufigen Gottesbilder, die die Menschen immer bis zu einem gewissen Grad aufstellen und so den namenlosen, in Figur und Gestalt im Bild nicht einfach fangbaren Gott verdrängen. Der Gott eines fixen Begriffs – entschuldigen Sie die harte Formulierung –, der Gott der Pfaffen, ist ein Gott, den es nicht gibt . . . Dann ist im Grund Gott immer nur der Begriff, hinter dem man sich selbst versteckt. Der Gott des fixen Begriffs gegenüber dem Gott der stets wachsenden Erfahrung als einer lebendigen, unendlichen, unbegreiflichen, unsagbaren Wirklichkeit und Person, dieser Gott des fixen Begriffs ist eines dieser Götzenbilder, das wir vermutlich immer wieder auch bei uns entdecken können . . . Der selbstverständliche Gott der sogenannten ‚guten Christen', die so tun, als könnten sie die bekümmerten Atheisten nicht begreifen . . . ist ein Götzenbild, vor dem wir uns hüten müssen. Gott ist nicht – auch nicht der wahre Gott! – ein Sammeltitel für Religion." (*K. Rahner*, Rechenschaft des Glaubens, hg. v. *K. Lehmann – A. Raffelt*, Freiburg 1979, 43.)

Dazu ist die Eigenart von bildhafter Rede wichtig. Sie ist nicht die verbale Beschreibung eines „Bildes", nicht Illustration; auch nicht die vorläufige und naive narrative Umschreibung eines „Begriffs", die leider wegen der beschränkten Leistungsfähigkeit der Menschen pädagogisch (noch?) notwendig, aber der Sache nicht angemessen ist. Metaphern sind *die* Sprache des Glaubens. Sie können mehr zur Sprache bringen als der Begriff, sie entstammen unmittelbar der Erfahrung und der Kommunikation. Sie wollen nicht einfach „wiederholen", sondern zu einer Neuproduktion einladen. Sie sind nicht eine abspielbare Videokassette, sondern die Szenen eines Drehbuchs, das inszeniert werden will. Sie lassen Assoziationen aufbrechen, stellen Zusammenhänge her, lassen sich zu einer Reihe von Metaphern verbinden und vernetzen, können Widersprüchliches und Verschiedenes verknüpfen, öffnen für neue Sicht- und Erfahrungsweisen. Sie sind „offene Symbole". „Sie sind nicht ‚Abbilder *von* etwas', sondern ‚Bilder *für* etwas'. Sie sind keine Vergleiche (‚Gott ist für mich *wie* ein Hirte'), sondern konstituieren oder evozieren die bildhaft konturierte Wirklichkeit selbst (‚Gott ist/soll sein für mich der Hirte')."[14]

3. Das Bilderverbot – der Vorrang von „Hören" und „Tun"

In scheinbarem Gegensatz zur reichen Bilderwelt steht das „Bilderverbot" des AT, das ein religionsgeschichtliches Proprium Israels darstellt (vgl. Ex 20, 4 ff par; Dtn 4 u. ä). Es steht in Zusammenhang mit dem Fremdgötterverbot und schützt die Freiheit Jahwes vor dem bildhaften Zugriff.

Dabei sind zwei Aspekte wichtig:

Die biblischen Metaphern haben ihren Ursprung nicht im „kollektiven Unbewußten" oder in einer zeitlosen „Gottesschau", sondern sie stammen aus der Geschichte Israels mit seinem Gott. Sie sind dem Hören auf das Wort untergeordnet. Nur im Hören auf das Wort und im Nacherzählen der Gottesgeschichte mit seinem Volk sind sie „wahr". Sie stammen aus dem Erzählen und führen wiederum zu einem „Erzählen".

In der Sinai-Perikope münden die großen „Zeichen" der Theophanie, mündet alles „Schauen" in die Offenbarung der Tora, des Dekalogs. Gotteserfahrung vollzieht sich im Modus des „Hörens" und „Gehorchens". Sie ist nur dann „wahr", wenn sie sich im Tun „bewahrheitet". Mose schaut nach Auskunft von Ex 33, 13–23 Gott nicht direkt, sondern nur „seinen Rücken" – einen Rücken sieht nur der, der „nachgeht".[15] Die Nachfolge Gottes (und Jesu) ist

[14] Vgl. dazu *J. Werbick*, Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre, München 1992; *E. Zenger*, a. a. O., 109–122; Zitat 116 f. Zenger spricht in diesem Zusammenhang von „Multiperspektivität" und „Multifunktionalität".

[15] Vgl. *E. Zenger*, a. a. O., 94.

der Ort der Gotteserfahrung. In der Sprache von E. Lévinas: „Die Ethik ist eine Optik, so daß alles, was ich von Gott weiß, und alles, was ich von Seinem Wort hören und Ihm vernünftigerweise sagen kann, einen ethischen Ausdruck finden muß . . . Die Kenntnis Gottes . . . erhält im Licht der Moral einen neuen Sinn: ‚Gott ist barmherzig' bedeutet: ‚Seid barmherzig wie er'. Die Attribute Gottes stehen nicht im Indikativ, sondern im Imperativ. Die Kenntnis Gottes erlangen wir als ein Gebot . . . Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist."[16]

Dies führt zu einer aktuellen Konsequenz: Mangelnde Gotteserfahrung und Gotteserkenntnis wird auch schon im Buch Jesaja (und nicht erst heute) beklagt: „. . . sie möchten, daß Gott ihnen nahe ist. Warum fasten wir, und du siehst es nicht? Warum tun wir Buße, und du merkst es nicht?" (Jes 58, 2–3). Die Ursache liegt nicht in mangelndem oder schlecht („unandächtig") vollzogenem Gebet oder anderen religiösen Vollzügen, sondern im sozialen Verhalten der Klagenden (V. 3–4). Das „Heilmittel" liegt daher auf der Hand: „Die Fesseln des Unrechts lösen, die Versklavten freilassen und jedes Joch zerbrechen, an die Hungrigen Brot austeilen, obdachlose Arme ins Haus aufnehmen . . . Wenn du dann rufst, wird der Herr dir Antwort geben, und wenn du um Hilfe schreist, wird er sagen: Hier bin ich . . . Dann geht im Dunkel dein Licht auf und deine Finsternis wird hell wie der Mittag" (V. 6–10).[17] Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung ist also nach dem Zeugnis des AT nicht nur Voraussetzung für den Tora-Gehorsam, sondern in weiterer Folge ist auch das Tun von Recht und Gerechtigkeit Voraussetzung für Gottesnähe und Gotteserkenntnis.

Auch das NT spricht hier eine ähnlich deutliche Sprache: Nicht das „Herr-Sagen" ist entscheidend, sondern das Tun des Willens Gottes (Mt 7, 21–23; vgl. auch Mt 25). „Wenn wir seine Gebote halten, erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben . . . Wer sich aber an sein Wort hält, in dem ist die Gottesliebe wahrhaft vollendet" (1 Joh 2, 3–5); „wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis" (1 Joh 2, 9). Der Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Lebenspraxis ist für die Bibel konstitutiv.

4. Fragmentarische Anmerkungen für heutige Verkündigung

Konsequenzen für die Verkündigung sind schon deutlich geworden. Einige – sehr subjektive – Bemerkungen möchte ich noch anschließen.

„Die Gewißheit, geliebt zu sein": Marga Bührig beschreibt ihre Gotteserfahrung so: „Es ist eine nicht be-

[16] *E. Lévinas*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt 1992, 29.

[17] Ähnlich wird die Thematik auch in Jes 1, 10–17 entfaltet.

gründbare Gewißheit, geliebt, geborgen und begleitet zu sein."[18] In einer Zeit vielfältiger (innerer und äußerer) Bedrohungen scheint die unbedingte Zusage der Liebe Gottes wichtig, der ein „Liebhaber des Lebens" ist (Weish 11, 26) und jede und jeden unter das Wort stellt: „Es ist gut, daß es dich gibt" (vgl. Gen 1). Diese radikale Gewißheit befreit von anderen Bindungen und Abhängigkeiten, von „Götzen", und führt in die Freiheit der Kinder Gottes.

„Nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte des Daseins": Damit hängt meines Erachtens ein zweiter Aspekt zusammen, den ich mit einem Zitat von D. Bonhoeffer einleiten möchte. Ihm schien von Gott meist im Zusammenhang mit menschlichem Versagen, bei unlösbaren Problemen, also „in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen" die Rede zu sein. Demgegenüber möchte er „von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen sprechen . . . Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig".[19]

Diese Dimension scheint mir von der Bibel her legitim, ja notwendig: Gott als Ursprung der Freiheit (Exodus), als Geber des Landes und seiner Früchte (Ernte, Wohlstand, Sicherheit), als Quelle der Freude, die im Gottesdienst zum Ausdruck kommt (vgl. Dtn 16), als der, der uns nicht zur Kleinheit und Unmündigkeit, zur Knechtschaft verurteilt, sondern zur Würde und Freiheit der Kinder Gottes beruft. Gerade die erfahrene Fülle (und nicht nur oder nicht in erster Linie der Mangel) macht staunend und dankbar; verweist radikal auf den Ursprung. Die „quinque viae" des Thomas v. Aquin scheinen mir auf dieser Linie zu interpretieren zu sein.

„Gott die Abgründe unseres Lebens zutrauen": Ein anderer – scheinbar dazu widersprüchlicher – Aspekt: Mir scheint mit J. B. Metz die Verkündigungssprache und Gebetssprache manchmal „zuwenig getönt vom Schmerz der Negativität" und von einer Art „Überbejahung" geprägt zu sein, „die von den Leiden und Widersprüchen nur im Klischee spricht".[20] Eine solche Gebetssprache ist kein „Zeichen der Stärke und der Zuversicht, sondern eher ein „Symptom der Schwäche und des Kleinmutes, der dem Gott unserer Gebete die Abgründe unseres Le-

[18] *M. Bühring,* Geborgenheit und Anruf, in: Befreit zu Rede und Tanz. Frauen umschreiben ihr Gottesbild, hg. v. *A. Schmidt-Biesalki,* Stuttgart 1989, 59.

[19] *D. Bonhoeffer,* Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. *E. Bethge,* München [13]1966, 242.

[20] Vgl. *J. B. Metz – K. Rahner,* Ermutigung zum Gebet, Freiburg 1977, 26.

bens nicht mehr zutraut".[21] Damit wandern Einsamkeit und Schmerz, Aufstand und Widerspruch aus dem Bereich des Glaubens aus – entweder in pseudoreligiöse Rituale (von „New Age" bis „Engelwerk") oder wenden sich in den Bereich der Therapie. Die Heilkräfte des biblischen Gottesglaubens liegen brach – dabei sind es doch die Geschlagenen und Geschundenen, die Verzweifelten und Kranken, für die er Trost und Heil bedeuten sollte und könnte. Der „liebe" Gott müßte ergänzt werden durch die Dimensionen der alttestamentlichen Klagepsalmen oder das Buch Ijob.

Von Gott herausgerufen

„Herausforderung und Anrede": Zum Abschluß erneut ein Zitat von Marga Bührig: „So steht dem Gefühl fragloser Geborgenheit eine ganz andere Erfahrung gegenüber. Gott ist auch Ruf, Anrede, die mich meint, Herausforderung. Ich denke an Entscheidungen, bei denen ich ganz sicher war, tief von innen spürte: Hier kann ich mich nicht entziehen, hier muß ich ja sagen. Wenn ich mich recht erinnere, ging es immer um ein Herausrufen in die Öffentlichkeit, . . . um der Solidarität mit den Menschen willen."[22] Dieses persönliche Zeugnis entspricht dem oben geschilderten ethischen Anspruch der Gotteserkenntnis, ist also urbiblisch. Vielleicht lassen sich von der unvertretbaren persönlichen Entscheidung, sich herausfordern und anrufen zu lassen, Brücken gerade zu jungen Menschen schlagen. Denn ist es nicht so, daß – wo und wie auch immer Menschen in ihrer Personmitte, in ihrem Gewissen, den Anruf zu einem Engagement für andere vernehmen und sich ihm stellen – dies eine (vielleicht anonyme) Gotteserfahrung ist?

Mit diesen fragmentarischen Bemerkungen will ich schließen. Sie sollen ermutigen, die eine Gotteswahrheit in den vielen Gottesbildern der Bibel unverkürzt zu entdecken und beherzt und unverkrampft „Altes und Neues" aus dieser Schatztruhe hervorzuholen, wie es Jesus den „Schriftgelehrten" (und nicht nur ihnen) empfiehlt (vgl. Mt 13, 52).

[21] Ebd. 26.
[22] *M. Bührig*, a. a. O., 59.

Hans Tuppy
Naturwissenschaft und die Frage nach Gott

Den Naturwissenschaftlern erschwert ihr Skeptizismus gegenüber endgültigen Wahrheiten den Zugang zum Gottes- und Offenbarungsglauben. Sie verlangen, daß der Glaube den Intellekt als legitimes Instrument der Erkenntnis akzeptiert, und empfehlen den Theologen, nicht mehr gegen das „mechanistische" Weltbild der Naturwissenschaft zu polemisieren, da dieses längst überholt sei. Die Vorstellung, daß die Welt nicht ein unwandelbarer Kosmos, sondern eine dynamische Ordnung ist, ein Prozeß, der für das Unerwartete offenbleibt, kommt dem jüdisch-christlichen Gottesverständnis entgegen. red

1. Emanzipierte Naturwissenschaft

Die Emanzipation der neuzeitlichen Naturwissenschaft aus dem Herrschaftsbereich einer umfassenden und in sich geschlossenen christlichen Philosophie hat der Religion Wunden geschlagen, die bis heute nicht vernarbt sind. Soviel Zeit inzwischen auch verstrichen ist, wecken die Auseinandersetzungen um das Kopernikanische Weltbild und um die Evolutions- und Abstammungslehre Darwins immer noch böse und schmerzliche Erinnerungen. So wohltuend es ist, daß die Giftigkeit der Kontroverse nachgelassen hat, stehen doch das christliche Glaubensverständnis und das naturwissenschaftliche Welt- und Menschenbild weiterhin in einer spannungsreichen Beziehung; so wird und muß es wohl auch bleiben.

2. Skepsis gegenüber endgültigen Wahrheiten

Den Naturwissenschaftlern erschwert die ihnen eigene Vorgangsweise und kollektive Mentalität den Zugang zum Gottes- und Offenbarungsglauben, wie er von der traditionellen christlichen Doktrin zum Ausdruck gebracht wird. Zu den Merkmalen und Imperativen des Verhaltens in der Gemeinschaft der Wissenschaftler gehört ein Skeptizismus, der es versagt, Erkenntnisse für unveränderlich, und noch mehr, endgültige Wahrheiten für erreichbar zu halten. Wohl verlassen sich Forscher vorläufig auf gut begründete Aussagen ihrer Lehrer und Kollegen und bauen auf diesen auf; es widerspricht jedoch dem wissenschaftlichen Ethos, Thesen und Resultate auch großer Autoritäten fraglos zu übernehmen; alle Aussagen sollen kritischer Prüfung – im Sinne von Verifikation, Modifikation und Falsifikation – offenstehen. Vor allem auch seinen eigenen Vorstellungen gegenüber hat der Wissenschaftler grundsätzlich skeptisch zu bleiben. Es ist nicht verwunderlich, daß eine solche Geisteshaltung vom Felde der Naturwissenschaft auch auf andere Bereiche ausstrahlt – ein Umstand, dem die Glaubensverkündigung ein gewisses Verständnis entgegenbringen sollte. Zu diesen mentalitätsbedingten Schwierigkeiten kommen eine Reihe schwieriger Fragen hinzu, die nicht

nur den christlichen Naturwissenschaftler, aber gerade auch diesen, bedrängen. An dieser Stelle seien einige genannt: Wie verträgt sich die Existenz eines transzendenten Schöpfers mit seinem unmittelbaren Wirken in der Schöpfung? Was können wir unter Wundern verstehen? Wie läßt sich das Leiden, wie das Böse in der Welt mit der Allmacht und Güte Gottes vereinbaren? Gibt die Regelhaftigkeit des Naturgeschehens jener Freiheit Raum, ohne die verantwortliches menschliches Handeln nicht erwartet werden kann?

3. Versöhnliche Koexistenz zwischen Naturwissenschaft und Religion

„Zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch", erklärte Max Planck in einem vielzitierten Vortrag, den er zum Thema „Religion und Naturwissenschaft" hielt, „sie schließen sich nicht aus . . ., sondern ergänzen und bedingen einander." Diese versöhnliche Koexistenz begründete er mit der Verschiedenheit der Rollen, welche diese im menschlichen Leben spielen: Die Naturwissenschaft brauche der Mensch zum Erkennen, die Religion aber zum Handeln. „Die Wissenschaft arbeitet vorwiegend mit dem Verstand, die Religion vorwiegend mit der Gesinnung." Eine solche saubere Trennung kommt jenen entgegen, „die sich in ihrem religiösen Glauben so sicher fühlen, daß sie der naturwissenschaftlichen Erkenntnis keinerlei Einfluß darauf gestatten", und findet ihren Ausdruck auch in einer Aussage Carl Friedrich von Weizsäckers, die in ihrer Verallgemeinerung provozierend wirkt, sich aber auf kritische Beobachtung stützt: „Bei allen religiösen Naturwissenschaftlern besteht niemals eine wirkliche innere Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Religion. Das zeigt sich auch daran, daß in den Fachbüchern dieser Gelehrten niemals von Gott, Kirche und Religion die Rede ist. Hier handelt es sich um Tatsachen und Beweise, und hier hat der Natur der Sache nach die Religion nichts zu suchen. Lediglich in Vorworten, Nachworten, populären Schriften, Feiertagsreden und Festvorträgen kommen bei den christlichen Naturwissenschaftlern ihre religiösen Ansichten zum Vorschein."

4. Keine Glaubwürdigkeit ohne Anerkennung des Verstandes

Läßt sich religiöses Leben wirklich auf das beschränken, was Bertrand Russell „einen gewissen Zustand des Geistes im Hinblick auf die Ziele des menschlichen Lebens" genannt hat? Letztlich werden Naturwissenschaftler – und nicht nur diese – einer Religion, die den Anspruch auf Wahrheit erhebt, die Glaubwürdigkeit absprechen, wenn sich diese den Möglichkeiten des menschlichen Verstandes verschließt. Sie werden nur dann den Glauben annehmen, wenn dieser auch den Intellekt als legitimes Instrument der Erkenntnis akzeptiert. Wenn auch

eine „natürliche Theologie“ nicht imstande ist, die Existenz Gottes und die Bezogenheit von Mensch und Welt auf Gott wissenschaftlich zu beweisen, so ergänzt sie doch den Zugang zu einem Gottesglauben und einer Weltdeutung, die sich auf eine Offenbarung stützen.

5. Ist Gott von der Schöpfungsarbeit entlastet?

Es waren gläubige Wissenschaftler, die am Beginn der Neuzeit die Regelhaftigkeit staunenswerter natürlicher Phänomene auf einfache physikalische Gesetze zurückführten; sie sahen und bestaunten in den Naturgesetzen den Ausdruck göttlicher Ordnung. Die eindrucksvolle kausale Erklärung der Himmels-„Mechanik“ und anderer Bewegungsvorgänge führte in der Folge, auf immer weitere Bereiche ausgedehnt, zur Annahme, daß der Kosmos einem Uhrwerk gleich funktioniere: Könnte man in einem gegebenen Moment den Zustand des mechanischen Systems, d. h. Ort und Bewegung aller seiner Teile, genau feststellen, sollte es, meinte man, unter Zugrundelegung der Naturgesetze möglich sein, den Zustand in jedem vorausgegangenen sowie in jedem zukünftigen Zeitpunkt zu errechnen. Aus dem vermuteten deterministischen Zusammenhang wurde vielfach der Schluß gezogen, daß der Schöpfer des Kosmos sich auf den anfänglichen Akt des In-die-Welt-Setzens des Geschaffenen samt der dieses ordnenden Gesetze beschränkt; danach bedürfe es des Demiurgen nicht mehr. So soll Laplace folgerichtig auf die Frage Napoleons, wo bei seiner Theorie der Entwicklung des Sonnensystems Gott geblieben sei, geantwortet haben, er sei ohne diese Hypothese ausgekommen. Durch die Darwinsche Evolutionstheorie wurde auch die Entwicklung der lebenden Geschöpfe in die Mechanik naturgesetzlichen Ablaufs einbezogen – was Gladstone zum Kommentar veranlaßte: „Gott ist von der Schöpfungsarbeit entlastet; im Namen unveränderlicher Gesetze ist Er davon dispensiert, die Welt zu regieren.“ Zur Erklärung von Gottes fortgesetztem Wirken in der Welt, einschließlich des Wunderwirkens, wurden von christlicher Seite immer wieder – bis in die jüngere Vergangenheit – Lücken herangezogen, die unser jeweiliges Wissen um die natürlichen, deterministischen Vorgänge offengelassen hat. Solchen Deutungsversuchen begegnen jedoch die meisten Naturwissenschaftler mit doppelter Ablehnung: Einerseits wird Gott auf die Ebene einer Ursache unter anderen innerweltlichen Ursachen herabgesetzt, um mit dieser Hilfe Lücken im naturgesetzlichen Kausalzusammenhang zu überbrücken; andererseits beengt die sich ausbreitende naturwissenschaftliche Erkenntnis immer weiter den Raum für die postulierte Art göttlicher Wirksamkeit. Eine alternative religiöse Deu-

tung setzte Gott mit dem Gesetz, das sowohl die Naturordnung als auch unsere Erkenntnis dieser Ordnung begründet, gleich. Albert Einstein ist repräsentativ für jene Wissenschaftler, die, von der Kausalität allen Naturgeschehens überzeugt, die Erhabenheit der naturgesetzlichen Ordnung und das Geheimnis ihrer Erfaßbarkeit als im Grunde göttlich empfanden: „Das Schönste und Tiefste, was der Mensch erleben kann, ist das Gefühl des Geheimnisvollen; jene mit tiefem Gefühl verbundene Überzeugung von einer überlegenen Vernunft, die sich in der erfahrbaren Welt offenbart, bildet meinen Gottesbegriff"; diesen könne man, so schreibt Einstein, in der üblichen Ausdrucksweise als „pantheistisch" bezeichnen.

6. Abkehr vom mechanistischen Weltbild

Von jenem strengen Determinismus der klassischen Physik, der es gläubigen Naturwissenschaftlern nahelegte, Gott entweder am Rand oder in Lücken der Schöpfung anzusiedeln oder aber ihn im Kosmos als immanente Weltseele oder Weltvernunft einzuschließen, hat sich die Naturwissenschaft der Gegenwart entfernt; diese Tatsache ist manchen, auch manchen Theologen, entgangen, die weiterhin gegen das „mechanistische" Weltbild der Naturwissenschaft polemisieren. Im Laufe des 20. Jahrhunderts ist es immer deutlicher geworden, daß planetensystemähnliche oder uhrwerkgleiche, wenig störungsanfällige, exakte Vorhersehbarkeit verheißende Newtonsche Systeme, mit denen sich die Physik zunächst vorzüglich befaßt hatte, eher die Ausnahme als die Regel sind. „Die Relativitätstheorie beendete die Newtonsche Illusion von Zeit und Raum als absoluten Kategorien; die Quantentheorie setzte dem Traum von einem exakt kontrollierbaren Meßprozeß ein Ende; und nun erledigt die Chaostheorie Laplaces Utopie deterministischer Voraussagbarkeit" (J. Gleick).

7. Beispiele für Unberechenbarkeit

Wie sehr sich mikrophysikalische Vorgänge der Berechenbarkeit entziehen, zeigen beispielhaft instabile Materieteilchen wie etwa das Radiumatom: Der Zeitpunkt seines künftigen strahlenden Zerfalls ist nicht angebbar, wenn auch ein statistisches Zerfallsgesetz das Verhalten eines großen Kollektivs radioaktiver Atome beschreibt. Wie Heisenbergs Unschärferelation mathematisch formuliert hat, ist uns eine gleichzeitige genaue Messung von Ort und Impuls einzelner subatomarer Partikel versagt; unabhängig davon, ob eine ontologische Indetermination vorliegt oder nicht, stört die Messung selbst das System in einer Art, welche die vollständige Erfaßbarkeit der Situation unmöglich macht. Doch auch die exakte Vorhersehbarkeit des Ablaufes makroskopischer Vorgänge, die unserer unmittelbaren sinnlichen Wahrneh-

mung zugänglich sind, ist beschränkt. Wenn z. B. eine Billardkugel auf eine nächste trifft und diese auf eine weitere und so fort noch einige Male, dann steigern sich mit jedem aufeinanderfolgenden Stoß winzige Unsicherheiten derart, daß unberechenbar wird, wie und ob überhaupt die x-te Kugel getroffen wird. Viele komplexe dynamische Systeme sprechen auf minutiöse innere und äußere Schwankungen so empfindlich an, daß ihr Verhalten unvorhersehbar ist. E. N. Lorenz brachte mit der Frage: „Löst der Flügelschlag eines Schmetterlings in Brasilien einen Tornado in Texas aus?", gleichnishaft die Unmöglichkeit von Vorhersagen turbulenten Systemverhaltens, wie es im Wettergeschehen auftreten kann, zum Ausdruck. Ferne vom Gleichgewicht, unter Bedingungen der Instabilität, wie sie keineswegs nur in komplexen „natürlichen" Systemen, sondern auch in kulturellem und sozialem Zusammenhang auftreten mögen, treten „Bifurkationen" auf, und eine Mehr- oder Vielzahl alternativer Möglichkeiten erschließen sich, ohne von vornherein determiniert zu sein (I. Prigogine). Auch die individuelle Variabilität in Populationen von Lebewesen, welche nach der Darwinschen Evolutionstheorie Voraussetzung für die natürliche Selektion ist, läßt sich im einzelnen nicht vorhersehen; sie beruht auf „zufälligen" Mutationen im Erbgut der Organismen, also auf Ereignissen, die vom evolutiven Ergebnis nicht kausal ableitbar sind. Wie im Bereich der Entfaltung der Lebenswelt das Schöpferische sich eines „Generators echten Zufalls" (R. Riedl) bedient, so verhält es sich anscheinend auch in anderen Domänen dynamischen Geschehens; eine das Spektrum der Möglichkeiten erweiternde Kombinatorik ist die Basis für neue Wege und Gestalten; diese Erkenntnis macht sich übrigens auch die projektierende menschliche Vernunft in zunehmendem Maße zunutze. Die heutige naturwissenschaftliche Sicht trägt der geschichtlichen Dimension Rechnung: Unsere Welt ist, von Zuständen des Gleichgewichts entfernt und sich von diesem auch immer wieder entfernend, eine Welt in stetem Werden. Wohl ist ein gehöriges Maß an Kausalität und Stabilität Voraussetzung für Ordnung und Kontinuität im natürlichen Geschehen; sollen jedoch neue Strukturen hervortreten und neue Entwicklungen in Gang kommen, bieten sich dem schöpferischen Geschehen Instabilitäten, multiple Alternativen und chaotische Phasen an.

8. Offenheit für das jüdisch-christliche Gottesverständnis

Die Vorstellung, daß die Welt nicht ein unwandelbarer Kosmos, sondern eine dynamische Ordnung ist, ein Prozeß, der für das Unerwartete offenbleibt, kommt dem jüdisch-christlichen Gottesverständnis entgegen. Wenn

Gott Schöpfer der Welt ist, dann nicht nur ihres Seins, sondern ihres Werdens. Gott verwirklicht sein schöpferisches Vorhaben durch die Entfaltung jener Welt, die er im Sein erhält. In ihr erfahren wir Gesetzmäßigkeit, aber auch Offenheit für Unberechenbares und Unerwartetes, „Notwendigkeit" und „Zufälligkeit". In einer solchen Welt, die nicht deterministisch abgeschlossen ist, müssen wir Wunder Gottes nicht als Mirakel, die gegen seine eigene Ordnung verstoßen, deuten. Für uns Menschen aber ist eine prozessuale Offenheit, eine gewisse Verfügungsgewalt über Geschaffenes, einschließlich unserer selbst, Voraussetzung dafür, daß unser Denken und Handeln die Dimension moralischer Verantwortung haben kann. Eine intrinsische „Zufälligkeit" als Bedingung für die Verwirklichung schöpferischen Wandels erscheint sowohl mit Gottes Plan und Vorsehung (D. J. Bartholomew) als auch, in abgestufter Weise, mit sinnvollem menschlichen Wirken in der Welt vereinbar. Wenn wir ahnen dürfen, daß die Schöpfung von Gott so angelegt ist, daß der Lauf der Dinge nicht einem starren und vorhersehbaren Automatismus unterliegt, sondern für echte Innovation offen ist (Polkinghorne) – offen für Entwicklungsprozesse und offen für eigenständiges menschliches Wirken –, dann erscheinen auch das physische Übel, das Leiden der Kreatur und das moralisch Böse, wie wir es in der Welt erleben, in einem etwas anderen Licht: als Preis für gewährte Freiheit. „Während das Übel", schreibt Teilhard de Chardin, „nichts von seinem Stachel und Schrecken verliert, so hört es doch auf, ein unbegreifliches Element der Welt zu sein; es wird zu einem natürlichen Phänomen". Wenn der Angelpunkt des christlichen Glaubens die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist, dann schließt dieser Glaube ein und weist darauf hin, daß Gott mitten in seiner Schöpfung und unter seinen Geschöpfen präsent und wirksam ist. Er läßt sich nicht schlechthin in Transparenz und Jenseitigkeit abdrängen. Gott nimmt am Schicksal seiner Schöpfung, frei und Freiheit gewährend, teil, auch am Leiden, am Übel und am Tod, welche Kehrseite und Voraussetzung dessen sind, was wir als Heil erhoffen. Die Auffassung der Welt und des Menschen als Objekte und Träger eines evolutiven Prozesses, dessen Gesetzmäßigkeit und Zukunftsoffenheit die Naturwissenschaft besser verstehen zu lernen hofft, ist mit einem „prozessualen" Schöpfungs- und Heilsgeschehen jedenfalls besser vereinbar als mit der Vorstellung von einem höchsten göttlichen Prinzip, das so „vollkommen" ist, daß schlechthin unvorstellbar wird, daß und wie es sich mit Geschöpfen einlassen sollte.

9. Unabweisliche ethische Fragen für Naturwissenschaftler

Im mikrophysikalischen Bereich ist, wie die Quantenphysik aufgewiesen hat, die durch Beobachtung und Messung vermittelte wissenschaftliche Erkenntnis unvermeidlich mit einer „störenden" Beeinflussung dessen, was studiert wird, verbunden. Beobachter und Beobachtungsgegenstand treten in Wechselbeziehung: einerseits wird das Verhalten des Objekts durch seine Untersuchung mitbestimmt, andererseits empfängt auch das Subjekt von seiten des Untersuchungsgegenstandes einen – instrumentell vermittelten – „Eindruck". Wir verändern, indem wir mit den uns verfügbaren Mitteln wahrnehmen. Dies gilt aber nicht nur für winzige atomare oder subatomare Dimensionen: Der experimentell arbeitende Naturwissenschaftler, ob er nun Physiker, Chemiker, Biologe, Psychologe oder was immer ist, geht stets so vor, daß er die Studienobjekte, über die er mehr und Genaueres erfahren will, in eine Versuchsanordnung bringt, in der sie durch ihr Verhalten – unter kontrollierten und möglichst reproduzierbaren Bedingungen – aufschlußreiche Daten liefern. Handlungen im Sinne von Eingriffen in gegebene Verhältnisse und Prozesse sind Voraussetzung für die Gewinnung und Überprüfung experimenteller Erfahrung. Noch deutlicher und nachdrücklicher als bei den auf Erkenntnis gerichteten Experimenten tritt der Handlungscharakter bei den auf naturwissenschaftlicher Erfahrung beruhenden technischen Anwendungen zutage. Wenn aber jeder Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten für seine Handlungen verantwortlich ist, dann folgt, daß Verantwortlichkeit aus der Domäne der experimentellen und angewandten Naturwissenschaft nicht auszuschließen ist; vor allem dann, wenn der Einsatz naturwissenschaftlich-technischer Mittel im Guten oder im Bösen große Wirkungen auf Menschen, ihre nähere und fernere Umwelt auszulösen vermag, stehen die Naturwissenschaftler und alle, die über technische Mittel verfügen, vor unabweislichen ethischen und moralischen Fragen. Die mit vermehrtem Wissen und Können verbundene erhöhte Verfügungsgewalt verlangt nach besonders gewissenhafter Reflexion und Willensbildung. Religion hat immer und überall Antworten nicht nur auf die Frage nach dem Wahren, sondern vorzüglich auch nach dem Guten und Richtigen zu geben versprochen. So liegt es – in der Gegenwart eher noch mehr als früher – nahe, daß Naturwissenschaftler in der Religion eine Begründung für Maßstäbe rechten Handelns zu finden hoffen.

Aerdna Schulenburg

„Ich machte mich auf die Findung und ließ mich finden . . ."

Von frauenbeWEGten Frauen, die sich mit dem Göttlichen auf die Reise in die weite Welt machen und Grenzen überschreiten

Haben feministische Theologinnen bisher vor allem versucht, die einseitig auf männliche Gottesbilder fixierten Gottesvorstellungen der christlichen Theologie durch die ebenfalls vorhandenen, aber geistig zugedeckten oder falsch gedeuteten weiblichen Gottesbilder zu ergänzen, geht Schulenburg bei ihrer Suche nach dem Göttlichen von Erfahrungen aus, die bisher kaum für theologisches Nachdenken fruchtbar gemacht wurden: „die vielfältigen göttlichen Erfahrungen frauenbewegter Frauen . . ." Ihrer Meinung nach gibt es so viele Göttlichkeiten, wie es Frauen gibt. Daß es dabei nicht mehr ganz leicht ist, die Verbindung zu den christlichen Gottesvorstellungen herzustellen, hängt wohl auch mit der Neuheit dieser Zugänge zusammen, die ihre Fruchtbarkeit für den christlichen Glauben wohl erst im Laufe der Zeit erschließen werden. *red*

„Gott" er-fahren ist ein Prozeß, wie das Wort schon sagt.
Er braucht BeWEGungswillige, die bereit sind, ihre Seßhaftigkeiten aufzugeben und in die weite, tiefe . . . und – mit Sicherheit – unbekannte Welt zu gehen.
Meistens sind es „wunderlustige Reisende"[1], die sich auf göttliche Erfahrungsprozesse einlassen, also welche, die Lust haben, sich zu wundern über ungewohnte Begegnungen unterwegs.
Und/oder welche, die die Not-Wendigkeit spüren, ihren Leidensdruck in Bewegungsdrang umzuwandeln, weil ihre Seele einen Augen-Blick lang schon das Land der Freiheit gesehen hat.
Manche Reisende geben als Beweg-Grund für ihre Fahrt ins Blaue an: „Ich will mich auf die Suche machen", und merken dann, daß es ihnen unterwegs immer mehr gelingt, sich auf die Findung zu machen und sich finden zu lassen. Sie erleben, daß der Weg das Ziel ist und „Gott" sich in veränderlichen Erscheinungsformen beständig mitbewegt.

„Let's celebrate the difference!" – oder von dem vielfältigen widerspenstigen Frauener-LEBEN an den Rändern der Schubladen

In Kirche und Gesellschaft sehe ich als tanztherapeutisch arbeitende Frau zumeist *Frauen* in Bewegung. Als feministische Theologin freue ich mich immer wieder, frauen-bewegten Frauen zu begegnen und der Entwicklung ihrer spirituellen Lebenswege zu folgen. Ich kenne viele Frauen, die ihre Gründe, alles beim alten zu lassen, verlernen wollen, die sich – langsam aber sicher – an ihre Beweglichkeit er-innern, sich aus entfremdenden patriarchalen Rahmen-Bedingungen lösen, Gott einen guten Mann bleiben lassen und sich auf die Findung ihrer eigenen göttlichen Quellen machen.
Seit mehr und mehr Frauen unterwegs sind, leeren sich sinn-voller-weise die Kirchenbänke, in denen – gemäß traditioneller Vorschrift – frau nur „durch *ihn* und mit *ihm* und in *ihm*" bestehen kann. Die Frauen, die dort einmal saßen, befinden sich nun an unterschiedlichen Orten auf dem Weg ihrer Befreiung, und ihre spirituellen LebensbeWEGungen sprechen Bände davon, wie sinn-los und wie frauenverachtend es ist, *diese* Vielfalt von Frauen auf *ein* Glaubensbekenntnis festzunageln, zumal das darin verankerte Gottesbild ausschließend männlich geprägt ist und im Interesse der klerikalen Männer, die an dem Erhalt ihrer Macht interessiert sind, auch bleiben soll. Mary Dalys Aussage „Wenn Gott ein Mann ist, dann ist das Männliche göttlich" trifft diesbezüglich auch heute noch ins Schwarze.
Mein Interesse in diesem Artikel ist es, die *vielfältigen* göttlichen Erfahrungen frauenbewegter Frauen zum Ausgangspunkt zu erklären. „Let's celebrate the difference!" soll gemäß dem Spruch auf einer Frauenpostkarte das Leitmotiv meiner Ausführungen sein, denn ich bin mit Julia Kristeva der Meinung, daß es „so viele Weiblichkeiten gibt wie Frauen"[2], und erlebe, daß es demgemäß auch so viele Göttlichkeiten gibt, wie es Frauen gibt. Und das ist gut so.

[1] *Mary Daly,* Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, S. XII (= Ursprüngliche Neu-Einleitung).

[2] *Julia Kristeva,* Kein weibliches Schreiben? Fragen an Julia Kristeva, Freibeuter 2, Berlin 1979.

Ein mir aus der Frankfurter Frauenschule von Barbara Rendtorff[3] nahegebrachtes Bild veranschaulicht dies: Wenn die Realität einer patriarchalen Logik mit dem Bild einer Schublade vergleichbar wäre und es in dieser „Schubladenlogik" darum ginge, alles, also auch die Frauen, um der ordnenden Eindeutigkeit willen in die Schublade zu packen, dann ist das, was von Frauen erscheint, häufig das, was an den Rändern aus der Schublade hervorquillt. Es ist das, was dem Denken, der gängigen Logik, verlorengegangen ist, jedoch als widerspenstige und nicht zu zähmende Rand-Erscheinung ein eigenes Leben führt und sich beharrlich wehrt, in die dem allgemeinen Schubladensystem entsprechende Ordnung einverleibt zu werden.

Für die Frage nach „Gott" aus der Sicht- und Erlebnisweise frauenbewegter Frauen heißt das: Es gibt nicht *die* „Feministische Spiritualität", mit der diese Frauen zu fassen wären. Feministische Spiritualität ist eine Vertiefung der Suche nach einer weiblichen Identität, und genausowenig, wie es hier um Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit des Subjektes gehen kann (nach dem Motto „Wie wunderbar! Ich bin mit mir identisch!"), ist die Suche nach dem Göttlichen nicht mit eindimensionalen und festgelegten Kategorien zu beschreiben.

Feministische Spiritualität ist eine Reise des „Sich-selbst-Erkennens" und „Sich-selbst-Erschaffens", und dieser spirituelle Erfahrungsprozeß birgt die Verheißung in sich, sich selbst zu transzendieren. Frauen, die als wunderlustige Reisende in eine Feministische Spiritualität unterwegs sind, nehmen die Lust an dem „trans-cedere" als BeWEG-Grund, als Motivation für ihre Suche. Mit Entdeckungs- und Abenteuerlust der eigenen all-täglichen Lebensbewegung zu folgen, läßt Frauen erfahren, daß ein Transzendenzdenken, welches sie beim Loben immer nur nach oben schauen läßt, nicht ihrem Bedürfnis entspricht, sich in alle möglichen Richtungen zu bewegen, z. B. einmal *unter* sich hinabzugehen, also die Dimension „Erde" als eine noch zuwenig erfahrene in ihrem spirituellen Identitätsfindungsprozeß zu erleben.

[3] Vgl. *Barbara Rendtorff*, Weibliches Prinzip – Weibliche Praxis. Grundlagen für eine feministische Bildungsarbeit, Gießen ²1990.

Leben ist dynamisch, das Göttliche ist es auch. Es ist ständig da (Ex 3, 14) und im Werden, so daß Mary Daly mit dem Verb „be-ing" als dynamischste aller Wortformen vorschlägt, „Gott" zu benennen. Meine mittlerweile über zehn Jahre währende Forschungsreise in eine Feministische Spiritualität[4] läßt mich immer vorsichtiger werden, was das Ein-Ordnen von Gotteserfahrungen frauenbewegter Frauen angeht. Es widerstrebt mir mehr und mehr, z. B. die Anhängerinnen der Göttinnenreligion zu kategorisieren und bestimmte – natürlich sogenannte heidnische – Symbole mit ihnen in Verbindung zu bringen, eine andere Schublade für die „noch christlichen" Frauen zu öffnen, in denen dann die mit „dem mütterlichen Vater", die mit „der Heiligen Geistin" oder die, die sich an der mystischen Tradition orientierend, Gott als „Licht" verstanden wissen wollen, ihren Platz finden . . . usf.

Besonders den Frauen, die schon länger als wunderlustige Reisende unterwegs sind, entspricht es nicht mehr, sich auf das eine oder andere festlegen zu lassen. Ihrem existentiellen spirituellen Bedürfnis folgend, sich – mehr und mehr – „für voll" zu nehmen, überschreiten sie (trans-cedere!) verschiedene Grenzen. Sie orientieren sich also nicht unbedingt streng an Traditionen, sondern vereinigen vielmehr die eigenwilligsten und eigensinnlichsten Erfahrungen des Göttlichen in sich. Ihre Grenzüberschreitungen finden an den unterschiedlichsten Orten statt: Mehr oder weniger innerhalb und/oder mehr oder weniger außerhalb kirchlicher Rahmenbedingungen – dabei sind viele drinnen, die draußen scheinen, und viele sind draußen, die drinnen scheinen. Frei-, Schutz- und Experimentierräume sind notwendig für Grenzüberschreitungen, für manche Frauen liegen diese in sich selbst, für manche müssen sie äußerlich erlebbar sein.

Um noch einmal das Bild der Schublade aufzugreifen: Ich will also in diesem Artikel

[4] Meine bislang von mir und zusammen mit anderen Frauen geschriebenen Bücher mögen diesen Prozeß ein wenig spiegeln, der natürlich an den Rändern der Bücher, z. B. in meiner Bildungsarbeit mit Frauen sein „Fleisch und Blut" gewonnen hat: *Andrea Schulenburg*, Feministische Spiritualität – Exodus in eine befreiende Kirche?, Stuttgart 1993; Bundesleitung der KJG (Hrsg.), Frauen Voll Macht. Wege zu einer Feministischen Spiritualität, Düsseldorf 1994.

nicht im Sinne eines Über-Blicks über *alle* frauenbewegten Frauen schreiben und dabei *in* die Schubladen schauen, sondern mich auf *einzelne* spirituelle Erfahrungen von frauenbewegten Frauen beziehen, die sich *in der Grenzüberschreitung,* im Transzendieren *an den Rändern* der Schubladen ereignen und die – nach meinem Erleben – exemplarisch sein können für die wesentlichen Wandlungen, die Frauen mit dem Göttlichen unternehmen.

Ich selbst verstehe mich mit meinem Leben und Arbeiten mit Feministischer Spiritualität als Grenz-Gängerin und Grenz-Tänzerin, als eine, die sich in und zwischen verschiedenen Welten bewegt. Ich war bislang stets in verschiedenen einzelnen Zusammenhängen und überregional zugleich tätig; die Vernetzung von Frauen war und ist mir in meiner Seminartätigkeit als Frauenbildungsreferentin ein zentrales Anliegen. Aktuell befinde ich mich in einem sehr entscheidenden Über-Gang, nämlich im Wandeln meiner professionellen Identität als Feministische Theologin, die festangestellt innerhalb der Rahmen-Bedingungen der kirchlichen Institution arbeitet, zu einer weitestgehend frei(er)schaffend arbeitenden Frau, die mit Tanz besonders Frauen einzeln und gemeinsam bei ihren spirituellen Lebensbewegungen unterstützt und begleitet und mit ihnen entlang ihres „Roten Fadens" heilsame Rituale in Übergängen entwickelt.

Auf dem Hintergrund meiner eigenen Erfahrung, daß „Befreiung und Schmerz Geschwister des Loslassens"[5] sind und daß ich nicht alleine „spinne", ist es mir besonders gut möglich, an die Entwicklungsfäden der Frauen anzuknüpfen, die in ihrer Bewegung von Entfremdung hin zu Befreiung mit dem Göttlichen an Grenzen stoßen, sie durchlässig gestalten und/oder sie überschreiten (wollen).

Wenn Frauen gott-los werden . . ., können sich heilsame Wandlungen ereignen

Eine der grundlegendsten und wesentlichsten Grenzüberschreitungen in den eigenen spirituellen Lebensbewegungen ist es, gottlos zu werden, genauer gesagt, Bilder vom HERRschenden Gott zu entlarven als Götzenbild der Männer und diesen patriarchalen Gott sterben zu lassen.

[5] Nach Jonathan Böttcher, Wortmalereien.

Marga Bührig beschreibt diesen mutigen Aufbruch in NieMANNSland am Beispiel einer jungen Frau:

Ann „sagt ehrlich, daß sie durch die Begegnung mit der Frauenbewegung, die ihr ein neues Lebens- und Wertgefühl vermittelt hat, nach ihrem eigenen Gottesverständnis und ihrem Glauben zu fragen begonnen hat. Sie hat erkannt, daß auch für sie echte religiöse Erfahrung unterdrückt worden ist. Sie sagt das so: Die Erfahrung eines liebenden, Leben spendenden Gottes ist übersetzt worden in Ausdrücke, die männliche Unterdrückung nicht in Frage stellen. Gott wird Vater genannt, und die Übersetzung der Erfahrung liebender Präsenz in das Vaterbild wird ebenso heilig und noch heiliger als die ursprüngliche Erfahrung: Die Formulierung, die Festlegung der Erfahrung wird wichtiger als die Erfahrung selbst. Aus ihrem eigenen Leben heraus, aus der Begegnung mit Liebe und Tod sind ihre Fragen erwachsen, und sie hat plötzlich die Erfahrung gemacht, daß sie sehend wurde: ‚wenn die Welt aufbricht' (‚when the world cracks open'), also wie ein Vorhang zerrissen wird.

Innerhalb dieses Prozesses kommt es bei ihr zu einem Zorn – ich würde sagen, zu einem heiligen Zorn – auf die Verkehrungen ihrer eigensten tiefen Erfahrungen innerhalb eines sterilen patriarchalen Systems. Sie bezeichnet das Patriarchat als Sünde. Feministische Bekehrung, so sagt sie, schließt das Sterben unseres Einverständnisses mit dem Patriarchat in sich, so daß wir neu geboren werden. Dieser Tod ist auch der Tod eines Bildes von uns selbst, und es ist der Tod eines Bildes von Gott als dem Vatergott des Patriarchats. Wer denkt, daß dieser Weg leicht ist, muß sich vor Augen führen, daß das Zerbrechen dieser Bilder von uns selbst und von Gott von vielen Frauen, unter anderem auch von Mary Daly, als Erfahrung des Nicht-Seins (Nothingness) beschrieben wird. . . . Dieser Weg ins Nicht-Sein, ins Nicht-Mehr-Wissen ist aber . . . begründet auf Glauben. Es ist der Glaube, daß es ein Selbst gibt, das patriarchale Rollen und Identitäten übersteigen kann. . . . Es ist ein tiefer Glaube in die Verläßlichkeit des Lebens, aber klar ist, daß dieser Weg in den Widerspruch zu unserer Kultur und zu allem kirchlich Vertrauten führt, und das ist außerordentlich schwer auszuhalten. Wer

also fragende, kritische Frauen als törichte Draufgängerinnen bezeichnet, die mit dem Heiligsten spielen, weiß nicht, was er oder sie sagt."[6]

Durch Eva, eine junge Sozialpädagogikstudentin, die ich als Leitende in dem Seminar zum Thema „Der Mut hat eine Schwester – Schöpferische Zugänge zum Umgang mit Trauer" begleitet habe, durfte ich erleben, was es bedeuten kann, die Grenze von Tod zu Auferstehung auf Erden zu überschreiten. Eva war schon als Kleinstkind von ihrem Pflegevater über mehrere Jahre sexuell mißbraucht worden. Nach einer Reise bis ans Ende der Welt, um das eigene Trauerwesen wiederzufinden, holte sie ihr „Tod-Trauerwesen" zu sich und verkörperte es, in schwarzgekleideter Regungslosigkeit, mit ihrer vorderen Körperseite auf dem Boden liegend, die Hände überkreuzt ausgestreckt über dem Kopf. Ich habe auch eine Zeit an ihrem Grab gewacht, mit Akiré, der anderen das Seminar mitleitenden Frau, erzählt von Geschichten der Wandlung vom Tod zum Leben und dafür gesorgt, daß das Licht, das nahe bei ihr stand, nicht ausging.

Die Nacht zum dritten Seminartag (!) muß zu ihrer inneren Wandlung entscheidend beigetragen haben: Jedenfalls stand sie, die „zu Grunde" gegangen war, auf und tanzte in dem tiefen Vertrauen, daß „Mutter Erde" da ist und sie immer wieder trägt, wenn sie „zu Grunde" gehen will. Sie tanzte ihr Er-Wachsen-Werden als Frau zwischen Erde und Himmel und ihre neu erwachte Freude, sich *mit* ihrem Körper in alle Richtungen zugleich zu bewegen. Ihr Tanz war ein Beten mit Leib und Seele. Ihr Mund trug eine frische rote Farbe, und sie war die erste an diesem Morgen, die sich eine der roten Rosen nahm, die mit dem Brot als sinnenvolle und nährende Symbole der göttlichen Wegbegleitung in dem gemeinsamen Abschiedsritual bedeutsam gewesen waren. Tief sog sie den Duft in sich ein (die Tage vorher hatte sie allergisch auf die Rosen reagiert!). Dem Feuer übergab sie all das zur Wandlung, was der Tod für sie bedeutet hatte und ließ sich beim Aus-Weg der Spirale mit neuem Licht in den Augen von den anderen besingen mit dem Liedruf „Sei gesegnet auf deinem Weg".

Die gute Göttin, in Gestalt von „Mutter Erde", weiß sicher mehr als ich von der Wandlung ihrer Schmerzen in neue Lebendigkeit.

Eva hat nicht gesagt, ob sie noch in die Kirche geht und ob sie das immer vorkommende „Vater-unser" mitbetet, wenn es da heißt „geheiligt werde dein Name, dein Wille geschehe". Von anderen Frauen, die die Erfahrung sexueller Übergriffe durch ihre Väter erlitten haben, weiß ich, daß sie „Gottvater" als von Männern eingesetzten Hüter der Unmoral entmachten, ihn vom Himmel auf die Erde holen und ihm das folgsame Gebet verweigern.

Wie Angelika entspricht es manchen Frauen, ihr eigenes „Vater-unser" als Gebet der Befreiung zu schreiben:

> Vater unser
> der Du Deine Tochter mißbraucht hast
> Schande über Deinen Namen.
> Meine Zeit ist gekommen
> mein Wille geschehe
> immer und für alle Zeit.
> Meine Rechte nehme ich mir heute
> und gebe Dir die Schuld
> wie auch allen anderen Schuldigen.
> Du hast keine Macht mehr über mich,
> denn ich befreie mich von allem Übel.
> Mein ist das Leben, die Kraft
> und die Wirklichkeit!"[7]

Wie gut, daß Frauen auch vor dem Gebet, „das der Herr uns zu beten gelehrt hat", nicht haltmachen, wenn es darum geht, die eigene spirituelle Integrität wiederzufinden und sich um ihres Heil- und Ganz-Werdens willen selbst zu ermächtigen!

Das Wieder-Finden von der Göttin und uns Frauen sind nur zwei Seiten ein und derselben Medaille

Aus eigener Erfahrung weiß ich, daß nach einem Über-Gang zum „Gott-los-Sein" Zeiten ins Land gehen, bevor frau wieder neue Beweg-Gründe spürt, sich als wunderlustige Reisende aufzumachen, und Lust hat, sich über ungewohnte Begegnungen unterwegs zu wundern. Lucie Stapenhorst beschrieb mir vor ein paar Jahren in einem Brief diesen Zustand der schöpferischen Malpause nach dem Bildersturm: „Meine Ohren dröhnten

[6] *Marga Bührig,* Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Einführung in die Feministische Theologie, Stuttgart 1987, 59 ff.

[7] Aus: *Ursula Enders,* Zart war ich, bitter war's. Sexueller Mißbrauch an Mädchen und Jungen. Erkennen – Schützen – Beraten, Köln 1989, 34.

vom Lobpreis deiner göttlichen Männlichkeit. Meine Augen wurden blind vom Glanz deiner göttlichen Männlichkeit. Da habe ich deine Götzenbilder hinausbefördert aus meinem Inneren, allen voran den ‚Herrn der Herren' (Lumen Gentium). Ich habe mich entrümpelt und bin jetzt leer und erschöpft. Laß mich schweigen. Laß uns miteinander schweigen. Und du, Frau, die du den verlorenen Groschen suchst, bitte höre nicht auf zu suchen – ich werde mich finden lassen."

Die findige Frau im Gleichnis von der verlorenen Drachme (Lk 15, 8 f), das Lucie anspricht, ist auch mir in der Vorbereitung auf eine Feministische Adventspredigt als mehr oder weniger wunderLUSTiger Reisender zwischen den Seiten der Einheitsübersetzung der Bibel begegnet. Meine Freundin Angela trug mir die Frohe Botschaft zu, daß sie lebt – und zwar zwischen dem verlorenen Schaf, für das der Jesushirte zuständig ist, und dem verlorenen Sohn, für den sich Gottvater verantwortlich fühlt. Als kostbares Herzstück sozusagen.

Ich habe die Frohe Botschaft weitergetragen zu Rut, einer mutigen Studentin der Wirtschaft, der ich im Kontext meiner Arbeit als pastoraler Mitarbeiterin in der Hochschulpastoral begegnet bin. Sie hat sich auf die Findung gemacht, religiös eigenständig zu denken und zu handeln, fühlt sich aber derzeit eher wie die verlorengegangene Drachme, platt am Boden im Dunkeln liegend, darauf angewiesen, daß eine andere auf der Findung sie wert-schätzt, Licht auf sie fallen läßt und mit ihr und anderen Frauen ein Wiederfindensfest feiert. Bei einem Redaktionsgruppentreffen zum Thema „Spiritualität" erzählt Rut den anderen von sich als einer sich verloren fühlenden Drachmenfrau und von ihrer Sehnsucht nach der göttlichen Lichtfrau . . . – und schon sind wir Erinnerungsgemeinschaft auf der Reise in eine Feministische Spiritualität, wagen die gefährliche Erinnerung an die Göttin entgegen der traditionellen Vergeßlichkeit männlicher Bibelausleger.

Welch Sternstunde! Ruach, die Heilige Geistin scheint mit uns zu sein und das Göttliche, das in unseren Beziehungen lebt, wachzuhalten, denn sonst wäre uns nicht so sonnenklar gewesen, daß auch die durch das patriarchale Gottesbild verlorengegangene Göttin eine Frau ist, die sich immer wieder als wunderlustige Reisende auf die Findung macht, Grenzüberschreitungen wagt und in der leuchtenden Gewißheit, daß sie uns Frauen unterwegs wieder findet und daß gleichzeitig wir sie wieder finden, bei uns ankommt. Sie ist es, und sie kommt, denn ohne uns Frauen ist auch sie unvollständig, hat nicht mehr alle Zehne beieinander; und andersherum leuchten durch ihre wiedereinkehrende ErSCHEINung auch unsere Frauenschätze in einem alten, neuen wunderschönen Licht. Das Wiederentdecken der Göttin und das Wiederfinden von uns Frauen sind nur zwei Seiten ein und derselben Medaille.

„Furchtbar schön!" – Ein Mann sinnt nach und erweitert seine Grenzen

Der oben beschriebenen Erinnerungsgemeinschaft um die Lichtfrau gehörte auch Patrick an, ein Technikstudent und ein – im Gegensatz zu seinen häufig ignoranten und dem Schubladendenken verhafteten männlichen Zeitgenossen – besonnener, aufmerksamer und feinfühliger Mensch, mehr oder weniger wunderlustig, aber auf jeden Fall reisend. Er folgte dem Göttlichen in Beziehung, vollzog Schmerz und Befreiung des Loslassens nach, bewegte es in seinem Herzen und schrieb folgendes Gebet – Ausdruck seines wertschätzenden An-Teil-Nehmens auf der Suche nach Ganzheit über Grenzen:

„Ich habe gedacht, dich gut zu kennen
Und jetzt schlägst du wieder eine Seite auf
In einem Buch, das ich schon zuende wähnte.

Was hätte auch noch kommen sollen?
Komplett warst du
Komplett männlich – wie ich
Komplett männlich – wie die Kirche
Komplett verkannt.

Blind und taub war ich!
Zu deinem Reichtum kommt eine Fülle hinzu.
Viel, immer mehr
Und doch zu wenig.
Lege ich die Angst vor dem Ungedachten ab,
So gewinne ich zu Freund, Vater und Gott
Die Freundin, Mutter und Göttin hinzu.

Furchtbar! Schön!
Furchtbar schön!
Noch nicht du,
Die du unbeschreiblich bist.
Nicht mehr du, der du unbeschreiblich bleibst.
Musik auf uralten Saiten.

Du bist so gut.
Du machst mich reich
Du schaust mich an und sagst:
Siehe, ich mache alles neu!

Wie könnte ich dir widersprechen?"

„Ich fand Gott in mir selbst und ich liebte sie heftig!" – wenn Frauen die Schwelle der dreizehnten Tür überschreiten . . .

Zurück zu den wunderlustigen reisenden Frauen.

Reiseerfahrene finden selten etwas, das nicht befreiend für sie ist, denn ihr Spür-Sinn bestärkt sie – ähnlich wie die Lichtfrau im biblischen Gleichnis – auf die Findung nach den eigenen *Schätzen* zu gehen, nach ihrem unvollständig gewordenen Vermögen, nach dem, was sie mögen und vermögen, nach ihrer Frauenmacht. Sie sind auf der Findung nach sich selbst, folgen ihren alltäglichen Erfahrungen und lauschen ihnen Göttliches ab, sehen ihnen Göttliches an . . . Sie öffnen die in Märchen vielbeschworene 13. Tür (Tabu! Tabu! Tabu!), überschreiten die Schwelle. Un-verschämt, wie sie immer mehr werden, zünden sich ein Licht an als Symbol für die Anwesenheit göttlicher Kraft, fegen jeden noch so verborgenen Winkel des dunklen Hauses sorgfältig durch und eignen sich dadurch noch so zugestaubte Räume wieder an. Sie bewegen sich mit der leuchtenden Gewißheit, daß das, was verloren ist, im Haus ist.

Bei Carol Christ las ich von dem Schluß des in den siebziger Jahren sehr erfolgreich aufgeführten Broadwaystücks „For Coloured Girls Who Have Considered Suicide When The Rainbow Is Enuf", in dem „eine große, schöne schwarze Frau in Verzweiflung aufsteht und schreit: ‚Ich fand Gott in mir selbst, und ich liebte sie heftig!'"[8] Diese Worte hatten eine NachHALLtige Wirkung in meinem Körper, von den Zehenspitzen bis zur Haarwurzel und weiter . . . und noch Jahre später . . . Und ich sagte: „Ja."

Grund genug, erneu(er)t in BeWEGung zu kommen, mein frauliches Heil- und Ganz-Werden weiterzuentwickeln und an den Entwicklungsfäden anderer Frauen anzuknüpfen. Und ich fand die Verbindung zu Frauen, die an den unterschiedlichsten Orten an Schwellen von dreizehnten Türen standen oder gerade dabei waren, in ihr eigenes Körper-, Geist- und Seelenhaus einzukehren und das Göttliche in sich selbst wieder zu finden.

Eine Frau kam auf mich zu im Anschluß an meine, schon weiter oben erwähnte, Feministische Adventspredigt. Ihr Kommen war eines mit loderndem Herzen, mit roten Wangen und flackernden Augen. Um sie herum dampfte es nur so, so sehr war sie innerlich Feuer und Flamme. Inmitten ihres feurigen schwungvollen Gehens zähmte sie sich jedoch plötzlich ruckartig. Dann ging sie mit gespanntem Körper auf Zehenspitzen weiter . . . – und ich begriff, daß es das keck-entschiedene Klacken ihrer Absätze gewesen war, welches, in dem Kirchenraum sich versiebenfachend, sie von jetzt an gleich ermahnt hatte, sich zurück-haltender fortzubewegen. Und gemischter Gefühle kam sie bei mir an.

Immer noch etwas außer Atem bekannte sie mir ihre Faszination über den Satz „Ich fand Gott in mir selbst, und ich liebte sie heftig", um direkt anschließend schuldbewußt mir und sich selbst den väterlich internalisierten Zeigefinger entgegenzustrecken mit der Frage, ob denn ein solches EmpFINDEN nicht irgendwie auch gotteslästerlich sei. Kurze Augen-Blicke eines Seelenaustausches von Frau zu Frau er-innerten sie an die zuvor gespürte feurige Helligkeit in ihrem Körper-, Geist- und Seelenhaus, die aus den Fenstern ihrer Augen ausgestrahlt hatte . . . – und da fiel der Groschen. Als der Groschen fiel, fiel ihr auf einmal wieder ein, welche Kostbarkeiten sie in diesen Kirchenräumen verloren hatte, welcher Schätze sie beraubt worden war. Entschieden hob sie den Groschen auf, nahm ihn liebevoll zu sich und ging – wieder alle Zehne beieinander – mit geräusch-vollen, wallenden Schritten über die Kirchenschwelle an die frische Winterluft. Mit dem Symbol der Göttin hatte sie ihre eigene, völ-

[8] Von Gabriele Gummel übersetzte Fassung von *Carol Christ*, Why Women Need The Godess (Warum Frauen die Göttin brauchen, in: Schlangenbrut Nr. 8, 1985, 6–19.

lig legitime und wohltuende weibliche Macht wieder-ent-deckt und angenommen.

„‚Alles hat ihre Zeit . . .' – Ein Frei-Raum für Frauen, die das Er-Leben ihres Zyklus wiederentdecken wollen" – lautete der Titel eines von mir und Regina Rauw geleiteten Seminars. Er war Inspiration und Herausforderung für Frauen, die über die Grenzen der gewohnten Entfremdung in ihren eigenen Körperräumen hin zu einem befreienden Empfinden ihres Beckenheiligtums gelangen wollten. Allen Frauen saß bei dieser Entdeckungsreise der Stachel der Paradiesesgeschichte im Fleisch. Spätestens an der Schwelle zu ihrem eigenen Blut spürten sie schmerzlich die ihnen durch den Eva-Mythos zugefügte Verunglimpfung ihrer weiblichen Sexualität und merkten, wie sehr sie als Frauen *mit* Fleisch und Blut von der göttlichen Macht abgeschnitten waren.

Esther, eine ostdeutsche Seminarteilnehmerin, litt – auf dem Hintergrund sexueller Gewalt – an Magersucht, lebte schon jahrelang mit einer von einem Arzt verordneten, peinlich genau zu führenden Gewichtstabelle und hatte keine Blutung, also keinen „Roten Faden", an dem sie sich für ihre Frau-Werdung orientieren konnte. Gemeinsam tanzten wir den Tanz der afrobrasilianischen Göttin Nana[9], synkretisiert mit der hl. Anna als Mutter Mariens. Die Großmutter der Zeit läßt den Körper, besonders das Beckenheiligtum, selbst zum Spielraum werden, eröffnet mit ihrem Tanz die Gelassenheit, solange Frau will, in ihrem eigenen Kessel zu rühren und sich aus der göttlichen Ursuppe zu nähren.

Das „hungrige kleine Mädchen" in Esther bahnte sich in einer dem Tanz folgenden Phantasiereise einen Weg durch ihre Vulva in ihre eigene Gebär-Mutter-Höhle. Wieder herausgekrochen, malte sie mit bzw. „suhlte sich"[10] nur so in den roten Fingerfarben, um anschließend ihre Hände, Arme und ihr Gesicht mit ihnen zu bestreichen. Sie sah aus, als sei sie gerade neu geboren worden, mit ihrem Frauenblut aus der Gebärmutterhöhle hinausgeflossen.

[9] Vgl. *Kaye Hoffman*, Von Göttern besessen. Trance – Tanz als energetische Erfahrung, München 1986.

[10] Heilige Wildsau, sei gegrüßt!; vgl. *Jutta Voß*, Das Schwarzmondtabu. Über die kulturelle Bedeutung des weiblichen Zyklus, Stuttgart 1988.

Eine „graue Maus" hatte sich in eine „rote Frau" verwandelt, die den anderen Frauen tanzend und mit lebendigem Gesicht verkündete: „Ich bin stolz, eine Frau zu sein." Außerdem kündigte sie an, daß sie sich entschieden habe, ihre Gewichtstabelle im abendlichen Feuer zu verbrennen und daß sie beginnen wollte, „nach Gefühl zu essen". Durch ihre EigenSINNlichkeit hat Esther die Geburtswehe ihrer eigenen Fraulichkeit erlebt. Die uralte Göttin Nana hat sie darin bestärkt, ihre dreizehnte Tür zu öffnen, welche bislang für sie verschlossen geblieben war.

. . . nicht zu viel über Befreiung reden, sondern Befreiung im Miteinander erlebbar machen . . .

Immer mehr Frauen lösen sich aus den oft krampfhaften Versuchen, die personale Existenz eines Gottes/einer Göttin zu ihren lebendigen Erfahrungen begrifflich hinzudenken zu müssen. Ihnen ist die befreiende *Erfahrung* des Göttlichen viel wesentlicher als die Festlegung der Erfahrung in Gottesbildern. Im wunderlustigen Reisen erwachsen aus den eigenen Tiefen, Weiten und Höhen des Alltags Bilder und Symbole des Göttlichen. In dem Wissen, daß ich unendlich viel mehr bin, als ich je erfahren kann, daß ich in meinem Identitätsentwicklungsprozeß des Reisens immer wieder von mir selbst überholt werde, bin ich mir als Frau bewußt, daß der Name, den ich er-innere oder er-finde, nicht allein der wahre Name ist. So wollen Frauen nicht zuviel über Befreiung *reden*, sondern Befreiung im Miteinander *erlebbar* machen.

Der Austausch von Frauen untereinander über ihre Erfahrungen auf ihren jeweiligen Reisen in eine Feministische Spiritualität bedarf besonders der Fähigkeit, Grenzen überschreiten zu können und zu wollen. Wenn frauenbewegte Frauen aneinander in Frei-, Schutz- und Experimentierräumen anknüpfen und z. B. Feministische Liturgien feiern oder die Jahreskreisfeste miteinander rituell begehen, dann kommen sie zusammen aus ihren verschiedenen Welten. Wenn dies – hoffentlich – sichtbar wird, so ist es immer wieder eine Herausforderung, sich über die Unterschiede auszutauschen, sich wertschätzend aufeinander zu beziehen und nicht voreinander abzubrechen und sich ge-

genseitig auszugrenzen. Überall, wo sich frauenbewegte Frauen vernetzen, ist dieses wechselseitige Interesse an der Gestaltung von durchlässigen Grenzen wichtig.
Verständigung über die Grenzen braucht Frei-Zeiten und Frei-Räume. Beide sind rar in einer von dem kirchlichen Verbundsystem durchstrukturierten und mit Steuermaßnahmen versicherten Landschaft, wie die Bundesrepublik Deutschland sie ist. Machen wir uns auf die Findung – finden wir den „Schatz im Acker". Lernen wir vom Erdreich: Die Bäume nutzen durch die Beweglichkeit ihrer Wurzeln die Möglichkeit, unter der Erde Platz zu nehmen, in alle möglichen und unmöglichen Richtungen auszutreiben, nicht müde, einander die Hände zu reichen, Informationen auszutauschen, sich gegenseitig zu stützen, zu stärken und herauszufordern. Dies soll kein Plädoyer für „undergroundwork" sein, in dem Sinne, demnächst als wunderlustige Reisende in die Unterwelt zu gehen, aber eine Erinnerung an die tiefen Ver-Bindungen, die Frauen auch in einem patriarchalen System wie der Kirche miteinander wieder finden und pflegen können.
Und schließlich ist das Göttliche auch unter der Erde. Oder nicht?

Ambros Eichenberger

Ist Gott spurlos aus der Gegenwartskultur verschwunden?

Haben Gegenwartskunst und Gegenwartskultur noch einen Bezug zur Frage nach Gott? Eichenberger bejaht diese Frage und bietet dafür Beispiele aus verschiedenen Bereichen der Kunst, vor allem auch des Filmes, die sich intensiv mit menschlichen Grunderfahrungen befassen. Seiner Meinung nach ist der Dialog zwischen Kirche und Kunst in eine aktivere und kreativere Phase der Auseinandersetzung eingetreten. red

Wenn Umfragen und Trendanalysen uns immer wieder einreden oder sogar „beweisen" wollen, die Frage nach Gott werde in der heutigen Kultur nicht einmal mehr kritisch, sondern überhaupt nicht mehr gestellt, sind die Resultate von solchen Erhebungen nicht wie ein unfehlbares Dogma hinzunehmen, sondern einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Denn es könnte ja durchaus sein, daß diese „alte" Frage sich heute anders und anderswo stellt, als viele es vermuten. Es lohnt sich jedenfalls, der Gegenwartskunst und der Gegenwartskultur von diesem Blickwinkel her mehr Aufmerksamkeit zu schenken, als es, von löblichen Ausnahmen abgesehen, geschieht. Um so erfreulicher ist es, Anzeichen und Initiativen wahrzunehmen, die darauf hinweisen, daß der eingeschlafene Dialog zwischen Kirche und Kunst womöglich in eine aktivere und kreativere Phase der Auseinandersetzung eingetreten ist, als es in den letzten Jahrzehnten der Fall gewesen war.[1]

Dazu gehört u. a., daß Vertreter aller Seelsorge-Generationen sich in wachsender Zahl dagegen wehren, undifferenziert und unbedarft, mit Verurteilungen und Verwünschungen über unkonventionelle Künstler und Kunstwerke herzufallen, die dort unbequeme existentielle Fragen stellen, wo andere fertige Antworten bereithalten und autoritär „ewige Wahrheiten" verkünden.

Gründe für die Aktivierung des Dialogs Kirche – Kunst

Die (seelsorglichen) Gründe für die Aktivierung dieses Dialoges zwischen Kirche und (Gegenwarts-)Kunst liegen auf der Hand. Er soll mithelfen, die Vorwürfe jenes britischen Gelehrten zu entkräften, der neulich behauptet hat, daß die meisten Theologen in Wahrheit kritische Historiker (geblieben) seien, die Texte der Vergangenheit – bisweilen sogar auch Bilder – bearbeiten und interpretieren.[2] Auf diese Beschäftigung wird zwar nicht verzichtet werden können, aber es wäre höchst bedauerlich, wenn dabei die Erfahrungen und die Befindlichkeiten der Gegenwart, wie sie auch in Kunstwerken gespiegelt werden, auf der Strecke blieben. Denn wer diese konkreten, individuellen oder kollektiven Erfahrungen nicht zur Kenntnis nimmt, riskiert – mit gescheiten,

[1] Beispiel dafür sind Initiativen im Bereich von Film und Spiritualität mit Publikationen „Hinter den Augen ein eigenes Bild" (Zürich,1991) und „Aus Leidenschaft zum Leben" (1993), hg. von *M. Kuhn – J. G. Hahn – H. Hoekstra,* usw.
[2] Vgl. zur Problematik: *Ph. Kennedy,* Edward Schillebeeckx, Mainz 1993, 18 ff.

aber reichlich abstrakten Begriffen – an den Menschen von heute und ihren Problemen vorbeizureden, für deren „Umkehr" er doch als Seelsorger eine besondere „Missio" bekommen hat. Eine Theologie und eine Seelsorge ohne diesen Zeitindex hat bereits viel an Relevanz und Resonanz verloren. Die wohlformulierten (Lehr-)Sätze und Dogmen der Kirche kommen heute kaum an die existentiellen Innenräume der Menschen heran, z. B. an jene der Angst, wie sie Maler wie Van Gogh (mit dem „Olivengarten") und Munch (mit dem „Schrei") oder, in neuer und neuester Zeit, die Bildwelt eines Franz Radziwill mit seinen „Kathedralen der Angst", einer Gabriele Heidecker mit Installationen, bestehend aus „500 Stelen mit 500 Wunden" oder das neueste große Werk von Carl Bucher „Die versteinerten Sieben" sichtbar gemacht haben.

Anfragen und Herausforderungen durch die Kunst

Diese existentielle Kunst enthält und bewirkt Anfragen und Herausforderungen. Es ist erfreulich, daß sich immer mehr Menschen davon ansprechen und ergreifen lassen. Die rapid wachsenden Besucherzahlen bei Ausstellungen sind ein Beleg dafür. Viele Zeitgenossen scheinen die Orientierungshilfen, die ihnen der christliche Glaube früher gegeben hat, heute bei der Kunst im Museum oder in Galerien zu suchen. Durchaus auch bei engagierten Werken der Moderne, die, mit ihren Anfragen, die Grenzen eines elitären „L'art pour l'art"-Daseins bei weitem überschreiten.

Die (säkularisierten) menschlichen Grunderfahrungen, die so um ihren Ausdruck ringen, sind ebenso vielfältiger wie vielschichtiger Art. Sie laden dazu ein, interpretiert zu werden. Nicht nur von soziologischen und von philosophischen, sondern auch von religiösen und von theologischen Perspektiven her. Mit Billigung durch die Bibel und mit dem Hinweis auf das grundlegende Glaubens-Geheimnis der Menschwerdung. Denn damit wird die Suche nach dem Göttlichen im Menschlichen und nach dem Sakralen im Profanen, also nicht daneben oder darüber, legitimiert.

Und damit entwickelt sich eine „Anthropologie in theologischer Perspektive", wie sie u. a. von Wolfhart Pannenberg in seinem gleichnamigen Werk[3] entworfen worden ist. Sie bildet den Schlüssel und den Ansatz zur Suche nach den Spuren Gottes in der heutigen Kunst und in der heutigen Welt überhaupt. Ein weltliches Suchen und ein weltliches Reden von Gott also, das (dogmatische) Festlegungen sprengt und die Aura von Prunk, Pomp, Weihrauch und Goldrand verläßt, um „das Mysterium im Bahnhof stattfinden zu lassen", wie sich Josef Beuys schon vor Jahren geäußert hat, also am Kreuz, bei der Krippe, und im Stall! An Beispielen aus dem Bereich der Kunst für existentielle Erfahrungen, die in Richtung einer theologischen Vertiefung offen sind oder daraufhin geöffnet werden sollten, fehlt es wahrhaftig nicht. Sie können Sehnsüchte artikulieren, die, auch heute noch, in der Seele des Menschen verborgen sind und Erfüllungs-möglichkeiten signalisieren. Sie belegen, „daß es eben doch mehr als alles geben muß", um auf die Worte von Dorothee Sölle und eine ihrer Publikationen anzuspielen. Marc Chagall z. B. hat solche Momente der Erfüllung in seinem ganzen Werk, u. a. im „Traum der Liebenden" festgehalten.

Jüngere Kunstschaffende, Kunst- und Filmwerke sind in dieser Beziehung zurückhaltender geworden. Der Film „Raining Stones" von Ken Loach etwa erzählt eine sehr menschliche und banale Geschichte. Sie handelt vom Überlebenskampf einer Familie im England der neunziger Jahre mit der „Sehnsucht nach einem besseren Leben", vorab im sozialen Sinn. Peter Weier tendiert in seinem bekannten Werk „Der Club der toten Dichter" mit dieser Sehnsucht nach dem „besseren Leben" auf eine andere, seelische, innere Ebene. Denn der Protagonist gibt darin den Studenten und sich selbst den guten Rat, „den Dichter oder die Dichterin in uns zu befreien", um zu neuen Ufern aufzubrechen und festgefrorene Lebenseinstellungen – im gegebenen Falle ist von „Tradition, Ehre, Disziplin und Erfolg" die Rede – „exodusmäßig" hinter sich zu lassen. In beiden Filmen gibt es also hinter der ersten Ebene eine zweite, verborgene, allenfalls mit Spuren des „Deus absconditus", zu entdecken. Denn so spurlos wie viele es behaupten oder wünschen, ist der liebe Gott nicht aus dem Raum der Gegenwartskultur verschwunden.

[3] *Wolfhart Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

Die gemiedene Vokabel „Gott"

Allerdings kann seine diskrete, leise Anwesenheit leicht übersehen werden, weil die Sensibilität dafür weitgehend verloren gegangen ist. So wird schon die Vokabel Gott von den Künstlern, von einigen Ausnahmen abgesehen, gemieden, weil sie verbraucht und abgegriffen wirkt und, auch durch die Kirchen, zu häufig für Mißbräuche und Zweckentfremdungen herhalten mußte. So ist der Weg über das Bekenntnis und die Affirmation Gottes in der Kunst der Gegenwart zu einer Ausnahme geworden. Im Vordergrund stehen vorwiegend negative Befunde. Es wird „Abwesenheit" des Anwesenden signalisiert – aber auch eingeklagt – statt „Realpräsenz" zelebriert. Dementsprechend macht, als Chiffre dafür, z. B. die Rede vom postmodernen „Zerfall der Weltkathedrale" die Runde.

Vorurteile von seiten der Kirche

Theologie und Seelsorge (auch Kirchenleitungen) stehen solch „atheistischen" Phänomenen in der Regel mit Vorurteilen, mit einer Haltung der Abwehr oder mit Gesten der Anklage und der Verurteilung gegenüber. So, als ob es nie eine „negative Theologie" gegeben hätte, die mit der Gottesrede immer viel vorsichtiger umgegangen ist als jene Heilsoptimisten, die gewisse Bibelstellen[4] nicht zu kennen scheinen, über Gott gleichsam verfügen und deshalb auf viele Zeitgenossen einen naiven und unglaubwürdigen Eindruck machen.

Unter der Verdrängung oder Ignoranz der negativen Theologie[5] hat auch der Dialog zwischen Kirche/Christentum, Kunst und Künstlern stark gelitten. Denn viele von ihnen verstehen ihre Rolle nicht mehr darin, klare Verhältnisse zu schaffen und die Wahrheit über das Leben zu verkünden. Es liegt ihnen näher, dessen Risse und Brüche aufzuzeigen, also das Wirken der zerstörerischen Mächte in der Welt und in den Abgründen des Menschen nicht zu bagatellisieren. Das ergibt gesamthaft gesehen eher ein düsteres und pessimistisches Stimmungsbild, dem große Autoren unseres Jahrhunderts wie Samuel Beckett oder Franz Kafka ja schon lange auf überzeugende Weise Ausdruck gegeben haben.

Die geistige Situation im Medium Film

In den letzten Jahren hat vor allem auch das Medium Film in Sachen kritischer Bestandsaufnahmen über die geistige Situation unserer Zeit nachgedoppelt. Nicht nur mit spektakulären apokalyptischen Großproduktionen wie „The day after" von Nicholas Meyer, 1983, sondern auch mit anspruchsvollen Kunstwerken wie Tarkowskijs „Offret", die zur Besinnung und zur Umkehr einladen. Eines der neueren Beispiele dieser düsteren Zeugnisse über den geistigen Zustand unserer Zeit kommt aus Ungarn (1991–1993). Bela Tarr, der Regisseur (geb. 1955 in Pecs), hat es, der Romanvorlage des Schriftstellers und Drehbuchautors Laszlo Kraznahorkai folgend, mit dem Titel „Satanstango" überschrieben. Er gibt zu verstehen, daß das Werk ästhetisch zwischen Fassbinders Sozialkritik und Tarkowskijs metaphysischer Sehnsucht sowie zwischen dem deutschen Rationalismus und der slawischen Sentimentalität angesiedelt sei. Die Grundfragen, auf die er auch in seinem Film eingeht (wie vorher in den „Todesnovellen", die 1988 unter dem Titel „Gnadenverhältnisse" auch in deutscher Sprache erschienen sind), haben sich seiner Einschätzung nach in den letzten Jahrtausenden nicht wesentlich verändert. Nur die „Grundantworten" sind, seiner Auffassung entsprechend, im nachmetaphysischen Zeitalter aussichtsloser geworden, „da es für uns keinen Hafen mehr gebe, sondern nur noch das Wasser". Nichtsdestotrotz gleiche die Kunst aber nach wie vor „einer ewigen Form der Wahrheitssuche nach den letzten Fragen", indem sie versuche, eine „Tanzordnung", hier den Satanstango, „in die chaotische Undefinierbarkeit des Lebens" zu bringen. Dieser Versuch, bemerkte Bela Tarr, bedinge und beinhalte „einen tiefen Blick nach innen mit der Suche nach uns selbst" – und mit der leisen Hoffnung, „daß er am Ende ganz tief unten in uns, trotz allen metaphysischen Unzulänglichkeiten, etwas finden kann".

„Entleerung des Abendlandes"!?

Berücksichtigt man diese Aussagen, stimmt

[4] Mt 27, 46 ff und Literatur zur Hiobsgestalt.

[5] Vgl. zur Problematik: Concilium 31 (1995) 154 ff und *Eckhard Nordhofen*, Der Engel der Bestreitung. Über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie, Würzburg 1993.

es vielleicht doch nicht ganz, daß Tarr und sein Drehbuchautor, wie behauptet wird, „die (geistige) Entleerung des Abendlandes" zelebrieren. Verzweiflung, der Gestank des Elends und ein penetranter Dauerregen, der an die Sintflutgeschichte erinnert, bestimmen zwar das End-Zeit-Ambiente dieses Films. Gott, der Geber des Lebens, der Retter der Menschen und der Erlöser von Schuld scheint vergessen zu sein. Gäbe es nicht die leisen Glockenklänge am Schluß, neben einer kuriosen Prophetengestalt, der nicht zufällig der Name Irimias gegeben wurde (in Anlehnung an den alttestamentlichen Jeremias), die (s)eine diskrete transzendente Anwesenheit anmahnen. Dem Vernehmen nach vermögen sie aber nur mehr wenig Zuschauer wahrzunehmen: negative Theologie „pur" also, von der Produzenten- wie von der Konsumentenseite her, von der es aber einiges zu „lernen" gibt.

Neben solchen Werken, die zeitgenössische Traumata, Verletzungen, Wunden und damit auch ein Stück moderne Passion offenbaren, gibt es selbstredend viele andere „positivere" Wege, mit denen Kunst und Künstler „Sinn und Geschmack für das Unendliche" (Schleiermacher) am Leben erhalten und zum Ausdruck bringen. Einige von ihnen, wie z. B. der Italiener Giuseppe Panza, wehren sich sogar expressis verbis gegen „das Verblassen des Mysteriums" in einer auf das Funktionale reduzierten Welt. Und der Theatermacher F. K. Preatorius soll Stücke schreiben, die, mitten in den Banalitäten des platten Alltags, „metaphysisch um die Ecke denken".

Für zahlreiche moderne Autoren scheint die Erlösung von Ängsten und die Erfüllung von Sehnsüchten, wie sie sich in solchen und anderen kulturellen Produktionen artikulieren, aber kaum mehr erreichbar zu sein. In den meisten Fällen erschöpft sie sich im Kampf ums Überleben oder im „Seufzen" der Kreatur. Viele führen kaum darüberhinaus. Im litauischen Film „Auch im Paradies fällt Schnee" von Audrius Juzenas (1994) z. B. irrt ein Musiker mit seinem Saxophon und mit seiner ersten Schallplatte, die keiner haben und hören will, chaplinesk durch die nächtlichen Straßen einer Stadt. Kommunikation kommt nicht zustande! In Ausnahmefällen findet aber doch einer mal eine Nische mit ein bißchen Frieden und Geborgenheit. Das ist z. B. im österreichischen Film „Höhenangst" von Houchong Allah-yari der Fall, wo ein junger Strafentlassener auf einem einsamen Bauernhof einen Ort der Zuflucht und Liebe findet, oder im berühmten Film „The Piano" von Jane Campion, der ein pathetisches Bekenntnis zum Leben enthält, das emotional berührt: „What a death. What a chance. What a surprise? My will has chosen life?" (Welche Chance, welche Perspektiven, welche Überraschungen, ich habe das Leben gewählt!) „Normalerweise aber ist die Welt ein Lazarett", wie Andrej Woron in seiner Theater-Inszenierung „Zug des Lazarus" zu bedenken gibt: Wir haben den Anschluß verpaßt! Aber der Wunschtraum nach messianischer Erlösung bleibt . . .

Er bleibt auch bei vielen Vertretern der jüngeren Generation, die mit den traditionellen christlichen Riten und Symbolen wie Kreuz oder Meßopfer und Begriffen wie Auferstehung und Himmelfahrt nicht mehr viel anfangen können. Das ist offensichtlich beim Franzosen Cyrill Collard in seinem Kultfilm „Les nuits fauves" (Wilde Nächte, 1992) der Fall, in dem er sich u. a. mit seiner Aids-Krankheit, an der er inzwischen gestorben ist, auseinandersetzt. Das ist auch der Fall für den Engländer Derek Jarman, dem ein ähnliches Schicksal zuteil geworden ist, und das ist der Fall bei jenen verwöhnten Kids aus Paris im Film „Der junge Werther" von Jacques Doillon, die sich auf dem Grab eines ihrer Klassenkameraden versammeln, der sich das Leben genommen hat. Dort versucht einer von ihnen, hilflos aber ehrlich, ein Gebet zu stammeln. An die Adresse eines Gottes, der für diese jungen Leute weit weg, und weit „oben", zu weit oben zu „thronen" scheint.

Heilssehnsucht vorführen

In all diesen Filmen und Fällen geht es also um die Heilssehnsucht und um die Rettung des Menschen. Der Therapiebedarf, auch in dieser religiösen aber nicht mehr kirchlichen Beziehung, scheint heute überdurchschnittlich groß zu sein, so daß man als Seelsorger nicht daran vorbeischauen oder vorbei „evangelisieren" kann. Und wenn die großen Heils- und Erlösungsvokabeln, deren wir uns bedienen, sich als untauglich dazu erweisen, weil sie nicht mehr verstanden werden, ist das jüdisch-christliche Erlösungs- und Messiasmysterium eben neu zu buchsta-

bieren. Viele Kunstwerke und viele Künstler können dem Seelsorger und dem Theologen dabei behilflich sein. Sie legitimieren und fordern u. a. ein neues theologisches Interesse an Kunst und Kultur, von dem beide Seiten profitieren können.

Spurensuche nach Gott und der ästhetische Diskurs

Bei der Spurensuche nach Gott in der modernen Kunst hat in den letzten Jahren der ästhetische Diskurs an Bedeutung und Aktualität gewonnen. Wenn der Mensch sich der Schönheit – oder der Zerrissenheit – großer Kunstwerke aussetzt, erfährt er, behauptet George Steiner[6], eine Art von „realer Gegenwart". Es schimmert etwas durch, was nahelegt, von Selbstüberschreitungen und Transzendenzerfahrungen zu sprechen. Diese müßten inhaltlich allerdings konkreter umschrieben werden, denn der Begriff wirkt zu vage und zu diffus. U. a. wird nicht klar, ob die Menschen bei der Betrachtung eines anspruchsvollen Kunstwerkes nicht vor allem oder „nur" die Fähigkeit zum Überschreiten ihres eigenen Selbst erleben. Diese Grenzüberschreitung bedeutet den Theologen zu wenig. Aus anthropologischer Sicht ist das aber schon recht viel. Der Anthropologie in theologischer Perspektive Wolfhart Pannenbergs folgend, eine Einladung, den seelischen Tiefendimensionen größere Aufmerksamkeit zu schenken, als es üblich ist, und dadurch neue Erfahrungs- und Präsenzräume des „Deus absconditus", der, den Glaubensaussagen zufolge, auch heute noch nach Offenbarung drängt, zu entdecken oder zu wecken.

Unter diesen neuen Zugängen zur Ästhetik verdient die Renaissance der Naturästhetik, ja der Naturmystik, eine besondere theologische Aufmerksamkeit. Weniger weil sie, wegen der Zunahme an verseuchten Wassern und zubetonierten Landschaften, vielleicht bald einmal Seltenheitswert bekommt, sondern weil die ganze jüdisch-christliche Tradition die Spuren des Schöpfers ja immer auch im Buch der Schöpfung zu identifizieren versuchte.[7] Dementsprechend wird heute vielfach der etwas hochgestochene Begriff von der „Theopoetik" in Umlauf gesetzt. Künstler sind in dieser Hinsicht bescheidener. Der kürzlich verstorbene Bildhauer Max Bill z. B. begnügte sich damit zu sagen, er habe „Kunstobjekte für den geistigen Gebrauch" geschaffen.

Bemerkenswerte Hilfestellungen und Beispiele dazu gibt es im Bereich des Films. Neben und nach den „klassischen" Werken von Andrej Tarkowskij, der, von seinem orthodoxen Hintergrund her die Natur selbst schlichtwegs zur Ikone erklärte, verdient das meditative Werk des Amerikaners Robert Redford „A River flows through it" beachtet zu werden, und, aus der gegenüberliegenden asiatischen Ecke, der kontemplative Erstling „Warum Bodhi Dharma in den Orient aufbrach" von Yong-Kyun-Bae aus Südkorea. Dabei handelt es sich um ein Werk, das Ganzheits- und Einheitserlebnisse in bezug auf das Verhältnis von Mensch und Natur und Leben und Tod vermittelt, das vom zen-philosophischen Gedankengut her beeinflußt ist und hierzulande auf unerwartet großes, auch religiöses, Interesse gestoßen ist.[8] Allen Unkenrufen und kirchlichen wie nichtkirchlichen Unheilspropheten zum Trotz, entsteht durch solche Kunstwerke und deren Rezeption der Eindruck, daß Gott doch noch nicht spurlos aus der Gegenwartskultur verschwunden ist.

[6] *George Steiner*, Von realer Gegenwart, München 1990.

[7] Vgl. zur Problematik: *Walter Lusch* (Hg.), Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 125 ff.

Alfred Kirchmayr

Leidenserfahrung und Gotteserfahrung

Nicht nur die christliche Theologie, sondern auch die (Tiefen-)Psychologie kann wichtige Aussagen zu Zusammenhängen von Leidenserfahrung und Gotteserfahrung machen. Dazu werden im folgenden einige Gedanken vorgelegt. *red*

In der christlichen Theologie steht im Zentrum die Menschwerdung Gottes, die Menschenfreundlichkeit Gottes, die in Jesus

[8] Film von Yong-Kyun Bae, Südkorea 1989, 137; vgl. dazu Dokumentation Trigon-Film, Rodersdorf, Basel.

von Nazaret Gestalt angenommen hat. Dieser Jesus trat gegen vielfältiges Unrecht auf, das Leiden bewirkt. Und weil er – menschlich gesprochen – gegen Unrecht, gegen Verlogenheit, gegen Vergesetzlichung aufgetreten ist – der Sabbat ist für den Menschen da und nicht umgekehrt –, weil er also „Institutionskritik" um der Menschen und ihres Heiles willen betrieben, weil er sich für die Schwachen eingesetzt hat, deshalb mußte er sterben.

Erlösung ist ohne die Sympathie für uns Menschen, ohne dieses Mitgefühl für alles, was menschlich ist, nicht denkbar. Erlösung aus vielfacher Knechtschaft und somit Befreiung und Freiheit zu mündiger Selbstverantwortung und sozialer Verantwortung, das ist das Grundthema einer wahrhaft christlichen Theologie.

Befreiung ist immer mit Leidenserfahrung verbunden, aber Leiden nicht immer mit Befreiung. Jede Leidenserfahrung, die offener, reifer, verständiger, sensibler, sozialer macht, kann theologisch als Gotteserfahrung, als Heilserfahrung bezeichnet werden. An uns liegt es auch, ob wir für solche Erfahrungen offener werden können, ob wir andere Menschen die Anteilnahme und Sympathie und Güte Gottes erfahrbar machen können. Ohne das Mysterium des Leidens, des Zusammenbruchs, ohne Sterben kann es keine Auferstehung geben, und diese Erfahrungen sind grundlegend für die menschliche Existenz. Mensch-Werdung ist schon bloß psychologisch verstanden dem „Stirb und Werde" ausgesetzt: Ablösungsprozesse von den Eltern bzw. Kindern sind leidvoll und schmerzhaft, ebenso das Scheitern menschlicher Beziehungen etc.

In seiner erniedrigten Gestalt teilt Gott das Leiden seines Volkes bis zur letzten Konsequenz. Er ist auf seiten der Opfer, nicht auf der Seite derer, die sich als Herren aufspielen. Er hat keine anderen Hände als die unsrigen. Er ist Ermutigung und Herausforderung für alle, die unterwegs sind, ihn zu erkennen. Damit wird die Fähigkeit zur Trauer, die Fähigkeit zur Anteilnahme anstatt einer wie immer gearteten „Wohlanständigkeit" und christlich-bürgerlichen Verlogenheit zum Maßstab eines christlichen Ethos.

Eine recht verstandene Theologie des Kreuzes bringt zum Ausdruck, daß eine engagierte und soziale menschliche Existenz leidvoll ist, daß die Utopie einer heilen Welt unrealistisch ist, daß wir mitleiden müssen, wenn wir Menschen bleiben bzw. werden wollen, und daß angesichts von menschlichem Elend keinerlei theologische Vertröstung oder Verklärung angebracht ist, sondern Anteilnahme, Engagement für Veränderung und eine Spiritualität der kleinen Schritte im Kampf um etwas mehr Gerechtigkeit, etwas mehr Sympathie, etwas mehr Lebensglück.

Die Botschaft des Neuen Testaments führt zu einer unerhörten Verschärfung der Verantwortlichkeit, der Fähigkeit zu Mündigkeit, zum Loslassenkönnen und nicht einseitig zum Festhalten. Umkehr und Neubeginn, ein andauerndes Neugeborenwerden, das mit Geburtswehen wie auch -freuden verbunden ist, ist Inhalt des christlichen Glaubens im Gegensatz zu seiner Verbürgerlichung. Der christliche Gott ist schöpferisch und erlösend und verlangt nach schöpferischen und erlösenden Mitarbeitern an der Vollendung der Schöpfung und Gemeinschaft. Das Gegenteil von Erlösung ist aber Verkrampfung und Verknechtung, was sich auch in olympischer Unbeteiligtheit einer rationalistischen Theologie ausdrücken kann. Sünde ist nämlich die Weigerung, sich in einer Geschichte des Heiles zu engagieren.

Der unmenschliche Gott der Philosophen und frommen Metaphysiker findet sein Gegenbild im biblisch-christlichen Gottesverständnis, in der Menschwerdung Gottes, in der Ohnmacht des Kreuzes, in der Anteilnahme, ja Identifizierung mit jedem leidenden und sündigen menschlichen Wesen. Nicht ein apathischer „herrlicher" Gott, der in sich selbst ruht (deus incurvatus in se), nicht ein Mensch, der selbstherrlich oder sich selbst bejammernd um sich selbst kreist (homo incurvatus in se), nicht eine Kirche, die vergangenheitsverkrampft und klerikalistisch um sich selbst kreist (ecclesia incurvata in se), sind christliche Möglichkeiten – sie sind gefährliche Entartungserscheinungen und je zur Überwindung aufgegeben.

Praxis

Rolf Zerfaß

Vielleicht ist uns ja die Furcht Gottes abhanden gekommen

Nach meiner Erfahrung interessiert wenig die Menschen bei der Predigt so sehr, wie das, was wir Neues, Ernsthaftes, Hilfreiches von Gott zu sagen wissen. Und umgekehrt: Nichts ödet sie mehr an, macht sie unterschwellig so unwillig und lustlos, traurig und böse wie Prediger, die so tun, als könnten sie Gott über die Schulter schauen; als wüßten sie genau, „was uns Gott heute damit sagen will": als sei Gott das Prachtstück des kirchlichen Interieurs, gewissermaßen ein kirchlicher Hausgötze, ständig mit den Dogmen und Festtagen der katholischen Kirche beschäftigt und auf ewig an das Reglement des CIC gebunden, ob und wann und durch wen er zu den Menschen sprechen darf, unter welchen Bedingungen er Sünden vergeben soll und wen er in die Hölle schicken muß. Solches Reden von Gott produziert Atheisten. Denn es ist selber eine Manifestation von Unglauben, von jenem „ekklesialen Atheismus"[1], der historisch als eine der Wurzeln des modernen Atheismus zu betrachten ist und gegen den zunächst nur eine „Gott-ist-tot-Theologie" helfen zu können schien. Inzwischen ist über eine Verkündigungssprache, die Gottes Nähe ansagt und dabei zugleich seine Transzendenz zu wahren vermag, viel gearbeitet worden[2] – auch im Blick auf die Praxis des Religionsunterrichts[3] und der Predigtarbeit.[4] Darum kann ich mich hier auf ein paar Beobachtungen und Thesen beschränken – anhand einer Homilie zu Ijob 28, die ich in der vorliegenden Form in Mainz im November 1994 vor Kollegen bei einer Tagung über den „Theologischen Grundkurs" gehalten habe. Der Anlaß scheint auf den ersten Blick ein wenig elitär, aber im Umgang von Theologieprofessoren mit ihren Hörern stehen genau die Fragen an, die auch PredigerInnen im Umgang mit ihren HörerInnen bedrängen. Freilich möchte ich meine LeserInnen eindringlich bitten, den Text zu meditieren, ehe sie sich meiner Auslegung und den Thesen zuwenden.

[1] *P. M. Zulehner,* Das Gottesgerücht, Düsseldorf 1987, 46–56.

[2] *A. Stock,* Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974; *P. Casper,* Sprache und Theologie, Freiburg 1975; *H. Peukert,* Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976 (stw 231); *A. Grözinger,* Die Sprache des Menschen, München 1991.

[3] *H. Zirker,* Sprachprobleme im Religionsunterricht, Düsseldorf 1972; *G. Baudler,* Einführung in symbolisch-erzählende Theologie, Paderborn 1982 (UTB 1180); *H. Halbfas,* Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 1, Düsseldorf 1983; *N. Weidinger,* Elemente einer Symboldidaktik, St. Ottilien 1990.

[4] *O. Fuchs,* Von Gott predigen, Gütersloh 1984; *R. Zerfaß,* Grundkurs Predigt, 2 Bde., Düsseldorf 1987/1992, I, 143–169; *P. Bukowski,* Predigt wahrnehmen, Neukirchen-Vluyn 1990; *K. Müller,* Homiletik, Regensburg 1994, 83–108.

Homilie

Der Text ist so schön, daß er eigentlich keiner Auslegung bedarf. Auf dem Hintergrund unserer Gespräche um die Balance zwischen Theologie und Spiritualität, wissenschaftstheoretischem Anspruch und didaktischer Verantwortung, dem Gewicht objektiver Sachverhalte und subjektiver Verstehensbedingungen gewinnt dieses Wort aus dem Buch Ijob eine eigene Prägnanz. Es beschreibt unser theologisches Bemühen, der Überlieferung des christlichen Glaubens bis in die unterschiedlichen historischen und kulturellen Verwerfungen, Sedimentbildungen und Brüche nachzuspüren:

Es setzt der Mensch dem Finstern eine Grenze:
er forscht hinein bis in das Letzte,
ins düstere, dunkle Gestein.

An harte Kiesel legt er die Hand,
von Grund auf wühlt er die Berge um.
In Felsen haut er Stollen ein,
und lauter Kostbarkeiten erblickt sein Auge.
Verborgenes bringt er ans Licht.

Was uns bei unserer Wühlarbeit motiviert, ist nicht der bloße Ehrgeiz, den Dingen auf den Grund zu kommen; es sind wirklich auch die Kostbarkeiten, die wir entbergen, dem Vergessen entreißen und vor denen ausbreiten, die bei uns ihre Lehrjahre verbringen, weil sie lernen wollen, wie man das macht: Verborgenes ans Licht heben.

Gleichwohl kann es geschehen, daß wir, von immer neuen Analyseverfahren und Bohrungstechniken fasziniert, eine Frage überhören, die uns in der Geschäftigkeit des Unialltags irgendwie deplaziert vorkommt, obwohl sie uns nicht fremd ist.

Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden,
und wo ist der Ort der Einsicht?

Diese Frage ist uns nicht fremd; wir melden sie gerne selber an, wenn wir anderen auf die Finger schauen: Politikern und Sportfunktionären, Leuten aus der Wirtschaft, den Medien und der Freizeitindustrie: Wozu das alles? Welchen Sinn macht es, die letzten Ressourcen aufzuspüren, die intimsten Wünsche zu mobilisieren, immer mehr Märkte zu bündeln, immer mehr Nachrichten, Unterhaltungsserien, Talk-Shows über den Bildschirm zu jagen?
Aber natürlich richtet sich die Frage auch an unser theologisches Treiben, und es sind gerade die Studienanfänger, die sie stellen. Auch wir haben in den letzten 30 Jahren enorm expandiert; das Methodeninstrumentar ist immer differenzierter, die Hermeneutik immer komplizierter geworden, die Inszenierungen des interdisziplinären und interkulturellen Austausches werden von Jahr zu Jahr anspruchsvoller.

Die Weisheit aber, wo ist sie zu finden,
und wo ist der Ort der Einsicht?

Das Ijob-Buch ist skeptisch. Weisheit ist ja mehr als Intellektualität; sie ist das Vermögen, die Summe dessen, was wir wissen, noch einmal zu bündeln, und zwar in der Perspektive der Existenz, der uns geschenkten und zugemuteten Freiheit. Diese Freiheit ist aber auch unerbittlich begrenzt; dies zwingt uns zu gewichten, auszuwählen und uns zu bescheiden auf das, was Sinn macht. Dazu brauchen wir die Weisheit, aber:

Kein Mensch kennt die Schicht, in der sie liegt;
sie findet sich nicht in der Lebenden Land.
Die Urflut sagt: Bei mir ist sie nicht.
Der Ozean sagt: Bei mir weilt sie nicht.

Der Sinn von allem, was wir wissen, der Sinn auch allen theologischen Forschens ist nicht lokalisierbar, auch nicht in den Stollen unserer theologischen Disziplinen; er ist nicht einsortierbar in unsere Forschungsareale. Die Weisheit, die ihn aufspürt, hat keinen Ort in den Kategoriensystemen, mit denen wir die Wirklichkeit zu ordnen versuchen, und sie ist für kein Geld in der Welt zu haben:

Für die Weisheit kann man nicht Feingold geben,
nicht Silber als Preis für sie auf die Waage legen.

Der Zugang zu ihr ist uns – so behauptet zumindest dieser Text – prinzipiell verstellt:

Verhüllt ist sie vor aller Lebenden Auge,
verborgen vor den Vögeln des Himmels.
Abgrund und Tod sagen:
Unser Ohr vernahm von ihr nur ein Raunen.

Alles was wir zutage fördern können, ist nur ein Echo von dem, was wir eigentlich suchen, denn es gibt einen, der schützt das, was wir suchen vor unserem Zugriff:

Gott ist es, der den Weg zu ihr weiß,
und nur er kennt ihren Ort.

Was wir erforschen können, ist die Welt; in ihr finden wir uns vor (ohne gefragt worden zu sein, ob wir dahin überhaupt wollen), und in ihr rackern wir uns ab, versuchen sie und uns in ihr zu verstehen. Aber der Sinn dieser Welt liegt ihr, wenn sie denn Gottes Werk ist, uneinholbar voraus. Die Weisheit, die diesen Sinn erfaßt und ihn in der eigenen Existenz aufleben läßt, ist nur in den Maßen zu finden, die Gott dieser Welt und uns vorgegeben hat:

Als er dem Wind sein Gewicht schuf
und die Wasser nach Maß bestimmte,
als er dem Regen das Gesetz gab
und einen Weg dem Donnergewölk –
damals hat er sie gesehen und ihr Maß bestimmt,
sie aufgerichtet und erforscht.

Es ist seine Weisheit, nicht die unsere. Darum gibt es sie nur um den Preis der Anerkennung dieses uneinholbaren Vorsprungs Gottes:

Schau, die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit,
die Abkehr vom Bösen ist Einsicht.

So endet unser Text, und so, in der Geste der Anbetung, kommen auch die schier endlosen theologischen Diskurse des Ijob-Buches insgesamt an ein Ende:

Da antwortete Ijob dem Herrn und sprach:
Siehe ich bin zu gering. Was kann ich Dir erwidern?
Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
Einmal habe ich geredet, ich tue es nicht wieder;
ein zweites Mal doch nun nicht mehr!
(Ijob 40, 3–5)

Diese brüske Zurückweisung unseres Wunsches, zu verstehen, was diese Welt und wir in ihr sollen, schmerzt. Darum mag uns guttun, daß Gregor d. Gr. dem letzten Vers unseres Textes auch einen positiven Impuls ab-

zugewinnen vermag, einen Hinweis, wie wir denn weiterkommen könnten. Er meint, da rede Gott,

„als wollte er sagen: zu Dir selber, Mensch kehre zurück. Deines Herzens Geheimnis erforsche. Wenn Du dabei entdeckst, daß Du Gott fürchtest, so bist Du offensichtlich bereits von dieser Weisheit erfaßt. Du kannst sie zwar einstweilen noch nicht bestimmen in dem, was sie in sich selber ist; aber Du weißt immerhin schon, was sie in Dir ist."[5]

Beziehen wir dies auf uns selber als lehrende und Lernende der Theologie, so heißt Gregors Ratschlag wohl: Kehre Dich ab und verlaß Deinen Stollen! Kehre um in Dein eigenes Herz, Deine Existenz. Nimm Dir Zeit für die Dunkelheiten Deiner Biographie. Dann werden die Fragen in Dir wieder aufbrechen, auf die Du Dir auch als gelernter Theologe am Ende keinen Reim machen kannst, weil Du sie Gott überlassen mußt. Und wenn Dich dabei die Furcht Gottes wieder ganz elementar anspringt, so ist diese schon der Anfang der Weisheit.

Wie recht Gregor hat, ahnen wir wohl. Aber wer hilft uns – ab und an – aus unserem Stollen heraus? Wer stört mir heilsam meine akademischen Kreise? Da wissen unsere Kollegen aus der jüdischen Mystik weiter. Unter den Chassidischen Erzählungen, die Martin Buber zusammengestellt hat, gibt es eine über den berühmten Baalschem Israel ben Elieser:

„Es heißt, die Seele des Israel ben Elieser habe sich geweigert, in diese niedere Welt hinabzufahren; denn sie scheute sich vor den Brandschlangen, die in jedem Geschlecht einherzüngeln, und fürchtete, sie könnten ihr den Mut schwächen und sie zunichte machen. Da gab man ihr 60 Helden mit, den 60 gleich, die das Lager des Königs Salomo umstanden ‚gegen den Schrecken in den Nächten' – 60 Seelen von Zaddikim, sie zu hüten. Das sind die Schüler des Baalschem."[6]

Wir haben unter unseren Schülern solche, die mit uns schon seit Jahren in den Stollen herumturnen; wir haben sie fit gemacht, dies zu tun, und so haben sie schon ihre eigenen Grabungsprojekte im Kopf, ihre Diplomarbeiten und Dissertationen. Ich fürchte, sie können uns wenig helfen, aus dem Stollen herauszufinden.

Aber es gibt ja auch noch die anderen, die Anfänger im akademischen Geschäft, die mit den unfrisierten Gedanken. Ob nicht sie uns von Gott gegeben sind, uns „vor den Brandschlangen" zu bewahren, „die in jedem Geschlecht einherzüngeln"? Weil ihre elementaren Fragen uns auf der Ebene der Existenz – weit unter dem akademischen Niveau – herausfordern, schneiden sie uns den Rückzug auf das sichere Terrain unserer professionellen Kompetenz ab, holen uns herunter, ins Parterre, wo das wirkliche Leben spielt.

Dann wäre aber auch der Grundkurs, den wir an unseren Fakultäten eingerichtet haben, nicht nur ein Lernfeld, das wir für sie, die Anfänger in der Theologie, bestellen, sondern auf dem wir selber wieder zu lernen vermögen, worauf es eigentlich ankommt; ein Ort, an dem sich unsere eigene Hermeneutik erweitert, an dem wir neu und besser zu verstehen lernen, was wir längst verstanden zu haben glaubten.

Gregor d. Gr. spricht in der Einleitung zum Ezechiel-Kommentar von einschlägigen Erfahrungen. Dort berichtet er nämlich, er habe die Erfahrung gemacht, immer wieder erst durch seine Zuhörer dahin gebracht worden zu sein, zu verstehen, was er ihnen erklären wollte:

„Ich habe nämlich die Erfahrung gemacht, daß ich vieles in der Heiligen Schrift, das ich allein nicht zu begreifen vermochte, vor meinen Brüdern stehend verstanden habe. Aufgrund dieser Einsicht habe ich mich bemüht, auch zu verstehen, wem ich mein Verstehen zu verdanken habe. Offensichtlich wird es mir für die geschenkt, in deren Gegenwart es mir geschenkt wird. Mit Gottes Beistand ergibt sich so, daß (beim Sprechen über das Wort der Schrift) gleichermaßen die Wahrnehmungsfähigkeit wächst und das Gefälle abnimmt, weil ich durch Euch lerne, was ich vor Euch lehre. Denn – ich rede die Wahrheit – oft höre ich mit Euch zusammen, was ich sage. Was immer ich also in diesem Propheten weniger gut verstehe, kommt von meiner Blindheit her; was ich aber richtig zu verstehen vermag, stammt aus Eurer ehrfürchtigen Aufgeschlossenheit, und die ist ein Geschenk Gottes."[7]

Gregors Fähigkeit, den Sinn der Schrift wahrzunehmen, wächst in dem Maß, als das Gefälle zwischen ihm und seinen Hörern ab-

[5] *Gregor d. Gr.*, Ijob-Kommentar XIX, VIII, 14 (CCL 143 A, 966).

[6] *M. Buber*, Die Erzählungen der Chassidim, Manesse-Bibliothek, Zürich 1949, 111.

[7] *Gregor d. Gr.*, Hom. II in Ez XV, 4–5, in: CCL 142, 225, 5–15.

nimmt. Wenn die Aufgeschlossenheit derer, die noch nichts von der Theologie verstehen, uns selber die Augen und das Herz öffnet für das, was unser Beruf und unsere Berufung als Theologen ist, dann ist der Grundkurs, den wir für die Studienanfänger organisieren, mehr als nur eine wichtige Sache, der wir uns nicht entziehen dürfen, obwohl sie uns eine Menge Arbeit macht. Dann ist er ein Geschenk Gottes an uns, ein Grund zu danken.

Beobachtungen und Thesen

1. Beginnen wir mit der Frage, worum es diesem Text geht: Um die Weisheit oder um Gott? Offensichtlich geht es ihm darum zu zeigen, daß diese Alternative falsch ist. Und er zeigt es auf doppelte Weise: Einerseits beschreibt er eindrücklich, daß die Weisheit nicht ohne Gott zu haben ist (V. 12–23), andererseits beschreibt er bewegend unsere menschlichen Erfahrungen und Sehnsüchte (V. 1–12), weil ohne sie offensichtlich nicht von Gott geredet werden kann. Dies wird man verallgemeinern dürfen: Unsere Verkündigung wird atheistisch, wo immer wir von Gott reden, ohne vom Menschen zu sprechen, und umgekehrt: vom Menschen reden (seiner Situation, seinem Auftrag, seiner Schuld, seiner Angst usw.), ohne von unserem Gott zu sprechen.

2. Die „Weisheit", Chiffre für Tiefe und Sinn in all unseren Mühen um Erkenntnis und Fortschritt, erscheint gerade so und erst auf diesem Hintergrund als etwas, das nicht mehr planbar, herstellbar oder käuflich ist, sondern nur als Überraschung, Zu-Fall, von Gott selber geschenkter „Mehrwert" erwartbar – unter der Bedingung, daß wir die Grenzen unserer Begabung und Leistung anerkennen, die Ratlosigkeit, Ohnmacht, ja Furcht vor dem eingestehen, dem wir trotz aller Anstrengungen am Ende ausgeliefert sind.

3. Damit wird das Subjektivste, was es gibt, die Erfahrung existentieller Angst und Sprachlosigkeit, zur Bedingung der Entdeckung Gottes und der so gewährten Einsicht in den Sinn und die Würde wahren Lebens (also der „Weisheit" im Unterschied zu Wissenschaft und Technik). Von Gott „an sich" gibt es nichts zu sagen, sondern nur „bei Gelegenheit", d. h. im Zusammenhang mit den Fragen und Erfahrungen, die unsere Existenz, unser Alltag, unsere Geschichte, unsere Schuld und unser Glück uns stellen. So jedenfalls redet die Bibel von Gott. Man denke auch an das Wort Bernhards von Clairvaux: „Ich weiß, was Gott für mich ist; was er an und für sich ist, weiß er."[8] Natürlich ist damit nicht einem modischen Subjektivismus auf den Kanzeln das Wort geredet. Selbstverständlich gibt es nur den „Gott für uns", weil es Gott an sich gibt.[9] Aber die Bibel als Schule der Predigt entzieht doch auch allem objektivistischen Reden von Gott den Boden. Es gibt kein Predigen und keine Katechese an der Existenz dessen vorbei, der da redet, an den Ambivalenzen vorbei, die in uns aufsteigen, wenn wir uns der eigenen Grenze bewußt werden. Alles naßforsche (im Jargon: „glaubensfrohe") Reden von Gott zeigt nur, weil es nicht unterfangen ist von „Furcht und Zittern" (1 Kor 2, 3; 7, 15; Phil 2, 12; Hebr 12, 29), die Abspaltungen der dunklen Seite Gottes im Prediger[10] und weckt den begründeten Verdacht, man habe es mit einem Kindskopf zu tun.

4. Reden die Prediger heute zuviel oder zuwenig von Gott? So oft ich diese Frage stelle, bekomme ich konträr entgegengesetzte Antworten, die aber am Ende auf dieselbe Diagnose hinauslaufen. Die Prediger, die aus der Bibel nur reformerische, aktionistische Appelle herauszulesen vermögen, wie diejenigen, denen nur ewig gültige Katechismuswahrheiten einfallen, haben dieselbe Krankheit: Ihnen ist der Kontakt zu sich selbst, zu der Furcht Gottes abhanden gekommen. Wenn die Prediger aber im Sinne Gregors „ins eigene Herz zurückkehren", sich dort als bereits von Gottes Gegenwart umfangen und von seiner Weisheit beschenkt erfahren, vermögen sie, wie es vom Gottesknecht heißt, „mit der Zunge eines Jüngers" (nicht wie ein Alter!) „die Müden zu stärken durch ein tröstendes Wort" (Jes 50, 4).[11] Sie vermö-

[8] *Bernhard v. Cl.*, Über die Betrachtung V. 11, 24, zit. nach: *Y. Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, 327.

[9] *Vgl. W. Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 246 f.

[10] *W. Groß – K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!" Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; *P. Nusstein*, Die dunkle Seite Gottes als Herausforderung für die christliche Predigt, Diplomarbeit, Würzburg 1995.

[11] *R. Zerfaß*, Menschliche Seelsorge, Freiburg 1985, 112–141.

gen zu trösten, weil sie, so mit der eigenen Tiefe (und darum mit Gott) in Berührung gekommen, die HörerInnen in deren Tiefe anzurühren vermögen, und sie ermutigen, Gott in sich zu entdecken, in den Wachstumsschüben und Brüchen ihrer Biographie, in der Mitte und am Rand ihrer Alltagswelt. Wer so predigt, betreibt im Verständnis Karl Rahners „mystagogische Pastoral"[12].

5. Darum sollten wir nie mit der Vorbereitung auf eine Predigt, mit der Durchsicht der einschlägigen Perikopen beginnen, ohne uns zunächst für die Frage Zeit zu nehmen: Wo stehe ich jetzt? Was bedrängt mich? Was wurmt mich? Was gibt mir gerade Auftrieb? Warum geht es mir gerade gut?[13] Und die entscheidende Frage nach der Vorbereitungsphase oder bei der homiletischen Beratung eines anderen Predigers lautet: Was sagt diese Predigt von Gott?[14] Nichts führt uns in unseren homiletischen Übungen in Würzburg zentraler ins Gespräch miteinander als die Beobachtung, daß bei dieser Frage häufig eine große Ratlosigkeit aufbricht, und die Ahnung, daß weder die Marienfrömmigkeit noch das Engagement für Ausländer uns zu trösten vermag, wenn sich darin nicht Gottes verborgene Gegenwart unter uns erschließt.

6. Ich kenne keinen besseren Weg, der Furcht Gottes, die der Anfang aller Weisheit ist (Spr 1, 7), unter uns wieder Raum zu geben, als die Auslegung alttestamentlicher Perikopen in unseren Gottesdiensten.[15] Sie reden mit großer, archaischer Strenge und in einer wunderbar unverbrauchten Sprache von dem „Gott mit uns", was der tut und wie wir ihn infolgedessen einzuschätzen haben. Ich habe mir inzwischen angewöhnt, beim Lesen der Bibel, auch beim Beten der Psalmen diesem Gott „auf die Finger zu schauen", d. h. möglichst genau darauf zu achten, wie er mit uns umgeht, was er tut. Ich meditiere sorgfältig die Metaphern, die die Bibel dafür benützt:
Der Herr ist Sonne und Schild (Ps 84, 12); er versagt denen, die rechtschaffen sind, keine Gabe (Ps 84, 13); er setzt den Kriegen ein Ende (Ps 46, 10); er ist ein unbeirrbar treuer Gott (Dt 32, 4); er stillt mein Verlangen (Ps 23, 3); er hat meinem Fuß freien Raum geschenkt (Ps 31, 9); er hat meine Fesseln gelöst (Ps 116, 16).
Dein ist der Tag, Dein ist auch die Nacht (Ps 74, 16). Herr, Du hilfst Menschen und Tieren (Ps 36, 7). Du hast mein Klagen in Tanzen verwandelt (Ps 30, 12). Sammle meine Tränen in Deinem Krug (Ps 56, 9). Bin ich denn nur ein Gott der Nähe, bin ich nicht auch ein Gott der Ferne? (Jer 23, 23) . . .
Ich sammle solche Texte, nehme sie – auch alternativ zu den vorgeschriebenen alttestamentlichen Perikopen, die mir häufig viel zu eng auf den Evangelientext zugeschneidert sind, in die Sonntagsgottesdienste hinein und predige über sie unmittelbar nach dem Lesevortrag durch den Lektor. Ich bin nämlich der Überzeugung, daß das Zeugnis Gottes aus dem AT in unserer Kirche solange keine Chance hat, als wir die alttestamentlichen Perikopen nicht unmittelbar nach ihrer Verlesung auslegen, solange die wunderbare Kraft der biblischen Sprache den HörerInnen noch im Ohr klingt.
7. Dieses Vertrauen in die Sprache der Bibel ist nur wiederzugewinnen, wenn wir den Wortlaut – wie im obigen Beispiel zu Ijob 28 – in der Predigt selbst zum Klingen bringen. Das ist nicht nur eine Frage der Ästhetik oder der Methode.[16] Hier geht es um die Chance der Inkulturation der Frohen Botschaft. Diese Inkulturationsleistung können nicht die Verkündiger allein erbringen. Inkulturation ist erst dort gelungen, wo die Empfänger der Botschaft, also die Hörerinnen und Hörer, aus sich selber sagen können, wer Gott für sie ist. Dazu müssen sie die Chance erhalten, den Geschichten und Visionen der Offenbarung selbst zu begegnen – nicht nur den dogmatischen Begriffen und theologischen Abstraktionsleistungen, die

[12] *P. M. Zulehner*, „Denn Du kommst unserem Tun mit Deiner Gnade zuvor . . ." Zur Theologie der Seelsorge heute, Düsseldorf 1984; *K. P. Fischer*, Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986; *A. Hendriks*, Mystagogie und pastorale Grundaufgaben, Münster 1986; *S. Knobloch – H. Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge, Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.

[13] *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt I, 66; II, 61.

[14] *R. Zerfaß*, Grundkurs Predigt II, 204–222.

[15] Ebd., 228–231. Vgl. auch: *ders.*, Mein Freund David. Ein homiletischer Werkstattbericht, in: *H. Becker* (Hg.), Streit um die Bibel Jesu? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1995.

[16] Zahlreiche Beispiele finden sich in: *R. Zerfaß*, Für uns Menschen. Predigten zum Lesejahr A, B, C, 3 Bde., Düsseldorf 1992–94.

im Lauf der Überlieferungsgeschichte aus der Begegnung mit den Texten erwachsen sind.[17] Die haben auch ihr Recht, aber sie holen keinen Hund hinter dem Ofen heraus. Sie vermögen nicht, uns zu faszinieren und zu konfrontieren, wie dieser Ijob-Text, und so ins eigene Herz zurückkehren und entdecken zu lassen, daß wir – in der Furcht Gottes – sehr wohl von dem zu sprechen vermögen, der uns umfängt, „in dem wir leben und uns bewegen und sind" (Apg 17, 28).

Albert Pichler

„Mit Jesus glauben lernen"

Ein Glaubenskurs über die Gottesfrage im Leben Jesu

Wenn das II. Vatikanische Konzil die Bedeutung des Glaubenssinns des Volkes Gottes unterstreicht, stellt sich immer wieder die Frage, wie dieses Volk Gottes zu seinem Glauben kommt, wie es ihn artikuliert, erhält, vertieft, weiterführt und weitergibt. Ein Glaubenskurs, wie er im folgenden kurz beschrieben wird, ist dazu eine zeitgemäße Möglichkeit. *red*

Im Frühjahr 1991 entdeckte ich das Buch „Wie Jesus glauben lernte".[1] Ein interessanter Titel, der mich neugierig machte: Mit großem Interesse las ich das Buch. Der Autor, Wilhelm Bruners, versucht, ausgehend vom jüdischen Lebenshintergrund, die religiöse und geistige Entwicklung Jesu nachzuzeichnen. Sein Grundgedanke ist eine Bemerkung in Hebr 5, 8: „So hat Jesus, obwohl er Sohn war, an dem, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt." Bruners bemerkt dazu selber im Vorwort zu seinem Buch: „Das Wortspiel ‚er hat gelernt' – ‚er hat gelitten' wird in der griechischen Originalsprache des Textes deutlicher: *emathen* (hat gelernt) – *epathen* (hat gelitten). Hier stand also schwarz auf weiß: Jesus hat gelernt!" (S. 7) Zur selben Zeit gab es in der Pastoraltheologie den neukreierten Begriff der „Glaubensgeschichte": Es sei Aufgabe der Verkündigung, den Menschen zu helfen, ihre jeweils persönliche Glaubensgeschichte bewußtzumachen und zu erzählen und sie bei der Entfaltung ihres Glaubens zu begleiten.[2]

Das Buch von Bruners wurde für mich zum Anstoß, mit Menschen in meiner damaligen Pfarrgemeinde die Suche nach der eigenen Glaubensgeschichte zu unternehmen: Vor dem Hintergrund der Glaubensgeschichte Jesu versuchten wir unserer eigenen Glaubensgeschichte – inkl. Gottes- und Kirchenbeziehung – auf die Spur zu kommen. W. Bruners' Buch „Wie Jesus glauben lernte" war uns dabei Begleiter. Die TeilnehmerInnen „schrieben" ihr eigenes Buch.

Mein erster Versuch eines Glaubenskurses unter dem Leitwort „Mit Jesus glauben lernen" war also eine Kombination aus zwei Grundideen: Jesus lernte glauben, machte einen Reifungsprozeß durch, den man gut in den Evangelien erspüren kann. Jeder von uns lernt(e) auch glauben, vielfach unbewußt; jede(r) von uns hat eine „Glaubensgeschichte".

Zu meinem ersten Versuch machten sich ca. 30 TeilnehmerInnen auf den geistigen Weg, der über acht Monate verteilt war. Mein zweiter Versuch ereignete sich im Frühjahr 1995 im Tagungshaus der Erzdiözese Salzburg in Wörgl: Er dauerte acht Wochen. Die Dauer von acht Monaten (Wochen) ergab sich aus den acht Kapiteln im Begleitbuch „Wie Jesus glauben lernte".

Methode und Weg

Die Motivation zu diesem Glaubenskurs lief in den beiden Kursen verschieden: Im Vergleich zeigt sich, daß die Animation zu solchen Unternehmungen in einer Pfarrgemeinde leichter gelingt als über die Instrumentarien eines Bildungshauses. Menschen, die ein gewisses Naheverhältnis zueinander und zum Begleiter des Kurses haben, animieren sich gegenseitig.

Im ersten Versuch stiegen wir mit dem Film „Jesus von Montreal" in den Weg ein: Der Film kann m. E. wie kaum ein anderes Medium zu einem „Aha-Erlebnis" führen, welche Wirkung die geistige Auseinandersetzung mit der Gestalt und Person Jesu haben kann. Den zweiten Versuch im Tagungshaus Wörgl

[17] *Th. Groome,* Inkulturation als Aufgabe der Pastoral, in: Concilium 30 (1994), 82–92.

[1] *W. Bruners,* Wie Jesus glauben lernte, Freiburg/Br. 1988.

[2] Vgl. das Schwerpunktheft „Biographie und Glaube", Diakonia, H. 1 (1995).

möchte ich hier näher ausführen. Die einzelnen Veranstaltungen wurden jeweils in die folgenden Schritte gegliedert:

1. *Ankommen:* Musik zum Stillwerden; Anregung der TeilnehmerInnen zu einer ersten persönlichen Überlegung;
„Was/welche Erwartung/wer hat mich bewogen, diesen Kurs zu beginnen?"
Vorstellungsrunde mit Austausch über die persönlichen Überlegungen.

2. *Impulsreferat:* Damit versuchte ich, Anlaß, Inhalt und Methode den TeilnehmerInnen verständlich zu machen. Dabei betonte ich den hohen Stellenwert des persönlichen Engagements, die Bedeutung von persönlicher Besinnung (= „Bei-mir-selber-Sein") *und* Austausch (= „Zu-den-anderen-Kommen").
Mein Versuch, die TeilnehmerInnen zu diesem geistigen Weg zu animieren, endete mit der chassidischen Legende vom „Schatz in der Küche".[3]

3. *Persönliche Besinnungseinheit:* Wir versuchten, die Frage Jesu an seine Jünger auf dem Weg nach Cäsarea Philippi (Mk 8, 27–29) – „Ihr aber, für wen haltet Ihr mich?" – zu unserer eigenen zu machen, mit dem Ziel, eine „Kurzformel" des eigenen Jesus-Glaubens auszuformulieren: „Jesus ist für mich . . ."

4. *Austausch über die Kurzformel:* Sowohl beim ersten pfarrlichen Kurs als auch beim zweiten im Tagungshaus machten wir eine gemeinsame Entdeckung: Wir spürten, wie ungewohnt es für uns ist, ein persönliches Jesus-Bekenntnis in Worte zu fassen. Die meisten TeilnehmerInnen wiederholten Formeln, die ihnen seit den Tagen der Kindheit mit auf den Weg gegeben worden waren. Die gängigste dieser Formeln ist: „Jesus ist der Sohn Gottes."
Im Gespräch und im Nachfragen versuchten wir dieser Formel auf den Grund zu gehen: „Was möchte ich mit diesem Satz über Jesus sagen?" Dabei kamen wir zur „Einmaligkeit" Jesu und seiner besonderen Stellung vor Gott. Somit war für den Anfang ein Stück persönliche Aneignung eines vorerst allgemeinen Glaubenssatzes gelungen.
Einige wenige TeilnehmerInnen – vor allem jene, die auf verschiedene Weise schon früher ihr Glaubenswissen vertiefen konnten – fanden auch sehr persönliche Kurzformeln für ihren Jesus-Glauben: „Jesus, mein Freund." „Jesus, der mich nie im Stich läßt." Zu diesen Kurzformeln gelang es, persönliche Lebenshintergründe und Erfahrungen zu erzählen.

5. *Vorbereitungsaufgabe für das zweite Treffen:* Jede(r) wird ersucht und eingeladen, zum nächsten Treffen ein religiöses Zeichen (z. B. Bild, Buch o. a.) mitzubringen, das ihm/ihr seit den Tagen der Kindheit wichtig geblieben ist bzw. während der Kindheit sehr wichtig war.

Inhalte des Glaubenskurses

In der linken Spalte steht jeweils das Kapitel im Begleitbuch von W. Bruners; in der rechten Spalte der Leitgedanke, mit dem ich versuchte, die Jesus-Erfahrung mit unserer eigenen zu verbinden:

1. Wo Jesus seinen ersten Religionsunterricht bekommt	Religiöse Erfahrungen in der frühen Kindheit/Pflichtschulalter
2. Was Jesus bei Johannes lernt	Meine Glaubensgeschichte zwischen dem 14. und ca. 30. Lebensjahr: Im Glauben erwachsen werden
3. Woher Jesus sein Vertrauen nimmt, und wie er die Wüste besteht	Lichtaugenblicke in unserem Leben
4. Wie Jesus Streit mit seinen Verwandten bekommt	Mütterlich-weibliche und väterlich-männliche Züge in meinem Gottesbild
5. Wie Jesus mit seinen Kräften umgeht, und was er durch eine Frau lernt	Lähmende und belebende Wirkungen von Konflikten
6. Wie Jesus enttäuscht wird	Versuchung durch eigene Fähigkeiten; Versuch persönlicher Abgrenzung
7. Worauf Jesus am Ende vertraut, und was Gott durch Jesus lernt	Zwischen Optimismus und Enttäuschung: Der schweigende Gott in meinem Leben
8. Was das alles für unseren Glauben bedeutet	Rückschau auf den gemeinsamen Weg

[3] Nach *A. de Mello*, in: Warum der Schäfer jedes Wetter liebt, Anm. Seite 175).

„Gottesfrage im Leben Jesu"

Die Abschnitte (3) „Woher Jesus sein Vertrauen nimmt", (6) „Wie Jesus enttäuscht wird" und (7) „Worauf Jesus am Ende vertraut" könnte man auch unter „Die Gottesfrage im Leben Jesu" durchdenken.

Dabei wurde für uns in den jeweiligen Austauschrunden klar, daß Jesus um sein Vertrauen zu Gott ringen mußte, wenngleich gerade dieses Ur- und Grundvertrauen (vgl. die Tauferfahrung „Ich bin der geliebte Sohn Gottes") sich wie ein unsichtbarer unterirdischer Strom durch alle Tiefpunkte der Lebensgeschichte Jesu zieht. Weil Jesus in allem uns gleich war – eine grundlegende Überzeugung der Kirche –, brauchte er für die Entwicklung und Reifung dieses Grundvertrauens – das ja die Außenseite seiner Gottesbeziehung darstellt – die Geborgenheit bei seinen Eltern. In selbstverständlichen menschlichen Regungen wuchs in Jesus das heran, was ich mit „primärer Wirklichkeitserfahrung" bezeichnen möchte: Als erwachsener Mann wurde sich Jesus bewußt, wer er ist, was ihn trägt, nämlich die Gewißheit, „geliebt zu sein". Diese Gewißheit, die sich in der Taufe durch Johannes verdichtet hatte, hatte ihre Wurzeln in den vielen kleinen und alltäglichen Liebeserfahrungen vorher.

Das Evangelium des Markus scheut sich aber auch nicht, Jesus als einen in Angst Gefangenen und als einen an Gott Zweifelnden zu zeigen. Erst spätere Schriften wollten es den „Frommen" nicht mehr zumuten, daß Jesus Angst bis aufs Blut durchmachte und an der Liebe seines Gottes zweifelte.

Den TeilnehmerInnen war es allmählich mehr und mehr möglich, das durch und durch menschliche Angesicht Jesu zu entdecken und so in ihm den zu erkennen, „der mit uns fühlen kann in allen unseren Schwächen, weil auch er in allem auf die Probe gestellt worden ist" (vgl. Hebr 4, 15).

Zusammenfassung

In beiden Fällen – Pfarrgemeinde und Tagungshaus – wurde der Glaubenskurs zu einer geistigen Entdeckungsreise: Im allgemeinen war es ein befreiendes Erkennen, daß Jesus als einer von uns – vgl. Phil 2, 7 „Sein Leben war das eines Menschen." – auch glauben lernte: So konnte eine geistige Verwandtschaft mit ihm und untereinander entdeckt werden.

Gleichzeitig kamen auch Fragen zur je eigenen Persönlichkeitsentwicklung zur Sprache, wodurch auch die Lebensnähe des Evangeliums spürbar wurde. Schließlich war der Weg auch eine Art Erfahrung von Kirche als „Erzählgemeinschaft", wodurch das Zusammen-Kommen zu einem Zusammen-Sein wurde.

Waltraud Herbstrith

Wie können wir den Glauben an Gott im Glaubensgespräch zur Sprache bringen?

Im Edith-Stein-Karmel in Tübingen werden regelmäßig Glaubensgespräche geführt, in denen Worte, Schweigen und nonverbale Vergegenwärtigung in gleicher Weise zu ihrem Recht kommen. Wie dies in einer Meditation zur Vorbereitung auf den Sonntag jeweils geschieht, das wird im folgenden berichtet. *red*

Glaube bedarf der Vermittlung durch Worte, durch Schweigen, durch nonverbale Vergegenwärtigung. Alle drei Elemente sind in unseren Glaubensgesprächen, die wir im Edith-Stein-Karmel in Tübingen führen, gleichberechtigt beieinander. Es gibt verschiedene Arten, Glaubensgespräche zu führen. Ich kann nur für unsere und meine Erfahrungen sprechen. Wir bereiten uns wöchentlich auf den Sonntag vor, indem wir einen Schrifttext der Sonntagsmesse, entweder das Evangelium oder den Text aus dem Alten Testament, miteinander meditieren. Eine Schwester bereitet die Textauswahl vor und liest zu Beginn der Schriftmeditation einen Schrifttext vor. Wir hören aufmerksam diesen Text und gehen dann gemeinsam ungefähr 20 Minuten in die Stille. Das heißt, wir diskutieren nicht über die Worte der Schrift, sondern lassen sie in der Stille auf uns wirken.

Diese Tradition, Jesus in der Stille zu erfahren, ist in der Kirche sehr alt. Der um 170 nach Christus gestorbene Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien schreibt in seinen Briefen auf dem Todesweg: „Besser ist es zu

schweigen und zu sein, als zu reden und nicht zu sein. Das Lehren ist etwas Schönes, wenn man tut, was man sagt. Einer ist Lehrer, der sprach, und es geschah; und was er schweigend getan hat, ist des Vaters würdig. Wer Jesu Wort wirklich besitzt, der kann auch seine Stille vernehmen, auf daß er vollkommen sei, auf daß er durch sein Reden handle und durch sein Schweigen sich zu erkennen gebe."[1]

Wir suchen also in der Stille das Wort Gottes zu verstehen, nicht durch gezieltes Nachdenken, sondern durch inneres Schauen, durch schweigendes Verweilen. Wenn wir so über 20 Minuten still zusammensitzen, beginnt eine Schwester das Wort von der Stille her zu deuten. Sie spricht nicht lang, sondern darüber, was ihr im hörenden Schweigen zugefallen ist. Zwischen dieser Antwort und der Antwort der nächsten Schwester ist wieder eine kleine Stille. So kann das Wort wirklich in uns ruhen, auch wenn es ausgesprochen wird. Diese wöchentliche Schriftmeditation ist wie eine lebendige Quelle für unsere Gemeinschaft. Es gibt noch andere Modelle, die Hl. Schrift lebendig werden zu lassen, z. B. Bilder anschauen, Bibliodrama u. a., aber diese aus dem Schweigen geborene Schriftmeditation ist sicher das tiefste für uns. Da wir von Teresa von Avila her in unserem klösterlichen Alltag eine Stunde schweigendes Beten am Morgen und eine Stunde schweigendes Beten am Abend haben, ist diese Schriftmeditation im Stil des schweigenden Verweilens vor dem Wort und dem Deuten des Wortes aus der Stille heraus sehr wichtig für uns.

Gäste können an dieser unserer Schriftmeditation teilnehmen, sie können uns reich machen durch ihr Mitsein, ihre ganz persönliche Deutung des Wortes Gottes. Die Form, wie wir das von jeder einzelnen ausgesprochene Wort zum Text der Schrift stehen lassen, es annehmen, schafft tiefe Gemeinsamkeit. Es entsteht ein Klima der Offenheit, das durch Sprechen und Darlegen über etwas allein nicht erreicht würde.

Gott selbst können wir niemals zur Sprache bringen, Gott selbst bleibt immer Geheimnis. Wir können aber Erfahrungen, die wir mit diesem Geheimnis machen, mitteilen, zumindest Zugänge schaffen für die anderen.

In einem solchen Zusammensein werden die Worte Jesu, „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20) lebendig und aktuell. Wo sollten wir das Geheimnis Gottes tiefer erfahren als im Mitsein anderer, als im gemeinsamen Auf-dem-Weg-Sein?

Ignatius von Antiochien versucht es in der Sprache seiner Zeit zu deuten: „In mir ist kein Feuer, das mit Materie genährt werden will, wohl aber Wasser, das lebendig ist und in mir redet, inwendig zu mir sprechend: Komm her zum Vater."[2] Dieses „inwendige Sprechen" ist für uns Empfangen des Wortes im Schweigen. Nicht in einem toten Schweigen, sondern in dieser Verwurzelung im Schweigen vor dem Geheimnis Gottes.

Es ist interessant, daß dieses zeitweilige gemeinsame Schweigen, dieses Lauschen auf das inwendige Wasser, das nach Teresa von Avila strömt und rauscht und doch ganz still ist (Seelenburg), diese wunderbare Gleichheit zwischen Menschen bewirkt, von der Teresa und Ignatius sprechen und das wir christlich in die Worte fassen: Schwesterlichkeit, Brüderlichkeit. Ignatius schreibt auf seinem Todesweg: „Nicht Befehle erteile ich euch, als wäre ich wer. Denn wenn ich auch gefesselt bin im Namen, so bin ich noch nicht vollendet in Jesus Christus. Habe ich doch erst einen Anfang des Jüngerseins erreicht und rede zu euch als meinen Mitschülern. Eigentlich hätte ich es nötig, von euch gesalbt zu werden mit Glauben, Ermahnung, Geduld, Ausdauer. Aber da die Liebe mich um euch nicht schweigen läßt, deshalb habe ich mir vorgenommen, euch zuzureden, daß ihr mit Gottes Sinn einiggeht."[3]

Einheit mit Gott und untereinander soll unsere tägliche Leidenschaft sein. Denn „Besseres als ihn (Jesus Christus) gibt es nicht."[3] Wir dürfen im schweigenden Verweilen vor Gott erfahren, daß wir „wie eine Melodie Gottes" zusammenklingen, daß, wenn wir zusammenklingen in Liebe, Jesus Christus wie ein Lied für uns ist. Das sind hochpoetische Worte, aber ganz aus dem konkreten Alltag des miteinander Betens und Feierns genommen. Die lebendige Sprache des Ignatius ist heute so wirklichkeitsnah wie damals, es gibt kein anderes Evangelium. Hier

[1] Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, Herder, Freiburg 1994, S. 15.

[2] Ebd. S. 36.

[3] Ebd. S. 22.

ist Bischofsein Garantie der Einheit, weil der Bischof Mitschüler, Mitjünger, Mitlernender ist.

Dieses Miteinanderlernen, miteinander Jüngerinnen sein, können wir im schweigenden Vernehmen vor dem Wort Gottes erfahren, damit auch das Sprechen von dem inneren Wasser gespeist wird.

Wenn wir im Schriftgespräch zum Beispiel Worte aus der Bergpredigt Jesu hören, so kann es sein, daß wir tief innen spüren, was es auf sich hat, Arme zu sein, Menschen voller Frieden, Gewaltlose, nach der Gerechtigkeit Hungernde. Dieses Erfahren von Gewaltlosigkeit, von Frieden schenkt uns Solidarität mit denen, die Gewalt erleiden, Unrecht, ja Wegnahme des Lebens. Wir spüren die Ohnmacht, diesen unseren konkreten Zeitgenossinnen und Zeitgenossen nicht unmittelbar helfen zu können. Die Verwurzelung im Miteinander Schweigen, im Miteinander Lernen macht uns gerade nicht weltfremd, isoliert uns nicht vom Schicksal dieser Welt, sondern sensibilisiert uns für den „Nächsten", der vor unserer Türe steht, der im Wort, in materieller Hilfe, im Hineingenommensein in unser gemeinsames Gebet angenommen werden möchte.

Schweigen und Sein erfahren wir im Miteinander und die Verlebendigung dessen, was wir im Glauben ersehnen. In dieser Form der Schriftmeditation lernen wir, daß Glaube nicht machbar ist, er ist Geheimnis, in dem wir uns Gott dem großen Geheimnis nähern. Einander zuhören, Worte nicht hastig sprechen, sondern aus der Tiefe hochsteigen lassen, jede in ihrer Aussage, ihrem Betroffensein stehen lassen, das schenkt uns die wöchentliche Schriftmeditation, das läßt uns Impulse für das Miteinander in der Woche finden.

Oder wir nehmen das Gespräch des Engels mit Maria in unsere Stille hinein, oder die Ostererfahrungen der Frauen, denen sich der auferstandene Herr als erster offenbart und die als seine Apostolinnen den verängstigten Jüngern die unbegreifliche Botschaft von der Auferstehung weitersagen. Nur wenn wir im zeitweiligen Schweigen diese und viele andere Texte der Hl. Schrift auf uns wirken lassen, können sich diese Ereignisse in uns einwurzeln, können sie Leben in uns werden und Früchte tragen für andere. In diesem gemeinsamen Lauschen fallen einseitige Verkürzungen der biblischen Botschaft ab: z. B. die Perikope von Marta und Maria, die jahrhundertelang so gedeutet wurde, als ob nur Maria vom Herrn gelobt wird, Marta aber getadelt. Man muß den ganzen Kontext anschauen: Marta ist nicht nur die Überbeschäftigte, sondern *vor* Petrus die erste Zeugin der Messianität Jesu. „Ja, Herr", sagte Marta, „ich habe den Glauben, weil du der Messias, der Sohn Gottes bist, der in die Welt kommen soll" (Joh 11, 27).

Predigt und Texte

Thomas Pröpper

Unser Glaube an den dreieinigen Gott

Liebe Zuhörer! Obwohl die Lehre vom dreieinigen Gott uns von Kind an vertraut ist, kommen wir doch in Schwierigkeiten, wenn wir ihren Inhalt näher angeben sollen. Wir sind gewohnt, das „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste" zu sprechen, machen das Kreuzzeichen in ihrem Namen, und das Glaubensbekenntnis (über das wir in unserer Predigtreihe nachdenken) ist als Ganzes nach den drei Artikeln gegliedert. Und doch sind es in der Regel sehr verworrene Vorstellungen, die wir damit verbinden. Die *einen* können sich einfach keine lebendige Unterschiedenheit denken, die doch eine Einheit sein soll, und stellen sich Gott lieber in ewiger Einsamkeit vor. Aber ein solcher, ein so eintönig-monologischer Gott wäre nicht der Gott Jesu Christi, der lebendige Gott der Liebe nicht nur zu uns, sondern eben auch der Gott, der in sich selbst Liebe ist. *Andere* denken sich die göttliche Dreieinigkeit wie einen Verein aus drei Göttern und fallen damit zurück in geradezu heidnische Vielgötterei. Auch ihre schwache Vorstellung ist leicht widerlegt: denn entweder ist Gott nur *Einer* oder er ist nicht wahrhafter *Gott*. Dies verlangt nicht nur unsere Vernunft, sondern es ist auch unaufgebbarer Wesensbestandteil des Glaubens, der Juden und Christen verbindet: Gott ist ein Einziger, der keine Götter neben sich hat.

Doch scheint mir, liebe Zuhörer, solche Schwierigkeiten sind nur zu verständlich. Denn man kann diese Lehre unmöglich verstehen, wenn man sie (wie es häufig geschah) den Gläubigen fertig hinstellt und dann verlangt, daß sie ihr zustimmen oder sie auswendiglernen, ohne gleichzeitig zu erfahren, auf welchem Weg sie erkannt worden ist. Ein Nachdenken dagegen, das auf diesen Weg achtet, würde uns nicht nur ihren Sinn näherbringen können, sondern auch dem wirklichen Gang der Dinge entsprechen: Denn sowohl der Zeit wie der Sache nach *beginnt* das Denken der frühen Christenheit nicht mit der Dreifaltigkeitslehre, sondern *endet* mit ihr. Obwohl sich ihre Anfänge schon im Neuen Testament finden, hat es doch fast dreihundert Jahre gebraucht, bis sie auf den Konzilien von Nikaia und Konstantinopel als gemeinsamer Glaube der Kirche herausgestellt werden konnte. Ganze Theologengenerationen haben ihren verfügbaren Scharfsinn aufwenden, Kaiser vermitteln und eingreifen müssen, und die Marktfrauen von Konstantinopel haben sich sogar Melonen und Tomaten an die Köpfe geworfen, so aufregend und offenbar auch wichtig sind die Auseinandersetzungen für alle gewesen. Wir machen uns ja falsche Vorstellungen vom Verlauf der Glaubensgeschichte, wenn wir so tun, als habe Jesus seinen Jüngern sozusagen ein fertiges Glaubensbekenntnis diktiert. Die Ausbildung der Lehre kam vielmehr erst zustande, nachdem der gekreuzigte Verkünder des Reiches Gottes sich den Gläubigen als lebendig erwies und sie über die Bedeutung des Geschehens, das sie erfahren hatten, nachzudenken begannen und dann, je mehr sie bei ihrer Mission auf andersartige Gottesvorstellungen trafen, auch immer mehr nachdenken mußten: über Jesu Verkündigung und sein Wirken, sein Sterben und seine Auferweckung vom Tod und schließlich über ihn selbst: das Geheimnis seiner Person und sein Wesen. Und ich denke, es lohnt sich, einen Blick auf diese Entwicklung zu werfen, eben weil sich die Bedeutung der Lehre vom dreifaltigen Gott nur auf diesem Wege erschließt.

Die Geschichte des christlichen Glaubens beginnt also damit, daß im damaligen Judentum ein Mann namens Jesus auftrat und mit seiner Predigt vom Reiche Gottes zahlreiche Hörer fand, obwohl es religiöse Prediger damals durchaus häufiger gab. Er aber predigte – so jedenfalls wird immer wieder berichtet – wie einer, der Macht hat und damit Staunen erregte. Denn er wies nicht nur, wie andere es taten, auf das kommende Reich Gottes hin, sondern verkündete, es sei schon im Anbruch, ja bereits gegenwärtig, die verheißene Zeitenwende jetzt da – seine Heilungen und menschenfreundlichen Taten seien die Zeichen dafür und nichts dringlicher nun, als die gebotene Chance auch zu ergreifen. Dabei drohte er aber nicht wie etwa der Täufer Johannes mit Gottes bevorstehendem Zorn, sondern erzählte von Gottes bedingungslos zuvorkommender Güte: Ihre Einladung schließe niemanden aus – und wie zum Erweis dafür setzte er, Jesus, sich an Ort und Stelle mit Zöllnern, Dirnen und anderen Verachteten an ein und denselben Tisch. Ja, er ging sogar so weit, Sünden zu vergeben, ein Recht, das eigentlich nur Gott selber zustand und deshalb sein Verhalten in ein bedenkliches Zwielicht rücken mußte. Zugleich rechtfertigte er sich, indem er durch Gleichnisse für seinen Gott zu gewinnen versuchte: gnädiger Richter, barmherziger Vater sei er und Hirte, der dem Verlorenen nachgeht und sich freut, es wiederzufinden. So wie er, Jesus, sich verhalte, so verhalte sich *Gott* – und zwar schon jetzt, eben *in* Jesu Verhalten. Und mit derselben unmittelbaren Gewißheit des Gotteswillens, mit der er das Ankommen der Gottesherrschaft darstellte, beschrieb und forderte er auch das ihr entsprechende Handeln: sorgloses Vertrauen, Umkehr und Nachfolge, Hinkehr zu den Armen, Feindesliebe, Vergebungsbereitschaft. Wesentlich und in der Tat erstaunlich bei alledem ist, wie Jesus sich Gottes bedingungsloser Liebe gewiß ist, sie als gegenwärtig schon wirksam setzt und sie für sein eigenes Handeln in Anspruch nimmt. Daß diese Liebe also nicht nur erhofft werden darf, sondern schon gilt und durch ihn zugesagt wird, so daß sich an der Einstellung der Menschen zu ihm ihr Gottesverhältnis entscheidet. Tatsächlich knüpft Jesus den aktuellen Herrschaftsantritt Gottes an sein eigenes vollmächtiges Wirken, ja an seine Person. Zwar will er für sich selber nichts anderes, als dem Ankommen Gottes bei den Menschen zu dienen, doch gerade indem er ganz seiner Sendung sich hingibt, gehört er auch selber in das Geschehen der

Zuwendung Gottes zu den Menschen hinein. Und eben in dieser unlösbaren Verbindung liegt Jesu einzigartiger Anspruch.

Wir müssen uns klarmachen, liebe Zuhörer, daß eine solche Verkündigung der Rechtfertigung bedurfte. Sie übertraf ja alles, was je ein Prophet zu tun gewagt hatte. Durfte sich denn ein Mensch als Ort der Gegenwart Gottes ausgeben? Und ebenso dürfte klar sein, daß dieser Anspruch durch die Hinrichtung Jesu radikal in Frage gestellt war, wenn nicht sogar als widerlegt gelten mußte. Nicht nur für die jüdische Obrigkeit und Öffentlichkeit war Jesu Botschaft Gottes erledigt, auch für die Jünger mußte sein schmähliches Ende eine kaum zu überschätzende Katastrophe bedeuten. Mit welchem Recht hätten sie seine vollmächtige Verkündigung noch fortsetzen und wie an dem Glauben, den er eröffnet hatte, überhaupt noch festhalten können? Wäre es also bei diesem Ende geblieben, dann hätte es überhaupt keine Geschichte des christlichen Glaubens gegeben. Erst indem Gott selber Jesus zu neuem Leben erweckte und der Auferstandene offenbar wurde, ist sein Anspruch vor den Menschen gerechtfertigt, seine Verkündigung und er selber beglaubigt und die Liebe, die er vergegenwärtigt hatte, tatsächlich als Gottes eigene, unwiderrufliche Liebe erwiesen und für immer verkündbar geworden.

Die Jünger haben zunächst nur diese Auferstehung des Gekreuzigten verkündet und die Botschaft Jesu weitergetragen. Doch dann haben sie bald auch begonnen, Konsequenzen aus dem Geschehenen zu ziehen. Wenn Gott selber diesen Jesus und seine Verkündigung ins Recht gesetzt hatte, dann mußte der Glaube an ihn, den Offenbarer Gottes und den Mittler des Heils, entscheidender als alles andere sein. Ebenso konnte es nicht ausbleiben, daß die Christen, je mehr sie über diesen Glauben nachsannen und von ihm Rechenschaft geben mußten, auch über das Geheimnis dieses einzigartigen Menschen selbst tiefer nachzudenken begannen.

Sie verstanden allmählich, daß dort, wo sich Gottes unbedingte Liebe ereignet, auch Gott selber anwesend ist und sich selbst in ihr mitteilt. Denn wie sollte man das Geschehen unbedingter Liebe vom Liebenden trennen? Sie verstanden also, daß Jesus Gottes eigene Liebe nur dadurch offenbar machen und in seinem Handeln vergegenwärtigen konnte, daß er selber ganz unmittelbar zu ihm gehörte und – wie sie bald sagten – mit Gott eines Wesens sei. Und sie erkannten, daß sie nur dann wirklich und lebendig mit Jesus und seinem Vater verbunden waren, wenn auch der Geist, den er gesandt hatte und dessen Wirksamkeit sie erfuhren, nicht etwa ein untergeordnetes Geschöpf Gottes, sondern seine eigene Gegenwart und also durch ihn Gott selber bei ihnen ist.

All das aber war natürlich nicht einfach zu *denken,* denn für die Christen stand wie für die Juden ja fest, daß Gott nur ein *Einziger* sei. Es kam also darauf an, den Vater, den Sohn und den Geist als innige, unzertrennbare Einheit zu denken. Wie aber sollte man das?

War Gott vielleicht doch in erhabener Abgeschlossenheit und Ferne jenseits der Welt geblieben und Jesus nur sein menschlicher Bote gewesen? Keineswegs, diese Antwort war nicht mehr möglich: denn dann hätte dieser Bote nur etwas *über* Gott, aber gerade nicht Gott *selber* sich offenbart – Gott wäre von seinem Handeln in Jesus noch getrennt geblieben und eben nicht wirklich *selbst* in seiner Liebe uns nahegekommen . . . *Oder* (zweite Möglichkeit): War Gott vielleicht so rückhaltlos aus sich herausgegangen und Mensch geworden, daß er in Jesus ganz aufging? Auch diese Lösung kam nicht in Frage: Denn dann wäre ja auch der *Unterschied* von Gott und Mensch weggefallen und es somit ganz sinnlos, überhaupt noch von der Offenbarung und Liebe *Gottes* zu sprechen. Gott wäre in seiner Menschwerdung untergegangen, wäre in Wahrheit nur ein anderer Name für den Menschen – ein ganz absurder Gedanke, der außerdem der Verkündigung Jesu selbst widerspricht: Denn Jesus hatte ja seine Einheit mit Gott beansprucht *und* zugleich Gott als seinen Vater von sich selbst *unterschieden* . . . *Oder* sollte man (drittens) vielleicht annehmen, Gott selber habe eine Entwicklung gehabt, sei zuerst Vater und dann noch Sohn und schließlich auch Geist geworden? Auch das war unmöglich: Denn dann stünde am Anfang nicht der Gott, der selber die Liebe ist, sondern ein armer, erst noch werdender Gott – und Schöpfung und Offenbarung wären nicht das freie Werk seiner Liebe gewesen, sondern Gott hätte sie für sich notwendig gehabt, um überhaupt erst zur Fülle seines Gottseins zu gelangen . . .

Sie sehen, liebe Zuhörer, wie schwierig und kompliziert die Fragen waren, die sich beim Bemühen um das angemessene Verständnis Jesu ergaben. Und doch ging es dabei nicht um theologische Haarspaltereien, sondern um etwas sehr Reales und Wichtiges für uns: nämlich um die Wahrheit der Offenbarung und Menschwerdung Gottes und seine wirkliche Selbstmitteilung als Liebe. Ich will jetzt nicht weiter versuchen, noch all die Begriffe und Gedankengänge zu erläutern, mit denen die Theologen der frühen Kirche ihre Aufgabe schließlich einigermaßen gelöst haben. Wohl aber meine ich, und darauf kommt es an, wir können jetzt etwas besser verstehen, was diese Lehre für unseren Glauben bedeutet.

Weil wir glauben, daß Gott sich selber in Jesus geoffenbart hat und im Geist bei uns ist, deshalb glauben wir an den dreieinigen Gott. Nur wenn Gott in der Liebe, die Jesus für uns lebte, sich *selbst* mitgeteilt hat, nur wenn er wirklich Mensch unter uns war und Jesus wahrhaft eins mit ihm ist, ist unser Heil unwiderruflich. Und nur, wenn er im Geist bei uns bleibt, obwohl und während wir noch der Erscheinung seiner vollen Herrlichkeit entgegengehen, haben wir lebendige Verbindung mit ihm. In seinem Handeln durch Jesus Christus, der ganz zu ihm und ganz zu uns Menschen gehört, wie auch durch den Geist, der vom Vater und dem Sohne ausgeht, erkennen wir, wie Gott wirklich ist, erkennen ihn als Vater, Sohn und Geist.

Und eben weil wir nun glauben, daß Gott sich *selbst* geoffenbart hat, sich also so kundgemacht hat, wie er von *Ewigkeit* ist, deshalb glauben wir Gott auch in seinem *ewigen* Wesen als Vater, Sohn und Geist. Unser Gott ist ein lebendiger Gott, bezeugen alle Schriften der Bibel. Der Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen – er hat auch unsere Herzen erleuchtet zur Erkenntnis seiner Herrlichkeit auf dem Angesicht Christi, so schreibt Paulus an die Korinther. Gott selber ist Liebe, bekennt mit einem einzigen Wort schließlich Johannes. Deshalb unterscheiden wir in ihm drei Personen, denen es nicht nur wie uns Menschen zufällig, sondern wesentlich ist, in Liebe miteinander verbunden zu sein. Gott *hat* nicht nur Liebe, er *ist* die Liebe selbst und so schöpferischer Ursprung von allem und Verheißung für alles, was ist. Ist aber dies Gottes ewiges Wesen, dann wird schließlich auch deutlich, worin der Sinn der Welt und der Menschen besteht. Dann sind sie nämlich weder aus purem Zufall noch aus blinder Notwendigkeit, sondern verdanken sich Gottes überströmender Liebe, die reich und frei genug war, Geschöpfe ins Dasein zu rufen und ihre Gemeinschaft zu suchen.

Wir merken wohl, liebe Zuhörer, daß wir mit solchen Gedanken an Abgründe und an die Grenzen des Denkens überhaupt stoßen. Schon das Wunder des Daseins weckt unser Staunen. Und geradezu schwindelig wird uns, wenn wir den Urgrund von allem zu denken versuchen, der selbst keinen Grund mehr außer sich hat. Und dieser Urgrund nun, so bekennt es der Glaube, ist selbst uns als Liebe begegnet. Für die Theologen ist die Lehre vom dreieinigen Gott das Äußerste ihres Bemühens, von diesem Glauben nachdenkend Rechenschaft zu geben; zugleich ist sie der Ort, wo all ihr Überlegen in verstummendes Schweigen und fast ganz von selbst in Lobpreis und Gebet übergeht: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist! Für unseren alltäglichen Glauben wird es genügen, uns an Jesu Evangelium zu halten, an seinen Gleichnissen uns zu freuen, seinem Beispiel zu folgen und mit ihm Gott unseren Vater zu nennen. Deshalb ist Gott ja in Jesus erschienen, um auf menschliche Weise uns nahe zu sein und sich verständlich zu machen. Seine Liebe zu uns gilt unwiderruflich, doch ihr inneres Wesen bleibt uns Geheimnis. Und doch wird, wer ihn liebt mit *all* seinen Kräften, ihn nicht nur mit der Kraft des Gemütes verehren, nicht nur ihm dienen im entschlossenen Handeln, sondern mit aller Anstrengung des Geistes auch versuchen, das Geheimnis Jesu Christi immer mehr zu verstehen, um darauf um so bewußter Gott anbeten zu können.

So gut ich es vermochte, schreibt Augustinus, so gut du mir Vermögen gabst, habe ich dich gesucht, habe ich mit der Vernunft zu schauen verlangt, was ich glaubte, und viel habe ich disputiert, viel mich abgemüht. Herr, mein Gott, du meine Hoffnung, erhöre mich, daß ich nicht – müde geworden – nach dir nicht mehr frage, sondern immer dein Angesicht suche. Du hast dich ja finden lassen in Jesus Christus und uns die Hoffnung gegeben, daß wir dich mehr und mehr fin-

den. Vor dir stehe ich mit meinem Wissen und meiner Unwissenheit: Wo du mir geöffnet hast, nimm mich auf; wo ich anklopfe, schließe mir auf. An dich will ich mich immer erinnern, dich einsehen und dich lieben und vor den Menschen bekennen.

Huub Oosterhuis

Litanei

Gott Abrahams,
Nacht und Wüste,
Stern am Himmel,
Name im Fleisch,
Same im toten
Schoß seiner Frau.

Gott Jakobs,
ringender Fremdling,
Faust, die ihn schlug,
blutende Wunde.

Gott des Mose,
brennende Stimme,
Feuer am Weg,
Wort als Wolke,
Licht, das vorangeht,
Wasser und Brot,
Land der Verheißung.

Gott Davids,
Harfe in Händen,
Lied im Munde,
größere Liebe
als Frauenliebe,
Eckstein und Haus,
Kind seines Namens,
kalte Sünde
in seinem Mark.

Gott in Babel,
Gott unnennbar,
ausgestreut
in der Fremde,
Gott der Toten.

Gott Ijobs,
Mann der Schmerzen,
niedergetreten,
ganz gestaltlos,
Tropfen, Staubkorn
auf der Waagschale der Welt.

Gott Jesu,
Schatten über ein jüdisches Mädchen.

Gott nach Auschwitz,
du verstreute Asche der Juden,
Schmutz an den Sohlen.

Gott meiner selbst,
Zunge aus Schnee,
Flamme Verzückung,
Stimme, die mitten
im Wort mir stockt,
Sturm gegen mich –
zärtlicher Wind,
rauhe Gefahr
lastet dein Leib
quer über mich.

Niemandes Gott,
Gott der Menschen,
Schritt der Jahrhunderte,
erst allmählich
bekannter Fremdling,
du unauffindbarer
Stein der Weisen,
du kein Gott,
wie wir denken,
Ofen der Stille,
mühsamer Freund.*

Simone Weil

Sprich mir
schweigend
von Gott.**

Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg

Mein Glaube

Wie hat ein liberaler Katholik im 19. Jh. versucht, seinen Gottesglauben so zum Ausdruck zu bringen, daß er mit seinem aufgeklärten Denken nicht zu sehr in Widerspruch kommt? Es handelt sich um einen der Versuche, die von der Kirchenleitung nicht gutgeheißen wurden, aber als Zeugnisse eines bestimmten Glaubensbewußtseins von Bedeutung bleiben. Ob der Generalvikar des Bistums Konstanz Wessenberg tatsächlich der Autor ist, wird heute eher in Frage gestellt. Als mögliche andere Verfasser werden Hermann Wilhelm Bödeker und auch David Schulz genannt. *red*

Ich glaube, daß die schöne Welt regiere ein
hoher, weiser nie begriff'ner Geist;
Ich glaube, daß Anbetung ihm gebühre, doch
weiß ich nicht, wie man ihn würdig preist.

* Aus: *H. J. Frisch*, Du siehst mich nur in Spuren. Gottesbilder im Mosaik, Freiburg 1993, 149.
** Ebd. 143

Nicht glaub' ich, daß der Dogmen blinder
Glaube dem Hohen würdige Verehrung sei,
Er bildet' uns ja, das Geschöpf vom Glaube,
vom Irrtum nicht und nicht von Fehlern frei.
Drum glaub' ich nicht, daß vor dem Geist der
Welten, des Talmuds und des Alkoran
Bekenner weniger als Christen gelten – verschieden zwar, doch alle beten an.
Ich glaube nicht, wenn wir vom Irrwahn
hören, der Christen Glaube mache nur allein
Uns selig, wenn die Finsterlinge lehren:
„Verdammt muß jeder Andersdenker sein!"
Das hat der Meister, der einst seine Lehre
mit seinem Tod besiegelt, nie gelehrt;
Das hat fürwahr – dem Herrlichen sei Ehre!
– kein Jünger je aus seinem Mund gehört.
Er lehrte Schonung, Sanftmut, Duldung
üben, Verfolgung war des Hohen Lehre fern;
Er lehrt' ohn' Unterschied die Menschen lieben, verzieh dem Schwachen, ja dem Feinde
gern.
Ich glaube an des Geistes Auferstehen, daß,
wenn dereinst das matte Auge bricht, geläuterter wir dort uns wiedersehen: Ich glaub'
und hoff' es, – doch ich weiß es nicht.
Dort, glaub' ich, werd' ich jene Sehnsucht
stillen, die hier das Herz oft foltert und verzehrt,
Die Wahrheit, glaub' ich, wird sich klar enthüllen dem Geiste dort, dem hier ein Schleier wehrt.
Ich glaube, daß für dieses Erdenleben, –
glaub's zuversichtlich, trotz der Deutler
Zunft –,
Zwei schöne Güter mir der Herr gegeben:
das eine – Herz, das andere heißt – Vernunft.
Die letzt're lehrt mich prüfen und entscheiden, was ich für Recht, für Pflicht erkennen
soll.
Laut schlägt das erste bei des Bruders Freuden, nicht minder, wenn er leidet, warm und
voll.
So will ich denn mit regem Eifer üben, was
ich für Recht, was ich für Pflicht erkannt,
Will brüderlich die Menschen alle lieben, am
Belt, am Hudson und am Gangesstrand.
Ihr Leid zu mildern, und ihr Wohl zu mehren, sei jederzeit mein heiligster Beruf,
Durch Taten glaub' ich würdig zu verehren
den hohen Geist, der mich und sie erschuf.
Und tret' ich einst dann aus des Grabes Tiefen hin vor des Weltenrichters Angesicht,
So wird er meine Taten strenge prüfen, doch
meinen Glauben, – nein, das glaub' ich nicht!

Gottfried Bachl

Jede Verheißung, daß morgen auf der Welt eine menschenfreundliche Ordnung gelten wird, die Leben und Glück garantiert, kommt zu spät. In jedem künftigen Haushalt unserer Kultur werden die Listen der Opfer hängen. Wenn es nicht dazu kommt, daß sich die Menschheit zu den Blaumeisen zurückzüchtet, wird sich immer wieder der Geist zu Wort melden. Der Widersacher der nur auf sich erpichten Seele wird die Tatsachen nennen. Er wird das strömende Leben anhalten zu einem Augenblick der Aufmerksamkeit. Der Geist wird sagen, daß er die Namen derer kennt, die vom Tisch des Lebens gestoßen worden sind. Er wird behaupten, daß die Vergangenheit keine Schutthalde ist, die wir grün überwachsen lassen, sondern die Tiefe der Zeit, wo der stumme Schrei der Opfer verborgen ist. Der Geist wird einsehen, daß die Geschichte nichts ist als die ungeheuerlich anwachsende Frage nach Gott, ob er wohl das Wunder der neuen Schöpfung tun wird über den Feldern der Vernichtung.*

* Entnommen dem Buch „Auch Dinge haben ihre Tränen". Texte von *Gottfried Bachl* und *Günter Rombold*, Bilder von Herbert Friedl. Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1988.

Bertolt Brecht

Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: „Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott."*

* Aus: *Bertolt Brecht*, Geschichten von Herrn Keuner, Werke in 5 Bänden, Bd. 4, Berlin 1973, 258.

Bücher

Gott suchen und von Gott reden

Edmund Arens (Hrsg.), Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven in theologischer Handlungstheorie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, 197 Seiten.

Zentraler Bezugspunkt aller Beiträge dieses von Edmund Arens (Münster) herausgegebenen Bandes bildet die von Helmut Peukert bereits 1976 vorgelegte theologische Auseinandersetzung mit der kommunikativen Handlungstheorie von Jürgen Habermas. Bei allen Beiträgen (auch den systematischen) stehen Fragen von praktischer Relevanz im Vordergrund. Der Band zeigt dabei ein informatives Panorama gegenwärtiger handlungstheoretischer Ansätze in den verschiedenen theologischen Einzeldisziplinen auf.

Weit mehr als eine freundliche Geste ist die Widmung des Herausgebers an den „Praktiker theologischer Handlungstheorie", den Frankfurter Religionspädagogen und praktischen Theologen Pius Siller zu dessen 65. Geburtstag. Siller hatte sich von Anfang an mit der Umsetzung der Handlungstheorie in die Praxisfelder der Theologie beschäftigt. Einer der Zentralbegriffe der Sillerschen Theologie, der des Zeugnisses, wird folgerichtig auch von mehreren Vertretern der in diesem Buch vertretenen praktischen Theologen aufgegriffen, am ausdrücklichsten von Giancarlo Collet (Münster), der sich mit der Umsetzung der Handlungstheorie in die gegenwärtige missionstheologische Grundlagenreflexion beschäftigt. „Bezeugen" ist für Collet die zentrale Kategorie des interreligiösen Dialogs, weil hier die Freiheit des anderen im Unterschied zu traditionellen Ansätzen der Mission nicht negiert wird. Symmetrie oder Reziprozität als normative Begrifflichkeit stehen auch im Mittelpunkt der Beiträge von Norbert Mette (Paderborn) und Hermann Steinkamp (Münster). Mettes religionspädagogischer Ansatz entfaltet in besonderer Weise die Bedingungen für das Subjekt-sein des anderen und fordert eine kommunikative Praxis ein, die der Selbstermächtigung des anderen (Klafki) dient. Auch Steinkamp hebt in seinem Beitrag „Diakonisches Handeln" die Symmetrie in der Beziehung zwischen Helfer und Klient hervor. Gegenüber einer scheinbar eindeutigen Zuschreibung der Rolle von Subjekt und Objekt im Prozeß des Helfens stellt er die Gemeinde als Subjekt des Handelns in den Mittelpunkt. Auch Rolf Zerfaß (Würzburg) bringt in seinem Beitrag „Gottesdienstliches Handeln" diese Gemeindeperspektive ein. Diese Perspektive bildet den Hintergrund einer kritischen Anfrage an die gegenwärtige liturgische Praxis, indem er nach dem Subjekt des Gottesdienstes fragt. Zentrale Momente der Handlungstheorie („Partizipation", „Kommunikatives Handeln") werden als Anforderungen an eine künftige Ausgestaltung des Gottesdienstes formuliert. In einem weiteren Sinne ebenfalls der Praxis zuzuordnen ist der Beitrag von Walter Lesch (Fribourg), der deutlich macht, daß die Theorie kommunikativen Handelns als Basistheorie gegenwärtiger Moraltheologie und Sozialethik besonders geeignet ist. Denn sie eröffnet die Möglichkeit, einerseits die Dynamik und Ausdifferenziertheit sozialer Systeme, auch deren Eigenwert, anzuerkennen und andererseits die Subjektorientierung nicht prinzipiell aufzugeben. Die Zuordnung von Ethik und Transzendenz wird in diesem Beitrag als Problem der Theorie Peukerts eigens problematisiert. Eine stark praktische Ausrichtung zeigt auch der Beitrag von Detlev Dormeyer (Münster), der von der Exegese die besondere Beachtung der hermeneutischen Dimension der Bibelarbeit fordert und die Dimension des verstehen-wollenden Lesers als Subjekt in der Begegnung mit der frohen Botschaft in den Mittelpunkt stellt. Er schafft so ein Gegengewicht gegenüber einem rein analytischen Umgang mit der Bibel.

Aber auch die drei systematisch-theologischen Beiträge von Edmund Arens (Münster), Markus Knapp (Würzburg) und Hans Zirker (Essen) bleiben dem handlungstheoretischen Grundaxiom der Wichtigkeit kommunikativer Praxis treu. Arens konzipiert eine handlungstheoretische Christologie, indem er die zentralen Momente der Kommunikationstheorie in Jesu Handeln ausmacht. Unter dieser Perspektive kann Arens die verschiedenen Aspekte des Handelns Jesu deuten. Von besonderer Bedeutung sind hier die Grundvollzüge der Christusbeziehung: „Bezeugen und Bekennen". Knapp setzt sich mit der „kommunikationstheoretischen

Grundfigur" (59) zur Verdeutlichung des Trinitätsproblems auseinander und versteht die Relation der göttlichen Hypostasen als kommunikatives Handeln. Darin sieht er auch das Rahnersche Grundaxiom der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität bestätigt. Den Schritt zu einer ekklesiologischen Reflexion der Handlungstheorie geht Zirker. Er sieht die Konstitution von Kirche von vornherein unter dem Aspekt der Mitteilung von und Verständigung über Glaubenserfahrung. Verschiedene Aspekte (wissenssoziologische, identitätstheoretische) werden in seinen Überlegungen zusammengeführt und münden in der Forderung nach einer Ausweitung kirchlicher Kommunikation über den reinen Binnenbereich hinaus.

Alle Beiträge des in der Wissenschaftlichen Buchgemeinschaft verlegten Buches zeigen in ihrer Art die Relevanz handlungstheoretischer Fragestellungen für die Theologie, gerade in einer Zeit, die viel zu sehr mit binnenkirchlichen Diskussionen anstelle einer christlichen Reflexion gesellschaftlicher Praxis beschäftigt ist. Es wird hier weiterzufragen sein, ob und wie handlungstheoretische Fragestellungen unter den Bedingungen der gesellschaftlichen Postmoderne greifen werden. *Guido Knörzer, Frankfurt*

Hans Waldenfels, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund, Verlagsgesellschaft Benno – Bernward – Morus, Hildesheim 1995, 120 Seiten.

Über Gott so nachzudenken und zu sprechen, daß dies angesichts der Erfahrungshorizonte heutiger Menschen plausibel erscheint und möglicherweise sogar nachvollziehbar wird, ist Anliegen dieser zugleich meditativ und argumentativ gehaltenen Schrift. Die Gottesthematik wird in verschiedenen Annäherungsversuchen „umkreist": von den Lebenserfahrungen herkommend, den verschiedenen Bildern (Vater, Mutter, Bilderverbot) nachspürend, der Fremdheit und Leere sich aussetzend, die unterschiedlichen Sprachformen (Logik, Gebet, Klage, Verstummen etc.) aufgreifend, um den Ort und den Namen ringend. Dabei finden die Zeugnisse der anderen (nichtchristlichen) Religionen ebenso Berücksichtigung wie zeitgenössische philosophische Denkströmungen und neospirituelle Bewegungen. Behutsam bringt der Verf. auch Persönliches zur Sprache. Es wird aber auch gezeigt, wie Gott bei allem menschlichen Bemühen, sich ihm anzunähern und ihn zu begreifen, immer auch derjenige ist, der sich diesem Bemühen entzieht, der für die Menschen das Geheimnis schlechthin ist und bleibt. Insgesamt handelt es sich um ein Buch, mit dem zu beschäftigen und sich auseinanderzusetzen sich lohnt; es kann auch als Grundlage für Glaubensgespräche genommen werden. Vielleicht hätte ein Aspekt gerade mit Blick auf den Erfahrungshorizont, der von der dem Diktat des Ökonomischen unterworfenen Gesellschaft massiv geprägt ist, noch stärker berücksichtigt werden müssen: die provozierende, aber dringend not-wendige Unterscheidung zwischen – biblisch gesprochen – Gott und Götzen.

Norbert Mette, Paderborn

Helmut Erharter – Horst Michael Rauter (Hrsg.), Wie heute von Gott reden? (Österreichische Pastoraltagung 1992), Verlag Herder, Wien 1993, 90 Seiten.

Wie kann man überhaupt von Gott reden, und wie können wir heute von ihm reden? Das sind zwei Fragen. Es gibt eine positive und eine negative Theologie: die Unähnlichkeiten unserer theologischen Aussagen mit der Wirklichkeit sind größer als die Ähnlichkeiten. Wucherer-Huldenfeld sagt mit aller Deutlichkeit, daß wir in einer gottfernen Zeit und Welt leben. Man interessiert sich nicht einmal mehr für ihn. Er rechnet, daß eine Milliarde Menschen ungläubig sind. Bei der letzten Umfrage haben sich nur 18 Prozent der Österreicher als religiös bezeichnet. Daß man ohne Gott nicht leben kann, haben wir einmal verkündet. Das stimmt nicht. Man kann sehr gut ohne ihn leben. Die Sinnfrage stellen nur wenige. Wie kann man nach Auschwitz von Gott reden? Ich traf auf der Fahrt nach Israel nach dem Krieg auf dem Schiff eine Jüdin, die zu ihrer Schwester fuhr. Als ich sie fragte, ob sie gläubig sei, antwortete sie: „Ja, ich glaube an Gott, obwohl meine beiden Töchter sagen: Mama, du bist blöd. Was haben wir im Krieg für die Oma und die Verwandten gebetet, und er hat uns nicht erhört. Sie sind ins Gas gegangen." Wie klingt das heute in unseren Ohren, wenn wir singen: Er hat alles so herrlich regieret? Es ist auch zu einfach zu behaupten, daß

Gott im Gebet zu uns spricht. Er schweigt. Er hat direkt noch kein Wort zu uns gesprochen. Er spricht nur mittelbar. Wie heute von Gott reden? Nicht mehr so wie im Katechismus, der selbst das Innenleben Gottes kennt. *Franz Jantsch, Hinterbrühl*

Elmar Gruber, Mein Gottesbuch. Eine Vergewisserung des Glaubens, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1992, 240 Seiten.

Die vielbeschworene Verunsicherung der heutigen Zeit und die immer wieder aufgeworfenen Fragen: „Woran kann man sich halten? Was gilt eigentlich noch?" provozieren nicht nur die amtlichen Katechismen. Der Büchermarkt beantwortet die Fragen mit dem ihn kennzeichnenden ökonomischen Fleiß und bringt immer wieder neu jene Bücher, die eine Vergewisserung versprechen. Sie wollen den alten Glauben neu präsentieren und werden – werbestrategisch in derselben Monotonie – als jene Grundbücher des Glaubens präsentiert, an denen man nicht vorbeikommt. Auch Elmar Gruber hat nun ein solches Buch geschrieben. Am Glaubensbekenntnis orientiert, mit den biblischen Zitaten und kurzen Gebetssprüchen versehen und mit Landschafts- und Kunstbildern bereichert, präsentiert sich dieses Glaubensbuch wie alle anderen Bücher dieser Art. Um es gleich zu sagen: Es ist nicht schlecht und wird doch niemanden vom Stuhl reißen. Man blättert darin, findet dies und jenes reizvoll und bereichernd, anderes vielleicht ärgerlich. („Wenn ich akzeptiere, daß Gott mich liebt, aber auch alle anderen, sogar meine Feinde, dann kann ich niemand mehr hassen." 108) Eines tut das Buch nicht – und auch hier tut Gruber nur das, was andere Bücher dieser Art tun –: die Erfahrungszusammenhänge der viel gescholtenen heutigen Zeit auch nur thematisieren. Natürlich redet er von Liebe und Haß, moralisiert dort, wo es konkret wird. All das letztendes zeit- und kontextunabhängig. (Es ist also nur konsequent, daß keine Bilder von lebendigen Menschen in diesem Buch zu finden sind.) So ist halt die Rede von Gott heute: an der Heilsgeschichte zwar orientiert, aber diese banalisierend.

Józef Niewiadomski, Linz

Gott in dieser Zeit. Eine Herausforderung der Theologie, Topos Taschenbücher 200, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1990, 221 Seiten.

Eine vom Verlag gemachte Textsammlung aus den Werken von Autorinnen und Autoren des Verlages zum Jubiläum einer fast zwanzig Jahre alten Reihe der Topos Taschenbücher. Deren Verdienst in der Verbreitung aktueller Glaubensfragen ist kaum zu bestreiten. Die Palette der Autoren im vorliegenden Band reicht von J. A. Möhler bis hin zu E. Schüssler-Fiorenza; der Leser findet einiges an – inzwischen schwer zugänglichen – Raritäten, wie den seinerzeit aufsehenerregenden Beitrag von J. M. Reuss: „Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?" (aus „Diakonia" 1967). Der Beitrag von Newman aus der Ausgabe der „Polemischen Schriften" zum Thema „Das Gewissen und der Papst" ist gerade angesichts der kirchenpolitischen Querelen eine Hilfe: „Spräche der Papst gegen das Gewissen im wahren Sinne des Wortes, dann würde er Selbstmord begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen." (45)

Der Einleitungstext von W. Kasper (ein Text aus dem Jahr 1987) hält programmatisch fest: „Die Theologie lebt . . . nicht unter einer Glasglocke im luftleeren Raum." (12) Zwar soll sie nicht den schnellebigen Moden nachlaufen, doch darf sie die kulturgeschichtlichen Umbrüche nicht verschlafen. Liest man den Band mit dem sehr anspruchsvollen Titel nun einige Jahre nach seinem Erscheinen, so wird man feststellen müssen, daß vieles erstaunlich aktuell ist: die Faszination des Buddhismus, die Vorherrschaft der kirchlich-politischen Fragen (vor der Gottesfrage), einiges an kontextuellen und politischen Ansätzen. Der sich bereits im Jahr 1990 deutlich ankündigende Umbruch in unserer Kultur, der mit den neuen Medien zusammenhängt, fehlt dagegen vollständig. In der medial strukturierten Weltzivilisation findet aber der heutige Mensch die faszinierendste Ausgabe einer Kultur, die wie kaum eine andere den totalitären Anspruch erhebt, der alleinige Lebens- und Sterbehorizont der heutigen Menschen, ihr „Gott" zu sein: Extra media nulla salus! Diese Herausforderung hat nicht nur der Jubiläumsband verdrängt, auch die Theologen haben sie bisher verschlafen. *Józef Niewiadomski, Linz*

Marie-Therese Wacker – Erich Zenger (Hrsg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie (Quaestiones Disputatae 135), Verlag Herder, Freiburg/Br. 1991, 192 Seiten.

Der Band bringt die Referate aus der Fachtagung der „Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler" aus dem Jahr 1990. Das Interesse an den Beiträgen geht über den engen Kreis der Fachexperten hinaus und dies aus zweierlei Gründen. Zum einen ist es natürlich die feministische Herausforderung im Kontext der Gotteslehre. Die meisten Beiträge sind auch auf diese oder jene Weise der sog. „gender-Perspektive" verpflichtet. Dieser aus dem Amerikanischen kommende Begriff steht Pate für „die methodisch umgesetzte Einsicht, daß ebenso bestimmend wie Zeitepoche, geographischer Ort und soziale Herkunft von Menschen auch deren Zugehörigkeit zum weiblichen oder männlichen Geschlecht ist und daher gerade auch die historische Arbeit diesen Aspekt geschlechtsspezifisch bestimmter Lebensäußerungen nicht außer acht lassen kann" (M-Th. Wacker 32). Die methodische Grundentscheidung wird einsichtig gemacht, wenn auf das Referat von Silvia Schroer Gottfried Vanoni, bzw. auf jenes von Georg Braulik Marie-Therese Wacker ein Koreferat halten. Zum anderen ist es aber die Monotheismusdebatte, v. a. die in Mode gekommene Monotheismuskritik, die das Interesse an diesem Band wachhält. Marie-Therese Wacker zeichnet in ihrem wertvollen Einleitungsreferat (17–48) die Nuancen dieser Debatte nach. Sie macht sowohl auf den „aufgeklärten Polytheismus" eines Odo Marquard (dem die Polymythie automatisch Freiheitsforderung bedeute), als auch auf den „unaufgeklärten Polytheismus" der „Neuen Rechten" aufmerksam; sie rekonstruiert die pantheisierende Logik der New-Age-Bewegung (F. Capra, aber auch H. Göttner-Abendroth und E. Sorge) und die inzwischen zur Boulevardkultur verkommene Anschuldigungslogik, die im monotheistischen Glauben nur die Freisetzung der Gewalt zu finden glaubt (K.-H. Deschner u. a.).

Leider konnte sich dieser Diskussionsrahmen (wie dies bei den Tagungen dieser Art der Fall sein muß) auf die Logik der nachfolgenden Beiträge nicht auswirken. Sie geben sich alle text-bezogen aus und reflektieren den größeren kulturtheoretischen Rahmen nicht mehr. Dabei ist die Frage nach den Rahmenbedingungen, die eine solche Monotheismuskritik möglich machen, eine der wichtigsten in der gegenwärtigen kulturpolitischen Situation. Die politisch zunehmend an Bedeutung gewinnende „Neue Rechte" ist nur die Speerspitze der neopaganen Weltanschauungen, die letztendes die Biologie der Ethik, der Ästhetik und der Theologie vorordnen und nur die „Macht der Tatsachen" als das letztgültige Wahrheitskriterium ansehen. Odo Marquards bekömmliche Polymythie braucht institutionelle Absicherung, ansonsten bedeutet sie das Recht des Starken. Angesichts der Herausforderung müssen sich alle kontextuellen Ansätze die Frage nach der Bedeutung des Monotheismus wohl neu stellen. *Józef Niewiadomski, Linz*

Konrad Hilpert – Karl-Heinz Ohlig (Hrsg.), Der *eine* Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Benziger Verlag, Zürich 1993, 424 Seiten.

Dieses Buch ist eine Festgabe zum 60. Geburtstag von Gotthold Hasenhüttl (Saarbrücken), es befaßt sich thematisch mit dem christlichen Gottesbild im Dialog mit anderen Religionen und Kulturen. K.-H. Ohlig zeichnet zuerst die kulturabhängigen Entstehungsbedingungen und Wandlungen von Gottesvorstellungen, er arbeitet zwei unterschiedliche Typen von Daseinsdeutungen heraus und zeigt, welche Probleme die trinitarische Gottesrede schafft. Übersichtlich wird die Genese des jüdischen Monotheismus in der nachexilischen Zeit nachgezeichnet (M. Görg). In mehreren Beiträgen wird auf mittelalterliche, neuzeitliche und gegenwärtige Problemlagen eingegangen. Den Schwerpunkt bilden die Gottesvorstellungen in außereuropäischen Kulturen: in China, in Indien, in Japan, in Afrika, in Lateinamerika. Hier wird nach Konvergenzen und Divergenzen gesucht. Abschließend werden heutige Vermittlungsprobleme von Religion diskutiert. Das Buch zeigt eine große theologische und religionswissenschaftliche Weite, es kann viele Lernvorgänge in der christlichen Theologie anregen und verstärken. Vor allem kann es zu einem interkulturellen Dialog vielfältig beitragen. Es werden in dem

Buch viele der originären Impulse von G. Hasenhüttl kritisch weitergedacht.

Anton Grabner-Haider, Graz

Andreas Bsteh (Hrsg.), Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Verlag St. Gabriel, Mödling 1994, 546 Seiten.

In diesem umfangreichen Buch werden die Referate und Diskussionsbeiträge der ersten Religionstheologischen Akademie in St. Gabriel (Mödling) wiedergegeben. Es sind durchwegs Spezialisten der Islamkunde und der Religionswissenschaft, die hier einige Grundfragen des islamischen Glaubens diskutieren. Zuerst wird der Lehranspruch des Propheten Muhammad dargelegt. Dann geht es um das Gottesbild, um das Weltverständnis, um das Menschenbild, um Weltverantwortung, um Transzendenz und um Mystik. Schließlich wird die Frage gestellt, ob und inwieweit heute ein Dialog des Islam mit anderen Religionen möglich wird.

Die Referate sind kurz und übersichtlich, erst in der Diskussion wird auf die vielen Details des islamischen Lebens eingegangen. Daraus ergibt sich ein konkretes und reichhaltiges Bild der moslemischen Lebenswelt, vorgetragen von Fachleuten aus verschiedenen Kulturen und Ländern. Damit leistet das Buch einen gewichtigen Beitrag zum interreligiösen Dialog und zum besseren Verständnis des Islam. Eine Straffung bzw. Kürzung der Diskussionsbeiträge wäre wünschenswert gewesen. In Zukunft werden sich bei solchen Diskursen wohl auch ideologiekritische Fragen stellen, wenn es zu nachhaltigen Lernprozessen in den Religionen kommen soll. *Anton Grabner-Haider, Graz*

Enrique Rosner, Gottes Indiogesichter. Geschichte und Weisheit der Indioreligionen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1993, 200 Seiten.

Der Autor des Buches wirkt seit mehr als 20 Jahren als Missionar in Lateinamerika; er ist einer der besten Kenner der indianischen Kulturen. Hier vermittelt er mythische Erzählungen und Gottesvorstellungen aus diesen Kulturen, um Lernprozesse in der christlichen Religion und Spiritualität anzuregen. Der Autor ist überzeugt, daß sich der eine Gott und Schöpfer aller Menschen in den verschiedenen Kulturen und Lebenswelten auf unterschiedliche Weise zeigt und offenbart. So ist von männlichen und weiblichen, von starken und mütterlichen Qualitäten in der Gottheit die Rede, von einem Schöpfer des Wortes, von einem Beschützer des Lebens, von göttlicher Bipolarität und Ambivalenz. Auch von Zwischenwesen zwischen Gott und den Menschen wird erzählt, sie spiegeln menschliche Daseinsformen. Heute scheint es an der Zeit zu sein, daß wir als Christen einen ehrlichen Dialog beginnen, um von fremden Lebensdeutungen lernen zu können. Die Indioreligionen vermitteln uns eine Fülle von Spiritualität und lebensnaher Ethik, an Lebensweisheit und Sinngebung. Gerade Menschen im Dienst der Glaubensverkündigung werden dieses Buch mit Gewinn lesen. *Anton Grabner-Haider, Graz*

Gottfried Bachl, Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1990, 160 Seiten.

Kurt Koch, Erfahrungen der Zärtlichkeit Gottes. Mit den Sakramenten leben, Benziger Verlag, Zürich 1990, 160 Seiten.

Beide Bücher haben mehr gemeinsam als nur das Erscheinungsjahr und denselben Umfang. Beide Autoren sind Professoren für Dogmatik, ihre kleinen Bücher stellen aber keineswegs den Typus eines dogmatischen Traktates zum Thema „Gott" dar; es sind Sammlungen von Gelegenheitsansprachen, Predigten und Meditationen zu verschiedensten Anlässen (in beiden findet der Leser u. a. Primizpredigten). Beide Textsammlungen sind auch durch eine gewisse Unkonventionalität gekennzeichnet.

Koch folgt dem Rat des Dichters Kurt Marti und möchte der „entsinnlichten" Theologie mit einem „Schuß" der „Theo-Gustie" abhelfen: Das Reden über Gott muß „vom sinnlichen Schmecken Gottes selber herkommen und immer wieder in sie einmünden" (10). Frappierende Beispiele solch ungehemmten sinnlichen „Schmeckens Gottes" beim Lesen findet der Leser allerdings eher bei Bachl denn bei Koch. Bachl gehört zu jenen Predigern, die nicht nach der gängigen Mode predigen (und damit moralisieren), und zu jenen Dogmatikern, die nicht indoktrinieren, sondern „sprechen". Deswegen sind seine Texte Meister-Miniaturen, die ein Aha-Erlebnis vermitteln können. In all den Texten ist Bachl sehr persönlich, am intimsten viel-

leicht in *seiner* kurzen „Gottesbeschreibung" (131–135). Er will niemandem böse sein, der angesichts eines solchen Textes zur Überzeugung gerät, Bachl sei „übergeschnappt". Als Gymnasiast an einem Sonntag im Jänner erlebt er etwas Seltsames: Mitten im Weg „vergißt" er zu gehen, erlebt „vollkommenste Ruhe und heftigste Bewegung zugleich". Seine Gewißheit von damals, die ihn auch heute nicht verläßt: Er habe „einen flüchtigen Buchstaben für Gott gesehen"! Er steht zu seinem Erlebnis, schlachtet dieses aber nicht aus.

Kochs Predigten und Ansprachen sind eher konventioneller Natur, seine „Theo-Gustie" ist weniger im Bereich des theologischen Sprechens angesiedelt; beim „Gott-Schmecken" denkt Koch an die sakramentale Praxis. Die Sakramente sind ihm ein privilegierter Ort, an dem die „Zärtlichkeit Gottes konkret und geradezu greifbar" wird. Mit seinen Texten will er „die Botschaft von der Zärtlichkeit Gottes" vermitteln und uns ermutigen, aus den sakramentalen Erfahrungen „die (über-)fälligen Konsequenzen zu ziehen" (12). Worin diese Konsequenzen eigentlich bestehen sollen, das wird dem Leser nicht ganz klar, außer er gibt sich mit der programmatischen Vision einer „zärtlich-sinnlichen Kirche" zufrieden (13). Sachlich ist das Buch der überlieferten Logik verpflichtet, welche die Sakramente an „entscheidende Situationen und elementare Dimensionen des menschlichen Lebens" (22) bindet. Dabei kommt aber die Lebenswelt der Durchschnittsjugendlichen, der Arbeiter und Angestellten von heute in den Texten nicht vor. So ist diese Botschaft von der „Zärtlichkeit Gottes" doch zu wenig geerdet! *Józef Niewiadomski, Linz*

Bruno Borchert, Mystik. Das Phänomen – Die Geschichte – Neue Wege, Verlag Langewiesche, Königstein 1994, 230 Seiten.

Vorliegendes Buch bietet in lebendiger Sprache Einblick in das Phänomen Mystik, ihre Geschichte und neue Wege in ihr. Der Autor ist Karmelit und kommt aus der mönchischen Tradition. Dem wissenschaftlichen Mitarbeiter am Titus-Brandsma-Institut in Nimwegen geht es um die Frage: Wie erfahre ich Gott, das Göttliche, das Allumfassende, das sich jeweils nach Kultur und Glaubenshorizont des Menschen anders ausspricht. Oft hat man gesagt, Mystikerinnen und Mystiker seien einsame Menschen in der Gesellschaft, weil es ihnen um das Wesentliche in ihrer Religion geht, nicht so sehr um den Apparat, den jede Religion im Lauf der Zeit um sich aufbaut: Systematisierung der Glaubensinhalte, Rituale, Gesetze, oft auch lebensfeindliche. Bis heute sind Religionen in Staatsformen verwickelt, die sie von ihren tieferen Ansätzen entfremden. Hier die Stimme des Gewissens immer neu zu hören ist schwer, auch in den christlichen Kirchen. In gut überschaubarer Weise geht der Verf. den Wegen des Menschen nach vom archaischen zum kosmischen Bewußtsein. Er zeichnet die Wege im Buddhismus und Tantrismus, er spricht von der „Mystik der Unterdrückten" im Iran und in Israel. Er nennt die Wege der Mystik im Hellenismus bis hin zur europäischen Phase der sog. hermetischen Mystik. Das Buch schließt mit der Herausforderung unserer rational-technischen und auf weiten Strecken atheistischen Kultur an das Phänomen Mystik. Für den Verf. hat Mystik etwas zu tun mit leidenschaftlicher Liebe zu Gott, zu den Menschen, mit Wegen nach innen und mit Verlassen der Hölle, wie bei dem Propheten Elija, der aus den Tiefen der Gotteserfahrung heraus die Welt in neuer Liebe annimmt. Das Buch eignet sich gut, um Menschen für diesen wesentlichen Weg der Wahrheitssuche und Gotteserfahrung wach zu machen. Interessantes Bildmaterial, Kurzbiographien bedeutender MystikerInnen und Behandlung von Sachfragen runden den wertvollen Band ab. *Waltraud Herbstrith, Tübingen*

Büchereinlauf

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

Albertus-Magnus-Kolleg (Hrsg. und Verleger), Christen – Nationen – Europa. 44. Internationaler Kongreß „Kirche in Not", Bd. 42/1994, Königstein 1995, 227 Seiten, DM 24,80, öS 160,–, sFr 21,40.

Aristide Jean-Bertrand, Laßt mich meine Geschichte erzählen. Mein Leben für Haiti, Herder/Spektrum, Bd. 4352, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 160 Seiten, DM/sFr 14,80, öS 116,–.

Diözese Innsbruck (Hrsg.), Judenstein. Das Ende einer Legende, Dokumentation, Redaktion „Kirche", Wochenzeitung der Diözese Innsbruck, Innsbruck 1995, 112 Seiten, öS 84,–, DM 12,–.

Ebner Martin – Mai Stefan, Der zweite Himmel. Fronleichnams- und Bittprozessionen für Stadt- und Landgemeinden, Echter Verlag, Würzburg 1995, 192 Seiten, DM/sFr 29,80, öS 233,–.

Fischer Georg – Hasitschka Martin, Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1995, 152 Seiten, öS 198,–, DM/sFr 29,–.

Fries Heinrich, Vor der Entscheidung. Werden die Kirchen überflüssig? Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 95 Seiten, öS 148,–, DM/sFr 19,80.

Hilpert Konrad – Werbick Jürgen (Hrsg.), Mit den Anderen Leben. Wege zur Toleranz, Patmos Verlag, Düsseldorf 195, 275 Seiten, DM 48,80, öS 381,–, sFr 48,50.

Hoffsümmer Willi, 88 Symbolpredigten durch das Kirchenjahr. Für Erwachsene, Jugendliche und Kinder, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 167 Seiten, DM 29,80.

Hofrichter Claudia, Wir möchten, daß unser Kind getauft wird. Eine Handreichung für Taufgespräche in Elterngruppen, Kösel-Verlag, München 1995, 154 Seiten, DM/sFr 28,–, öS 207,–.

Hofrichter Claudia – Ball Matthias, Wir möchten, daß unser Kind getauft wird. Wie Mütter, Väter und Paten die Taufe besser verstehen können, Kösel-Verlag, München 1995, 47 Seiten, DM/sFr 9,80, öS 73,–.

Honnefelder Ludger – Krieger Gerhard (Hrsg.), Philosophische Propädeutik, Bd. 1: Sprache und Erkenntnis, Uni-Taschenbücher 1822, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, 320 Seiten, DM 29,80, öS 233,–.

Imbach Josef, Wunder. Eine existentielle Auslegung, Echter Verlag, Würzburg 1995, 239 Seiten, DM/sFr 34,–, öS 265,–.

Kessler Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Echter Verlag, Würzburg 1995, 526 Seiten, DM/sFr 48,–, öS 375,–.

Neuner Peter (Bearb.), Ekklesiologie II. Von der Reformation bis zur Gegenwart, Reihe Texte zur Theologie, Dogmatik 5.2, hrsg. von *Wolfgang Beinert,* Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 220 Seiten, öS 298,–, DM/sFr 39,80.

Schaaf Josef Michael, Die Salesianer Don Boscos in der Bundesrepublik Deutschland, ihr pädagogisches Konzept und ihre Arbeitsfelder, Dissertationsverlag NG Kopierladen GmbH, München 1994, 315 Seiten, DM 42,–.

von Schubert Britta, Behinderung und selbstbestimmtes Leben. Das Helios-Programm der Europäischen Gemeinschaft – neue Aufgaben diakonisch-sozialer Arbeit in Europa, Diakoniewissenschaftliche Studien, Bd. 4, DWI-Verlag, Heidelberg 1995, 320 Seiten, DM 26,–.

Stertenbrink Rudolf, In Bildern und Beispielen. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. Diskettenausgabe, Version 1.00 (1995) und Benutzerhandbuch, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 2 Disketten und 27 Seiten, DM 158,–, öS 1.422,–, sFr 165,–.

Waldenfels Hans, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund, Verlagsgesellschaft Benno – Bernward – Morus mbH, Hildesheim 1995, 120 Seiten, DM/sFr 19,80, öS 155,–.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Helmut Erharter, Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und ist Chefredakteur dieser Zeitschrift.

Günter Biemer war Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau und ist jetzt Pfarrseelsorger.

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

Ursula Struppe, Dr. theol., ist Leiterin der theologischen Kurse in Wien, Lehrbeauftragte für Fundamentalexegese und Einleitung AT an der Phil.-theol. Hochschule Heiligenkreuz und Präsidentin der BAKEB (Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Österreich).

Hans Tuppy, Dr. phil., ist Universitätsprofessor für Biochemie an der Medizinischen Fakultät der Universität Wien.

Aerdna (Andrea) Schulenburg ist Feministische Theologin, Grenz-Tänzerin in der Frauenbildungsarbeit mit Schwerpunkt „Spiritualität" und „Tanztherapie", Autorin, wohnt bei Bonn.

Ambros Eichenberger, lic. theol., ist Leiter der Abteilung Film und Video im Katholischen Mediendienst Zürich.

Alfred Kirchmayr, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Psychologie an der Bundesakademie für Sozialarbeit in St. Pölten; Univ.-Lektor für Medizinische Psychologie und Psychoanalytiker in Wien.

Rolf Zerfaß ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg.

Albert Pichler, Mag. theol., war Seelsorger in verschiedenen Gemeinden; seit 1993 arbeitet er in einer Behindertenorganisation in Kufstein und ist in Ausbildung für Logotherapie.

Waltraud Herbstrith OCD ist Mitbegründerin des Edith-Stein-Karmels in Tübingen und geistliche Schriftstellerin.

Thomas Pröpper ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Münster.

Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

„Nur seinen Schrei nehmen wir ihm noch ab“

Eine Gemeinde findet ihren Christus

Begegnung mit dem Torso des Gekreuzigten

Unsere erste Begegnung werde ich nicht vergessen. Er lag, gehüllt in zwei braune Decken, auf dem Boden im Wohnzimmer und wirkte sehr menschlich und verletzlich, dieser Torso des Gekreuzigten aus Holz, ohne Arme. Ich sah in sein ausdrucksvolles Gesicht, und meine Zuneigung war spontan, wie sie manchmal bei der ersten Begegnung mit einem fremden Menschen auch sein kann. Einem Impuls folgend, mußte ich ihn anfassen, wie um ihn bei uns zu begrüßen. Er hatte schließlich eine lange Reise hinter sich, dieser Christuskörper aus dem 16. Jahrhundert, der vermutlich ursprünglich aus dem Rhein-Maas-Gebiet oder aus Flandern stammt und nun das anschauliche Christusbild unserer Gemeinde Heilig Kreuz werden sollte. Die letzte Etappe seiner etwa vierhundertjährigen Geschichte hatte diese Christusfigur ohne Arme, mit Spuren der Zerstörung durch Brand, aus dem niederländischen Bergen nach Dortmund geführt. Dort hatte ihn einige Jahre zuvor der Pfarrer der Gemeinde in seinem Urlaub bei einem Bummel durch die Altstadt in einem Kunstantiquariat zufällig entdeckt. Er war ihm danach in Erinnerung geblieben, eine Gestalt, die man nicht einfach wieder vergißt, und dazu war er, an der Wand dieses Antiquariats hängend, zwischen alten Büchern, Kandelabern, Möbeln und Kunstgewerbe irgendwie auch fehl am Platze. Oder doch nicht? Die Inhaberin des Antiquariats erzählte bei einem Besuch, als Fotos von dem Torso für die Gemeinde gemacht wurden, damit sie sich einen Eindruck von der Christusfigur verschaffen könnte: „Immer wieder einmal kommen Leute und sehen sich die Figur an; sie wollen keine Antiquitäten ansehen und nichts kaufen, sondern setzen sich einfach hin und schauen.“ Aber auch diese Inhaberin wünschte, daß der Christuskörper auf Dauer nicht zwischen den alten Dekorationsgegenständen bleiben sollte.

Neu oder alt?

Als im Zuge der Renovierung der Kreuz-Kirche sich für die Gemeinde die Frage nach einem Kreuz für die Kirche stellte, begann ein Prozeß, der uns als Gemeindeglieder in einen intensiven Austausch über unseren persönlichen Glauben an Jesus Christus, unsere Beziehung zu ihm und unser Bild von ihm verwickelt hat. Sollten wir als Innenstadtgemeinde einer Ruhrgebietsgroßstadt nicht einen zeitgenössischen Künstler um ein Kreuz bitten? Einige der vielen älteren Gemeindemitglieder plädierten dagegen für eine ältere, vorhandene Kreuzesdarstellung, wohl auch aus Angst vor ihnen allzu fremdem künstlerischem Selbst-

ausdruck, der mit der eigenen Frömmigkeit nicht zu vermitteln wäre. Als sich herausgestellt hatte, daß ein wirklich überzeugendes modernes Kunstwerk für die Gemeinde überhaupt nicht finanzierbar wäre und die Überlegungen sich auf ältere Darstellungen konzentrierten, wurde die Erinnerung an den Christuskörper in Bergen konkreter. Mitglieder des Pastoralteams fuhren nach Holland und fotografierten den Torso, damit die Gemeinde sich selbst ein Bild machen könnte. Die Fotos lösten, wo auch immer sie in Gruppen und Gremien und in einer Gemeindeversammlung angeschaut und besprochen wurden, eine heftige Kontroverse um die passende Kreuzesdarstellung aus. So erschien der flandrische Christus ohne Arme etlichen Gemeindemitgliedern, vor allem im mittleren Erwachsenenalter, als „zu traurig"; es mache sie depressiv, wenn sie jedes Mal in der Kirche mit diesem Gesicht konfrontiert würden. Schließlich wolle man auch in der Kirche „mal abschalten von dem ganzen Leid der Welt" und „auftanken". Einige der älteren Gemeindemitglieder störten sich an dem kaputten Körper, den fehlenden Armen, den Brandspuren und der unvollständigen Dornenkrone. Entweder müsse man den Corpus restaurieren, oder man könne doch eine schöne, neue Figur anschaffen, so etwa wie die, die sie im Urlaub, in Oberammergau und anderswo, gesehen hätten. Die meisten Jugendlichen und jungen Erwachsenen, vor allem die Mitglieder der Eine-Welt-Gruppe, plädierten vehement dafür, diesen Christus in die Mitte unserer Gemeinde zu holen: Eine solche Darstellung sei ehrlich und heutig, sie passe in unsere Welt und Zeit.

Ein Kreuz für uns und unsere Geschichte

Aber es waren am Ende nicht die jungen Leute, die den Ausschlag gaben, daß die Gemeinde sich auf diese Christusfigur einlassen wollte, sondern die Stimme einer älteren Frau, die aufgrund ihres langen und intensiven Engagements in der Gemeinde Gewicht hatte. Für sie komme es fast einem Verrat gleich, diese Gestalt Jesu Christi zurückzuweisen, angesichts der deutschen Geschichte des Faschismus und der Judenvernichtung und angesichts unserer zerrissenen und gefährdeten Welt. Mir sprach sie aus dem Herzen, und wie mir erging es vielen, die sich diesen Gedanken und diesem Glaubenszeugnis nicht verschließen mochten. Mit großer Mehrheit sprachen sich Gemeindeversammlung und Gemeinderat dafür aus, dieser Christusgestalt in der Nähe des Altars, dem Ort des Gedächtnisses von Tod und Auferstehung Jesu Christi in der Eucharistie, seinen Platz zu geben. Ein schlichtes, schwarzes Eschenstandkreuz wurde geschaffen, an dem die Figur seither hängt: Jesus Christus, der Gekreuzigte, steht sichtbar mitten in seiner Gemeinde.

Dieser Grundgedanke bestimmte auch die Predigt am Fest Kreuzerhöhung, dem Namensfest unserer Gemeinde: „Von der Geschichte des Kreuzes, das jetzt in unserer Kirche steht, wissen wir nicht mehr, als daß der Corpus etwa vierhundert Jahre alt ist und vermutlich aus Flandern stammt. Von seiner bewegten Geschichte können wir nur etwas ahnen, wenn wir an ihm die Spuren von Zerstörung und Brand sehen. Wir wissen nicht, ob sie aus Kriegszeiten, von einer Feuersbrunst oder mutwilliger Beschädigung stammen. Wir sehen ja gerade in diesen Tagen wieder, wie der Krieg auch vor Kirchen, Domen und Kreuzen nicht haltmacht. Jedenfalls ist dieses Bild des mißhandelten und gekreuzigten Messias im Lauf der Zeiten noch zusätzlich entstellt und beschädigt worden. So verweist es uns auf all das Unheil, das Menschen sich gegenseitig durch Krieg, Gewalt und Zerstörung antun. Es sagt uns aber auch, daß es diese von Menschen mißhandelte und entstellte Welt ist, in die Gott hineinkam. Er beansprucht keine Privilegien, sondern leidet das Leiden seiner Menschen mit. So gewinnt sein entstelltes Bild Ähnlichkeit mit den gefolterten Opfern der Konzentrationslager, den Verstümmelten der nicht aufhörenden Kriege, den Elendsgestalten des Hungers und der Not. Wir können das Kreuz von Golgotha nicht sehen ohne die unzähligen Kreuze in unserer Welt. Wir können den Gekreuzigten nicht trennen von jenen, die er seine Brüder und Schwestern nennt."

Spätestens als ich gebeten wurde, nach einem passenden Text zu dem Foto „unseres Christus" Ausschau zu halten, damit ein Gebetsbildchen für alle Gemeindemitglieder gedruckt werden könnte, wurde mir bewußt, woher die spontane Zuneigung zu dem von uns gefundenen Christustorso herrührt: Das Bild des Gekreuzigten ist das wahre Bild der solidarischen Liebe Gottes zu dieser Welt und zu uns Menschen. Und so wählten wir ein Gedicht der Lyrikerin Eva Zeller:

Golgatha

Wann
wenn nicht
um die neunte Stunde
als er schrie
sind wir ihm
wie aus dem Gesicht geschnitten

Nur seinen Schrei
nehmen wir ihm noch ab
und verstärken ihn
in aller Munde



Die Auseinandersetzung mit dem Kreuz war damit nicht abgeschlossen: Der Wunsch, der Geschichte unserer Christusfigur intensiver auf die Spur zu kommen, hat in Museen und bei Kunsthistorikern nachforschen lassen; ein Abend mit einem Religionspädagogen, der sich auf die bildende Kunst spezialisiert hat, hat dem Verstehen und Einordnen in die Kreuzesvorstellungen des 16. Jahrhunderts gedient. Eine Ausstellung mit vier jungen Dortmunder Künstlerinnen und Künstlern zum Thema „Arbeitstitel: Kreuz" hat die Gemeinde aufmerksam werden lassen auf andere, künstlerische Zugänge zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten, und dazu junge kirchlich Distanzierte mit meist älteren Gemeindemitgliedern ins Gespräch gebracht. Vor allem aber machen wir als Gemeinde immer wieder neue Erfahrungen mit „unserem Christus". Als wir für den Karfreitagsgottesdienst dieses Jahres überlegten, welche Formen der Kreuzverehrung möglich wären und uns an den alten, sinnlichen Ritus der Berührung der Füße erinnerten, fiel uns auf, daß die Füße unserer Figur abgenutzt, glatt und heller im Holz sind als der übrige Corpus. Vermutlich ist sie über Jahrhunderte hinweg auf diese Weise verehrt worden. Diese Entdeckung hat uns angerührt; plötzlich kam uns die Glaubenspraxis zahlloser unbekannter Vorfahren im Glauben entgegen.

Wozu „schon wieder ein Jesus-Heft"?

Wozu dieser Bericht, wie eine Gemeinde „ihren Christus" gefunden hat? Noch dazu „schon wieder ein Jesus-Heft" mögen vielleicht manche denken. Wer die Diakonia regelmäßig und aufmerksam liest, hat die beiden Themenhefte „Verschwindet Jesus?" (Heft 6/1991) und „Der erlösende Jesus" (Heft 1/1992) noch gut in Erinnerung. Und auch dort sind biographische und persönliche Aspekte der Beziehung zu Jesus von Nazareth, dem Christus, ausführlich zur Sprache gekommen. Dazu gab es seinerzeit, für uns als Redaktion durchaus überraschend, so viele thematische Beiträge, daß aus dem einen vorgesehenen Themenheft zwei wurden, damit die ganze Breite und Tiefe des Fragens nach und des Zugehens auf Jesus Christus angesprochen werden konnte. Es sind zwei bewegte und bewegende Hefte geworden, im eigentlichen wortwörtlichen Sinn: Jesus, der verschwindet, der neu entdeckt wird, der Ärgernis ist, arm, menschlich, der sich auf Schuldige einläßt, der fasziniert, der herausfordert, sich von Frauen als Macht in Beziehung erfahren läßt . . . Wie die Teile eines Mosaiks, die in Material und Farbe manchmal kaum zusammenzupassen scheinen und am Ende doch ein sinnvolles Ganzes, ein Bild, ergeben, hat sich Jesus in diesen beiden Diakonia-Heften als einer ge-

zeigt, der die längst ausdifferenzierten Segmente moderner Gesellschaften, Kunst und Kultur, Wissenschaft, Kirche, spannungsreich aufeinander bezogen bleiben läßt. Jesus Christus ist eben nicht nur Thema und (Glaubens-)Inhalt von Theologie und Kirche. Vielmehr haben sich Literatur, bildende Kunst, Human- und Naturwissenschaften ihre Zugänge zu Jesus geschaffen oder eröffnen lassen. Warum also erneut ein Heft zu Jesus Christus? Etwa wegen der Stimmigkeit, die in einer Reihe zum „Credo" auf ein „Ich glaube an Jesus Christus" nicht verzichten mag und nicht verzichten darf? Dieser Aspekt ist nicht ganz von der Hand zu weisen; gleichwohl kam bei der Planung dieses Hefts keineswegs das Gefühl einer Verlegenheitslösung auf, nun noch einmal neue Themen finden zu müssen, die bisher nicht behandelt worden sind. Die Credo-Reihe ist ein Experiment: Die zentralen Gehalte unseres Glaubens, von denen natürlich in „Diakonia" immer wieder die Rede ist, wollen wir in einer neuen Weise anzusprechen versuchen, indem wir Menschen die Gelegenheit geben, ihr „Ich glaube an Jesus Christus" zu sagen und anderen nahezubringen. Dabei fangen wir bei uns selber an. Auch dieser Leitartikel ist ein Exempel, mein Versuch, etwas von meinem Glauben an Jesus Christus in seiner Wechselseitigkeit und Verwiesenheit auf den Glauben der Menschen, mit denen ich Gemeinde sein darf, mitzuteilen.

Artikel

Karl-Heinz Ohlig

Zum Verständnis der Christologie[1]

Die Rezeption Jesu auf der Basis der Sinnfrage

Die Christologien, die sich auf dem Hintergrund der soteriologischen Strömungen, wie sie im Judentum, im Hellenismus, in Syrien, im lateinischen Kulturkreis, im Mittelalter und in der Neuzeit entstanden sind, können auf der Ebene der inhaltlichen Aussagen nicht harmonisiert werden. Kriterium einer Orthodoxie wäre die Verbindung der äußersten Sinnhoffnung mit Jesus. red

1. Christologie und Soteriologie

Was ist Christologie? Die Frage mag – vor allem in einer Fachzeitschrift – überflüssig erscheinen. Dennoch hängt von ihrer Beantwortung ab, welchen Zugang zum Verständnis man findet.

In der theologischen Tradition wurde – und wird oft noch heute – Christologie als Lehre über Jesus Christus (bzw. ihre systematische Reflexion und Darstellung), vor allem über sein Gott- und Menschsein, verstanden, aus der sich dann seine Heilsbedeutung für uns, die Soteriologie, herleitet. Diese Konzeption wählt ihren Ausgangspunkt „von oben", von Gott, seiner Offenbarung und Inkarnation in Jesus her.

Der folgende Beitrag geht umgekehrt vor, er setzt an, wenn man so will, „unten", d. h. bei Jesus, dem damaligen jüdischen Wanderprediger, auf der einen und bei uns Menschen auf der anderen Seite, bei uns, die wir unsere Fragen haben, vor allem die nach dem Sinn unseres Lebens, nach Ganzheit, Erlösung, Heil, Identität, Orientierung usf. Die Begegnung mit (der Predigt von) Jesus kann dazu führen, sich in einem letzten Sinn an Jesus zu orientieren, ihm „nachzufolgen", weil er als die Antwort auf unsere Fragen erfahren wird. Das Bekenntnis zu Jesus als Christus – wie auch immer dieses formuliert wird – ist als Verbalisation dessen zu verstehen, was wir in der Nachfolge praktizieren; es will die Erfahrung christlicher Gruppen oder Gemeinden wiedergeben, daß sie in ihm ihre Heilserwartungen und -hoffnungen für sich und die Menschen erfüllt sehen. Nur wer Jesus soteriologisch rezipiert, kann dieses Christusbekenntnis sprechen.

Alle Heilserwartungen der Menschen richten sich letztlich auf eine totale Er-lösung und Innovation für unsere unerlöste Wirklichkeit, die mit dem Wort „Gott" be-

[1] Für eine Vertiefung vgl. hierzu vom Verf., Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, Kösel-Verlag, München 1986; eine leicht zugängliche Sammlung der wichtigsten christologischen Texte vom Neuen Testament bis zur Gegenwart in: „Texte zur Theologie" (TzT) 4,1 und 4,2, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1989.

zeichnet wird. Das Christusbekenntnis will also artikulieren, daß Jesus der Mensch ist, der die äußersten Hoffnungen der Menschen, die sich auf Gott richten, für uns vermittelt. In diesem Sinne sieht z. B. Karl Rahner alle Christologie zusammengefaßt in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Heilsmittler oder -bringer.

Jesus ist der Christus bedeutet also: Der sich als unheil, un-ganz, verfremdet, sinnlos, sündig usf. erfahrende Mensch sieht Jesus als den, der seine Sehnsucht nach Heil, Ganzheit usw. erfüllt (in welcher Weise auch immer). Jeder Mensch aber erlebt das „Unheile" seiner Situation, an der er leidet, und das korrelierende „Heil", auf das er seine Hoffnungen richtet, je anders – entsprechend seinen kulturellen, religionsgeschichtlichen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen. Banal gesagt: *Unheil und Heil werden in ihrer geschichtlichen Konkretion je anders erfahren* von prähistorischen Menschen, Mitgliedern früher Hochkulturen, von Menschen des Mittelalters oder der heutigen Zeit, und auch heute anders in Schwarzafrika, Europa oder Südamerika usf. Kurz: Die zwar bei allen strukturell möglicherweise *eine* Sinnfrage ist in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit *kulturbedingt*.

2. Vom eschatologischen Menschen zum fleischgewordenen Wort

Schon innerhalb der neutestamentlichen Zeit sind zwei einander diametral entgegengesetzte Kulturen und aus ihnen resultierende soteriologische Strömungen gegeben: *einmal Kultur und Soteriologie des Judentums, zum anderen des Hellenismus;* die Brücke zwischen den beiden Traditionen war das Diasporajudentum. Das Judentum hat auch in vorchristlicher Zeit äußerst vielfältige und keineswegs „einheitliche" Traditionen ausgebildet, wie die Beschäftigung mit seiner Geschichte, dem Alten Testament sowie den außerbiblischen Schriften zeigt. Dennoch läßt sich – sehr vereinfachend – sagen, daß es einen bestimmenden soteriologischen Denkansatz gab: *Die jüdische Soteriologie war geschichtsorientiert.*

Der jüdische Mensch verstand sich als Teil und Handelnder innerhalb der Geschichte, die er als von einem Anfang kommend auf ein Ende zugehen sah (lineare Geschichtsauffassung). Dementsprechend interpretierte er das von ihm erlebte „Unheil" als Korruption der Geschichte, als Schuld, als Verfehlen des von ihm in der Geschichte Geforderten, des Gesetzes. „Heil" konnte er sich deswegen nur vorstellen als Er-lösung der Geschichte, die bei aller Korruption der Vergangenheit und Gegenwart und dem immer neuen Versagen der Menschen nur in einer Zukunft liegen konnte, die von seinem Geschichtsgott Jahwe ihm zugesprochen wurde und die er

z. Zt. Jesu unter dem Symbolbegriff einer „Königsherrschaft Gottes" herbeisehnte.

Ganz anders die *hellenistische Kultur* des damaligen Römischen Reiches. Auch sie war keineswegs, ja noch weniger, eine Einheitskultur, sondern ein Gemisch (Synkretismus) aus verschiedensten ursprünglich selbständigen Kulturen. Vorherrschend und prägend war in Sprache und Denken die griechische Tradition (deswegen „Hellenismus"), einen kaum geringeren Einfluß aber haben die orientalischen Kulturen ausgeübt, mit der Zeit auch die lateinische Kultur des westlichen Mittelmeerraumes.

Bei aller Vielfalt aber läßt sich doch von „der" hellenistischen Soteriologie feststellen, daß sie prinzipiell nur wenig Interesse an der Geschichte kannte (die sie sich als den immer wiederkehrenden Kreislauf desselben vorstellte – die zyklische Geschichtsauffassung – bzw. als szenischen Ablauf, wie auf einer Bühne, dessen, was in ewigen und unveränderlichen Weltgesetzen festgelegt war – die statische Geschichtsauffassung). *Die hellenistische Soteriologie orientierte sich zentral am Kosmos, der Naturwelt, am „Seienden";* sie war kosmozentrisch. „Der" hellenistische Mensch sah sich nicht als Handelnder in der Geschichte, sondern als Teil des großen Kosmos (für den das Hebräische noch nicht einmal einen Begriff besaß). Wie auch die Juden erfuhren sie ihre Wirklichkeit als un-heil, aber sie interpretierten dieses Unheil inhaltlich anders, eben kosmozentrisch: Sie litten an ihrer seinshaften Begrenztheit, ihrer Unwissenheit, Sterblichkeit, der Verhaftung ihres Geistes an die Materie, kurz: an ihrer Endlichkeit.

Konsequent war ihnen „Heil" nur denkbar als Aufhebung ihrer Unwissenheit durch Wissen (Gnosis), ihrer Sterblichkeit durch Unsterblichkeit, ihrer Materieverhaftung durch seinshafte Befreiung zum Geistigen, kurz: ihrer Endlichkeit durch Aufhebung ihrer Seinsbarrieren, durch „Vergöttlichung".

Wenn Menschen Jesus als *ihren* Christus, *ihren* Heilsmittler annehmen wollen, so können sie dies nur tun, indem sie ihn so rezipieren, daß sie in ihm und durch ihn *ihre* Soteriologie erfüllt sehen. Die einzige Alternative wäre z. B. für die hellenistischen Menschen gewesen, daß sie durch kulturelle Transformation zuvor ihre eigene Soteriologie aufgegeben und sich auf eine fremde eingelassen hätten (was die Judenchristen Jerusalems auch von den hinzutretenden Heidenchristen mit der Forderung nach Beschneidung verlangten: Wer Christ werden, also Jesus als Christus annehmen wollte, sollte zuvor Jude werden).

Dementsprechend wurde Jesus schon im Neuen Testament in die beiden geschilderten soteriologischen Kontexte eingeordnet: Die *judenchristliche Christologie* verstand – bei aller Divergenz im einzelnen – Jesus als den, der für das erhoffte Geschichtsheil eine unverzichtbare Funktion wahrgenommen hat. Er ist der eschatologische Mensch (Menschensohn, Messias, Davidssohn), der im Auftrag Jahwes die geschichtliche Wende herbeigeführt hat. Die Unheilssituation, die alte Zeit der Sünde und der Herrschaft des Teufels, ist grundsätzlich durch ihn beendet, eine neue Zeit, die Königsherrschaft Gottes, ist mit ihm angebrochen. Man hat Jesus auch schon als „Sohn Gottes" bezeichnet, aber in dem Sinn, wie auch die jüdischen Könige bei ihrer Inthronisation als „Sohn Gottes" gefeiert wurden: In seiner geschichtlichen Funktion tritt Jesus als „Sohn Gottes" auf.

Ganz anders in der hellenistischen Christologie (die allerdings im Neuen Testament nur im Grundansatz zu erahnen und niemals ganz „rein", d. h. ungebrochen von judenchristlicher Christologie, realisiert ist und erst im Typos der späteren alexandrinischen Theologie ihren umfassenden Ausdruck fand): Hier mußte Jesus, als Heilsmittler für hellenistisch empfindende und denkende Menschen, *Vermittler sein zwischen Fleisch und Geist, zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, mußte Gott und Mensch sein,* damit er denen, die an ihn glauben, zur „Vergöttlichung" verhelfen konnte; die Zwei-Naturen-Christologie ist grundgelegt. Jesus Christus ist dann sowohl Mensch wie auch göttlicher „Herr" oder (seinshafter) „Sohn Gottes", er ist ewiges „Wort", seine Geburt war die Inkarnation des schon immer präexistenten Sohnes (vgl. das sog. Schema des Weges schon in Phil 2, 6–11: Der Sohn Gottes entäußert sich in der Menschwerdung, lebt unter uns und kehrt dann in seine Herrlichkeit zurück).

Für Judenchristen ist Jesus also Heilsmittler als eschatologischer Mensch, der von Gott gesandt ist, die Zeitenwende herbeizuführen, für hellenistische Christen ist er Gott und Mensch, damit er durch sein Herabsteigen in der Inkarnation die naturale Begrenztheit des Menschen zu entgrenzen vermag auf die Sphäre des Göttlichen hin. Daß diese völlig gegensätzlichen Rezeptionsmuster nicht als einander ausschließende Optionen empfunden wurden, ist der vermittelnden Rolle des Diasporajudenchristentums zu verdanken, das die frühe Mission geprägt sowie die neutestamentlichen Schriften hervorgebracht hat.

Entsprechend dieser je verschiedenen Konzeption ist für Judenchristen die Erlösung vor allem herbeigeführt

durch das – gottgeleitete – geschichtliche Tun Jesu, seine Predigt und seinen Glaubensgehorsam bis zum Tod am Kreuz; das Kreuz ist der Angelpunkt der Hoffnung (staurozentrische Soteriologie). Für die Heidenchristen dagegen ist der eigentliche Bezugspunkt ihrer Hoffnung die Menschwerdung Gottes (Inkarnationssoteriologie). Ihren klassischen Ausdruck hat dieses Denken in der berühmten „Theorie des Tausches" gefunden, die wie ein roter Faden die christologische Diskussion der Antike durchzieht: „Gott wurde Mensch, damit wir Gott werden."[2]

Diese Beobachtungen zeigen, daß *alle Christologie* – wegen ihrer Abhängigkeit von der jeweiligen Soteriologie – in ihren Grundstrukturen und Inhalten *außerchristlich-kulturgeschichtlich bedingt ist*. Dies ließe sich noch anschaulich machen durch eine Untersuchung der hierbei entstandenen christologischen Begriffe, die allesamt vorchristlichen, jüdischen oder hellenistischen Traditionen entnommen sind. Dies ist auch nicht verwunderlich; denn nur durch den Rückgriff auf vorhandene, geläufige und somit verstehbare Begriffe konnte man sich und anderen vermitteln, um was es ging: Daß Jesus die Erfüllung der je eigenen Soteriologie gebracht hat.

3. Die antiochenische Bewährungschristologie

Dies wird auch bestätigt durch eine wichtige Variante der antiken östlichen Theologie, die sich in Syrien herausbildete: Antiochien (heute: Antakya in der Südtürkei) war damals der kulturelle Mittelpunkt Westsyriens. Im Unterschied zu Ostsyrien war der Westteil hellenisiert, die Verkehrssprache war das Griechische, und griechische Literatur und Philosophie faszinierten die Gebildeten. Dennoch war aber die heimische Überlieferung nicht tot: Die Bevölkerung war stark von semitischen Anteilen geprägt, die (semitische) aramäische Sprache wurde in vielen Familien gesprochen, und es gab vielfältige Kontakte zum weniger hellenisierten Ostteil des Landes.

Entsprechend der andersartigen Tradition sah auch die Soteriologie in Westsyrien anders aus: Zwar benutzte man die hellenistische Sprechweise – man redete von Natur und Seiendem –, aber unter der Decke dieser Sprache lebte das stärker „geschichtlich" orientierte semitische Empfinden weiter. Die Menschen litten hier an der ethischen Unerlöstheit der menschlichen „Natur" (gemeint: des Menschen), die in ihrem freien Handeln immer wieder zu Sünde und Bosheit neigte. Als Heil wurde deswegen eine Erlösung von eben dieser ethischen Verderbtheit angesehen, man sehnte sich nach einer umgreifenden Besserung des menschlichen Tuns. Auch in diesem sote-

[2] Vgl. z. B. *Athanasius*, De incarn. verbi 54 (TzT 4,1,98) u. or. c. Ar. 74.75 (TzT 4,1,99).

riologischen Schema konnte Jesus nur als heilsbedeutsam rezipiert werden, wenn er es „erfüllte". Und so entstand in Antiochien die sog. *Bewährungschristologie:* Der Mensch Jesus wurde von Gott erwählt, und er hat dieser Erwählung entsprochen durch seine liebende Hingabe an den Vater; durch seinen Gehorsam bis zum Tod am Kreuz hat er sich „bewährt", so daß Gott ihn zu seinem „Sohn" angenommen hat. Wer nun als Christ diesem Jesus nachfolgte, konnte durch und in ihm ebenfalls sein Heil realisieren.

Konsequent wurde von diesem Ansatz her die Gottessohnschaft Jesu als eine Größe verstanden, die ihm durch seine Erwählung und seine geschichtliche *Bewährung* von Gott verliehen wurde. Gottessohn aber in einem seinshaften Sinne kann man nicht „werden", man ist es – in ewiger Präexistenz – oder nicht. „Gottessohnschaft" wurde infolgedessen in diesem Raum vor dem Konzil von Nizäa *adoptianisch* verstanden: Sie ist eine Würde, die Gott ihm verliehen hat, er hat den Menschen Jesus zu seinem Sohn adoptiert; nach Nizäa erkannte man das ewige „Wort" an, die Bewährung bewirkte jetzt, daß der Mensch Jesus mit diesem Logos ganz eng verbunden war. Theodor von Mopsuestia sieht die Besonderheit Jesu in seiner Tugend: „Und er bemühte sich nach größter Möglichkeit um vollkommenste Tugend . . . Und er (der Logos) trieb ihn an zur größtmöglichen Vollkommenheit und bewirkte ein Übermaß an Mühe sowohl der Seele wie des Leibes; und auf diese Weise bereitete er ihm eine übergroße . . . Vollendung der Tugend."[3]

Auf diesem Hintergrund ergibt sich auch erst ein Verständnis des Arianismus, der zu Unrecht in der Theologie bis heute als *die* christologische Ketzerei angesehen wird. Wieso zu Unrecht? Arius wurde in der antiochenischen Theologie ausgebildet, aber später Priester in Alexandrien, dem wichtigsten Zentrum des Hellenismus. Durch diese Situation empfand er die Herausforderung beider soteriologischer und christologischer Traditionen: Die seiner theologischen Heimat, in der Jesus sich bewährt hatte und adoptianisch zum Gottessohn erhoben wurde, und ebenso die seiner Wirkungsstätte, für die eine zweite göttliche Natur unverzichtbar war.

Arius griff die Herausforderung auf und versuchte, zwischen beiden zu vermitteln; den Antiochenern wollte er ihre Bewährungschristologie lassen, den Alexandrinern ihre Seinschristologie und meinte: „Und deshalb . . . hat auch Gott, da er *voraussah, daß es* (das „Wort") *gut sein*

[3] Fragmente aus De incarnatione (TzT 4,1,117).

werde, zum voraus ihm diese Herrlichkeit gegeben, die es als Mensch hernach auch durch seine Tugend erlangte, so daß es Gott wegen seiner Werke, die er voraussah, schon in solchem Zustand entstanden sein ließ"[4]. Weil Gott die geschichtliche Bewährung Jesu voraussah, hat er ihm im voraus schon die später erst verdiente Würde *auch seinshaft gegeben.* Was aber war die später erworbene, vorher schon gegebene Würde? Diese konnte naturgemäß nicht ein volles Gottsein beinhalten, das man nicht verdienen kann, und so nennt Arius den Sohn Gottes ein Geschöpf. Andererseits aber war diese Würde etwas Übermenschliches, ja, Gott ganz Nahes: Der Sohn oder das Wort Gottes wurde als *vornehmstes* Geschöpf erschaffen, über allen anderen stehend. Und somit ist er *auch seinshaft,* wenn auch in Anführungszeichen, *„Sohn Gottes".*

Arius hatte das antiochenische Anliegen aufrechterhalten und war auch den Hellenisten weit entgegengekommen. Vielleicht war er der Theologe, der zu seiner Zeit die Konflikte zwischen Antiochien und Hellenismus am schärfsten gesehen und am sensibelsten darauf reagiert hat. Der Arianismus ist der einzige Versuch einer sachlichen Vermittlung zwischen beiden Traditionen (die über bloß verbale Annäherungen hinausging), und sicher war die vorgeschlagene Lösung auf ihre Weise genial. Darin ist wohl auch der Grund zu sehen, daß sich die Lehre blitzschnell in großen Teilen der Kirche verbreitete. Die stimmige Lösung war allerdings auf Kosten der Sache erfolgt: Zwischen beiden Christologien kann es keine Vermittlung geben, oder die Christologie wird vollends zum Mythos.

4. Die Rechtfertigungschristologie des Westens

Schließlich entwickelte sich noch eine weitere Form von christologischer Rezeption Jesu, die des lateinischen Westens. Die lateinische Kulturtradition kannte wiederum ganz andere soteriologische Konzeptionen als der übrige hellenistische Raum. Zwar war Rom stark dem Hellenisierungsprozeß unterworfen und lange Zeit zu keiner eigenständigen Theologie fähig. Dort aber, wo und sobald das lateinische Denken wieder stärker zum Vorschein kam, traten auch seine originären Ansätze zu Tage. Dies war zuerst in Nordafrika der Fall, wo schon im zweiten Jahrhundert lateinische Sprache und lateinisches Denken dominierend wurden. In Rom selbst sprach die Elite noch lange Zeit griechisch, erst mit der Verlagerung der politischen Aktivität nach Osten (Neugründung der Hauptstadt Konstantinopel) konnte das bei den einfa-

[4] Zitiert nach *Athanasius,* Or. c. Ar. 1, 5 (TzT 4,1,91).

chen Leuten verbreitete Latein auch allgemeine Umgangs- und Gebildetensprache werden.

Die Lateiner aber dachten weniger in Seinskategorien als in denen von Macht und Recht. Oberste soteriologische Leitidee war das Göttliche als rechtsetzende Kraft (ein Relikt von Mana-Tabuvorstellungen), als *ius divinum.* Durch göttliches Recht war der Welt und den Menschen ein *ordo,* eine feststehende Ordnung, auferlegt, den diese aber durch ihre impietas, durch frevlerisches und aufrührerisches Tun zerstört haben. Alles Unheil interpretierte der römische Mensch als Unordnung, als Verletzung des göttlichen Ordo.

Für dieses Denken konnte Jesus nur dann eine indispensable Heilsfunktion haben, wenn er im Namen Gottes die Ordnung wiederherstellte, restaurierte, indem er für unseren Aufruhr Sühne leistete im Tod am Kreuz.

Von diesem Ansatz her war im Westen die hellenistische Christologie *uninteressant.* Sie wurde zwar übernommen, konnte aber niemand befriedigen. Und so entstanden hier neue Christologien, die zwar die hellenistische Zwei-Naturen-Sprache verwendeten, ihr aber eine *ganz andere Funktion* zuwiesen: Es ging nicht um die Versöhnung der Seinsebenen, sondern um *die juridische Wiedergutmachung, um Rechtfertigung bzw. Erlösung* von unserer Schuld. Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen: *Augustinus* († 430) schuf die Erbsündenchristologie. Durch die Sünde Adams war die göttliche Ordnung so zerstört, daß der Mensch unfähig war, sie aus eigenen Kräften wiederherzustellen. Erst durch Jesus Christus, den Gott-Menschen, wurde die Schuld bezahlt und damit die Ordnung wiederhergestellt. Der römische Bischof *Leo I.* vertritt in einem dogmatischen Lehrschreiben an den Patriarchen *Flavian* von Konstantinopel die *„Christologie vom gefoppten Teufel",* deren Derbheit ihre Herkunft „aus dem einfachen Volk" deutlich macht: Der Teufel hat uns zur Sünde verleitet und somit uns unter seine Herrschaft gebracht. Um die Ordnung wiederherzustellen, bedurfte es eines Erlösers, der die von der Gerechtigkeit Gottes geforderte Schuld bezahlen konnte. Dies war Jesus Christus, der Gott-Mensch. Er mußte wahrer Gott und wahrer Mensch sein; Mensch, damit er an unserer Stelle bezahlen kann, Gott, weil „wir den Urheber der Sünde und des Todes nicht überwinden können". Und so wurde der Teufel gefoppt, weil er am Kreuz über einen Menschen zu siegen glaubte, es in Wirklichkeit aber mit dem zu tun hatte, dem Sünde und Tod nichts anhaben konnten.

Trotz der Übernahme der Gott-Mensch-Aussagen ist die-

se lateinische Christologie *etwas Neues: Gottheit und Menschheit verändern ihre bisherige Funktion,* sie sind nicht mehr selbst soteriologisches Ziel, sondern lediglich Rechtstitel, juridische Bedingungen für die Möglichkeit einer angemessenen Bezahlung unserer Schuld und einer Restauration der Ordnung, also für ein soteriologisches Schema, das völlig außerhalb der Motive der Gott-Mensch-Christologie lag.

5. Christologie in Mittelalter und früher Neuzeit

Mit der Annahme des Christentums übernahmen die Kelten und Germanen Europas auch dessen lateinische Interpretation. Zwar dauerte es noch längere Zeit, bis die Latinität vollends internalisiert wurde; bis dahin finden sich noch beträchtliche Einflüsse keltischen (z. B. Johannes Scottus Eriugena) und germanischen Denkens (z. B. der Mönch Gottschalk) auch auf die Christologie, während vergleichbare Kausalitäten später oft nur noch in Spuren zu erkennen sind. So wurde zunehmend die mittelalterliche Christologie vom spätantiken lateinischen Erbe, vor allem von *Augustinus* und *Leo I.,* bestimmt; nur in lateinischer Interpretation und Funktionalität spielte auch die hellenistische Zwei-Naturen-Lehre eine Rolle (Inkarnation zum Zwecke der Rechtfertigung).

Lateinisch geprägt ist auch die Christologie der in der frühen Neuzeit sich bildenden Konfessionen: Jesus ist der Christus, weil er nach dem prädestinierenden Willen Gottes für unsere Schuld bezahlt und so unsere Rechtfertigung ermöglicht hat. Neu ist nur die sich jetzt – in allen Konfessionen – in den Vordergrund schiebende Heilsfrage *des einzelnen* („Wie finde *ich* den gnädigen Gott"). Entsprechend dieser soteriologischen Blickverschiebung auf den einzelnen entsprechend der „subjektiven Wende" wird betont, daß vor allem *ich* in Adam Sünder geworden bin, Gott für *mich* am Kreuz gestorben ist und *mich* rechtfertigt – auch hier also eine „Anpassung" der christologischen Raster an die neue soteriologische Situation.

6. Neue Entwicklungen

Diese Beobachtung wird auch im weiteren Gang der Christologiegeschichte bestätigt, auf die hier nur hingewiesen werden kann: Seit der weithin säkular ausgerichteten Moderne scheinen an Jesus nicht mehr die traditionellen lateinischen (und hellenistischen) Motive wichtig zu sein, sondern viel stärker seine Funktion für die *moderne* Soteriologie: für unsere Emanzipation oder unsere Selbstwerdung, für unsere Praxis der Solidarität und Verantwortung für andere.

Unter den Bedingungen des Massenelends entstand in Lateinamerika – von dort sich in Gesellschaften, die unter ähnlichen Bedingungen leben, ausbreitend – die Be-

freiungstheologie, die Jesus als ihren Christus rezipiert, weil er unser libertador ist und uns zu einer Überwindung der strukturellen Sünde der verfehlten gesellschaftlichen Strukturen anstößt. In Afrika, Indien, in den chinesischen Christentümern gibt es Versuche, Jesus „Heilsfunktionen" zuzuweisen, die seine Rezeption als Christus auch dieser Kulturen ermöglichen: Er vermittelt – als Protoahn, Initiationsmeister usf. die Fülle des von Gott ausgehenden Lebens (Afrika), überwindet Zweiheit und Egoismus (Indien und Christentum im Umfeld des Buddhismus), er realisiert ethische Vollkommenheit oder ist Verkörperung des Dao (chinesische Kirchen). Die Begrifflichkeiten einer künftigen, multikulturell verlaufenden Christologiegeschichte lassen sich bisher erst in Ansätzen erahnen, weil die Kirchen weltweit noch von den Kirchen der westlichen Welt dominiert werden. Zur kommenden Jahrtausendwende werden aber rund zwei Drittel aller Christen und drei Viertel aller Katholiken in der – früher sogenannten – „Dritten" oder „Vierten Welt" leben, und sie werden, mit dem Gewicht ihrer Masse, ihre Probleme, Motive, Hoffnungen ins Christentum und vor allem in dessen Kernbereich, die Christologie einbringen.

7. Gibt es die Einheit des Christusbekenntnisses?

Der kleine Überblick mag gezeigt haben, daß die in den Bekenntnissen von Jesus prädizierten Titel und Begriffe sehr vielfältig sind und, vor allem, so divergent, daß sie auf der Ebene ihrer inhaltlichen Aussage nicht harmonisiert werden können. Der eschatologische Mensch des Judenchristentums, der durch Bewährung sich auszeichnende Jesus der syrischen Kirche, der emanzipatorische Jesus der Moderne lassen sich nur schwer vereinbaren mit dem inkarnierten Gott-Wort des hellenistischen Christentums, dem uns rechtfertigenden Gott-Menschen der lateinischen Kirche oder der frühneuzeitlichen Konfessionen. Ähnliche Probleme wird die Zukunft bringen, wenn der – den geschichtlichen Jesus relativierende – Blick auf den „Christus in uns" oder den „kosmischen Christus" des fernöstlichen Christentums mit der Tradition der eschatologischen Geltung des geschichtlichen Jesus zusammengebracht werden muß.

Vielleicht aber kann die kritische Analyse der Motivationen, die die Christologiegeschichte angetrieben haben und weiter bewegen werden, auch deutlich machen, daß der Versuch einer Harmonisierung der christologischen Prädikate in eine falsche Richtung läuft; denn es gibt schon in der Vergangenheit und auch jetzt eine grundlegende Identität der kirchlichen Christologie. Sie begründet sich allerdings nicht aus den Inhalten, sondern aus der *formalen Struktur* jedes Bekenntnisses: Es verknüpft

die in einer bestimmten Kultur einer Epoche je geltende äußerste und radikalste Sinnfrage und -hoffnung mit Leben, Lehre, Tod und Person des jüdischen Wanderpredigers Jesus. Mehr als auf den eschatologischen Menschen konnten Juden, die Christen wurden, nicht hoffen; für hellenistische Menschen war eine „Vergöttlichung" Symbol ihrer letzten Hoffnung, die sie – damit zu Christen werdend – in der Zwei-Naturen-Lehre mit Jesus verbanden usf.
Kriterium einer Orthodoxie wäre dann nicht die Verwendung einer normativen traditionellen christologischen Begrifflichkeit, sondern die Verbindung der äußersten – je unterschiedlich konkretisierten – Sinnhoffnung mit Jesus.

Dietrich Wiederkehr „In Treue zu Christus" – mehr als ein Vorspann?

Christologische Argumentationen des Lehramtes

Daß sich „die Kirche" bei allem, was sie sagt und tut, auf Jesus Christus und sein Wort beruft, ist eine Grundlage ihres Selbstverständnisses, die nicht in Frage gestellt werden kann. Damit sind aber nicht Fragen und Zweifel ausgeschlossen über die Art und Weise, wie diese Berufung geschieht. Wiederkehr legt am Beispiel des Apostolischen Schreibens „Ordinatio sacerdotalis" dar, wie diese Berufung auf Christus und seine Einbettung in das trinitarische Geheimnis dazu benutzt wird, biblische Aussagen zur Festigung bestehender Machtstrukturen zu verwenden. Er bietet aber auch Beispiele, wie durch die heilsgeschichtliche Offenbarung in Jesus Christus eine bisherige schmale Lehr-Offenbarung geweitet wird. In dieser Richtung sollte in Zukunft weitergegangen werden. *red*

Zweifel an der Stimmigkeit

Am Anfang war mein Vertrauen: Es mochte an der Aufbruchstimmung während und kurz nach Vaticanum II gelegen haben, daß jede biblische Begründung einen Vertrauensvorschuß genoß, sobald sie auch nur ein wenig über den vorkonziliären „Schriftbeweis" der lehramtlichen Texte und der dogmatischen Handbücher hinausging. So billig durfte es sich niemand mehr machen, und so setzten denn auch die lehramtlichen Erklärungen und Enzykliken mit immer größeren ausführlichen bibeltheologischen oder bibelmeditativen Kapiteln ein, an die sich dann schlüssig und stimmig die kritischen oder korrektiven Überlegungen und Maßnahmen anschlossen. Nachdem mehr als einmal in dieser Reihenfolge – gerade in den Konzilstexten zur Liturgie, zum Geheimnis der Kirche, zum Verständnis von Offenbarung – solche neue An-

sätze wirksam, verändernd und befreiend gewirkt hatten, genossen sie auch nachher noch lange die Vermutung einer fundierten und vertiefenden Argumentation. Zu dieser bibeltheologischen Argumentation gehörte immer als zentraler Punkt die christologische Begründung und Ableitung, jetzt aus einer heilsgeschichtlich situierten oder pneumatologisch geöffneten Christologie, die über die früheren dogmatischen Formulierungen hinausging und hinter sie auf das vielfältige Christuszeugnis des Neuen Testamentes zurückgriff, auf die synoptischen, paulinischen oder johanneischen Quellen. Ich kann jetzt nicht mehr datieren, ab wann genau in mir Zweifel ob dieser logischen Kohärenz und Stringenz erwachten, daß auch ein materiell erweiterter bibeltheologischer Einstieg sich doch nicht von einem selektiven „Schriftbeweis" der früheren Art unterschied, sondern höchstens quantitativ mehr Texte anführte, aber letztlich doch mit der gleichen bisherigen Funktion: der folgenden Argumentation und der lehramtlichen Weisung und Entscheidung, der disziplinarischen Maßnahme oder der kirchenrechtlichen Ordnung den Anschein der Schriftgemäßheit und der theo- und christologischen Begründung zu liefern und zu leisten – nichts weniger und nichts mehr. Die theoretische Beschäftigung mit politischer und auch kirchenpolitischer Ideologie und Ideologiekritik wäre mir wohl *theoretisch*-abstrakt vorgekommen, wenn nicht gleichzeitig die lehramtlichen Dokumente selber eine *praktizierte* ideologiekritische Lektüre provoziert hätten: „Das stimmt *so* gut, daß es *zu* gut stimmt!"

Diesen autobiographischen Weg theologischer und christologischer Aufklärung sollen die folgenden Ausführungen im Zeitraffer sichtbar machen und für die gegenwärtige Interpretation lehramtlicher Texte wachhalten:

1. Christologische Argumentation als bestätigender Überbau des Lehramtes und der Kirchenordnung

Bei einer ersten Lektüre eines lehramtlichen Textes wird man zunächst einfach dem Text folgen und sich mit seinem Inhalt vertraut machen. Allerdings wird eine ganzheitliche Interpretation von Anfang an den Aufbau und die Struktur, die Gliederung und die Durchführung eines solchen Textes schon ins Auge fassen. So wird der Leser allmählich den Vorgang der Textredaktion rekonstruieren, die dem vorliegenden Text vorausging und zugrunde liegt. Dadurch geraten aber alle einzelnen Abschnitte von Anfang an in eine größere argumentative Strategie und Dramaturgie hinein, von der her die einzelnen Ausführungen zu lesen und zu gewichten sind. Das alte lateinische Axiom erhält auch bei der Textinterpretation seine Geltung: „Finis est primum in intentione, ultimum in executione": Die Zielsetzung kommt zwar zuletzt („ulti-

mum") zur Sprache, sie leitet aber von Anfang („primum") an die Argumentation. Dies läßt sich jetzt gerade an der christologischen Argumentation in einem lehramtlichen Text der jüngsten Vergangenheit zeigen.

Das Apostolische Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" von Papst Johannes Paul II. (30. 5. 1994) geht für seine Argumentation auf die Wahl und Einsetzung der Apostel durch Jesus zurück; es hat allerdings bereits in einer kurzen Erwähnung die Strittigkeit des Problems im Blick: Damit ist die eigentliche Zielrichtung und der lehr- und kirchenpolitische Einsatz des Argumentes von Anfang an anvisiert, wie das Schreiben auch sonst die Argumentation des früheren und ausführlicheren Schreibens des Vorgängers, Papst Paul VI., aufnimmt und zusammenfassend wiederholt:

Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hatte. Sie übernahmen in der Tat nicht nur eine Funktion, die dann von jedem beliebigen Mitglied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und zutiefst mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden. Die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrem Amt nachfolgen sollten. In diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten der Geschichte der Kirche hindurch die Sendung der Apostel fortführen sollten, Christus, den Herrn und Erlöser zu vergegenwärtigen.

Das Schreiben stellt abschließend bedauernd und vorwurfsvoll fest: Trotz der beständigen und umfassenden Überlieferung sei die Diskussion dennoch immer wieder aufgeflammt oder die Verbindlichkeit auf eine nur disziplinäre Bedeutung heruntergestuft worden. Daher die abschließende Verschärfung, die knapp und nahe an die Wortwahl einer irreformablen und endgültigen, wenn nicht gar „unfehlbaren" Entscheidung heranreicht:

Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken, daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.

Die „endgültige" Ablehnung der Priesterweihe von Frauen

„Die Kirche hat keinerlei Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden" – in dieser negativen Form wird die affirmative Formulierung aufgenommen, die vorher in der „Vorgehensweise unseres Herrn" anerkannt wur-

de. Neben diesen unmittelbaren christologischen Bezügen seien noch kurz einige andere erwähnt, so daß das Christusbild dieser Argumentation umrissen wird: „das von Christus seinen Aposteln anvertraute Amt" (Nr. 1); „das in der Hl. Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte" (1); „in Übereinstimmung mit Gottes Plan für seine Kirche" (1); neben die genannten „fundamentalen Gründe" kommen noch solche der „Angemessenheit" (2): „die Handlungsweise Christi beruht nicht auf soziologischen oder kulturellen Motiven der damaligen Zeit" (2); die „Ausstattung der Kirche mit ihrer Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie"; das „freie und unabhängige Handeln Christi", die „Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes" (2), „zusammen mit dem Vater durch den Heiligen Geist", „nach einer im Gebet verbrachten Nacht" (2). Die Praxis der Kirche ist also „zutiefst verbunden mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes"; „in diese Wahl waren auch jene eingeschlossen, die durch die Zeiten hindurch Christus den Herrn und Erlöser vergegenwärtigen sollten" (2).

Die Addierung und die Geltendmachung der Praxis Christi sowie seine Einbettung in das trinitarische Geheimnis und in einen höheren Heilsplan fügt der Argumentation nichts Begründendes hinzu. Höchstens nimmt sie die Praxis Jesu in Schutz vor einer eventuellen hermeneutischen Relativierung, die darin ein zeitbedingtes und gesellschaftsbedingtes Handeln sähe. Sie hebt diese Praxis auf eine höhere Ebene, die von einer solchen Bedingtheit nicht mehr erreicht werden kann, und fügt sie ein in das Geheimnis der Inkarnation und in die Grundlegung der Kirche. Sowohl die Praxis Jesu wie die Anfänge der späteren Kirche werden so aus den geschichtlichen Bedingungen herausgelöst und mit einer überzeitlichen und darum (und dazu) verbindlichen Absolutheit versehen. Ja, noch die Abwehr einer soziokulturellen Hermeneutik verrät ein schlechtes Gewissen: Aus der Praxis des jüdischen Mannes Jesus von Nazareth in der Bereitung seines Volkes für die nahe Gottesherrschaft und aus der Wahl der repräsentativen „Zwölf" als den Vertretern des Zwölfstämmevolkes kann man bekanntlich weder eine eigentliche Kirchenstiftungsabsicht ableiten, noch viel weniger eine Norm für den Geschlechtsstatus der Apostel und ihrer Nachfolger, eine Perspektive, die ohnehin weit über den messianisch-endzeitlichen Horizont Jesu und der frühen Gemeinde hinausgeht. Es wird dagegen hier aus Jesus ein solcher „Christus" stilisiert, der die faktische Tradition und die bisherige Durchführung über ihre

geschichtliche Bedingtheit und freie Veränderbarkeit herausheben soll: Die ungeschichtliche Absolutheit des Christus ist letztlich mehr die *Folge* und die postulierte Voraussetzung als der *Grund* für die jetzige verbindliche und als unabänderlich eingeschärfte Entscheidung.

Ein monophysitisches Christusbild

Dieses Christusbild stellt letztlich eine neue Form eines *Monophysitismus* dar, in dem sich christologischer und „ekklesiologischer Monophysitismus" verbinden (letzteres Stichwort hatte seinerzeit F. X. Arnold gegeben). Von der menschlichen lebensgeschichtlichen und -praktischen Dimension Jesu wird nur das Faktum der Apostelwahl aus Männern herausgegriffen; es wird aber jetzt gleichsam von zwei Seiten und mit zwei „Armen" auf die Höhe des Inkarnationsgeheimnisses und der göttlich gesetzten Struktur der Kirche emporgehoben. Dies allerdings in einer derart durchschaubaren Weise, daß nicht etwa die Kirche im Gehorsam und in Treue zu Jesus dasteht, sondern so, daß die Kirche Jesus und sein göttliches Geheimnis für *ihr* Beharren in einer geschichtlich-kontingenten veränderbaren und veränderungsbedürftigen Struktur in Dienst nimmt und Jesus so für ihre fragwürdige „Treue" instrumentalisiert: eine Christologie des kirchenpolitischen Interesses.

2. Christologische Argumentation mit infragestellender und befreiender Wirkung

Sicher lassen sich aus der kirchlichen und lehramtlichen Tradition, vor allem in den Dokumenten des Vaticanum II, Ansätze einer anderen und alternativen Christologie finden, in denen die Kirche die Freiheit gewann, um einerseits aus einem lebendigen Überschuß an Ursprünglichkeit spätere Erstarrungen und Verengungen aufzubrechen und zu überholen, um andererseits über den eigenen „Schatten" langjähriger und traditionell etablierter Positionen zu springen. So wird etwa durch die heilsgeschichtliche Offenbarung in Jesus Christus und durch den Einbezug von Geschichte und Handeln Jesu eine bisherige schmale Lehr-Offenbarung geweitet und gesprengt auf ein ganzheitliches und personales kommunikatives Offenbarungsverständnis:

Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, als „Mensch zu den Menschen" gesandt, „redet die Worte Gottes" und vollendet das Heilswerk, dessen Durchführung der Vater ihm aufgetragen hat. Wer ihn sieht, sieht auch den Vater. Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, daß Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis

von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. (DV 4)

Im gleichen Zusammenhang (DV 8 und 19) wird der bisher isoliert und ungeschichtlich verstandenen Inspirationsqualität des Neuen Testamentes der lebendige und breitgefächerte Fluß der Predigt Jesu vom Gottesreich, die Selbst- und Gottesoffenbarung durch das Leben und Wirken Jesu und die unverfügbare Vergegenwärtigung durch den Heiligen Geist vorangestellt und so in den Prozeß der Schriftbildung übergeführt. Weil es sich um *Heils*verkündigung handelt, konnte sich die kirchliche Lehre von einer vorher festgehaltenen buchstäblichen Wahrheit und Irrtumslosigkeit etwa in naturkundlichen *oder* gesellschaftlichen Belangen lösen. Solche Christologien, die die Kirche und die lehramtliche Tradition gleichsam *gegen* sich selber erschließt, üben eine traditions- und institutionskritische und -verändernde Wirkung aus, auch wenn sich die Kirche immer schwertut, die „stille" Revision bisher vertretener und durchgesetzter Positionen auch ausdrücklich einzugestehen. Immerhin: *Daß* es solche christologische Ansätze gibt, von denen Selbstkritik und -korrektur ausgehen, in denen bisher Vergessenes wieder neu seine Brisanz entfalten kann, gehört sicher zu den guten und – ohne Anführungszeichen! – *treuen* Stunden und Erfahrungen der Kirche. Ähnliche vulkanische Ausbrüche einer glühenden und die erstarrte Tradition neu schmelzenden und verflüssigenden Lava machen die stärksten Seiten der Dokumente von Vaticanum II aus: in der Kirchenkonstitution, für die Erneuerung der Liturgie, für die Ökumene, für die zur Welt hin sich neu öffnende und solidarisierende Kirche usw. Daß es allerdings schon in den gleichen Dokumenten und erst recht in der nachkonziliären Wirkungs- und Wirkungs*losigkeits*geschichte schon immer Verfestigungen gab und gibt, die sich einer neuen Verflüssigung widersetzen oder die unabgegoltene Veränderungsenergie einer ursprünglichen Christologie abkühlen, gehört zur nüchternen Lektüre der Dokumente und zur ernüchterten Erfahrung der letzten Jahrzehnte.

Auch im Schreiben zur Frauenordination

Ich möchte mir aber die leicht ironische Gelegenheit nicht entgehen lassen und ausgerechnet aus dem gleichen Apostolischen Schreiben zur Frauenordination einen heimlichen befreienden Sprengsatz heben, in dem grundsätzlich und mit allgemeiner Geltung ein Kriterium und ein Kennzeichen für diese andere Christologie enthalten ist:

In dem Apostolischen Schreiben „Mulieris dignitatem" habe ich selbst diesbezüglich geschrieben: „Wenn Chri-

stus nur Männer zu seinen Aposteln berief, tat er das völlig frei und unabhängig. Er tat es mit derselben Freiheit, mit der er in seinem Gesamtverhalten die Würde und Berufung der Frau betonte, ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten."
In der Tat bekunden die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: Christus erwählte die, die er wollte, und er tat das zusammen mit dem Vater „durch den Heiligen Geist", nachdem er die Nacht im Gebet verbracht hatte. (2)

„Ohne sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten Tradition zu richten": Es brauchte schon bei Paul VI. und jetzt bei Johannes Paul II. eine reichlich subtile Interpretation, um einerseits das von zeitgenössischen gesellschaftlichen Strukturen und Gesetzen freie Handeln Jesu anzuerkennen, aber gleichzeitig seine faktische Wahl von (nur) Männern davon auszunehmen. Damit wird einerseits die Freiheit Jesu gegenüber den Ordnungen des Sabbats, des Tempels, der Reinheitsvorschriften, dem Umgang mit anderen Männern und Frauen von der neueren Exegese zur Kenntnis genommen. Dies als Korrektur eines viel häufiger benützten Jesuswortes: Er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen – bis auf das letzte Jota (Mt 5, 17–19). In einem hermeneutischen Salto mortale wird jetzt aber diese Wahl von Männern zu Aposteln nicht etwa als eine nicht konsequent durchgezogene Freiheitspraxis Jesu stehengelassen, sondern gerade kraft dieser Freiheit aus dem Restbestand stehengelassener Tradition herübergezogen in den Bereich der ausdrücklich und bewußt nicht nur beibehaltenen, sondern auch gewollten Ordnung. So fährt denn das Apostolische Schreiben fort: „In der Tat bekunden die Evangelien . . ., daß diese Berufung gemäß dem ewigen Plan Gottes erfolgte: ‚Christus erwählte die, die er wollte'" (2). Nun wird man aber feststellen müssen, daß die Übung mißlungen ist: einerseits die Sprengladung in der Praxis Jesu und in der kirchlichen Berufung auf ihn freizulegen und als solche kenntlich zu machen, andererseits sie aber gleichzeitig zu entschärfen und die Struktur und Tradition der Kirche vor ihr in Sicherheit zu bringen! Vielmehr rühren wir hier an jene andere Christologie, von der aus kirchliche Tradition und Struktur nicht etwa zu legitimieren und zu stabilisieren sind, sondern von der damals wie heute immer wieder sprengende befreiende und verändernde Kraft ausgeht. Dies um so mehr, als es exege-

tisch feststeht, daß die neutestamentlichen Streitgespräche zwischen Jesus und den Schriftgelehrten sowie seine freien konfliktstiftenden Handlungsweisen und Heilungen nicht nur Bezug nehmen auf einen historischen Konfliktpartner im Judentum, sondern bereits auf die sich bildende und für die gleichen Verfestigungen anfällige Gemeinde und Kirche. Das Neue Testament wußte wohl, daß es hier nicht von einem gesicherten Beobachtungsstand aus und in einer unangreifbaren Immunität bloß historischer Augenzeuge war eines Konfliktes Jesu mit seinen zeitgenössischen jüdischen Gesprächspartnern, sondern daß es sich das gleiche explosive Potential bereits ins eigene Haus geholt hatte. Sonst wären diese kontroversen befreienden Streitgespräche und konfliktträchtigen Heilungen gar nicht in den Überlieferungsstrom aufgenommen und in die neuen „Sitze im Leben" der jungen Gemeinde und der sich bildenden Kirche übernommen worden. Deren Kennzeichen ist eben diese *Christologie,* wie sie im „feuergefährlichen" Zitat des Apostolischen Schreibens enthalten ist: Kraft der hereinbrechenden Gottesherrschaft nimmt Jesus für sich eine Handlungsfreiheit gegenüber dem Gesetz in Anspruch; die gleiche Freiheit spricht er auch seinen Jüngern und den ihm begegnenden Männern und Frauen zu: Wenn er den Jüngern erlaubt, am Sabbat Ähren zu zerreiben, um den Hunger zu stillen (Mk 2, 23–28); wenn er am Sabbat in der Synagoge den Mann mit der verdorrten Hand heilt (Mk 3, 1–6); wenn er den Tempel reinigt, damit er ein Haus des Gebetes für alle Völker sei (Mk 11, 15–19); wenn er den Streit um die ersten Plätze als einen Streit der Heiden ausgrenzt, der „bei euch" nicht aufkommen darf (Mk 10, 35–45). An *diesem* Jesus und an der darin impliziten Christologie hat sich die lukanische Gemeinde orientiert und die gleiche Praxis nach Jesus weitergeführt und sich so den gleichen – *ehrenden* – Vorwurf zugezogen: „Warum eßt und trinkt *ihr* mit Zöllnern und Sündern?", wogegen sie sich auf das gegenwärtig bleibende Wort und Handeln Jesu beruft: „*Jesus* antwortete ihnen: nicht die Gesunden bedürfen des Arztes, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder zur Umkehr" (Lk 5, 29–32, mit den unterstrichenen christologisch höchst relevanten Änderungen und Aktualisierungen). Es ist erstaunlich und erfreulich, daß in der neuen Leseordnung die Perikope von der *Tempel*reinigung aufgenommen wurde als frei zu wählende Lesung am *Kirch*weihfest (vgl. Lektionar für verschiedene Anlässe!).

Handlungsfreiheit gegenüber dem Gesetz

Es gibt sie also im Neuen Testament, und es gäbe sie auch

in der ungefilterten Überlieferung zu zeigen: jene andere Christologie, die sich nicht einspannen und instrumentalisieren läßt für all das, was die Kirche als ihren Besitz zu erhalten und vor Kritik und Veränderung in Sicherheit zu bringen sucht. Jene Christologie, in der ein ungebändigter und unbändiger Jesus die Energien des Reiches Gottes und der darin nahekommenden und gegenwärtigen Liebe Gottes umsetzt in sein heilendes Handeln an den körperlich und seelisch Gelähmten und Gebeugten, in seine offene Tischgemeinschaft für Zöllner, Sünder und Gescheiterte (Ehen!), wenn er sich neidlos mitfreut am erotischen Glück der Liebenden; in die freie Berufung und Sendung von Männern *und Frauen* mit der Botschaft des Evangeliums und seiner Auferstehung. Von einer solchen Christologie geht nicht bestätigende Beruhigung aus, sondern kritische und tiefgreifende Korrektur und Veränderung an der Kirche, nicht nur privat und individuell an ihren einzelnen Gliedern, sondern institutionell und strukturell an ihren Ordnungen und Gesetzen, an ihren Amtsträgern *und* Ämtern. Die sog. „implizite Christologie" dieser vollmächtigen Jesusworte und -taten gehört heute, nach dem allgemein anerkannten Forschungsstand der Exegese und der neutestamentlichen Theologie, zu den fundamentalen, theologisch und christologisch nicht weniger gehaltreichen Quellen des Christusbekenntnisses und -zeugnisses. Die späteren Prädikate „Christus", „Sohn Gottes", „Herr", sind bereits abgekühlte Produkte einer Glaubensgeschichte, die in diesen Situationen, Begegnungen und Konfrontationen ursprünglicher und brisanter wirksam ist und bleibt. Sie läßt sich auch weit weniger verwenden als ideologische Absicherung kirchlicher Interessen, sondern hat eine solche Blei- und Panzerwände durchstrahlende Kraft. Welche andere Folgerungen ließen sich ziehen aus der Begründung des Apostolischen Schreibens, das die Christologie des kraft der *Gottes*herrschaft freien *Menschen* Jesus ahnungslos und unbewußt (?) in die Hände nimmt und zu eigenen Gunsten manipuliert, ohne sich deren explosiver Kraft für gerade eine solche Kirche bewußt zu sein!

Er tat es mit derselben Freiheit, *mit der er in seinem* Gesamt*verhalten die Würde und Berufung der Frau betonte,* ohne *sich nach den herrschenden Sitten und nach der auch von der Gesetzgebung der Zeit gebilligten* Tradition *zu richten (2).*

Wo bleibt, bei aller „Treue zu Christus" des kirchlichen Lehramtes, *diese* Christologie – wo bleibt dieser freie und befreiende Jesus?

Hubert Frankemölle
Wie können wir heute Jesus Christus verkündigen?

Wenn Jugendliche, wie sie im Beitrag von G. Bußmann zu Wort kommen, überhaupt einen Zugang zu Jesus finden können, geschieht dies wohl in erster Linie durch eine lebensnahe Darstellung von Person, Leben und Wirken Jesu, also durch eine „Christologie von unten". Die Perspektiven, die Frankemölle hier aufweist, sind vielleicht ein Weg, auf dem auch manche Jugendliche folgen können. *red*

Die Antwort auf diese Frage ist zugleich leicht und unendlich schwer, je nachdem ob man sie methodologisch oder inhaltlich beantwortet. Methodologisch ist sie deswegen heute im Vergleich zu früheren Jahrhunderten – auch für katholische Christen – leicht, da neuere Stellungnahmen offizieller Art unter ökumenisch-innerchristlichen Aspekten eine solide theologische Basis vorgeben: die Schrift. Dadurch erhält das heute in der Kirche gebetete sogenannte „Apostolische Glaubensbekenntnis" (aus dem 6.–8. Jh.) mit seinem christologischen Artikel „Ich glaube . . . an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, empfangen durch den Heiligen Geist . . .") und das längere, feierlichere nicaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis der Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) („Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater . . .") seinen zwar bedeutungsvollen, aber zugleich relativen Stellenwert. Darauf sei zunächst eingegangen, bevor inhaltliche Fragen angesprochen werden.

1. Der methodologische Neuansatz der katholischen Kirche

Er war spätestens mit der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 gegeben. Wurde bis dahin von den „zwei Quellen" (Schrift und Tradition) für die Theologie gesprochen, so jetzt „über die göttliche Offenbarung und deren Weitergabe" (Nr. 1). Von nun an soll die Schrift „bleibendes Fundament" und „Seele der Theologie" sein (Nr. 24), denn: „Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament. In ihm gewinnt sie sichere Kraft und verjüngt sich ständig" (Nr. 24). Akzeptiert man diese Vorgabe, dann ist die Bestimmung des Lehramtes in Nr. 10 konsequent: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist." Entgegen mancher restaurativer Tendenzen in der katholischen Kirche in nachkonziliarer Zeit betont die Päpstliche Bibelkommission 1983 in wortwörtlicher Anknüpfung an das Konzil zum Thema „Bibel und Christologie":

„Die Ausformulierung der christologischen Lehrsätze hängt mehr von der Sprache patristischer und mittelalterlicher Theologen als von der des Neuen Testaments selbst ab, so als ob diese letztendliche Quelle der Offenbarung ihrerseits zu wenig genau wäre, um der kirchlichen Lehre eine gut definierte Glaubensformulierung zu liefern ... Die ‚Hilfssprechweisen', die im Verlauf der Kirchengeschichte benutzt wurden, haben für den Glauben nicht denselben Wert wie die eigentliche Referenzsprache der inspirierten Autoren."[1]

Dieser für manche katholische und evangelische Christen „radikale", auf die „Wurzeln" der in der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth rückbezogene Ansatz ist methodologisch klar und einfach, eröffnet aber zugleich ein weites, thematisch schwieriges Feld für die gegenwärtige Verkündigung. Letztlich jedoch darf diese Neugewinnung der Schrift als Maßstab auch durch die katholische Kirche als große Befreiung verstanden werden, die Grundlage für jegliche innerchristliche, aber auch für die große Ökumene zwischen Judentum und Christentum (s. u.) sein könnte. Worin liegt die (befreiende) Normativität des Neuen Testaments?

2. Die Vielfalt der Christologien im NT

Wie befreiend die Grundoption des Zweiten Vatikanischen Konzils für die katholische Kirche war, läßt sich an zwei Zitaten bekannter Neutestamentler aus der damaligen Zeit gut belegen: „Ein Jude, der bekannte: ‚Jesus ist der Prophet, der kommen soll', etwa nach der Prophetie, die in Dt 18 steht: ‚Einen Propheten wie mich wird der Herr aus der Mitte eurer Brüder erwecken. Auf ihn sollt ihr hören', machte aus seinem Verständnishorizont, aus seinen theologischen Denkmöglichkeiten eine genauso hohe Aussage wie ein vom Griechentum herkommender Mensch, der bekannte: ‚Jesus ist der Sohn Gottes.'"[2] Oder: „Es läßt sich etwa gut denken, daß es für einen ehemaligen Juden sehr viel besagen mußte, wenn er sich zu dem Satz bekannte, Jesus ist der Christus, der Messias, während dieses Bekenntnis für einen Griechen, der in der Welt der olympischen Götter oder in der Schule eines stoisch-kynischen Philosophen aufgewachsen war, wenig hergab. Umgekehrt konnte der gleiche Heide viel mit einem Bekenntnis anfangen, in dem die Gemeinde von Jesus sagte, er sei ihr *Sotēr*, ihr Heiland; war es doch genau

[1] *P. G. Müller* (Hg.), Bibel und Christologie. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, Stuttgart 1987, 65.67. – Von solchen grundsätzlichen Erklärungen zu unterscheiden ist die Funktion von Katechismen in der Tradition römischer Schultheologie, wie sie sich z. B. im „Katechismus der Katholischen Kirche", München u. a. 1993, im christologischen Teil zeigt.

[2] *R. Schnackenburg*, in: *ders.* – *F. J. Schierse*, Wer war Jesus von Nazareth? Christologie in der Krise, Düsseldorf 1970, 6.

das Prädikat, das man in seiner Welt den Göttern und den vergöttlichten Kaisern beilegte, während dieses Bekenntnis einem Juden fernlag."[3]

Die Erkenntnis aus solchen Beobachtungen ist unausweichlich (und für Bibeltheologen seit ca. 100 Jahren eine Binsenwahrheit): Das Neue Testament (wie das AT) ist nicht ein Buch, sondern eher eine Bibliothek. Statt von der dogmatisch verstandenen einen Schrift ist von biblischen Schriften auszugehen. Für die Christologie bedeutet dies: Es gibt schon im Neuen Testament viele Christologien. Christologie wird dabei verstanden als im Glauben an Gottes Handeln in Jesus begründete Rede von Jesus Christus.[4] Begründet ist diese Vielfalt, handgreiflich etwa im „viergestaltigen Evangelium" (Irenäus von Lyon), das die geschichtliche Relativität menschlichen Sprechens dokumentiert.[5]

Diese geschichtliche Vielfalt urchristlichen Glaubens schließt die unterschiedlichen Zugangswege zur Christologie „von unten" (Ansatz beim geschichtlichen Jesus), bei einer Aszendenz-Methodologie, bzw. zur Christologie „von oben" (Ansatz beim Gottesbild und bei der Deszendenz Gottes zur Welt und zu den Menschen hin) ein, da beide Ansätze von Anfang an belegt sind.[6] Es kommt ganz darauf an, ob ehemalige aramäisch sprechende Juden, griechisch sprechende Juden oder griechisch sprechende, bisher polytheistisch glaubende sogenannte „Heiden" formulieren. Das unterschiedliche Sprechen ist als Modell, nicht als Alternative zu verstehen.[7]

Bei allen Unterschieden stimmen alle Theologen im NT darin überein, daß sie in Jesus den absoluten (eschatologischen) Heilsmittler sehen. Und noch wichtiger: An Gott in Jesus Christus glauben meint (vom biblischen Glaubensverständnis her) nicht einen Glauben an eine abstrakte Glaubenswahrheit, sondern sich auf einen bestimmten Lebensweg zu begeben, der sich damals viel-

[3] *J. Gnilka,* Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, München 1970, 12.

[4] Zu frühen Konzeptionen vgl. *Gnilka* (Anm. 3); zum gesamten Neuen Testament vgl. *R. Schnackenburg,* Christologie des Neuen Testamentes, in: Mysterium Salutis III/1 (1970), 227–388; *ders.,* Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg 1993.

[5] Die Rede von den biblischen Theologen als „echte Verfasser", die „den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur entsprechend Texte verfassen", betont zu Recht das Zweite *Vatikanische Konzil* in der Offenbarungskonstitution Nr. 11 f.

[6] Zu letzteren vgl. etwa die Weisheits-Christologie in der Logienquelle oder die Präexistenz-Vorstellungen in Phil 2, 6–11 oder Joh 1, 1–18.

[7] Zur eigenen Begründung der geschichtlichen Bedingtheit neutestamentlicher Formulierungen und entsprechender christologischer Konzeptionen vgl. *H. Frankemölle,* Glaubensbekenntnisse. Zur neutestamentlichen Begründung unseres Credos, Düsseldorf 1974; *ders.,* Jesus – Anspruch und Deutungen (Topos-Taschenbücher 88), Mainz ^{2}1986, bes. 33–57.

fach nicht von der jüdischen, wohl aber von der heidnischen Umwelt unterschied (vgl. 1 Petr 2, 11–12).[8]

Hier ist nicht der Ort, diese Vielfalt im gelebten Glauben an Jesus Christus neutestamentlicher Gemeinden darzustellen, wohl jedoch haben wir so einen Maßstab gewonnen für die Einsicht, daß es ein bibeltheologisch begründetes, sachgemäßes Verkündigen von Jesus Christus heute nur geben kann im Rückbezug auf die eigene lebensgeschichtliche Wirklichkeit einerseits und in Rückbezug auf die von diesem Christusglauben begründete Lebenspraxis andererseits. Ohne diese doppelte Orientierung ist die christologische Verkündigung heute auf einem Holzweg, der – biblisch gesprochen – in die Hölle führt (vgl. Mt 7, 15–27; 25, 31–46).

Konkret bedeutet dies, das gestellte Thema daraufhin zu befragen, wer „wir" sind, wie unsere soziokulturellen Voraussetzungen aussehen, damit wir „heute" angemessen Jesus Christus „verkündigen", nicht im Wort allein, sondern vor allem durch ein Christentum der Tat. Grundsätzlich wird diese Erkenntnis von offizieller Seite durchaus anerkannt, wenn unterschieden wird zwischen dem „Zeugnis ohne Worte", was „bereits eine stille, aber sehr kraftvolle Verkündigung" ist, und dem Zeugnis der Erklärung durch das Wort.[9] Und schließlich ist bei der Evangelisierung durch Tat und Wort zu beachten: Wem „verkündigen" wir (Christen, Andersgläubigen, Ungläubigen)?

Auswahlweise und stark verkürzt möchte ich im Hinblick auf die Leser dieser Zeitschrift einige meiner Meinung nach grund-legende Aspekte andeuten.

3. Grundlegende Perspektiven

Im folgenden sollen kurz angesprochen werden: 1. die Situation der Jugendlichen im Religionsunterricht, 2. das Zeugnis für Jesus Christus in Israels Gegenwart und 3. die Christologie in der Theologie der Befreiung.

3.1 Jesus Christus verkündigen im Religionsunterricht

Die Überschrift sollte nicht mißverstanden werden als ein Plädoyer für eine Konzeption von Religionsunter-

[8] Für die Unterscheidung sollte man nicht die polemischen Tugend- und Lasterkataloge des NT als Maßstab nehmen! Zum Problem der Konvertiten vgl. etwa *G. Bardy*, Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, Basel 1988; *R. Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im Ersten Petrusbrief, Tübingen 1992; *P. Lampe – U. Luz*, Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: *J. Becker u. a.*, Die Anfänge der Kirche. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart u. a. 1987, 185–216; *J. Martin – B. Quint* (Hg.), Christentum und antike Gesellschaft (WdF 649), Darmstadt 1990; *R. Wilken*, Die frühen Christen, wie die Römer sie sahen, Graz u. a. 1986.

[9] *Paul VI.*, Über die Evangelisierung in der Welt von heute (Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi"), Bonn 1975, Nr. 21–22. Vgl. auch die Dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1964 in Nr. 35, wonach Evangelisierung „die Verkündigung der Botschaft Christi durch das Zeugnis des Lebens und durch das Wort" bedeutet.

richt, die hinter das Zweite Vatikanische Konzil und die Würzburger Synode zurückfällt. Im Kontext der oben angedeuteten Semantik beim Verbum „evangelisieren/verkündigen" geht es darum, auch am Lernort Schule „die Alltagswirklichkeit in einer korrelativen Beziehung ... zu Freiheit, Freude und Glück des Evangeliums zu bekunden", da „Zeugnis geben" zunächst „Auskunft erteilen, Rechenschaft geben" meint.[10] Dies ist zweifellos auch Aufgabe des Religionslehrers. Dies kann als Postulat hier nur angedeutet werden; ein Aspekt dabei mag etwas ausführlicher angesprochen werden: die Adressaten. Bereits die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland unterschied im Beschlußtext „Der Religionsunterricht in der Schule" vom November 1974 zwischen dem gläubigen Schüler (ihn dürfte man auch wohl als Adressaten der Katechese verstehen), dem suchenden oder im Glauben angefochtenen Schüler und dem sich als ungläubig betrachtenden Schüler (Nr. 2.5). Wer wollte bestreiten, daß es seither aufgrund des zugespitzten Modernisierungsprozesses bei der Tradierung der lehrhaften Glaubensformulierung, aber auch in der lebendigen Glaubenspraxis tiefe Brüche gegeben hat?[11] Bevor lehrhaft christologische Glaubenssätze tradiert werden, wäre zu fragen, wo z. B. Schüler heute Christen erfahren, die in überzeugender Weise in der Nachfolge Jesu leben.

Es liegt auf der Hand, daß für diesen religionspädagogischen Ansatz eine Christologie „von unten", bei der man beim geschichtlichen Jesus einsetzt, angemessen ist. An neutestamentlichen Modellen ist nachzuvollziehen, wie bei diesem methodologischen Ansatz sein einzigartiger theologischer Anspruch, seine theo-logische Dignität, seine „Göttlichkeit" gewahrt werden kann. Überblickt man die gesamten christologischen Konzeptionen des NT und interpretiert man sie nicht vom Streit um den Arianismus und Subordinatianismus des 4. Jh., sondern mit Kategorien des dynamischen, heilsgeschichtlichen jüdisch-griechischen Gottesbildes aus den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt, läßt sich der Grundzug neutestamentlicher Christologie durchaus als subordinatianisch umschreiben. Dabei ist allerdings zu bedenken: „Wenn man sagt, Christus sei dem Vater untergeordnet,

[10] *P. Neuenzeit*, bekennen/Zeugnis geben, in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe 1, München 1986, 392–395, ebd. 394 f; vgl. auch ebd. 154–160 den Artikel „Schule", 170–174 den Artikel „Evangelisierung", 396–400 den Artikel „evangelisieren/verkünden" sowie in Band 2, 432–440 den Artikel „Konzeptionen des Religionsunterrichts".

[11] Zu Jugend und Religion im Kontext der gegenwärtigen, gesellschaftlichen Umbrüche vgl. *N. Mette*, Religionspädagogik, Düsseldorf 1994, 13–55.

sagt man für jüdische, ans Schekkhina-Denken gewöhnte Ohren noch lange nicht, er sei ein bloßes Zwischenwesen."[12]

Dieser Hinweis mag andeuten, daß die Konflikte der altkirchlichen Christologie keineswegs mit den damaligen und bis heute gebräuchlichen dogmatischen Formulierungen aufgehoben sind. Denn: sie sind im christlichen Glauben impliziert, der Gottes Wirken in Jesus bezeugt (dem entspricht eine Christologie „von oben"), oder umgekehrt formuliert, der in Jesus, seinem Reden und Handeln Gottes Wirklichkeit geoffenbart sieht (dem entspricht eine Christologie „von unten"). Aus den Antworten der Vergangenheit[13] können nicht nur Schüler lernen, wie sowohl jede Form von gnostischem Mythos wie von Jesulogie abgewehrt werden kann und muß, soll Jesus Christus wirklich maßgebend bleiben. Dies kann nie nur theoretisch geschehen, vielmehr in konkreter Glaubenspraxis. Sie kann nie die Solidarität mit anderen Glaubenden zerstören oder gar ihre Existenz vernichten.

3.2 Jesus Christus verkündigen in Israels Gegenwart

Beachtet man nicht nur die Zeichen der Zeit, sondern auch die Zeichen des Ortes, haben wir Christen in Deutschland unaufhebbar zu bedenken, daß wir mit Auschwitz im Rücken Jesus Christus zu bezeugen und zu verkündigen haben – in Israels Gegenwart. Zu bezeugen haben wir ihn vor allem durch gelebte Glaubenspraxis in der Nachfolge des von Jesus Christus eröffneten Weges, auf dem andere Menschen Gottes Wirklichkeit erfahren können. Hier stehen christliche Kirchen in Theorie und Praxis wohl erst noch am Anfang, auch wir Bibeltheologen.[14]

Bei diesem Punkt kann es nur um ein Postulat gehen, da bei der Frage nach der christlichen Identität in Anerkennung der jüdischen Identität noch zu viele Fragen offen sind.[15] Grundsätzlich gilt: Christliche Identität muß so

[12] *J. J. Petuchowski – C. Thoma,* Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1989, 94; vgl. auch *W. Breuning,* Gott/Trinität, in: NHthG 2 (²1991), 284–300; *J. Kirchberg,* Stellt das trinitarische Gebet den christlichen Monotheismus in Frage? in: Kul 7 (1992), 61–73.

[13] Vgl. den kurzen, aber informativen Überblick von *F. J. Schierse,* Christologie (Leitfaden Theologie 2), Düsseldorf 1979, 112–129.

[14] Anzufangen hätten wir Bibeltheologen bei der bleibenden Bedeutung des Juden Jesus und bei den theozentrischen Entwürfen der neutestamentlichen Christologie; zu letzteren vgl. schon früh *W. Thüsing,* in: *K. Rahner – ders.,* Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 133–233 (zur johanneischen und paulinischen Konzeption); zur matthäischen Christologie vgl. *H. Frankemölle,* Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des Evangeliums nach Matthäus, Münster 1974, ²1984; *ders.,* Matthäus-Kommentar 1, Düsseldorf 1994; zum Ansatz und zu den Aufgabenfeldern des christlich-jüdischen Dialogs vgl. *ders.,* Jüdisch-christlicher Dialog, in: Catholica 46 (1992), 114–139.

[15] Vgl. die Diskussion in den letzten Jahrgängen der Zeitschrift „Kirche und Israel" sowie das Themenheft „Jesus Christus zwischen Juden und Christen", in: Evangelische Theologie 55 (1995), Heft 1.

formuliert (und gelebt!) werden, daß sie nicht auf Kosten der jüdischen Identität und Existenz formuliert wird.

Möglich erscheint dies, wenn man beachtet, daß auch die katholische Kirche nach langwierigen Geburtswehen erst im Zweiten Vatikanischen Konzil, näherhin im Dekret über die Religionsfreiheit von 1965, erklärt, nicht mehr von einem abstrakten Recht der Wahrheit ausgehen zu wollen, sondern vom Recht der Person in ihrer Wahrheit. Dies im Hinblick auf bleibende, jüdische Wahrheit anzuerkennen scheint vielen christlichen Gläubigen, auch wissenschaftlichen Theologen und Amtsträgern noch nicht zu gelingen.

3.3 Jesus Christus verkündigen in der Befreiungstheologie

Die wechselseitige Durchdringung von konkreter Jesus-Nachfolge und reflektierender Christologie und umgekehrt erscheint zur Zeit am ehesten in den christologischen Konzepten der Theologie der Befreiung Lateinamerikas gelungen zu sein.[16] Deren Vertreter „arbeiten nicht so sehr eine systematische Christologie heraus, sondern richten sich mehr auf einige grundlegende Aspekte des Jesusereignisses, wobei sie besonders seine erlösend-befreiende Dimension für die lateinamerikanischen Völker betonen, die heute in Armut und Unterdrückung leben."[17]

Sofern diese praxisorientierte Christologie personale Kategorien nicht ausschließt, entspricht ihr Ansatz durchaus der frühen Christologie in MtQ 11, 2–6 par, da auch dort auf die personal orientierte Frage Johannes des Täufers („Bist du der, der kommen soll . . . ?") nicht titular, sondern praxisorientiert geantwortet wird („Was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder . . ."). Die Rezeption von Jes 26, 19; 29, 18; 35, 5 f und 61, 1 in MtQ 11, 5 par belegt, daß diese christologische Praxis mit der Heiligen Schrift übereinstimmt.

Versucht man die befreiungstheologische und die jüdisch-christliche Situationsbeschreibung miteinander zu verbinden, so bleibt bibeltheologisch zu fragen, ob die in MtQ 11, 2 ff angedeutete Kategorie der Epiphanie und der Ereignung Gottes im Handeln und in der Person eines Menschen jüdischerseits denkerisch möglich ist[18], wobei sich vor allem die Kategorie des Propheten aufdrängt.

[16] Vgl. zuletzt *J. Lois*, Christologie in der Theologie der Befreiung, in: *I. Ellacuría – J. Sobrino* (Hg.), Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung I, Luzern 1995, 213–241; vgl. auch *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung, München – Mainz 1973, 151–171, 215–224; *J. Sobrino*, Jesús en América latina, San Salvador 1982; *L. Boff*, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986.

[17] *Lois*, a. a. O., 213.

[18] An zustimmenden jüdischen Stimmen und Konzeptionen vgl. etwa *D. Flusser*, Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: EvTh 40 (1980), 214–239; *M. Wyschogrod*, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: ebd. 55 (1995), 13–28.

Dort wie in der Christologie wird zugleich die Gottesfrage aktuell, da auch in der Christologie als Vater Jesu Christi der Gott Israels, der Einzige, bezeugt wird. In einer biblisch begründeten Christologie hat sich somit die auch von Israel immer wieder betonte Hinwendung Jahwes zu den Menschen und zur Welt zwar radikalisiert, aber sie nicht überholt. Von den Grundstrukturen her kann daher christlicher Glaube nur analog zum jüdischen Glauben sein. Gerade bezüglich des Praxisbezuges des Gottes- und Christus-Glaubens wäre das Jüdische im Christentum neu zu entdecken und verstärkt zu leben.[19] Diese praxisorientierte Dimension in der Christologie wird zur Zeit wohl am ehesten in der Befreiungstheologie Lateinamerikas reflektiert im Kontext der spezifischen Lebenssituation. Andere Religionen der Welt hätten Analoges zu tun.

4. Ausblick

Im Kontext der in 3.1–3.3 anvisierten unterschiedlichen Adressaten der Verkündigung von Jesus Christus dürfte wohl für alle Zeitgenossen, ob Gläubige, Andersgläubige oder Nichtgläubige, der Ansatz beim geschichtlichen Jesus und der von ihm erzählten Praxis angemessen sein. Sie führte Menschen zu titularen Deutungen, so wie sie in der frühjüdischen Theologie vorgegeben waren. Jesu Praxis war überzeugend, ebenso wohl auch die der frühen Christen, ohne die die Ausbreitung des Christentums kaum erklärlich ist. Dies scheint auch heute der einzig angemessene Weg zu sein gemäß dem bekannten Wort von Mahatma Gandhi: „Ohne Zweifel wäre ich ein Christ, wenn die Christen es vierundzwanzig Stunden täglich wären."

[19] Vgl. *N. Lohfink,* Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987; *M. Görg,* In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993; *Ch. Dohmen – F. Mußner,* Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg 1993.

Johannes Lähnemann

Jesu Rede von Gott – als christlicher Beitrag im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens

Der Glaube Jesu kann Christen, Juden, Muslime, Hindus u. a. einen; der Glaube an Jesus trennt sie aber. „Die Frage nach Jesu Rede von Gott erbringt herausfordernde Anstöße für das Gespräch mit Menschen in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen; sie hilft aber auch, dem nichtchristlichen Gesprächspartner verstehbar zu machen, wo die Rede von Jesus als dem Christus ihren Einsatzpunkt hat." Welche Konsequenzen dies für das Gespräch mit Nichtchristen hat, wird abschließend angedeutet.* *red*

Jesu Rede von Gott ist nicht zu lösen von seiner Beziehung zu Gott. „Nähe Gottes" – sie kommt im Reden und Handeln, ja in der Existenz Jesu insgesamt zum Ausdruck. Verkündigung und Auftreten Jesu sind dabei eng verknüpft mit dem eschatologischen Denken seiner Zeit und Umgebung: dem erwarteten und erhofften Anbruch der Gottesherrschaft. Die Sehnsucht in einer von den frommen Juden als heillos und gottfern empfundenen Zeit richtete sich auf die Befreiung von der römischen Fremdherrschaft durch den Messias-König, der die Fremdherrschaft beenden und das „Volk Gottes" zum Mittelpunkt der Völkerwelt machen würde. Die von den verschiedenen religiösen Volksgruppen in unterschiedlicher Weise vertretene Erwartung wurde durch Johannes den Täufer dahingehend in Frage gestellt, daß er in prophetischer Weise das Gericht über das eigene Volk ansagte, zur Buße rief, taufte und auf den nach ihm kommenden „Feuertäufer" hinwies.

Daß Jesus sich von Johannes taufen ließ und daß die Begegnung mit ihm für das Verständnis seiner eigenen Sendung in höchstem Maße bedeutsam war, gehört zu den unbestrittenen Daten seines Lebens. Auch er steht in dem Erwartungshorizont der Gottesherrschaft, wie die zweite Bitte des Vaterunsers – „Dein Reich komme" – deutlich zeigt. Auch bei ihm geht es um Entscheidung und Umkehr *jetzt*, angesichts der Botschaft, die er bringt. Anders als bei Johannes dem Täufer ist es aber weniger das drohende Gericht als vielmehr das in seinem Wirken sichtbar werdende heilvolle Eingreifen Gottes, das im Vordergrund steht.

In diesem Zusammenhang ist nun auch Jesu Rede von Gott zu verstehen. Sie soll im folgenden in drei Schritten verdeutlicht werden: im Blick auf die Rede von Gott als dem liebenden Vater, im Blick auf die „Gottesgegenwart" in Jesus selbst und schließlich hinsichtlich der Universalität der Gottesvorstellung Jesu, die die Grenzen der ererbten Frömmigkeit sprengt. Jeder dieser Punkte hat seine spezifische Relevanz für den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen.

1. Jesus zeigt Gott als den liebenden Vater

Gott der Vater in der Verkündigung Jesu – das ist ein Sachverhalt, der – so unumstritten er erscheint – im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens nicht unproblematisch ist:

Im Alten Testament wird nur selten (und sehr vorsichtig) von Gott als dem Vater gesprochen. Hier schlägt sich noch deutlich die Reserve gegenüber der Verehrung von Vater- und Muttergottheiten als einer Erscheinungsform des Polytheismus in der Umgebung des alten Israel nieder, ebenso die Reserve gegen die Vergottung von Königen, die sich als „Sohn Gottes" darstellten. – Im Islam verwehrt gleichfalls die Frontstellung gegen den altarabischen Polytheismus jegliche Rede von Gott, die ihn in so „menschlichen" Vorstellungskategorien wie die eines Vaters darstellbar macht. Das „Allahu akbar" – Gott ist größer" (im Sinne eines unendlichen Komparativs) – gilt gerade auch hinsichtlich jeder menschlichen Vorstellungen von Gott. – Bestätigt wird dieser Vorbehalt, wenn man wahrnimmt, wie z. B. die Liebe zu Gott als dem Vater von modernen Hindus als eine der Stufen der Bhakti-Frömmigkeit (der glühenden Hingabe an einen Gott, der aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erlösen kann) angesehen wird, auf der eben die Christen stünden, eine Stufe,

* Das sind die beiden Thesen, die J. Lähnemann seinem Beitrag über „Jesu Rede von Gott . . ." in der Festschrift für W. Marxsen (erschienen unter dem Titel „Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum, Gütersloh 1994) zugrunde legt. Wir bringen mit Zustimmung des Verfassers eine gekürzte Fassung dieses Textes (a. a. O. 443–456), vor allem den II. Teil, „Grundelemente der Rede Jesu von Gott", sowie Teil III, „Konsequenzen".

die aber zu überbieten ist von einer höheren Stufe, auf der die Liebe zu Gott wie die Liebe von Freund zu Freund anzusehen ist, und schließlich von einer höchsten Stufe, auf der man Gott liebt, wie eine junge Frau ihren Geliebten liebt. Ein weiterer Vorbehalt gegen die Rede von Gott als dem Vater ist der pädagogische: Wo begegnet das Vaterbild jungen Menschen nicht so problematisch, daß davon auch die Gottesvorstellung negativ beeinflußt wird?! – Auch der feministische Vorbehalt gegen ein einseitig männliches Gottesbild sei nicht unerwähnt. Insofern muß genau umrissen werden, was Jesu Rede von Gott als dem Vater beinhaltet, wenn sie nicht angesichts der benannten Vorbehalte als inadäquat erscheinen soll.

Als erstes ist festzuhalten, daß Jesus von Gott als Vater in einer einzigartigen Zuspitzung und – vordergründig – sehr ungeschützt spricht. Gegenüber dem im damaligen Judentum vorherrschenden Bewußtsein, das Gott als den Erhabenen ganz in die Ferne rückt, spricht er von Gott als dem, der sich in ihm in unmittelbarer Liebe den Menschen und dabei besonders den „Verlorenen" zuwendet. Am klarsten kommt das im Gleichnis vom verlorenen Sohn (bzw.: vom „liebenden Vater") zum Ausdruck (Lk 15, 11–32). Das Provozierende dieser Erzählung steckt darin, wie Jesus hier Gottes Verhalten mit ganz menschlichen Bildern darstellt: So wie der Vater in diesem Gleichnis, so ist Gott: so voller Güte, so voller Zuwendung zu dem, der ihn am meisten braucht. Er freut sich über die Heimkehr des Verlorenen wie der Vater, der dem verkommenen Sohn entgegenläuft, ihn mit Ring und Gewand auszeichnet und ein über alles Maß hinausgehendes Freudenfest veranstaltet. Jesus legitimiert mit diesem Gleichnis theo-logisch seine Zuwendung zu den Verlorenen, sein Feiern mit „Zöllnern und Sündern" – und er beschämt mit dem Vater-Gleichnis seine Kritiker und wirbt um ihre Mitfreude. Dabei ist es „das ganz unmittelbare Dasein, Gegenwärtigsein und Sich-gegenwärtig-Erweisen Gottes"[1] – Merkmal der anbrechenden Gottesherrschaft –, was diese wie andere Worte Jesu prägt.

Die gleiche Zuspitzung finden wir in der Anrede des Vaterunsers (Lk 11, 2), in dem Gebet, das Jesus seine Jünger lehrt und das sich als Ganzes deutlich von liturgischen Gebeten abhebt, die im damaligen Judentum gebräuchlich waren. In der Anrede wird Gott als Vater angesprochen, wobei hier im Aramäischen das Wort „Abba" vorauszusetzen ist: Die Verkleinerungsform „Abba" war – ähnlich unserem Wort „Papa" – die vertraute Anrede eines Kindes an seinen Vater. Das heißt, auch die Jünger erhalten Anteil an dem einzigartigen Gottesverhältnis, aus dem heraus Jesus lebt und handelt. Sie erfahren: So nahe wie ein Vater und sein kleines Kind einander sein können, so nahe ist uns Gott, wenn wir das Gebet sprechen, das Jesus uns lehrt. – Diese Erfahrung wehrt jeder Haltung, die aus der Stärke eigenen Gerechtigkeits- und Vollkommenheitsbewußtseins heraus Gott gegenübertritt. Bedürftigkeit und Angewiesenheit einerseits, Vertrauen und Geborgenheit andererseits sind Merkmale kindlicher Existenz, die den Zugang zur Botschaft Jesu von der Zuwendung Gottes öffnen.

Hier wird deutlich, wie fern Jesu Rede von Gott als dem liebenden Vater jeglicher polytheistischen Vorstellung von Vater-/Muttergottheiten gegenüber ist, wie anders aber auch im Vergleich zur mystischen Kind-Vater-/ Mutter-Beziehung in der indischen Bakhti-Frömmigkeit. – Sie leistet dabei – sowenig patriarchalisch sie ist – keiner unangemessenen „Kumpelei" Vorschub. Auch für Jesus ist Gott „Herr des Himmels und der Erde" (Mt 11, 25), aber gerade als der Herr ist er der Vater, der sich den „Unmündigen" – den Schwachen, den Verlorenen, den Ausgestoßenen – offenbart. Gott wird hier nicht verfügbar, nicht menschlichem Verhalten angepaßt, er bleibt das Gegenüber zum Menschen. Die ganz menschlichen Bilder, die Jesus benutzt, müssen vielmehr immer wieder über sich hinausweisen: Wenn schon ein um Mitternacht geweckter Mann seinem Freund, der mit seiner Gastfreundschaftspflicht in Verlegenheit geraten ist, helfen wird (Lk 11, 5 ff), wieviel selbstverständlicher wird Gott helfen! – Wenn schon ein Hirt sich über das wiedergefundene Schaf freuen wird (Lk 15, 3–7), wieviel mehr Gott!

Was der Muslim mit dem „Allahu akbar" meint, kommt hier nicht nur hinsichtlich der unbegreiflichen Transzendenz Gottes zur

[1] *G. Bornkamm*, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 111.

Geltung, sondern ebenso hinsichtlich der über alles Begreifen hinausgehenden Zuwendung und Liebe Gottes. Insofern wird auch das Bild der oft so problematischen „irdischen Väter" transzendiert, und es bleibt eine religionspädagogische Aufgabe, eben dieses Bild Jesu vom liebenden Vater immer neu sichtbar zu machen.

Mohammed hat die Gleichnisse Jesu offenbar nicht gekannt. Hätte er sie gekannt, dann hätte er kaum mehr sagen können, daß alle Propheten vor ihm die im Grunde gleiche Botschaft gebracht hätten. Jesu Reden von Gott wäre ihm wohl nicht weniger distanzlos, nicht weniger unehrerbietig erschienen als manchem frommen Israeliten zur Zeit Jesu. Noch unerhörter aber hätte es ihm erscheinen müssen, wie Jesus sich mit der Präsenz Gottes identifizieren kann. – Damit kommt eine zweite wichtige Dimension der Rede Jesu von Gott in den Blick.

2. „Jesus ereignet Gott"

Daß im apostolischen Zeugnis über Jesus von den Anfängen an – und d. h. bereits vorösterlich – immer auch schon die Frage nach seiner Person gestellt ist, freilich in unmittelbarer Verknüpfung mit seinem Auftrag, hat W. Marxsen in verschiedenen Untersuchungen differenziert herausgearbeitet.[2] Die Freiheit und Direktheit, in der Jesus die Nähe Gottes nicht nur verkündigte, sondern sie in Heilungen, Dämonenaustreibungen und in Zuwendung zu einfachen, oft verachteten Menschen realisierte, provozierte die Frage nach der Vollmacht, aus der heraus er handelte. Sie taucht in einer Unmittelbarkeit auf, die deutlich ein Stadium *vor* der Entfaltung einer expliziten Christologie spiegelt: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?" (Mk 2, 7). „In was für einer Vollmacht tust du dies? oder wer hat dir diese Vollmacht gegeben, das zu tun?" (Mk 11, 28) – und in der Anfrage Johannes des Täufers: „Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?" (Mt 11, 2).

Ganz eigentümlich ist nun, wie sich Jesus selbst in der Auseinandersetzung um seine Person verhält. Besonders deutlich wird das an den herausfordernden Worten, mit denen er dem Vorwurf begegnet, er treibe die Dämonen nicht anders aus als durch Beelzebub, den Herrscher der Dämonen (Lk 11, 14–20 par): Jesus verweist in seiner Antwort nicht etwa demonstrativ auf seine messianische Vollmacht; er kommt auch nicht der Forderung nach einem Zeichen nach. Er knüpft vielmehr direkt bei dem Vorwurf an, er handle in dämonischer Vollmacht, und führt ihn logisch argumentierend ad absurdum: Wie kann des Satans Reich bestehen, wenn der eine Satan den anderen austreibt? – Entscheidend ist aber die Weiterführung Lukas 11, 20: „Wenn ich dagegen durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen." – Damit beansprucht Jesus – indirekt und ohne daß er sich selbst den Titel „Messias" beilegt –, daß sich in ihm Gott endgültig darbietet. Erfahren kann die hinter diesem Anspruch stehende Wirklichkeit aber nur derjenige, der nicht in abschätziger Distanz zu Jesu Auftrag verharrt. Diejenigen, die vorweg eine Demonstration göttlicher Macht vorgeführt bekommen wollen – um sich dann vielleicht zur Anerkennung Jesu zu bequemen –, gehen leer aus (Mk 8, 11 f).

Ähnliches wird an der Anfrage des Täufers an Jesus nach Mt 11, 2–6/Lk 7, 18–23 (die zwar von beiden Evangelisten schon explizit christologisch mit den Titeln „Christus"/ Mt 11, 2 und „Herr"/Lk 7, 18 eingeleitet wird) erkennbar. Die Reaktion Jesu in diesem Text ist wiederum keine direkte, in gewisser Weise aber eine indirekte Antwort; denn die Taten, auf die er verweist („Blinde werden sehend" und Lahme gehen, Aussätzige werden rein . . .), sind in der alttestamentlichen Prophetie als messianische Zeichen, als Zeichen der Heilszeit angekündigt (Jes 29, 18–19; 35, 5–6; 61, 1). Jesus weist die an ihn ergehende Anfrage nicht einfach zurück. Andererseits nimmt er aber denen, die die Frage stellen, ihre eigene Entscheidung für ihn und für seinen Weg auch nicht ab („selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt"). – Es zeichnet sich ein doppeltes Ergebnis ab:

Ergebnis

1. Jesus hat sich selbst keine Titel – auch nicht den des „Messias" – beigelegt, denn sonst wäre der nur indirekte Hinweis auf seine Vollmacht in der frühen synoptischen

[2] Siehe u. a. *W. Marxsen*, Anfangsprobleme der Christologie, Gütersloh 1960; *ders.*, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966, bes. 82 ff.

Überlieferung nicht zu verstehen. W. Marxsen macht das besonders an den wohl ältesten Menschensohnworten, die sich in der synoptischen Überlieferung finden, deutlich[3]: Lk 12, 8 f; Mk 8, 38. In Lukas 12, 8 heißt es: „Ich sage euch: Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes . . ." Hier wird also – anders als in der späteren synoptischen Überlieferung – zwischen Jesus und dem Menschensohn unterschieden. Und gleichwohl wird damit das zweite sichtbar:

2. Jesus hat für sich in Anspruch genommen, daß Gott sich in seiner Sendung endgültig darbietet. An der Stellung zu ihm und seinem Auftrag fallen deshalb die endgültigen Entscheidungen über Heil oder Unheil. G. Bornkamm charakterisiert diesen Sachverhalt so: „. . . eben dies ist im höchsten Maße erstaunlich, daß Jesus diesen Anspruch nicht unmittelbar erhebt, sondern ihn aufgehen läßt in seiner Botschaft und seinem Wirken, ohne beides von einem gleichsam vorgegebenen Amte her zu rechtfertigen und ohne die Würde, die man ihm zuerkennen will, zu bestätigen."[4]

In dieser Offenheit aber läßt Jesus die Menschen, die ihm begegnen, an seiner Gott-Unmittelbarkeit teilhaben: „Jesus ereignet Gott."[5] Für das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens bedeutet dies zweierlei:

1. Eine Kennzeichnung der Rede Jesu von Gott als einer Form lehrmäßiger Aussagen, aber auch die Anerkennung seines Auftrags als eines allenfalls prophetischen entspricht nicht der umfassenden Gegenwart des Heils, wie es sich in seinem Auftreten darbietet: Seine Worte sind nicht zu lösen von seinem Wirken und der „Ereignung Gottes" in seiner Person. Wir haben hier eine „Christologie im Keim", in der bereits das ganze Geheimnis Jesu angelegt ist, das nachösterliche Christologie zu deuten sich bemüht. Dem korrespondiert dann aber auch das zweite, das für das interreligiöse Gespräch wichtig ist:

2. Der Anspruch Jesu ist kein inhaltsloser Anspruch. Er realisiert vielmehr in seinem ganzen Wirken, daß der Mensch im Angesicht Gottes, im Angesicht seiner Herrschaft ein geliebter ist, der nicht nach dem Maß seiner Leistungsfähigkeit, sondern nach dem Maß seiner Liebesbedürftigkeit von Gott angesehen wird!

Den Weg von der „Christologie im Keim" (oder auch „impliziten Christologie") zur expliziten Christologie kennzeichnet W. Marxsen – mit einer gewissen Zuspitzung – so: „Nicht weil er (erg.: Jesus) der Christus war, ereignete er Gott, sondern weil er Gott ereignete, nannte man ihn den Christus, den Menschensohn, den Gottessohn. Diese christologische Qualifizierung Jesu erfolgte, weil man bedachte, was sich durch Jesus ereignete, und daraufhin sich verdeutlichte, wer der war, der dieses Geschehen vollzog."[6] Dieser Vorgang bedeutet *nicht*, daß man auf ein erst wachsendes messianisches Selbstbewußtsein Jesu schließen könnte oder gar, daß adoptianische Vorstellungen auf seine geschichtliche Gestalt zu übertragen wären. Man kann umgekehrt (wiederum zugespitzt) sagen: In der impliziten Christologie wird mehr an unerwarteter, umfassender Gottes-Gegenwart in Jesus ausgedrückt, als in aller expliziten Christologie (mit Titeln, die nur teilweise eine adäquate Kennzeichnung enthalten können) entfaltet werden kann; oder – in der Kennzeichnung durch G. Bornkamm: „Kein gängiger und geläufiger Begriff, kein Titel und Amt, welche jüdische Tradition und Erwartung bereithielten, dient der Legitimation seiner Sendung und erschöpft das Geheimnis seines Wesens."[7]

Für den Dialog mit Menschen anderen Glaubens ergibt sich, daß im Gespräch über Jesus nicht der Streit um die christologischen Hoheitstitel (so wichtig sie als Versuche, die Bedeutung Jesu zu entfalten, sind) im Mittelpunkt stehen sollte, sondern die Auseinandersetzung mit dem Weg Jesu, dem darin sichtbar werdenden Heil Gottes und *damit* auch seiner einzigartigen Bedeutsamkeit. – Freilich verlangt dies ein differenziertes, geschichtlich verstehendes Mitdenken mit den Quellen unseres Glaubens, das so z. B. auf muslimischer Seite noch kaum irgendwo in Ansätzen entfaltet ist. Ohne lernende Einzelbemühung – die freilich vom Christen im Blick auf das Studium der Quellen anderen Glaubens ebenso gefordert ist – wird es hier

[3] *Marxsen,* Anfangsprobleme, a. a. O.
[4] *Bornkamm,* Jesus, a. a. O., 150.
[5] *Marxsen,* Neues Testament, a. a. O., 92 (nach C. H. Ratschow).
[6] A. a. O., 95.
[7] *Bornkamm,* Jesus, a. a. O., 157.

nicht zu einem wirklich weiterführenden Dialog kommen.

Gelingt es aber, Jesu „Ereignung Gottes" zum Inhalt des Gesprächs werden zu lassen, sind Christen wie Nichtchristen gleichermaßen herausgefordert, weil das „Evangelium" (dieser Begriff kennzeichnet besonders deutlich den positiv-zuwendenden Charakter der Gottesereignung durch Jesus) universaler ist als jegliche partikulare Religionsauffassung.

3. Jesus sprengt die Grenzen der ererbten Frömmigkeit

Es muß auffallen, daß Jesus im Blick auf die anbrechende Gottesherrschaft viel stärker von Gott als dem Schöpfer her denkt als von Gott als dem Gesetzgeber. Er argumentiert weder von der Abrahams-Tradition noch vom Exodus, noch von der Thora her, den Überlieferungen also, die für die spezifische Erwählung Israels von besonderer Bedeutung sind. Er lehnt die Thora nicht ab, aber er hinterfragt sie hinsichtlich des eigentlichen Willens Gottes, der in ihr sichtbar werden soll: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk 2, 27). – Es ist das Bild des gütigen Schöpfergottes, der in Jesu Darbietung des Heils lebendig wird: Gott, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5, 45).

Jesus realisiert die grenzenlose Zuwendung Gottes am sichtbarsten in seiner Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Da für den frommen Juden jede Mahlzeit kultischen Charakter trägt, beinhaltet die Gemeinschaft, die Jesus vollzieht, die Aussage: Mit eben diesen Menschen gehöre ich im Angesicht Gottes zusammen. „Und damit nimmt er . . . vorweg, was für jüdisches Denken allenfalls nach dem (immer ungewissen, für das fromme Denken jedoch vermeintlich allzu sicheren) Urteil im Gericht möglich erscheint."[8]

Am schärfsten kommt der grenzüberschreitende Charakter von Botschaft und Wirken Jesu im Gebot der Feindesliebe zum Ausdruck, die nicht nur dem persönlichen Gegner gilt, sondern in die auch der Feind des Volkes und der Religion eingeschlossen ist. Dabei ist dieses Gebot nicht eine „maximale Forderung", sondern Folge der erfahrenen Liebe Gottes: Wer, trotz eigener Ungerechtigkeit, der Liebe Gottes begegnet ist, kann anderen gegenüber keine diese ausschließenden Grenzen ziehen.

Dementsprechend kann man beobachten – und dies wird auch heute von Christen in ihrer Begegnung mit Menschen anderen Glaubens zu bedenken sein –, wie das Überschreiten der Konfessionsgrenzen von seinem Gottesauftrag her und um des Menschen willen den ganzen Weg Jesu begleitet: Jesus sucht den religiös scheinbar indifferenten Zöllner Levi auf und macht ihn ohne jede Bekenntnisprüfung zu seinem Mitarbeiter. Der Skopos des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter ist, dem Juden klarzumachen, daß ein Samaritaner – das Sinnbild glaubensmäßiger Abtrünnigkeit schlechthin – der Nächste werden kann, also der, der das Gebot Gottes wirklich verstanden hat. Das Evangelium ist voll davon, daß Jesus wirklichen Glauben – nämlich grenzenloses Vertrauen in die Kraft der in ihm gegenwärtigen Zuwendung Gottes – gerade bei Nichtjuden findet (s. z. B. den „Hauptmann von Kapernaum", Mt 8, 5 ff; Lk 7, 1 ff, und die „Syrophönizierin", Mk 7, 24 ff; Mt 15, 21 ff). Und nach dem Gleichnis vom Endgericht fällt die endgültige Entscheidung über die Menschen nicht nach ihrer Konfession, sondern nach einem anderen Maßstab: „Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan!" (Mt 25, 40).

Man könnte direkt sagen: In der Weise, in der Jesus die Konfessionsgrenzen überschreitet, zeigt sich die Nähe Gottes, die er darbietet. – Von daher ist zu betonen: Wer es ablehnt, über die Konfessionsgrenzen hinauszugehen, wer es ablehnt, den Menschen außerhalb dort aufzusuchen, wo er ist und wie er ist, und ihm die selbst erfahrene Zuwendung Gottes darzubieten, wer es ablehnt, sich von der Gottessuche der Andersdenkenden herausfordern zu lassen, der übt die gleiche Kritik am Weg Jesu, die z. Zt. seines Auftretens an ihm geübt wurde.

Die nachösterliche Gemeinde hat den Anstoß Jesu hier richtig begriffen, indem sie die Grenzen ihrer ererbten Religiosität an vielen Stellen überschritt; und sie muß immer wie-

[8] *Marxsen,* Neues Testament, a. a. O., 88.

der auf das Verhalten Jesu selbst zurückweisen, um ihr Vorgehen zu rechtfertigen.[9]

Konsequenzen

Die doppelte These aus der Einleitung dieses Beitrags dürfte durch die Entfaltung der Rede Jesu von Gott und des Verhältnisses Jesu zu Gott einsichtig geworden sein:
Das Zeugnis davon, wie Jesus *Gott* ereignet, ist Anlaß und Grundlage für den christlichen Glauben daran, daß in Jesus das Heil Gottes in seiner ganzen Fülle zu den Menschen gekommen ist (soweit zum 2. Teil der These).
Das Zeugnis davon, *wie* Jesus Gott ereignet, veranschaulicht die spezifische Gotteserfahrung christlichen Glaubens und ist der inhaltliche Leitfaden für den Christen, mit dem er sich in das Gespräch mit Menschen anderen Glaubens einbringen sollte:
– Gott, der grenzenlos ist in seiner Schöpfervollmacht und in seiner Schöpfergüte („. . . er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute" – Mt 5, 45);
– Gott, der grenzenlos ist in seiner Liebe zu den Menschen, wie sie sich im Weg Jesu darbietet. Das aber heißt:
„Die Herrlichkeit Gottes in der Niedrigkeit, die Verwandlung menschlichen Leides durch die radikale Teilnahme an ihm, die Verwandlung der Feindschaft durch eine Liebe, die auch vor dem Gegner nicht haltmacht, die Freude über den Neuanfang des Verlorenen, die radikale Hinterfragung der Gesetze und Einstellungen, die der Liebe Gottes keinen Raum lassen – dies sind die Maßstäbe des Evangeliums, die Christen in die Begegnung mit Menschen anderen Glaubens einzubringen haben. – Verstanden werden die Christen am ehesten dann, wenn sie diese Maßstäbe nicht als bloße Lehrsätze verkünden, sondern wenn diese als in ihrem eigenen Leben wirksam erkannt werden können."[10]
Christliche Wahrheit wird am ehesten sichtbar in einer von solchem lebendigen Zeugnis begleiteten Begegnung. Wenn Jesu Rede von Gott ernst genommen wird, ist damit jedem menschlichen Anspruchsdenken Gott gegenüber gewehrt: Wer sich als der Liebe Gottes bedürftig erkannt hat, wird jeglichen Selbstruhm (mit dem man sich oder seine Wünsche/Ansprüche zum Gott macht) zurückweisen; er wird alle „Götzen" („Mächte und Gewalten", ideologische Herrschaftsansprüche) in ihrer falschen Unbedingtheit entlarven und dazu beitragen können, daß die Angst vor ihnen überwunden wird. Er wird beteiligt sein an der Aufrichtung von Zeichen der Herrschaft Gottes durch Teilnahme am Leiden in der Welt, durch „Dasein füreinander" und durch Wahrnehmung der Verantwortung für die Schöpfung.
Die Werte und Erfahrungen der anderen können dabei zu einer Entgrenzung der eigenen Heilserfahrung führen (wie es etwa der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum zeigt) und nicht selten neue Dimensionen des Evangeliums ans Licht bringen. Dies sei kurz an zwei Beispielen verdeutlicht:
– Christen werden sich von Moslems (aus ihrem Bewußtsein der alle menschlichen Vorstellungen übersteigenden Größe Gottes) daran erinnern lassen, daß die Verflüchtigung Gottes in bloße Mitmenschlichkeit hinein, mit der manche Christen den Herausforderungen des säkularen Zeitalters begegnen wollen, schwerlich die Freiheit und Gelassenheit zu vermitteln vermag, die davor bewahren kann, im Handeln für den Menschen nicht letztlich doch an den menschlichen Grenzen zu verzweifeln, weil man alles Heil in innerweltlicher Erfüllung erwartet. (Und umgekehrt wäre dem Moslem im offenen Gespräch, vor allem aber durch christliches Lebenszeugnis, etwas deutlich zu machen von der am Weg Jesu sichtbar werdenden Zuwendung Gottes, der sich in Liebe auch der notvollsten Erfahrungen menschlicher Ausweglosigkeit annimmt.)[11]
– Von sozialistischen Positionen aus werden Christen sich fragen lassen müssen, ob sie die Liebe Gottes, wie Jesus sie ereignet hat, nicht meist zu sehr nur innergemeindlich, individualistisch oder gar nur auf den „inneren Menschen" bezogen interpretiert haben und damit den Bereich gesellschaftlicher und politischer Strukturen (als Liebe ermöglichend oder verhindernd) ganz anderen Gesetzmäßigkeiten überließen (wobei eine

[9] Auf die Bedeutung von Passion und Ostern kann in der Kürze dieses Beitrags nicht gesondert eingegangen werden, obwohl die Erfahrung des Leidens und Sterbens Jesu und die österliche Bestätigung des in ihm gegebenen Heils auch für das Religiongsgespräch eine große Bedeutung hat (vgl. hierzu *J. Lähnemann,* Weltreligionen im Unterricht, Teil II: Islam, Göttingen 1986, 273 f.

[10] Ebd., 274.

[11] Ebd., 281.

bloße Gesinnungsethik ohne klare politische Analyse nur die Kehrseite privatistischer Engführung wäre).
Die Liste der Themen, die im Lichte der Rede Jesu von Gott im Gespräch mit Menschen anderen Glaubens anzusprechen sind, läßt sich leicht verlängern – gerade auch hinsichtlich der Überlebensfragen der Menschheit. Sichtbar geworden ist jedenfalls, daß das Nachdenken darüber, wie Jesus von Gott spricht und wie er ihn ereignet, das Gespräch vor Inhaltlosigkeit, vor der Präsentation bloßer Wahrheitsansprüche und vor Unglaubwürdigkeit bewahrt, wie es ihm vielmehr existentielle Tiefe, Deutlichkeit und ein das Miteinanderleben erneuerndes Engagement verleiht.

Anne-Bonifatia Rickers

. . . unter die Haut*

Der historische Jesus und der kosmische Christus in meinem Leben

Wie artikuliert man eine „Christologie von unten"? Rickers beantwortet diese Frage, indem sie davon erzählt, welche Bedeutung Jesus in ihrem Leben hat, wie ihr Christusbild von Kindheit an gewachsen ist und wie Jesus zum Vorbild und zur Kraftquelle für sie wurde, um sich für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Dabei erwies sich auf Dauer selbst das Leben in einer klösterlichen Gemeinschaft als zu einengend. Ihr Fazit lautet: Meine Christusbeziehung war immer eine Menschenbeziehung, auch wenn sie sich darin nicht erschöpfte. Ohne die Menschen, denen ich in meinem Leben begegnet bin, wäre es mir unmöglich gewesen, an Christus zu glauben.
red

Bevor ich 1978 in Norwegen in eine Ordensgemeinschaft eintrat, arbeitete ich in Wiesbaden als Architektin. Ich beschäftigte mich mit Altbausanierung und verdiente ganz gut. Ich hatte viele Freunde und so ziemlich alles, was ich mir mit 26 Jahren wünschen konnte. Viele meiner Freunde engagierten sich in der Gemeinde, eine Citygemeinde mit mehr als 10.000 Mitgliedern, wo wir uns sehr eigenständig und selbstverständlich einbrachten. Es war eine sehr glückliche Zeit für mich und eine Zeit, wo ich auch intensiv über den Sinn meines Lebens nachdachte: Was wollte ich eigentlich? Hatte ich bereits mein Ziel erreicht, oder gab es da noch Träume?
Auf der anderen Seite die Wirklichkeit: Mir war längst klar, daß wir in Deutschland unverantwortlich über unsere Verhältnisse lebten und daß die Möglichkeiten der Rohstoffgewinnung auf diesem Planeten begrenzt sind. Deshalb stellte sich mir eine andere Frage immer dringlicher: „Wer ist Jesus Christus für mich inmitten von Umweltverschmutzung, einer sich ständig erhöhenden Überschuldung der Entwicklungsländer und anhaltender Aufrüstung?" Und: „Wie muß denn mein Glaubensbekenntnis aussehen in einer Welt, in der die einen sich zu Tode rüsten und die anderen zu Tode hungern?" Ich versuchte diese Fragen immer wieder zu vergessen oder so zu tun, als seien sie nicht an mich, sondern an andere gerichtet. Aber letztendlich spürte ich ganz genau, daß diese Fragen mit meinem konkreten Leben zu tun hatten. Wenn wir auf dieser Erde so weitermachen, sagte ich mir, wenn 25% der Erdbevölkerung, und dazu zähle auch ich, weiterhin 80% der Energie verbrauchen, dann wird es überhaupt keine Zukunft geben, weder für mich noch für andere, oder höchstens noch für eine kurze Zeit.
Der französische Jesuit Teilhard de Chardin hat einmal gesagt: „Der Tag ist nicht mehr fern, an dem die Menschheit zwischen Selbstmord und Anbetung wählen kann." – Sich entscheiden müssen zwischen kollektivem Selbstmord und Anbetung – Anbetung verstanden als Anerkennung einer göttlichen Schöpfungsordnung, die nicht zuläßt, daß wir die Erde beliebig ausbeuten –, das sind harte Worte, doch angesichts der realen Verwüstung der Erde wurden sie mir mehr und mehr verständlich. In einem längeren Brief schrieb ich damals:
„Nach den Ursachen für die entmutigenden Zustände wagen wir fast nicht mehr zu fragen. Die Antwort schmeckt schon ganz zerkaut, aber sie ist wahr, das spüren wir, und wir kennen sie: *haben wollen; mehr haben wollen; Macht haben wollen; mehr Macht haben wollen; den anderen Menschen besitzen wollen.* Wer abendlich per Tagesschau die nicht selten menschengemachten Kata-

* Titel der gleichnamigen CD der Musikgruppe RUHAMA, Köln.

strophen frei Haus geliefert bekommt, möchte manchmal laut schreien aus Wut und Enttäuschung, aber mehr noch aus Hilflosigkeit gegenüber soviel Leiden und Zerstörung, zu der wir alle irgendwie ein Stück beitragen, ob wir wollen oder nicht. Aber trotz Ohnmacht kommt in mir immer wieder der Wunsch durch, leidenschaftlich ‚ja' zu sagen zu Gottes Schöpfung; sanfter mit mir selbst und mit meiner Mitwelt umzugehen; das Leben ganzheitlicher zu bedenken und versuchen zu zeigen, daß die herrschenden Zustände nicht die einzig möglichen sind. Überall gibt es Menschen, die mir das vorleben. Am deutlichsten spüre ich, daß Jesus Christus selbst mir die Alternative zeigt: Wenn es wahr ist, daß die größten Verbrechen ihren Ursprung haben in ungeordnetem Besitztrieb und Machtbegierde, dann hat Jesus durch seine konsequente Lebensweise mir den Weg gezeigt, der Zukunft ermöglicht. Er verzichtete auf überflüssigen Besitz und auf die Ausübung irdischer Herrschaftsmacht. Jesus wählte freiwillig eine arme, bescheidene (und möglicherweise auch ehelose) Lebensweise – aber nicht an Liebe und Zuneigung bescheidene Lebensweise. Mir ist klar geworden: In und durch Jesus Christus hat Gott abgerüstet. Ich möchte mich entscheiden, seinem Sohn auf diesem Weg zu folgen." Soweit der Brief.

Zwischendurch fragte ich mich immer wieder, wie denn dieser Weg für mich aussehen sollte. Und außerdem: Ich war ja nur ein einzelner Mensch. Was kann *ein* Mensch schon ausrichten gegen die Zerstörung von Gottes Schöpfung? Ich wollte sie nicht, die Zerstörung der Natur und die Aufrüstung – jedenfalls wollte ich sie nicht bewußt unterstützen. Sollte ich nicht lieber alles beim alten lassen und mein Leben genießen? Sobald ich mich offen und ehrlich fragte, wußte ich aber bereits, daß es für mich hier eigentlich keinen Rückzug ins Privatleben mehr gab. Ich hatte den Punkt des No return bereits überschritten. (Das ist die Stelle im Film, von wo an die Geschichte nicht mehr beliebig, sondern nur noch in eine bestimmte Richtung sich entwickeln kann.) Der Umweltschutz und mein Glaube an Christus waren eins. Die Gegenwart Christi in meinem Leben ließ sich nicht länger auf Brot und Wein in der Kirche beschränken. Gott versteckte sich in jeder Ritze meines Lebens, und ich wußte, daß ich ohne Gottes Gegenwart überhaupt nicht leben konnte. Schöpfung und Zerstörung von Schöpfung waren nicht Vorgänge, die außerhalb von mir passierten, ich selber war ein Teil davon. Als Mensch, der immer mit beiden Beinen auf der Erde gestanden hatte, merkte ich, wie ich immer mehr von der Gegenwart Gottes überrascht wurde, die in mir und um mich herum sich ereignete. Es war, wie wenn das Motiv eines Bildes zurücktritt und die Farben beginnen zu sprechen.

Mein Freund war der erste, der erfuhr, daß ich in eine Ordensgemeinschaft eintreten wollte. Seine Antwort war spontan und zielsicher: „Dann lege ich die Waffen nieder!" – und nach einer längeren Pause: „Die größere Liebe ist für mich, dich in Freiheit gehen zu lassen."

Ich hatte mich für ein Leben in einem Kloster entschieden, zum Entsetzen meiner Familie und meiner besten Freunde. Sie alle hatten eine Vorstellung davon, was das bedeuten würde: Verzicht auf eine exklusive Zweierbeziehung, Verzicht auf Kinder, Eigentum, Geld, Reisen . . . Und sie fragten mich die berechtigte Frage: Soll deine Entscheidung etwa dazu beitragen, daß weniger Waffen gebaut werden, die Umwelt weniger verschmutzt, die Erde weniger ausgebeutet wird? Und ich antwortete ihnen: „Ja, ich glaube daran, daß eine gewaltfreie Lebensweise, so wie Jesus sie uns vorgelebt hat, heute die einzige Überlebensmöglichkeit bietet, die wir haben." Vieles von meinen anderen Empfindungen konnte ich nicht mitteilen, weil ich damals keine Worte dafür hatte.

Seitdem sind fast 20 Jahre vergangen. Ich habe in Friedensinitiativen mitgearbeitet, in Dritte-Welt-Gruppen und später dann in Eine-Welt-Gruppen, und meine gesamte Arbeit hat sich seit 1978 hauptsächlich entlang den Schwerpunktthemen des „Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" entwickelt. Zur Wahrheit gehört auch, wenn ich sage, daß ich zeitweise sehr mit Enttäuschungen und Einsamkeiten gekämpft und daß ich nach 17 Jahren die Ordensgemeinschaft wieder verlassen habe. Das ändert aber für mich nichts an der Tatsache, daß Christus immer noch die wichtigste Realität meines Lebens ist und daß ich mir wünsche, daß dies so bleiben möge:

Du bist für mich das Fundament meines Lebens.
Du bist eine unbequeme Herausforderung.
Du bist der Weg vom Reden zum Handeln.
Du bist der Weg,
um zu mir selbst zu kommen und mich verwandeln zu lassen.
Du bist für mich die Erfahrung von Gemeinschaft.
Du zeigst mir,
daß ich ein Teil der Schöpfung bin,
– Geschaffene und Schöpferin.
Du bist für mich die Gewißheit,
daß die Welt eine Zukunft hat und das Scheitern in meinem Leben nicht sinnlos war.
Du bist für mich die absolute Gegenwart.

Es gibt Zeiten, wo mir dies sehr bewußt ist, und es gibt Zeiten, wo ich nichts von alledem verspüre. Dennoch hat das Bewußtsein, daß Christus in meinem Leben existiert, für mich die allergrößte Bedeutung gehabt. Ich habe mich innerlich sehr frei gefühlt in den letzten 20 Jahren, besonders auch im Hinblick auf kirchliche Gebote und Verordnungen. Nicht, daß ich sie alle übertrete oder für unnötig erachte. Aber dort, wo ich klar erkenne, daß ich einen Auftrag und eine Berufung habe, wächst mir auch der Mut zu, diese zu leben. Das war nicht immer einfach für meine Ordensgemeinschaft, und ich habe die älteren Mitschwestern, die in einer ganz anderen Zeit aufgewachsen sind, manchmal bewundert, daß sie – wenn auch oft schweren Herzens – ein Stück weit mitgehen konnten mit mir. Gerne hätte ich manchmal die Ängstlichkeit von ihnen genommen, die ihre allzu vorsichtige Denkweise zu beherrschen schien. Selber habe ich oft gespürt, daß ich auf unsichtbare Art und Weise getragen werde und selbst dann, wenn ich falle, nicht fallen kann. Über allem stand die Gewißheit: Christus ist da, unabhängig davon, ob mir das gefällt oder nicht, ob ich etwas dafür oder dagegen tue, denn Gott ist nicht abhängig von meinen Wünschen und meinem Wollen. Ich kann mir mein Leben nicht vorstellen, ohne an Christus zu glauben. Das wäre, wie wenn alles nur Geist und Luft wäre. Für mich wird Christus sichtbar in den Menschen, die nach Gott riechen und die man anfassen darf.

Als Kind hat mich immer schon der Satz aus einem alten Kirchenlied fasziniert: „ . . . in seiner Kirche Pilgerkleid schreitet Christus durch die Zeit." (Ich wünsche mir jemand, der dieses Bild malen würde.) Später bekam ich eine Postkarte zugeschickt: ein Kreuz, bestehend aus vielen Menschenkörpern. Ich weiß, daß viele Menschen es in der Kirche nicht mehr aushalten, weil sie von ihr ausgenutzt, weil ihre Fähigkeiten mißachtet oder sie diskriminiert wurden von Vertretern der Kirche. Ihr Austritt aus der Kirche ist verständlich und vielleicht sogar notwendig. Persönlich habe ich in der Kirche immer wieder Menschen kennengelernt, die ein Stück weit als „Christus im Pilgerkleid" leben, und deshalb verbinden sich Christus und Kirche so eng miteinander, daß es mir bislang immer unmöglich schien, mich von ihr zu trennen.

Der Dreh- und Angelpunkt meines erwachsenen Lebens war immer die Eucharistiefeier. Das mag für viele total altmodisch klingen, aber es ist absolut nicht langweilig – jedenfalls nicht für mich, weil dort eine jede Beziehung zu Menschen und zu Christus für mich sehr dicht wird. Der Gottesdienst ist für mich der Raum, den ich brauche, um mir bewußt zu machen, daß Gott mir nahe ist. Ohne die unzähligen Jugendmessen, Werktagsmessen, Taizégottesdienste und was wir uns selber sonst ausgedacht haben an „Liturgischen Feiern" wäre mein Glaube an Christus möglicherweise irgendwo auf der Strecke geblieben. Mein Vorteil bestand darin, daß ich zu der Generation gehöre, die voll in den Genuß des II. Vatikanischen Konzils gekommen ist und besonders auch in den Genuß von neuen Kirchenliedern. Ich bin mit den Loseblatt-Sammlungen aufgewachsen, die als Raubdrucke entstanden und wo über bestehendes Copyright meistens großzügig hinweggegangen wurde. Diese Lieder haben für mich eine Vorstellung von Christus sichtbar werden lassen, die mir sehr unter die Haut gegangen ist, weil sie in einer Sprache geschrieben waren, die ich verstand. Einige Lieder waren zwar nach einigen Jahren sehr abgenutzt, andere haben meinen Glauben nachhaltig geprägt. Zu den letztgenannten gehören: „Ich will gegen das Geläut der Leute mein Geschweige stimmen" und „Hat so kleine Hände". In diesen Liedern wurde nicht „Ein Haus voll Glorie" besungen, sondern eine Welt, die Option für das Schwache und das Stille ergriff. Immer waren es Menschen, die mir auf eine unaufdringliche Weise den Himmel ein Stück

näher sein ließen. Und so möchte ich zum Abschluß von zwei kleinen Erlebnissen berichten, die für mich der Beginn einer „Christologie von unten" waren.

Als junge Studentin studierte ich Architektur an einer Fachhochschule. Zum Ende des Semesters kam es immer wieder vor, daß die Studenten Nachtschichten einlegen mußten. Ich gehörte auch zu jenen. Wir arbeiteten meistens in kleinen Gruppen in Zeichensälen, die uns Tag und Nacht offenstanden. Eines Abends spät, gegen 24 Uhr, kam einer unserer Professoren und fragte, ob wir noch irgend etwas bräuchten. Ich war dermaßen überrascht von dieser Frage, daß ich spontan antwortete: „Ja, Rasierklingen und etwas zu trinken." (NB: Dazu muß man wissen, daß Rasierklingen damals zum Korrigieren von Zeichnungen benutzt wurden.) Eine Viertelstunde später stand der Mann wieder in der Tür mit einem Päckchen Rasierklingen und gekühltem Johannisbeersaft. Wir sprachen dann noch über dieses und jenes, aber es wurde nichts Weltbewegendes gesprochen, was nicht ohnehin bis zum nächsten Tag hätte warten können. Mich hat dieses kleine Erlebnis nie mehr losgelassen. Ich erinnere mich auch an einen Jungen aus der Gemeinde, der kurz vor dem Abitur stand. Er wirkte sehr zurückhaltend. Die Gemeindereferentin, die ihn seit vielen Jahren kannte, sagte, der Junge sei immer sehr scheu gewesen. Während eines Zeltlagers hätte er tagelang das Gras mit einem Kamm gekämmt und nicht gewagt, mit den anderen Kindern in Kontakt zu treten. Als ich einmal mit einer Freundin vor dem Seiteneingang der Kirche stand, kam der Junge auf dem Fahrrad herangebraust, bremste, schmiß sein Fahrrad an die Kirchenmauer, stürzte auf mich zu, umarmte mich und war in Sekundenschnelle wieder auf dem Rad und davon. Meine Freundin schaute verwundert, und ich sagte: „Du, das war eine Heldentat." Ich habe vor Freude geweint, weil ich überwältigt war von dem Vertrauen, das mir hier entgegengebracht worden war, als die ältere Schwester, die ich hätte sein können.

Meine Christusbeziehung war immer eine Menschenbeziehung, auch wenn sie sich darin nicht erschöpfte. Ohne die Menschen, denen ich in meinem Leben begegnet bin, wäre es mir unmöglich gewesen, an Christus zu glauben.

Nachtrag

Als Novizin bekam ich die Aufgabe, einen Sommer lang in einem Exerzitienhaus auszuhelfen. Das Haus steht auf einer Halbinsel, weit außerhalb der Stadt. Der Strand ist nur wenige Meter vom Haus entfernt. Als zwischen zwei Exerzitienkursen kein Priester für den Gottesdienst zur Verfügung stand, beschlossen meine Mitschwestern, in die nächstgelegene Gemeinde zur Messe zu fahren. Ich hätte erst gar nicht wider meinen eigenen Willen ins Auto einsteigen sollen. Die Fahrt zur Kirche dauerte eineinhalb Stunden, wovon wir die meiste Zeit im Stau verbrachten. Als wir ankamen, hatte der Gottesdienst bereits ohne uns angefangen. Aber das war nicht das Schlimmste. Mir war sehr elend zumute, so daß ich vor lauter Verzweiflung weinte: Wie sollte ich Gott loben für die wunderbare Schöpfung; für das Wasser und die Luft, für Sand und Strand, für alles, was ich zum Leben brauche, wenn ich gleichzeitig eineinhalb Stunden lang durch die Abgase des Autos, in dem ich sitze, die Luft verpeste! Der Gottesdienst war für mich zur Lüge geworden, weil unsere Teilnahme gleichzeitig Zerstörung bewirkte. Ich selber war 1978 in eine Ordensgemeinschaft eingetreten in der Hoffnung, dort Menschen zu finden, die ganzheitlich und glaubwürdig leben. Aber was heißt es, glaubwürdig zu leben als Gemeinschaft? Für mich bedeutet das jedenfalls nicht, daß ich unbedingt jeden Tag an einer Eucharistiefeier teilnehmen muß, auch wenn ich leidenschaftlich gerne in den Gottesdienst gehe. Ich weigerte mich fortan, zur Messe in die Stadt mitgenommen zu werden, und mußte mir sagen lassen, mir sei der Gottesdienst eben nicht wichtig genug. Ich versuchte zu erklären, daß mein Glaube an Jesus Christus und das Autofahren zwei Seiten ein und derselben Medaille sind. Aber meine Versuche scheiterten.

In den folgenden Wochen nähte ich einen großen Wandteppich, den ich nach dem Vorbild des Kosmischen Christus von Peter Roland Litzenburger gestaltete. Ich habe damals meine ganze Hilflosigkeit und Verzweiflung hineingenäht in diesen Teppich. Seitdem habe ich versucht, ohne ein Auto zu leben, und ich muß sagen, es ist ganz gut gegangen in all den 15 Jahren.

Die gekreuzigte Mutter Erde – Symbol des Kosmischen Christus

Ich glaube, das heute passende Symbol des Kosmischen Christus, der Fleisch geworden ist, ist dasjenige von Jesus als der gekreuzigten Mutter Erde, die doch täglich aufersteht. Wie komme ich zu dieser Überzeugung? Zunächst weil Mutter Erde in unserer Zeit gekreuzigt wird und schwer verwundet ist. Wie Jesus auf Golgotha ist sie keines Vergehens schuldig. Viereinhalb Milliarden Jahre lang hat sie uns gesegnet, indem sie Wasser gab, die Kontinente trennte, die richtigen Mengen Sauerstoff, Kohlendioxid und Ozon in die Atmosphäre gab, indem sie Pflanzen, Blumen, Tiere, Vögel und Fische gebar; alles, um uns zu erfreuen, uns mit ihren Gaben und ihren Werken zu segnen, die die Luft und den Boden gesund und zuträglich für uns machten. Kurz: die Erde liebte uns – und liebt uns noch –, auch wenn wir sie täglich kreuzigen.

Forum

Wer ist Jesus für mich?

Während im Forum für das Schwerpunktheft „Der erlösende Jesus" (Heft 1/1992) hauptsächlich bekannte Persönlichkeiten wie W. Jens, E. Ringel, S. Walter u. a. zu Wort kamen, wurden für dieses Forum auch Jugendliche und Kinder sowie kirchlich engagierte Erwachsene nach ihrem Jesusbild befragt. Im Unterschied zu den von G. Bußmann befragten SchülerInnen, denen Jesus nichts mehr bedeutet, haben die hier vertretenen ChristInnen ein positives Verhältnis zu Jesus – dies trifft auch auf den Autor von „Jesus in schlechter Gesellschaft" (A. Holl) zu. *red*

Beate

Jesus Christus – für mich nie nur ein Name. Da ich als Kind getauft wurde und in einer christlichen Familie aufwuchs, war Jesus schon immer mein Freund und Begleiter.

Heute ist er fester Bestandteil meines Lebens. In der Firmung habe ich mich bewußt für ihn entschieden. Er liebt mich – das spüre ich. In der Eucharistiefeier sagt er ja zu mir, obwohl ich ein Mensch bin und Fehler habe. Und ich brauche mir diese Liebe nicht zu erkaufen. Er will mich um meiner selbst willen, so wie ich bin. Manchmal denke ich, so ein Geschenk kann ich doch nicht annehmen, ich habe es ja nicht verdient. Aber gerade das ist Liebe, und gerade deswegen kann auch ich lieben. Natürlich, eine Beziehung in Liebe ist gleichberechtigt, jeder Partner gibt und nimmt gleichermaßen. Ich denke, wir sollen Jesus in den Ausgestoßenen, Leidenden, Kranken, den randalierenden Jugendlichen, den Alkoholikern, den Süchtigen, . . . suchen. Ich meine damit nicht das Mitleid, welches wir von oben herab austeilen, weil wir denken, daß wir was Besseres sind. Ich denke eher an ein kompromißloses Annehmen. Das klingt jetzt alles gut und schön. Aber ich muß zugeben, daß es mir schwerfällt, im Alltag, im täglichen Um-sich-selbst-Kreiseln, daran zu denken. Vielleicht handle ich aus dem beschriebenen Verständnis heraus unbewußt oder wenigstens manchmal konkret. Letztlich weiß ich, Jesus liebt mich nicht wegen guter Taten.

Wenn ich überlege, was ich von Jesus Christus halte, denke ich auch an Weihnachten und Ostern. Warum ist Gottes Sohn als Kind auf die Welt gekommen, warum hat er das Böse nicht vernichtet? Er hätte doch die Macht gehabt, endgültig alles zum Guten zu wenden! Aber nein, er wird selbst Mensch, er erlebt Freud und Leid des Menschseins. Ist das nicht viel mehr und viel stärker? Ist das nicht Liebe? Er geht mit uns, er leidet für uns. Das zu wissen macht mich stark. Aber noch besser finde ich, daß Jesus auferstanden ist. Es ist nicht beim Mit-leiden geblieben. Er hat den Tod überwunden. Wer einmal etwas von diesem Geheimnis erahnen konnte, bleibt nicht unberührt. Die Sorgen des Lebens verblassen, irgendwie bekommt alles andere Relationen. Man nimmt sich nicht mehr so wichtig.

Im Alltagstrott vergesse ich oft Ostern oder überhaupt Jesus. Ich versuche mich morgens und abends an ihn zu erinnern, mit ihm zu sprechen. Ich kann ihm alles vorbringen. Manchmal werde ich dann ganz ruhig. Und wenn es mir schlecht geht, ich mit Problemen beladen bin, weiß ich, daß ich immer zu ihm kommen kann. Bei ihm suche ich Klarheit und Kraft, finde ich Mut und Verständnis. Und ich hoffe, daß ich diese Beziehung zu Jesus nie verliere.

Susanne Gross

Warum glaube ich? Warum interessiert mich Jesus Christus? Weder meine religiöse Erziehung, noch meine Entscheidung für einen christlichen Lebensstil bieten ausreichende Begründung für das Warum-Überhaupt.

Vor allem gibt es eine Spur in meinem Leben. Etwas in mir – es hat mit dieser Spur zu tun – zieht mich so sehr an, daß ich dieser Anziehung gehorchen muß. Mehr als eine Ahnung sagt mir, daß meine ureigenste Identität damit verwoben ist. Ich nenne diese Anziehung eine absolute Bejahung, von der ich nicht nur gezogen, sondern auch erweckt bin. Ihr zu gehorchen macht uns Menschen unvertretbar und vollkommen erwachsen. In diesem tiefsten Gehorsam holen wir zugleich unsere tiefste Identität ein.

Früher war ich der Meinung, es würde sozusagen außerhalb von mir ein vorgegebener Weg existieren, den ich zu gehen hätte, von Gott für mich angelegt. So mußte ich ständig dafür sorgen, auf diesen Weg zu kommen – eine mühsame Angelegenheit. Dementsprechend war auch mein Gebet geprägt von Bitten um Hilfe, von kognitiven Schriftbetrachtungen, von leistungsorientierter Gläubigkeit.

Nach und nach hat sich eine Wandlung meiner Sichtweise eingestellt: Die Spur, die Bejahung, Jesus Christus *ist* und zieht. Gefragt ist ein neues Sehen, eine neue Sensibilität für die Wirklichkeit, die schon immer existiert. Alle meine religiösen Aktivitäten, die unbestreitbar nötig waren, führten mich zu einem Subjekt Jesus, konnten mich aber nicht öffnen für die Empfänglichkeit der allumfassenden Gegenwart des Auferstandenen.

Aber genau darum geht es: seine konkrete Erscheinungsform innerlich mehr und mehr loszulassen, damit wir seine universale Gegenwart in uns und in allen Dingen entdecken. Johannes und Paulus sehen die Mitte und die Zusammenfassung ihrer Verkündigung in dieser Wahrheit. Beide wollen zeigen, daß der Weg des Evangeliums in die mystische Vereinigung mit Jesus Christus mündet. Einen Weg dorthin habe ich im kontemplativen Gebet gefunden. Der Jesuit Franz Jalics, ein Meister dieses Gebetes, meint dazu: „Den Zugang zu einer direkten Verbindung mit Jesus Christus eröffnet uns Sein Name. Er trägt die Kraft Seiner Person. In Seinem Namen ist Er und Seine erlösende Kraft gegenwärtig. Die Hinwendung zu Ihm ist der Weg. Angefangen von äußeren Formen und Gestalten, werden wir zur inneren Wahrnehmung, ja bis zum Einswerden mit Ihm getragen. In Christus werden wir eins mit dem Vater" (vgl. Franz Jalics, Kontemplative Exerzitien, S. 334).

Unternehme ich den Versuch einer Zusammenfassung, dann kann ich sagen: Ich glaube an Jesus Christus heißt, alles zu „tun", um jegliche Distanz zwischen Ihm und mir wegfallen zu lassen. Tun hat hier eine neue Qualität und beschränkt sich einzig und allein darauf, liebendes und erweckendes Geschehen zu ermöglichen.

Adolf Holl*

Im Juli 1971, einen Monat nach dem Erscheinen meines Buches „Jesus in schlechter Gesellschaft", erhielt ich ein Schreiben des Erzbischofs von Wien, Franz Kardinal König. Ich las: „Sie lehnen in diesem Buch das Priestertum ab, ebenso die institutionelle Kirche, die Ihrer Meinung nach Jesus nicht gewollt hat. Für Sie ist Jesus ein hervorragender Mensch, der nach seinem Tode zu einem Gott gemacht wurde. Das haben andere auch schon vor Ihnen gesagt. Sie sind aber der erste Priester, der dies tut. Als Priester müssen Sie wissen, daß mit der Gottessohnschaft Jesu das gesamte Christentum steht und fällt. Sie leben von der Kirche, leben Sie aber auch noch in der Kirche?"

Das Buch wurde ein Bestseller und in neun Sprachen übersetzt. Im Jahr 1978 erwähnte es der Bischof von Cuernavaca (Mexiko), Msgr. Arceo, lobend in einer Predigt. Zu diesem Zeitpunkt hatte ich meine kirchliche Lehrbefugnis bereits verloren und war als Priester suspendiert. Von den Einkünften aus meiner schriftstellerischen Tätigkeit konnte ich ganz gut leben. Zu einer Arbeit als Gepäckträger auf dem Bahnhof, wie manche ehemalige Priesterkollegen in Italien, war ich nicht gezwungen.

Das, was ich über Jesus schrieb, hat mein

* Der folgende Text wurde 1991 als Vorwort zur italienischen Neuauflage seines Buches „Jesus in schlechter Gesellschaft" geschrieben.

Leben verändert. Die ursprüngliche Inspiration dazu hatte ich in den ersten Tagen des Jahres 1968, am Schreibtisch meiner Kaplanswohnung, während der Vorbereitung einer Predigt über einen Halbsatz aus dem Prolog des Johannesevangeliums: „Die nicht aus dem Blute, nicht aus dem Begehren des Fleisches, nicht aus dem Begehren des Mannes, sondern aus Gott gezeugt sind." Ich war gewohnt, den Vers als Absage an die Fleischeslust zu verstehen. Dann hatte ich einen befreienden Einfall. Was wäre, so dachte ich, wenn der Evangelist nicht die geschlechtliche Liebe denunzieren wollte, sondern eine radikale Kritik an der ehrwürdigen Einrichtung der Familie formulierte?

Erst später wurde mir klar, daß ich mit meinem Buch aus Jesus Christus einen heiligen Anarchisten gemacht hatte, wie Friedrich Nietzsche in seiner Streitschrift „Der Antichrist" aus dem Jahr 1888. Zu diesem Jesus läßt sich nicht beten. Er ist fremd, irritierend, wild und schön, eine Stimme von einem anderen Stern, ein kosmischer Pilger, der in der Wüste gelandet ist, zur Verwunderung der Nomaden. Wer ihm einmal begegnet ist, fühlt sich auf der Erde nicht mehr ganz heimisch.

Wer mein Buch heute in die Hand nimmt, soll mit dem Schock eines jungen Priesters konfrontiert werden, der zu seiner Bestürzung entdecken mußte, daß sein Amt mit den wahren Absichten seines geliebten Meisters wenig zu tun hatte.

Seitdem bin ich milder geworden. Zwar besuche ich keine Gottesdienste mehr, aber gelegentlich setze ich mich in eine schöne alte Kirche und fühle mich wie ein Priester, der in Pension geschickt wurde. Dann denke ich daran, wie der nervöse Nazarener sich allmählich in einen würdigen Gott verwandelte, verehrt von den Völkern. Aber das ist eine ganz andere Geschichte.

Kinder sagen, wer Jesus für sie ist

„Von Jesus? Also ich denke mal, er war manchmal sehr sauer, daß die Menschen was falsch gemacht haben, und manchmal ganz fröhlich, daß die Jünger den anderen Menschen das gesagt haben, von ihm das, und daß Gott ganz zufrieden war mit ihm. Und das hat gut geklappt, daß die Jünger auf den gehört haben. Und sie haben nicht nur gemacht, was sie wollten, sondern auch, was Jesus wollte. Ja, und dann: Er hat ja auch sich freiwillig aufgegeben, bei den Soldaten, freiwillig, so gestorben. Viele wollten ihm Geschenke geben, weil er ein König war, Myrrhe, Weihrauch und Gold. Maria war auch ganz glücklich. Herodes hat beschlossen, den umzubringen, weil der um seinen Thron gefürchtet hat, der wollte noch länger König sein."
(Hannah, 8 Jahre, 2. Klasse)

„Wir haben zwei Kassetten davon, von Jesus. Ja, also ich finde, daß Jesus – also ohne ihn würden wir nicht in den Himmel kommen. Deshalb finde ich das gut, daß der sich getraut hat, ans Kreuz zu gehen, also freiwillig – er hat mit dem Tod sozusagen gekämpft und den besiegt. Und ich find das auch nicht gut, daß er Jesus verraten hat, der eine Jünger. Und ich fand, das war für die Jünger bestimmt auch schwer zu begreifen, daß der Jesus nicht mehr da war, da waren sie bestimmt ganz glücklich, daß der Geist, also von Jesus, gekommen ist. Obwohl, einer wollt's ja nicht glauben. Jesus, der bedeutet mir einigermaßen viel, sozusagen."
(Anselm, 11 Jahre, 5. Klasse)

„Den kenn ich, das ist Jesus. Der ist bei uns in der Kirche."
(Philipp, 2½ Jahre, beim Anblick einer Kreuzesdarstellung)

Zarko Prskalo

Was bedeutet mir Jesus Christus?

Eine nicht theologische Antwort auf diese Frage fällt mir eigentlich ziemlich leicht. Ich habe mich schon öfters gefragt, was mir Jesus bedeutet.

Das erste, was mir einfällt bei dieser Frage ist, daß Jesus Christus für mich Gott und Mensch ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Wie geht das zusammen? Wie ist es überhaupt möglich, oder vielmehr, was hat es zu bedeuten?

Zuerst glaube ich an einen Gott, der Gott ist und kein Mensch. Er ist für mich Gott und kein Mensch, weil er in schwierigen Fällen, dort, wo jeder Mensch versagen würde und

leichtfertig ein strafendes Urteil treffen würde, anders handelt. Er ist heilig, und er vergibt die Schuld auf seine liebende und göttliche Weise, die für uns Menschen unbegreiflich ist. So ein Gott und so ein Sohn Gottes ist eben Jesus Christus. Nach den Zeugnissen über diesen Jesus Christus hat er selber göttlich, für die Menschen ungewöhnlich und irgendwie unerwartet gehandelt. Er hat uns, die Menschen, geliebt, mit uns gelebt und ist einer von uns geworden.

Er war ein wahrer Mensch, in der wahren menschlichen Natur. Als Menschen Jesus sehe ich in Jesus Christus wirklich alles, was menschlich ist. Vor allem sehe ich in ihm die menschlichen Schwächen, was das Äußere betrifft, und die menschlichen Stärken, was das Innere betrifft. Dieser Mensch Jesus war ein einfacher und normaler Mensch. Er teilte mit den Menschen all das, was menschlich ist: Er wurde geboren, er hat ein irdisch-zeitlich begrenztes Leben gelebt, er hat gelitten, er hat geliebt, und er ist gestorben.

Im Unterschied zu allen Menschen ist er auferstanden. Er wurde als Mensch auferweckt, nicht aus eigener Kraft, sondern Gott hat ihn auferweckt. So wurde er zum Sohn Gottes. Daß er nicht nur Mensch und nicht nur Gott war, sondern beides in einem, ist für mich wichtig, weil das alle Perspektiven, alle Hoffnungen und jede Zukunft für mich eröffnet und ermöglicht.

Ich bin ein Mensch und nur ein Mensch. Das ist das einzige, was ich mit Jesus Christus gemeinsam habe. Das ist meine Hoffnung, daß ich vielleicht auch einmal zu Gott komme und sein Angesicht schaue, in der vollkommenen Liebe und im vollkommenen Frieden lebe. Die Tatsache, daß Jesus ein Mensch war, ermöglicht mir auch ein menschliches Leben in der Hoffnung auf eine gute friedliche und ewige Zukunft. Jesus öffnet mir auch die Tür zum ewigen Leben und zur Gemeinschaft mit Gott.

Wie hätten mein Glaube und mein Leben ohne diesen Jesus ausgeschaut? Das ist die Frage, die ich mir öfter stelle und die mich öfter beschäftigt. Ohne Jesus hätte ich an einen Gott glauben müssen, der nur den Menschen – außer daß er sie erschaffen hat – konträre Eigenschaften haben müßte: Alles, was der Mensch nicht ist und gerne werden würde, hätte das sein müssen, was Gott ist. So ein Gott wäre abgehoben von jeder Wirklichkeit und würde von allem unberührt bleiben.

Wenn ich aber aufhören würde, an Gott, der auch in Jesus Christus offenbar wird, zu glauben, dann hätte ich vielleicht ein irgendwelchen vergänglichen Zielen vergleichbares Leben leben müssen. Das hätte für mich aber niemals zufriedenstellend und hoffnungsbringend sein können. Ich hätte nie hoffen können, daß das Leben einen Sinn hat, daß das Leben irgendwo gründet, von irgendwo herkommt und irgendwo hingeht.

Ich glaube an den Gott Jesu Christi, weil ich dabei nur gewinnen und nie verlieren kann. Erfüllt sich an mir, was Gott in Jesus verheißen hat, so ist mir das Leben in Fülle geschenkt. Habe ich mich in meinem Glauben an ihn getäuscht, dann habe ich wenigstens so gelebt, wie ich auf jeden Fall hätte leben müssen.

Andreas Rochelt

Ich bin in einer für heutige Verhältnisse streng katholischen Familie aufgewachsen (jeden Sonntag zur Kirche usw.). Und trotzdem habe ich Probleme damit, an die Existenz eines Gottes und erst recht an eine Auferstehung von den Toten zu glauben.

Jesus ist für mich eine Symbolfigur, aber auch ein Vorbild, eine „Beispielfigur". Die Zehn Gebote Gottes sind für mich als Mensch das, was für mich als Autofahrer die Straßenverkehrsordnung ist. Es gelingt mir nicht immer, mich daran zu halten, aber bloß gut, daß es solche Regeln gibt, denn was wäre, wenn nicht!?

In allererster Linie jedoch verbinde ich mit dem Namen Jesus alle diejenigen Menschen, die ich in seinem Namen kennengelernt habe. Die Erlebnisse und Erfahrungen von Freude, Miteinander, Rücksicht und Toleranz dem anderen gegenüber, Liebe, Gespräch und vielem mehr habe ich so nirgendwo erlebt.

Wie und woher kommt das, kommt dieser Geist?

Ich hoffe, daß ich dadurch, daß ich mir diese Frage immer wieder stelle, immer weiter und näher zu Jesus finde.

Eva Vogl

Der Glaube an Jesus ist mir sozusagen mit der Muttermilch eingegeben worden. Das Elternhaus, gute Religionslehrer, unter anderem Otto Mauer und eine Gemeinschaft von jungen Menschen im Bund Neuland festigten diesen Glauben. Der Einsatz dafür und damit auch für die Kirche waren die wichtigsten Aufgaben meiner Jugend, verstärkt durch den Druck des NS-Regimes.

Angst und Leid der Kriegsjahre haben ein fast erstaunliches Maß an Vertrauen und Hingabe an Jesus in mir hervorgerufen (meine Briefe an meinen Mann an die Front bezeugen dies), er war Halt, Geborgenheit und Hoffnung.

Eine Beziehung zu einem geliebten Menschen macht verschiedene Phasen durch, genauso meine Beziehung zu Jesus. Der jugendliche Euphorismus mit allen Emotionen machte bei mir einem kritischeren Denken Platz, neue Lebenssituationen forderten eine neue Sicht des Glaubens.

Es kamen Zeiten der Ferne, Jesus schien zu viel von mir zu fordern, viele Fragen, besonders nach unsinnigem Leiden blieben für mich unbeantwortet. Nie hatte ich aber einen Zweifel an seiner Gottessohnschaft.

Aber je älter ich werde, ergreift mich sein Menschsein und die völlige Übereinstimmung seiner Lehre mit seinem Leben mehr und mehr. Ich erkenne jetzt auch, daß seine Lehre nicht aus Geboten und Verboten hauptsächlich besteht, sondern daß sie eine Befreiung von Ängsten bedeutet, ein Wiederaufrichten nach Versagen und ein Aufbrechen unserer Liebesfähigkeit Gott und den Menschen gegenüber.

Vielleicht hilft mir bei dieser so tröstlichen Sicht die Psychologie (Drewermann).

Der Glaube an Jesus ist für mich Frohbotschaft, Heil für mich und andere Menschen und darum auch ein Grund, trotz vieler Widrigkeiten, in der Kirche zu bleiben und auch zu arbeiten.

Ursula Walther

Jesus ist für mich der stärkste Halt. Ich habe jemanden, an den ich mich zu jeder Zeit und in jeder Situation wenden kann, der immer bei mir ist, der meine Probleme und Ängste versteht.

Manchmal ist es schon nicht ganz leicht, Jesus so richtig zu verstehen. Ich frage mich auch oft: „Wozu das alles, wieso, weshalb, warum gerade ich . . .“ Aber er gibt mir auf alles eine Antwort. Zwar kommt die eine eher und die andere später, aber sie kommt. Auch ist es absolut nicht einfach, sich so an alles zu halten, was er von uns gerne möchte, aber ich glaube, wenn sich jeder wenigstens ein kleines Stückchen Mühe geben würde, könnte schon ganz schön viel erreicht werden.

Und bedenkt man manchmal, was wir alles haben, was um uns herum ist, was wir jeden Tag von neuem erleben dürfen, dann ist es auch überhaupt nicht schwer, ihm Tag für Tag wieder und wieder zu danken.

Eine große Sache ist es auch, durch Jesus eine Gemeinschaft und in dieser Gemeinschaft wieder Jesus zu erfahren. Zum Beispiel bei uns in der Jugend, wo man andere Leute trifft, sich mit ihnen unterhält, man auch über schwierigere Themen diskutiert und zusammen etwas unternimmt, man andere Meinungen hört, sie toleriert, lernt man auch, glaube ich, die Menschen viel besser kennen, versteht mehr und kann sie besser einschätzen. Auch wird jeder so angenommen, wie er ist.

Es ist schon öfter leichter, auf etwas zu verzichten, wenn man zum Beispiel mal überlegt, ob man dies oder das unbedingt braucht, denn ein Sprichwort sagt auch: „Alles ist verloren, wenn wir entschlossen sind, auf nichts zu verzichten.“

Da ich ja im Glauben erzogen worden bin, wäre es für mich jetzt undenkbar, ohne Jesus zu leben, denn er hat die höchste Stelle in meinem Leben eingenommen!

Robert Weber

Warum ich an Jesus Christus glaube

Um diese Frage, die mich mitten in meinen Arbeitsalltag hinein getroffen hat, beantworten zu können, mußte ich zuerst einmal warten, bis ich in meinem Urlaub etwas Ruhe und Abstand zu meiner Arbeit gefunden hatte, die mit ihrer alltäglichen Hektik nicht gerade Raum für derartige Überlegungen läßt.

Zuerst scheint sich die Frage leicht beantworten zu lassen. Ich glaube an Jesus Chri-

stus, weil meine Eltern an ihn geglaubt haben, mir von ihm erzählt haben und nach besten Kräften versucht haben, diesen Glauben in ihrem Alltag, in der Begegnung mit anderen Menschen, zu leben. Die eigentliche Frage, die damit noch nicht beantwortet ist, heißt jedoch, warum ich *immer noch* an Jesus Christus glaube.

Das Faszinierende an Jesus Christus ist für mich, daß er das, was er verkündet hat, auch selbst überzeugend gelebt hat. Damit ist er mir Ansporn, immer wieder die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit in meinem eigenen Leben Stück für Stück zu verringern. An Jesus Christus glaube ich noch immer, weil ich seine Frohe Botschaft von der Liebe Gottes zu den Menschen und der Liebe der Menschen zueinander so herausfordernd finde, daß es lohnt, sich ihr zu stellen. Dies gerade in einer Welt, die bisher eher von Gottesferne und Menschenverachtung gekennzeichnet war und es noch heute ist (Krieg in Bosnien, Hunger in Afrika, weltweiter Drogenhandel etc.). Es erscheint mir an Christi Botschaft nicht nur provokant, sondern auch glaubwürdig, daß das Himmelreich nicht irgendwo in ferner Zukunft liegt, sondern daß hier und jetzt von jedem einzelnen mit seinem Aufbau begonnen werden muß. Dieses Ineinanderfallen von Gegenwart und Zukunft, eigener Verantwortung und Halt in der christlichen Gemeinschaft schützt mich auch davor, einerseits mit zu großer Ungeduld ans Werk zu gehen, andererseits alles auf die „lange Bank" zu schieben, einerseits an mich selbst zu hohe Ansprüche zu stellen, andererseits alle Verantwortung auf die Gesellschaft, die anderen oder die widrigen Umstände zu schieben.

Wenn ich bisher gesagt habe, daß ich *immer noch* an Jesus Christus glaube, dann muß ich jetzt hinzufügen, daß ich *immer wieder* an ihn glaube. Denn manchmal lebe ich so, als glaubte ich gar nicht, dann wiederum spüre ich, daß mein Glaube an Jesus Christus in meinem Alltag, in der Begegnung mit anderen, Bedeutung hat. Ob ich immer dann besonders offen für andere Menschen, ihre Ängste und Hoffnungen, bin, wenn mein Glaube an Jesus Christus besonders stark ist, oder ob die Begegnungen mit anderen meinen Glauben stärken, weiß ich nicht – wahrscheinlich hängt beides wechselseitig zusammen.

Praxis

Stephanie Klein

Miteinander über Jesus Christus im Gespräch

Ausgehend von der notwendigen Vielfalt der Christusbilder und -beziehungen im Glauben zeitgenössischer Menschen und den Schwierigkeiten, dabei einander zu verstehen und gelten zu lassen, berichtet die Verfasserin von einer aus Theologiestudentinnen zusammengesetzten Gruppe über ihr Christusbild. Bis heute spiegelt und verdoppelt sich für viele Frauen im Christusbild die gesellschaftliche Rollenzuschreibung, die sie täglich in der patriarchal bestimmten Gesellschaft erfahren. Abschließend bietet Klein einige Überlegungen dazu, was dem Prozeß, gemeinsam über Christus ins Gespräch zu kommen, förderlich sein kann. *red*

1. Eine Vielfalt von Christusbildern

Die verschiedenen Beiträge in diesem Heft vermitteln einen Eindruck über eine große Vielfalt unterschiedlicher Christusbilder und Christusbeziehungen im Glauben zeitgenössischer Menschen. Diese Vielfalt ist theologisch und kirchlich nicht nur legitim, sondern auch notwendig. Nie läßt sich die Gesamtheit des christologischen Glaubens der Kirche auf einmal erfassen und nachvollziehen. Schon die biblischen Schriften setzen unterschiedliche Akzente in ihren Aussagen über Jesus Christus. Die verschieden akzentuierten Aussagen der Konzilien weisen auf ein Ringen der Kirche um ein richtiges Verständnis hin. Auch heute nimmt im Zuge der Inkulturation des Glaubens in verschiedene Kulturen der Glaube an Jesus Christus sehr unterschiedliche Formen an. Christus erscheint nicht länger mehr in der Hautfarbe der Kolonialherren, vielmehr beginnen die Menschen, ihre eigene Erfahrung von Leben, Sünde, Tod und Heil mit ihren Vorstellungen von Jesu Leben und Botschaft zu verbinden[1].

[1] Vgl. z. B. Christus als der Proto-Ahn in der afrikanischen Theologie, dazu: *Bénézet Bujo*, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1986, bes. 79–98, oder die Christologie auf den Philippinen, dazu: *Benigno Beltran*, Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext, Düsseldorf 1988, bes. 130–143.

Die lateinamerikanische Bischofskonferenz fordert in Puebla auf, Christus ganz konkret in den Gesichtern der Indios und Afroamerikaner, der Arbeiter und Arbeitslosen, der Randgruppen, der Alten und Kinder zu entdecken[2].

Der Glaube der Kirche als der Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden läßt sich also kaum auf eine Formel bringen, vielmehr wird er immer neu und in unterschiedlichen Akzenten zur Sprache gebracht werden müssen.

Dabei kann es durchaus vorkommen, daß Menschen aus unterschiedlichen kirchlichen oder gesellschaftlichen Milieus oder aus unterschiedlichen Generationen die Zugänge zu Christus von anderen Menschen kaum verstehen. Faktisch sind die im Leben der einzelnen Menschen lebendigen Christusbilder häufig auch widersprüchlich. Eine mystisch orientierte Herz-Jesu-Frömmigkeit ist vielen jungen Menschen heute nicht mehr zugänglich. Die Frömmigkeit der eucharistischen Anbetung läßt viele Menschen ehrfürchtig in den Altarraum treten, anderen ist sie fremd, sie suchen Jesus Christus nicht im Tabernakel, sondern in Begegnungen und Beziehungen zu Menschen; ihnen ist die Ehrfurcht vor der Würde des Menschen heilig und läßt sie politisch aktiv werden, wo sie diese Würde gefährdet sehen. Sehen viele in Jesus Christus den nahen Gott, so sehen andere in ihm den Inbegriff des ganzen, vollkommenen Menschen.

Doch auch innerhalb eines Lebens verändern sich die Christusbeziehung und das Christusbild häufig stark. Bei christlich sozialisierten Menschen ist eine Beziehung zu Christus oft schon sehr früh in der Kindheit grundgelegt. Ansatzpunkte waren z. B. Gebete in der Familie, Bilder und Figuren in der Wohnung und in der Kirche, Darstellungen in Gebetbüchern, vielleicht der Nazarener im elterlichen Schlafzimmer, kirchliche Feiertage wie Weihnachten mit dem Besuch an der Krippe, Karfreitag und Ostern, die Fronleichnamsprozession. Besonders aber die Vorbereitung zur Erstkommunion und zur Erstbeichte prägt die kindliche Christusbeziehung. Doch vielfach sind die Erinnerungen daran recht ambivalent. Die Verbindung der Kommunionvorbereitung mit der Erstbeichte und das Lernen der Zehn Gebote rückt Jesus in die Nähe des Erziehers oder der moralischen Instanz. Das Bewußtsein von Sünden und von Schuld am Tod Jesu ließ das Fest der Erstkommunion für viele zu einem bedrückenden Erlebnis werden[3]. Im Erwachsenenalter werden die kindlichen Christusbilder häufig abgelegt. Zuweilen kommt es zu einem regelrechten Befreiungsakt von bedrückenden Christusbildern, unter denen man als Kind gelitten hat. Manchmal bleibt eine Leerstelle oder Distanz zu Jesus Christus, häufig werden auch neue Aspekte wichtig.

Aufgrund des Zusammenbruchs geschlossener kirchlicher Milieus wird es heute aber auch immer mehr Menschen geben, die keine christliche Sozialisation erhalten haben und die erst im Jugend- oder Erwachsenenalter eine Beziehung zu Jesus Christus entwickeln. Sie werden sich nicht an zuweilen schiefgelaufenen kindlichen Sozialisationen abarbeiten müssen und möglicherweise ganz andere Formen von Christusfrömmigkeit suchen als Menschen, die seit Kindheit an in kirchlichen Milieus leben.

2. Ambivalenz der Christusbilder

Die Christusbilder sind in die Erfahrungen des Lebens hineinverwoben. Sie können Orientierung und Kraft geben, das Leben heilvoll zu gestalten. Es darf aber nicht übersehen werden, daß sie zugleich auch ein Spiegel von gesellschaftlichen und kirchlichen Rollen, Normen und Interessen sein können und diese manifestieren und religiös überhöhen. Sie verlieren dann leicht ihren befreienden und heilvollen Charakter und wirken sich als Zwänge auf das Leben aus.

Deutlich wird dies z. B. bei Christusbildern, die früher Kindern verkündigt wurden und die sich dabei mit Erziehungsnormen verbanden. Wie auch auf vielen Bildern in Kirchen aus der zweiten Hälfte des 19. Jhs. zu sehen ist, wurde Kindern früher gern der brave, lernbegierige, im elterlichen Haushalt helfende Jesusknabe vor Augen geführt. Aus meiner eigenen Kommunionvorbereitung kann ich mich erinnern, daß wir Christus als den Weinstock, festgebunden an einen Stützpflock, malen sollten. Dazu wurde uns

[2] Vgl. die Dokumente von Puebla Nr. 31–39.

[3] Vgl. *Olivia Wiebel-Fanderl*, Religion als Heimat? Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung katholischer Glaubenstradition, Wien–Köln–Weimar 1993, 145.

erzählt, daß nur der Weinstock, der festgebunden, geschnitten und gestutzt werde, später Frucht trage. Die Botschaft verstand ich sehr wohl, kritisch beurteilen konnte ich sie freilich damals noch nicht. Jesus als Vorbild hatte erzieherische Funktionen. Die Kinder wurden durch Jesuserzählungen zu einem braven Verhalten angeleitet, aber auch die Sanktionen der Erwachsenen wurden so unter der Hand legitimiert.

Das verinnerlichte Christusbild und die Beziehung zu ihm transportiert nicht nur gesellschaftliche und kirchliche Rollen und Normen, sondern reproduziert sie auch. So können unterschiedliche Christusbilder etwa von Frauen und Männern, Priestern und Laien auch Spiegel ihrer Rollen und ihres gesellschaftlichen oder kirchlichen Ortes sein. Ich möchte dies anhand von Äußerungen und Reflexionen von Theologiestudentinnen über ihr Christusbild deutlich machen, die gemeinsam in einem Seminar ihre Glaubensgeschichten erzählten und reflektierten.

Jesus war bei diesen Frauen vorrangig Vorbild, während Ansprechpartner und -partnerinnen Gott-Vater, Maria, Heilige und Namenspatrone waren. „Es ging immer darum, zu sein wie Jesus", sagte eine Frau, und dies wurde ihr zuweilen unerträglich, weil sie immer nur gut und artig sein sollte. Besonders der heilende und dienende Jesus wurde ihnen als Vorbild vorgestellt – Jesus als der gütige, der immer für die anderen da ist und hilft. Dieses Bild wirkte sich auf die Verhaltensmuster der Frauen aus, nämlich selbst lieb, gütig und hilfreich zu sein, bis hinein in die Berufswahl zweier Frauen, die eine Ausbildung zur Krankenschwester machten. Rückblickend fragten sich die Frauen allerdings, warum ausgerechnet sie sich mit dem dienenden Jesus identifizierten, während sie diese Identifikation in dieser Weise bei Männern nicht fanden. Als befreiend erfuhren sie später Darstellungen von Jesus in Romanen, Musicals, Filmen u. a., in denen Jesus auch einmal zornig oder mißgelaunt war oder müde bei Maria Magdalena Ruhe suchte.

Einen merkwürdigen Bruch empfanden einige Frauen zwischen dem heilenden und dem leidenden Jesus. Sollten sie sich mit dem heilenden Jesus identifizieren, so standen sie bei der Passion auf der Seite derjenigen, die Schuld am Leiden und Tod Jesu hatten. „Sobald es um die Passion ging, war ich auf der anderen Seite", sagte eine Frau. Eine andere Frau erzählte, sie habe einen ganzen Karfreitag lang geweint, „ich dachte, ich habe Jesus umgebracht, weil ich ein Bonbon geklaut habe": Die eigenen Schuldgefühle wurden verstärkt, indem ihnen eine universale Bedeutung zugemessen wurde: Statt für nur den kleinen Diebstahl verantwortlich zu sein, ist sie es auch noch für das Leiden und den Tod eines unschuldigen Menschen. Der leidende Jesus führt die eigene Schuldhaftigkeit und die Notwendigkeit, durch einen anderen erlöst zu werden, vor Augen. Doch gerade der Stellvertretergedanke und der Gedanke an das Leiden des Erlösers durch die eigene Schuld läßt eine unüberwindbare Distanz zu Jesus aufscheinen. Konnten die Frauen dem heilenden Jesus noch nachfolgen, so ist sein Leiden und Sterben aus dem Nachfolgegedanken ausgenommen. Damit ist aber auch die Möglichkeit genommen, eine Nähe zwischen dem eigenen Leiden und dem Leiden Jesu zu finden, in Jesu Leiden ein Mitleiden Gottes mit den Menschen zu sehen und darin Trost im eigenen Leiden zu finden.

Für die Frauen spiegelt und verdoppelt sich in diesem Christusbild die gesellschaftliche Rollenzuschreibung, die sie täglich in der patriarchal bestimmten Gesellschaft erfahren. Ein gesellschaftliches Idealbild, das an Frauen herangetragen wird, ist das immer gütige helfende Dasein für andere, selbstlos und freundlich, zugleich aber passiv, schutz- und erlösungsbedürftig. Frauen sind in vielerlei Hinsicht von Männern abhängig, die ihnen in gesellschaftlichen Idealbildern und Rollen als Retter, Erlöser und Ernährer begegnen. In der kirchlichen Ämter- und Rollenstruktur werden diese Zuschreibungen noch verstärkt. Hier begegnen Frauen Männern, die „in persona Christi" als Vermittler zu Gott handeln oder die von Sünden lossprechen – nachdem die Frauen sie ihnen gebeichtet haben. Daß hier das Mann-sein des Priesters keine Rolle spielt, kann nicht behauptet werden, wenn zugleich argumentiert wird, daß aus vielerlei Gründen nur Männer zum Priesteramt und zum Diakonat zugelassen werden könnten[4].

Weil die persönliche Christusbeziehung nicht von der Lebensgeschichte getrennt werden

[4] Vgl. dazu zuletzt das Apostolische Schreiben Ordinatio Sacerdotalis aus dem Jahr 1994.

kann, ist es auf der einen Seite nicht nur legitim, sondern auch notwendig, persönliche und damit sehr verschiedene Christusbilder als bleibenden lebendigen Ausdruck der Christusbeziehung anzuerkennen. Auf der anderen Seite ist es aber auch theologisch und pastoral notwendig, da eine Korrekturbedürftigkeit wahrzunehmen, wo solche Christusbilder lediglich autoritäre Erziehungsmuster aus der eigenen Kindheit oder, rein funktional, gängige gesellschaftliche oder kirchliche Rollenerwartungen reproduzieren und damit eine befreiende und heilschaffende Christusbeziehung unterminieren.

3. Miteinander im Gespräch

Die Vielfalt von Christusbildern ist eine Quelle, den Glauben in einer Gemeinschaft, einer Gemeinde oder Gruppe gemeinsam zu vertiefen. Die verschiedenen Christusbeziehungen und Bilder ergänzen sich gegenseitig. Das setzt voraus, daß sie zur Sprache gebracht werden. Es ist allerdings nicht üblich, über die eigene Christusfrömmigkeit zu sprechen. Ich möchte deshalb hier einige Überlegungen dazu anstellen, was dem Prozeß, gemeinsam über Christus ins Gespräch zu kommen, förderlich sein kann. Was wäre aus der Sicht der Seelsorgerin oder des Seelsorgers zu beachten, damit ein solches Gespräch gelingt?

1. Den Gläubigen einen wahren Glauben zutrauen

Eine Voraussetzung, miteinander über den eigenen Christusglauben ins Gespräch zu kommen, ist ein Glaubensverständnis, das auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen vertraut, ihnen Frömmigkeit und Glauben zutraut und den wahren und richtigen Glauben nicht allein bei Experten vermutet. So unterschiedlich der jeweilige Glaube gestaltet sein mag, mit vielen Anfragen und Zweifeln durchsetzt, so ist doch darauf zu vertrauen, daß Gott mit jedem Menschen einen eigenen Weg geht, daß dieser Mensch aber dadurch auch eine eigene Erkenntnis von Gott und dem Christusgeschehen hat, die anderen vielleicht verborgen ist. *Von jedem Menschen ist deshalb etwas über Gott zu erfahren.* Nicht der Blick auf Defizite im Glauben, sondern auf den Funken Gottes in jedem Menschen und die Neugier, wie er ihn in diesem Leben entfaltet, ist eine Grundlage für ein Gespräch.

2. Eine angstfreie Atmosphäre schaffen

Das Gelingen eines Gespräches über den eigenen Christusglauben wird von einer angstfreien Atmosphäre abhängen. Häufig bleiben die unterschiedlichen Erfahrungen und Vorstellungen ängstlich bewahrt und unausgesprochen, um nicht selbst im eigenen Glauben verletzt oder aufgrund der Zweifel bloßgestellt zu werden. Deshalb muß eine Vertrauensbasis geschaffen werden, Räume, in denen auch Unglaube, Anfragen und Zweifel geäußert werden können und in denen zugleich auch der vertrauensvolle Glaube und die persönliche Christusbeziehung nicht dem Verdacht der Naivität ausgesetzt werden.

3. Aus der eigenen Christusbeziehung schöpfen

Viele Seelsorgerinnen und Seelsorger stehen unter dem Erwartungsdruck, immer hoffnungsfroh den Glauben der Kirche zu verkünden, nicht aber eigene Fragen und den eigenen lebensgeschichtlich geprägten Glauben ins Spiel zu bringen. Unter dem alltäglichen Handlungsdruck greifen viele auf vorformulierte Gebete und Bekenntnisse, auf Predigtvorlagen, Unterrichtsentwürfe, Textsammlungen oder theologische Literatur zurück. Dabei kann es passieren, daß die eigene Christusbeziehung und die Erinnerung an die Veränderungen der Christusbilder im eigenen Leben erdrückt wird. Zurück bleibt ein Unbehagen über die Spannung zwischen dem, was man täglich in dogmatisch einwandfreien Formulierungen verkündigt, und dem eigenen Glauben, den Fragen, Zweifeln und Überlegungen. Beides läuft zuweilen nebeneinander her, und es bleibt wenig Zeit, auch den eigenen Glauben zu bedenken und die eigenen Glaubensquellen zu pflegen. Es wird mancher Seelsorgerin, manchem Seelsorger guttun, sich an die eigene Glaubensbiographie zu erinnern, an die Veränderungen im eigenen Christusbild, an die Quellen, aus denen die Christusbeziehung gelebt hat, an die eigenen Fragen, Zweifel und Ambivalenzen. Wenn er oder sie in der Lage ist, selbst über die eigene Christusbeziehung zu sprechen, kann dies auch anderen Mut machen, in ihrer eigenen Sprache von ihren Christusbildern zu sprechen und sie nicht hinter standardisierten christologischen Formeln schamhaft zu verbergen.

4. Sich der Begrenztheit der eigenen Christusbilder bewußt bleiben

Umgekehrt geschieht es freilich leicht, daß die eigene Christusvorstellung als Erwartung auch an andere herangetragen wird und daß aufgrund der eigenen Erfahrung die Vorstellung entsteht, daß die Beziehung zu Jesus Christus bei anderen ähnlich gestaltet sei oder sein müsse. Dabei kann es passieren, daß ganz andersartige Christusvorstellungen entweder gar nicht wahrgenommen oder aber nicht akzeptiert werden. Aus der eigenen Begeisterung für Christus heraus wird vielleicht nur ein sehr spezifisches Christusbild verkündigt, mit dem andere in ihrer Lebenssituation oder aus ihrer gewachsenen Christusfrömmigkeit nichts anfangen können. Trotz der Unbedingtheit der eigenen oft mühsam errungenen Überzeugung ist es aber notwendig, sich auch der Begrenztheit des eigenen Christusbildes bewußt zu sein und damit zu rechnen, daß andere vielleicht einen ganz anderen, ebenfalls legitimen Zugang zu Christus haben oder brauchen.

5. Andersartige Christuserfahrungen zur Sprache kommen lassen

Weil nun die Erfahrungsweisen und Zugänge zum Glauben so unterschiedlich sein können, können sich die Gläubigen teilweise vielleicht viel besser gegenseitig einen Zugang zum Glauben erschließen – indem sie sich von ihrem Glauben, aber auch von ihren Fragen und Zweifeln erzählen –, als dies ein verantwortlicher theologischer Experte oder eine Expertin tun kann. Die Betonung des eigenen Expertentums von Theologinnen oder Theologen kann dem gegenseitigen Austausch, der gegenseitigen Evangelisierung der Gläubigen, zuweilen hinderlich im Wege stehen. Deren Aufgabe besteht weniger darin, den Glauben für alle zu verkünden, sondern mehr darin, Räume für Gespräche zu eröffnen, Vertrauen zu schaffen und die Gläubigen zu ermutigen, sich ihre Erfahrungen und ihren Glauben gegenseitig zu bezeugen.

Kirche als Überlieferungsgemeinschaft besteht gerade darin, daß in diesen verschiedenen Weisen der Erfahrung der eine Christus wiedererkannt wird. Dogmatische Formulierungen sind hier nachgängig, haben Regel- und Orientierungscharakter, indem sie im Idealfall gemeinschaftsstiftende Sprachmuster zur Verfügung stellen. Die lebendige Gemeinschaft der Gläubigen besteht aber in der gelebten Überzeugung, daß wir nicht an verschiedene Christusse glauben, sondern an den einen, der aber auch in den Erfahrungen der anderen wiedererkannt wird. Ohne diesen lebendigen Austausch, in dem sich die Gläubigen gegenseitig darüber versichern, daß in ihren unterschiedlichen Erfahrungen doch derselbe Christus sich bezeugt, degeneriert Kirche zu der verrechtlichten, dogmatistischen Karikatur, als die sie ihren Kritikern, den Klischees des 19. Jahrhunderts entsprechend, immer noch erscheint.

6. Die Suche nach der eigenen Christusbeziehung in der Lebensgeschichte unterstützen

Es geht darum, den Menschen zu erschließen, daß Gott bereits eine Beziehung zu ihnen hat, und zu helfen, eigene Zugänge zu Christus zu entdecken. „Der Mensch ist einer, mit dem Gott vor jeder Kirchenzugehörigkeit und unabhängig von ihr seine Geschichte eröffnet hat."[5] Deshalb geht es darum, so miteinander umzugehen, daß die Menschen „die Möglichkeit haben wahrzunehmen, was am Grunde ihres Lebens schon mit ihnen los ist"[6]. In der Reflexion auf die eigene Geschichte mit Christus, auf Veränderungen und auch Ambivalenzen in der Christusbeziehung können die Quellen des eigenen Glaubens wieder neu bewußt werden, sie gibt aber auch die Möglichkeit, sich mit belastenden Christusbildern aus der Kindheit auseinanderzusetzen, sich von ihnen zu befreien und nach neuen Zugängen zu suchen.

7. Das Gespräch über Jesus Christus initiieren

Das Erzählen des eigenen Christusglaubens verschafft nicht nur selbst mehr Klarheit, es kann die Zuhörenden anregen, über ihre eigene Christusbeziehung im Laufe ihres Lebens nachzudenken. Der gegenseitige Austausch kann zu neuer Frömmigkeit ermutigen oder anregen, den Zweifeln und Fragen nachzugehen, um Klärung zu erlangen. Dabei kann es nicht darum gehen, mit dem ei-

[5] *Stefan Knobloch,* Verschleudern wir die Sakramente? Die Feier der Sakramente als lebensgeschichtliche Mystagogie, in: *Stefan Knobloch – Herbert Haslinger* (Hg.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991, 106–125, 115.

[6] *Stefan Knobloch,* a. a. O., 120.

genen Christusbild missionarisch hausieren zu gehen. Vielmehr muß man davon ausgehen, daß das des anderen, so verquer es auch erscheinen mag, in jedem Fall etwas zu sagen hat, eine Herausforderung ist. Das kann zu Widerspruch nötigen, aber auch der muß noch in der Bewußtheit der eigenen Lerngeschichte erfolgen, in der Bewußtheit des je größeren Christus und der Unangemessenheit des eigenen Begriffs von ihm.

Doch wo sind solche Gespräche möglich? Ansatzmöglichkeiten bieten nicht nur Einzelgespräche, sondern auch Kreise und Gruppen der Gemeinde: Ein Elternkreis der Erstkommunionkinder kann das Fest der Kinder zum Anlaß nehmen, auch über die Erinnerungen an die eigene Kommunionvorbereitung ins Gespräch zu kommen und dadurch nicht nur den eigenen Glauben zu vertiefen, sondern auch aus den eigenen positiven und negativen Erfahrungen die entsprechenden Konsequenzen für die Vorbereitung der Kinder zu ziehen; ein Bibelkreis kann von christologischen Bibelstellen ausgehen, um von da aus über die eigenen Christusvorstellungen zu sprechen.

8. Gemeinsam den Christusglauben kritisch reflektieren

Der Glaube an Jesus Christus kann auch als belastend erfahren werden, besonders wenn er sich mit Erziehungsnormen oder gesellschaftlichen oder kirchlichen Rollenerwartungen verbindet oder zur moralisierenden Instanz der peniblen Normerfüllung und Schuldzuweisung wird. Im gemeinsamen Gespräch können solche Wirkungen oder ideologische Funktionalisierungen von Christusbildern aufgedeckt und reflektiert werden, so daß der Glaube an Christus neu eine befreiende und heilstiftende Kraft im Leben entfalten kann.

Frank Richter

Fremdsprache Religion

Wie im Osten Deutschlands von Jesus Christus sprechen? – unbeantwortete Fragen

Nach der sogenannten politischen Wende in unserem Land kam es in Mode, Pfarrer, Kapläne oder andere „von der Kirche" in die Schule einzuladen. Ich erinnere mich noch an einen Vormittag, an dem ich gebeten worden war, vor einer 8. Klasse eine ganze Stunde lang das Thema „Religion" zu behandeln. Um einen Einstieg zu finden, schrieb ich dieses bedeutungsschwere, fremdartige Wort an die Tafel und bat die Jugendlichen, Wörter bzw. Begriffe zu nennen, die ihnen dazu einfielen. Den ca. 25 jungen Leuten fiel dazu nichts ein. Nach mehreren Minuten peinlichen Schweigens meldete sich ein Mädchen und sagte, es habe gehört, dies sei ein Schulfach im Westen.

Es scheint, als sei vielen jungen Leuten in der ehemaligen DDR nicht nur der Mann am Kreuz ein Unbekannter. Es scheint, als sei die Religion so etwas wie eine fremde Sprache und derart unbekannt, daß ihre „Vokabeln" nicht einmal mißverstanden werden können.

„Keine Informationen über Gott – möglichst viele Informationen gegen die Kirche" – so wurde, meines Wissens von Dominikanerpater Gordian, ein Erziehungsprinzip des sozialistischen Bildungswesens beschrieben. Es hat seine Wirkung nicht verfehlt. Der ideologische Atheismus erzeugte einen praktischen Atheismus. Dieser verband sich mit einem praktischen Materialismus, der sich in der vergleichsweise saturierten bundesrepublikanischen Wohlstands- und Konsumgesellschaft aufgenommen und wohlfühlen konnte wie zu Hause.

Kann man leben, ohne an Gott zu denken? Kann man leben, ohne sich religiösen Fragen zu stellen? Offenbar. Jedenfalls scheint dies vielen über weite Strecken ihres Lebensweges gut zu gelingen.

Die tiefschürfenden Fragestellungen nach Ursprung, Schöpfung, Schuld und Sühne bewegen sie nicht. Die weit ausgreifenden Fragestellungen nach Sinn, Tod, ewigem Leben etc. stehen nur selten auf der Tagesordnung. Auch die wiederaufgelebte Jugendweihe scheint mir eher ein soziales als ein religiöses Phänomen zu sein. Sekten und neue Jugendreligionen erreichen im Osten Deutschlands eher diejenigen, die zu viel glauben, als diejenigen, die nichts glauben. Ich erlebe bei den Jugendlichen im Osten Deutschlands eine mehrheitliche Gleichgültigkeit dem Religiösen und Theologischen gegenüber. Diese verbindet sich mit einer weitverbreiteten Vorurteilslosigkeit gegen-

über allem Kirchlichen. Die Kirche wird nur dann zum Thema, wenn sie sich in dieser neuen Gesellschaft als Machtfaktor darstellt oder moralische Prinzipien verkündet, die gewohnte Freiheiten einzuschränken drohen.

Wie in einer solchen Situation von Jesus Christus sprechen?

Ich weiß es nicht. Ihn nur als historische Persönlichkeit zu behandeln, ohne von der existentiellen und sozialen Sprengkraft seiner Botschaft zu sprechen (eine Gefahr, der der schulische Religionsunterricht besonders ausgesetzt scheint), wäre im Sinne einer religiösen Erweckung zu wenig und möglicherweise kontraproduktiv. Wahrscheinlich hilft die Konfrontation der radikalen jesuanischen Ethik mit den aktuellen (auch den tagesaktuellen) Fragestellungen eher, das Interesse für ihn zu zeigen, vor dem die Bedeutung Jesu Christi für ein Leben aus dem Glauben erst erkennbar und erfahrbar wird? Mir scheint dies wesentlich ein Übersetzungsproblem. Ich nehme an, daß auch junge Menschen im Osten Deutschlands religiös sind. Doch ich finde keinen Zugang zu ihrer Religiosität, und sie finden keinen zu meiner.

Muß ich zuerst zuhören und ihre „Sprache" erlernen?

Muß ich zuerst die religiöse Wüste durchwandern, um das Leben in ihr zu entdecken? Viele warnen davor, angesichts der extremen Diaspora-Situation der Kirche in Ostdeutschland die religiösen Oasen auszupumpen, um die religiöse Wüste künstlich zu beregnen.

Gabriele Bußmann

„Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben können."

Erwarten junge Menschen Heil von Jesus Christus?

Die Antworten, die 15-, 16jährige SchülerInnen auf die Frage geben, welche Bedeutung Jesus in ihrem Leben hat, sind in ihrem fast totalen Desinteresse an Jesus zunächst erschreckend. Die Lebenseinstellungen aber, die aus der Beantwortung anderer Fragen aufleuchten, sind zum Teil durchaus „christlich", und es ist Aufgabe von Theologie, Verkündigung und Katechese/Religionsunterricht, die Realität besser wahrzunehmen und das Gespräch mit den Menschen zu suchen.

red

I. Ein oder auch mehrere Worte vorab: Die obligatorischen Vorbemerkungen

Als ich die Anfrage für diesen Artikel bekam, fiel meine Antwort auf die Frage des Untertitels recht kurz und bescheiden aus: „Natürlich nicht" – oder falls überhaupt, so können die „kirchlichen Vorzeige-Jugendlichen" (MeßdienerInnen, Kirchentagsjugendliche, die Jugendlichen der „Jugend 2000 Bewegung") etwas mit Jesus Christus, mit dem Wort „Heil" anfangen, sicherlich aber nicht diejenigen, mit denen ich in meiner Arbeit im Rahmen der Schulseelsorge (ja selbst da nicht) zu tun habe.

Um meine möglichen Vor-Urteile zu überprüfen, will ich wenigstens einige Jugendliche im O-Ton zu Wort kommen lassen. Ich möchte sozusagen eine ausschnitt- und holzschnittartige Phänomenologie der „Alltagsreligiosität" (besser: der „Alltagsphilosophie") Jugendlicher zeichnen.

Ich habe also einen Fragebogen entworfen und diesen den Klassen 8 und 10 und dem Religionskurs der Klasse 9 der städtischen Realschule im Emsdetten vorgelegt. Emsdetten ist ein Ort im Münsterland mit ca. 33 000 Einwohnern, eher ländlich als städtisch geprägt. Ein Ort, von dem man annehmen könnte, „hier sei die katholische, die kirchliche Welt noch – halbwegs – in Ordnung". Insgesamt haben 68 Schüler und Schülerinnen diesen Fragebogen ausgefüllt. Hinsichtlich empirischer Sozialforschung bin ich blutige Laiin; die Fragen, die ich den SchülerInnen vorgelegt habe, sind aus vernünftiger Intuition und aus dem Vertrautsein mit Lebensfragen Jugendlicher, mit ihren Selbstthematisierungen und Selbstsymbolisierungen erwachsen.

Ich nenne diese Fragen hier und sehe von einer weiteren Begründung ab:

1. Wonach sehnst Du Dich?
2. Was gehört für Dich zu einem glücklichen Leben?
3. Glaubst Du daran, daß irgendwann einmal „alles gut" wird?
4. Wer könnte etwas dafür tun, daß einmal „alles gut" wird?

5. Gibt es etwas, worauf Du ganz stark hoffst? Für Dich/für andere/für die Natur?

6. Welche Bedeutung hat Jesus in Deinem Leben?

7. Wie stellst Du Dir den Himmel vor? Gibt es ihn/wo/wann/wie sieht er aus?

Aus Platzgründen kann ich in meinen Ausführungen nur auf einige dieser Fragen eingehen.

Zur Durchführung der Befragung: Die Jugendlichen hatten 40 Minuten Zeit, diese Fragen schriftlich (anonym), in Einzelarbeit zu beantworten. Ich hatte ihnen vorab die Möglichkeit gegeben, Fragen zu meiner Person zu stellen, hatte ihnen mein Anliegen, den Verwertungszusammenhang dieser Befragung erklärt, an sie appelliert, sie möchten mir ihr Expertenwissen zur o. g. Frage zur Verfügung stellen.[1]

Ich hatte nicht die Möglichkeit, in einem Gespräch Einzelheiten nachzufragen, Begründungen einzuholen (was ich mittlerweile sehr bedaure). Es ging mir in erster Linie um das Aufspüren und die Wahrnehmung von „Alltagsmeinungen und Einstellungen". Dieses Vorgehen macht die Grenzen der Befragung deutlich.

II. Aus der Vogelperspektive

„Heil" ist kein Wort, das zum aktiven Wortschatz der von mir befragten Jugendlichen gehören würde. Eine Schülerin brachte es noch mühsam mit dem Wortfeld „Gesundheit" in Verbindung. Die anderen schauten mich bei diesem Wort lediglich verständnislos an.

Es gibt offensichtlich noch verstreute Reminiszenzen an religiöses Wissen über Jesus (Jesus war ein guter Mensch, er starb am Kreuz, er hat irgendwann einmal gelebt, der Himmel ist ein Ort, von dem man sagt, daß dort die Toten leben). Relevanz für das eigene Leben hat dieses Wissen allerdings für die Mehrheit der Jugendlichen nicht.

[1] Ich war beeindruckt, mit welcher Konzentration und Sorgfalt die SchülerInnen die Fragen beantwortet haben, zusammenhängende kleine Texte über ihre Einstellungen formulierten. SchülerInnen zeigen offensichtlich ein hohes Maß an Motivation und Verantwortung, wenn sie als Experten und Expertinnen beansprucht werden – möglicherweise eine für sie seltene Erfahrung in Schule, wo die Rollenverteilungen in der Regel festgeschrieben sind.

III. Jugendliche im Original-Ton

1. Wonach sehnst Du Dich?

Die Antworten zu diesen Fragen lassen sich unterschiedlichen Ebenen zuordnen. Sie sind Ausdruck momentaner Bedürfnisse im Sinne einer aktuellen Bedürfnisbefriedigung (Zigarette, etwas zu essen und zu trinken, das Wochenende), individuell ausgerichteter materieller Sehnsüchte (Haus, Geld, Auto), individuell ausgerichteter ideeller Sehnsüchte (guter Beruf, guter Schulabschluß, mehr Spaß im Leben, Gesundheit, bessere Figur, anderes Aussehen).

Hier die Antwort eines Jungen: „Ich schätze mal, daß ich am liebsten frei bin. Aber dieser Wunsch geht nie in Erfüllung, weil Gesetze und irgendwelche Regeln da sind, die man nicht brechen darf" (15 Jahre, 9. Klasse).

Den wichtigsten Rang nehmen eindeutig Beziehungssehnsüchte ein (weg von zu Hause, viele gute Freunde, Freundin, liebe Familie, mehr Verständnis für andere Menschen).

Hier exemplarisch die Antwort eines Jungen: „Ich sehne mich nach einer Freundin. Ich sehne mich nach Menschen, die mich so akzeptieren, wie ich bin" (15 Jahre, 9. Klasse).

Als auf die gesamte Menschheit bezogene Sehnsüchte werden genannt: Frieden, Rettung der Erde, kein Elend, Gesundheit auf der ganzen Welt.

Hinsichtlich der Bedeutungshierarchie hat sich folgende Reihenfolge herausgestellt: Beziehungssehnsüchte – individuell ausgerichtete ideelle Sehnsüchte – globale Sehnsüchte – individuell ausgerichtete materielle Sehnsüchte – momentane Sehnsüchte.

2. Welche Bedeutung hat Jesus in Deinem Leben?

Es gibt zwar noch rudimentäres Wissen über Jesus, dies hat jedoch keine lebensprägende Bedeutung; es ist ein kleines Segment von schulischem Unterrichtswissen und hat in der Regel auch nur dort seinen Ort.

Ich möchte hier die aus meiner Sicht markantesten Aussagen wiedergeben:

„Jesus hat keine Bedeutung in meinem Leben, weil es ihn und Gott nicht gibt. Kirche ist die größte Lüge auf Erden. Sie wurde damals schon mißbraucht, um Gelder zu erpressen" (Junge, 15 Jahre, Klasse 9).

„Jesus hat keine Bedeutung für mich. Der hätte ruhig an seinem Kreuz hängen bleiben

können. Ich glaube einfach nicht an ihn" (Junge, 15 Jahre, Klasse 9).
Für das eigene Leben hat Jesus keine Bedeutung, oder höchstens wird als wichtig erwähnt, daß „er bestimmt den Menschen geholfen hat" (Junge, 15 Jahre, Klasse 9).
„Jesus hat keine große Bedeutung. Ich weiß nicht, ob ich an ihn glauben soll, es soll ihn zwar geben, aber das ist auch nicht sicher. Ich gehe eigentlich nicht in die Kirche, *wir reden nur im Reliunterricht über Jesus, in meiner Freizeit denk ich da nicht dran.* – Er beeinflußt mein Leben überhaupt nicht" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).
„Jesus hat keine Bedeutung in meinem Leben außer bei Weihnachten und Ostern. Weil ich glaube nicht, daß es Jesus gibt, sonst würde er in einigen Dingen eingreifen, und er hätte, wenn er die Menschen erschaffen hat, sie mit Fürsorge und Hilfsbereitschaft gemacht und nicht mit Aggressivität und er hätte nicht gemacht, daß die Menschen so grausam sein können" (Junge, 15 Jahre, Klasse 9).
„Jesus hat keine Bedeutung in meinem Leben. Ich glaube an mich, an die Menschen, den Verstand und die Natur" (Junge, 16 Jahre, Klasse 10).
Im Hinblick auf den Gesamttenor der Aussagen habe ich festgestellt, daß es zwar noch aktivierbares Wissen über die historische Person Jesus gibt (er war ein guter Mensch, hing am Kreuz); dieses Wissen ist allerdings fragmentarisch und hinsichtlich des eigenen Lebens bedeutungslos. Ein moralisches Vorbild für das eigene Handeln ist Jesus deswegen noch lange nicht. Ich habe in den Antworten auch kein religiöses „Floskelwissen" feststellen können (z. B. Jesus hat die Menschen durch seinen Tod erlöst). Auch wurden keine Antworten gegeben, die annähernd das semantische Feld einer durch Jesus verheißenen Zukunft (Reich Gottes) berührten. Dies ist ein klassenübergreifender Befund. Lediglich die Antworten zweier Mädchen fallen aus dem Antwortspektrum heraus:
„Ich glaube, daß Jesus nicht viel Bedeutung in meinem Leben hat, aber manchmal, wenn ich traurig bin, denke ich, warum ich jetzt traurig bin und was ich falsch gemacht habe, und dann frage ich Jesus. Oder auch wenn ich nur Glück habe, dann liege ich abends im Bett und denke darüber nach, was das Leben doch toll sein kann, und dann danke ich ihm dafür, daß ich gesund bin und leben darf" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).
„Wenn man total down ist und denkt, jetzt hat man den tiefsten Punkt in seinem Leben erreicht, hofft man wohl auf Jesu Hilfe. Wenn einem dann mal Pech widerfährt, denkt man, den gibt es ja eh nicht" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).
In diesen beiden Antworten taucht punktuell folgendes Bedeutungsmodell auf: Jesus ist Gesprächspartner in schwierigen Lebenssituationen (aber auch prinzipiell ersetzbar durch eine/n einfühlsame/n und verständnisvolle/n Freund/in?). Dieses Beziehungsmodell entspricht wohl dem bei Mädchen dieses Alters stärker ausgeprägten Bedürfnis nach Introspektion und Selbstthematisierung.

3. Glaubst Du daran, daß irgendwann einmal „alles gut" wird? Wer könnte etwas dafür tun, daß einmal „alles gut wird"?
Die Vorstellung, daß irgendwann einmal alles gut wird, hält der Erfahrung der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht stand. Die SchülerInnen verweisen auf Gegenerfahrungen, z. B. Kriege, Krankheiten, unabänderliches Leiden.
Apodiktische Gegenbehauptungen (etwa in dem Sinne „heute ist die Welt zwar in großer Unordnung, aber ich glaube trotzdem daran, daß einmal alles gut wird") tauchen nicht auf.
Auch nur die Ahnung einer die gegenwärtige Wirklichkeit übersteigenden Möglichkeit wird nicht formuliert: Die Welt ist hier und jetzt, eine andere gibt es nicht.
„Nein, eigentlich glaube ich nicht daran, daß irgendwann einmal alles gut wird. Jeder muß etwas dafür tun. Immer wieder bricht irgendwo auf der Erde ein Krieg aus, und viele Menschen sterben. Auch zur Umweltverschmutzung tragen die Menschen bei. Ich glaube nicht daran, daß jemals auf der Erde alles gut wird. Wenn jemals alles gut werden soll, dann müssen alle Menschen dazu beitragen. Es darf sich niemand mehr streiten usw., das wird meiner Meinung nach nie passieren" (Mädchen, 16 Jahre, Klasse 9).
„Ich weiß nicht, ob man Glauben mit Hoffnung verwechseln kann, aber ich hoffe auf ein Leben für alle auf dieser Erde, in dem alles gut wird" (Junge, 16 Jahre, Klasse 10).
Auf die Frage „Wer könnte etwas dafür tun, daß einmal alles gut wird?", lassen sich fol-

gende Antwortebenen benennen: Zuerst werden genannt: „Jeder selbst oder niemand", dann „die Gemeinschaft aller auf der Erde lebenden Menschen" (Mädchen, 16 Jahre, Klasse 10), danach die Verantwortlichen in Gesellschaft und Politik. Die Vorstellung eines Handelns Jesu oder Gottes wird ausdrücklich abgelehnt.

„Ich glaube, keiner kann etwas dafür tun, daß einmal alles gut wird. Daß Jesus oder Gott oder so das schaffen würden, glaube ich auch nicht. Ich glaube auch nicht so, daß es ihn gibt. Früher mag es ihn vielleicht gegeben haben, aber heute nicht. Ich glaube, es ist nur noch Glauben an früher, warum wir manchmal auf dessen Heil glauben. Der Glauben pflanzt sich immer weiter fort" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).

Als Gegenerfahrungen, die die Annahme zulassen, daß einmal alles gut werden könnte, nennen die SchülerInnen keine individuellen Problemlagen, sondern politische, ökologische und soziale Probleme (Kriege, Naturzerstörung, Elend, Krankheit).

„Ich glaube, daß keiner etwas dafür tun könnte. Noch nicht einmal Gott oder Jesus. Viele Menschen wollten schon mal für Frieden auf der Welt sorgen, haben es vielleicht auch gebracht, aber nur in einem Land und nur für ein paar Tage. Derjenige, der die Welt retten will, müßte dann auch die nichtheilbaren Menschen heilen und die Kriege aufhören lassen und das Geld auf der Welt (oder die Nahrung) gleichmäßig verteilen" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).

„Ich. Ich glaube daran, daß jeder Mensch Verantwortung trägt (gegenüber der Natur und anderen Menschen), nur die meisten Menschen wissen nicht mit dieser Verantwortung umzugehen, und sie werden es erst dann lernen, wenn es zu spät für sie und die Natur ist" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 8).

Bei den folgenden zwei Antworten finde ich die Begründungen auffallend: Mit Rücksicht auf individuelle Freiheitsrechte wird eine für alle Menschen geltende Heilsvorstellung abgelehnt.

„Ich weiß nicht warum, aber ich finde, daß kein einziger etwas dafür tun kann, daß einmal alles gut wird. Vielleicht, weil jeder eine andere Vorstellung davon hat" (Mädchen, 15 Jahre, Klasse 9).

„Niemand kann etwas dafür tun, daß einmal alles gut wird, weil keiner Kontrolle über den anderen haben darf" (Junge, 15 Jahre, Klasse 9).

4. Gibt es etwas, worauf Du ganz stark hoffst? Für Dich/für andere/für die Natur? Visionen/Utopien der Schüler und Schülerinnen

Globale Vorstellungen, wie sie in den Welt- und Zukunftsvorstellungen der SchülerInnen artikuliert werden, sind: Keine Kriege/kein Elend/Gesundheit für alle/keine Naturzerstörung. Dieser Befund widerspricht der Vorstellung einer Ich-Zentrierung und überwiegend materiell-hedonistischen Orientierung bei Jugendlichen. Der weitaus größte Teil der von mir befragten Jugendlichen hat durchaus utopische Vorstellungen, Visionen eines friedlichen Zusammenlebens der Menschheit und der Natur. Viele Jugendliche scheinen besonderes Mitleid mit gequälten Tieren zu haben. Die Utopien haben weltumspannende Züge. Die Realisierung dieser Vorstellungen wird in die Verantwortung des Menschen und nur des Menschen gelegt („*Ich* muß etwas aus meinem Leben machen": Mädchen, 16 Jahre, Klasse 10); allerdings werden dessen Möglichkeiten eher resignativ-pessimistisch beurteilt.

Festzuhalten bleibt, daß es bei den Jugendlichen ein Wünschen, Hoffen, Sehnen besserer Möglichkeiten ihrer selbst und der Welt gibt. Allerdings weisen diese Visionen keine religiösen oder christlichen Konnotationen auf. Offensichtlich sind christliche Bilder von Heil und Erlösung keine Modelle, die für die Jugendlichen ansprechbare Gehalte aufweisen.

IV. Jenseits des Vertrauten

Daß Kirche/n und Christentum ihre Relevanz für die Deutung und Gestaltung menschlicher Wirklichkeit – nicht nur – für die meisten Jugendlichen verloren haben, ist hinlänglich – unter Zuhilfenahme einer vielfältigen Begrifflichkeit – gesagt und geschrieben worden.

Daß damit Transzendenzerfahrungen überhaupt obsolet geworden sind, bezweifle ich. Wo artikulieren sich heute Transzendenzvorstellungen bei Jugendlichen? Daß der Ort hierfür nicht die traditionellen Sprachspiele, symbolischen Darstellungen oder religiösen Reflexionen sind, bedarf keines weiteren Beweises. Transzendenzvorstellungen und

Ganzheitserfahrungen Jugendlicher (und Erwachsener!) artikulieren sich heute – und ich kann das nur noch andeuten – m. M. nach: in erster Linie in Beziehungen („die irdische Religion der Liebe": Beck-Gernsheim), in den Erlebnisqualitäten der Entgrenzung und Verschmelzung, wie sie erfahren werden können im Drogenkonsum, in Extremsportarten und im Musikgenuß (verbunden mit Tanz). Diese Transzendenzerfahrungen sind über ein ausgeprägtes Körpergefühl vermittelt, das die Verschmelzung von Ich und Umwelt erleben läßt. Der Körper wird über seine Grenzen hinausgeführt und damit erst empfunden. Diese Erlebnisqualität „fällt nicht vom Himmel", sondern ist gebunden an eine extreme Eigenleistung, ist Kontrast zur Alltagsbanalität und hat demzufolge einen hohen Intensitätsgrad.

Ich glaube, daß die theologische Reflexion und auch religionspädagogische Vermittlungsbemühungen immer noch an den „bruta facta" dieser neuen Sozialformen von Religion vorbeigehen; denn sie sind oft nicht einmal auf den zweiten Blick als religiöse zu dechiffrieren, weshalb Thomas Luckmann sie als „unsichtbare Religion" charakterisiert hat.

Theologische Reflexion, die immer schon auf die Ebene der „großen Transzendenzen" bezogen ist und die vielen Transzendenzweisen des Alltags in ihrer theologischen Relevanz schnöde ignoriert, hat im Kontrast zu den o. g. Erlebnisqualitäten den Charme und die Attraktivität einer Ausnüchterungszelle, ist anämisch und erfahrungsleer.

Solange sich die Theologie (und die Theologen) nicht auf die Ebene dieser Erfahrungen begibt (sich von hier ihre Themen vorgeben läßt), ist sie im „Streit um die Wirklichkeit" keine ernst zu nehmende Konkurrentin. Allerdings glaube ich auch, daß die gesamte Theologie mit ihren Kategorien für die Beschreibung, Analyse und Orientierung der gegenwärtigen Lebenswirklichkeit zu unterkomplex ist (d. h. nicht die Wirklichkeit ist banal, sondern . . .). Religionspädagogisches und pastorales Handeln befinden sich gegenwärtig in einer Situation, in der sie die Fragen und Probleme, auf die sie antworten wollen, nicht schon voraussetzen dürfen, sondern allererst erzeugen müssen.

Im Hinblick auf den Umgang mit Jugendlichen könnte das bedeuten, Erfahrungen zu ermöglichen, die etwas von den o. g. Erlebnisqualitäten einholen.[2]

V. Nestbeschmutzung – oder: Erwarten Theologen noch, daß die Wirklichkeit ihnen etwas zu sagen hat?

„Älterwerden ist kränkend, nicht nur, weil die Schönheit schwindet, sondern weil ersichtlich wird, daß unsere Welt allmählich in den Besitz der Nachgeborenen übergeht. Und wer tritt das Erbe an? Eine Rotte kerngesunder Rohlinge, die nichts von dem durchgemacht haben, was wir . . . ?"[3]

Dieses Zitat gibt den Kontext an, in dem jedes Nachdenken über Erziehung, Tradierung situiert ist. Deswegen möchte ich am Schluß meiner Ausführungen nicht über die Jugendlichen schreiben, sondern über die, die sich Gedanken über Jugendliche machen: Wie und wo ist ihr gesellschaftlicher Standort? Sind sie im Nachdenken über Erziehung und Tradierung auf der Seite der Problemlöser oder Problemerzeuger zu verorten, oder schärfer noch: Sind sie vielleicht selbst das Problem?

In Anlehnung an den Titel eines Buches von Neil Postman „Wir amüsieren uns zu Tode" möchte ich die gegenwärtige Lage der Theologie belegen mit dem Titel „Wir reflektieren uns zu Tode"; oder anders ausgedrückt: Reflektiert sich eine abstrakte, erfahrungslose, gesellschaftlich ortlose Theologie ihren eigenen Tod?[4] Theologie und TheologInnen brauchen einen gesellschaftlichen, praktischen Ort, einen Sitz im Leben im Kontext eines Vermittlungsgeschehens, sonst droht die Theologie ortlos zu werden. Denn was man sieht oder worüber man theologisch reflektiert, ist abhängig davon, wo man steht.

Ich vermute, daß die Theologie auch bedeutungslos ist, weil eine sich über Jahre und Jahrzehnte im selben Kontext (Universität)

[2] Daß das nicht im Rahmen eines klassischen Religionsunterrichtes mit seinen 45-Minuten-Einheiten geschehen kann, liegt auf der Hand.

[3] Leider kann ich den genauen Fundort dieses Zitates nicht angeben.

[4] Gerade stelle ich mir mögliche kritische Anfragen vor: Vernunftfeindlichkeit, Reflexionsmüdigkeit, Praxisschock und wie diese akademischen Totschläger alle heißen mögen; sicherlich wird man mir ein hohes Maß an Authentizität zubilligen, aber ich reklamiere nicht nur persönliche Aufrichtigkeit für mich, sondern ebenso sachliche Richtigkeit und argumentative Schlüssigkeit.

bewegende Gruppe theologisierender Profis mit gegen Veränderungen und Transformationen resistenten Kategorien (jeder hat so „seine" Theologie und möchte – welch anachronistischer Gedanke – am liebsten eine kleine Schülerschar heranzüchten) für sich stets und rapide verändernde heranwachsende Generationen schreibt.

Ein theologisches Gütekriterium scheint immer noch das der Kontinuität zu sein (die Treue zur einmal eingeschlagenen Theologie, zu formulierten Optionen) und nicht das der Diskontinuität, das Abschiednehmen von möglicherweise anachronistischen Denkgebäuden, der zaghafte Versuch einer Neuorientierung.

Aber welche Bedeutsamkeit Menschen Gott, Heil, Erlösung, Kreuz und Leid für ihr Leben zuschreiben, kann man nicht durch blutleere Abstraktion erkennen, sondern nur im Involviertsein mit praktischen Vermittlungszusammenhängen; und dieses Involviertsein läßt sich nur um den Preis der eigenen Bedeutungslosigkeit arbeitsteilig delegieren (z. B. an die Pastoraltheologie).

Predigt und Texte

Georg Sporschill

„Ich bin der gute Hirte" (Joh 10, 11)

Wie Jesus Hirte sein für andere

Seit kurzem leitet der Jesuit Georg Sporschill die neuerrichtete Pfarre Sankt Cyrill und Method am nördlichen Stadtrand von Wien. Er bringt dort seine Erfahrungen aus der Jugendarbeit an der Konzilsgedächtniskirche in Wien/Lainz, aus dem Zusammenleben mit Strafentlassenen in einem Caritashaus in der Wiener Blindengasse sowie zuletzt aus der Betreuung von Straßenkindern in Bukarest ein. Folgende Predigt zu Joh 10, 27–30 hielt er bei einer der „Canisibusmessen", die die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an dieser ebenfalls von Pater Sporschill initiierten Aktion zur Verköstigung von Obdachlosen mit diesen gemeinsam feierten. *red*

Liebe Freunde, liebe Schwestern und Brüder

Heute ist Muttertag, und so schenkt die Kirche diese frohe Botschaft vom guten Hirten und seinen Schafen zuerst den Müttern und allen, die eine mütterliche Aufgabe erfüllen. Wir werden sehen, daß der Muttertag eine tiefe Erklärung des heutigen Evangeliums ist. Denn wir können alle nur deshalb gute Hirten sein, wir können nur deshalb mütterlich und anderen Mutter oder Vater sein, weil wir selber einen Rückhalt haben, weil wir selber eine Mutter haben. Auch bei Jesus war es so; er hat gewußt: Ich bin der Hirte, ich habe Schafe, für die ich da bin. Keines soll verloren gehen. Dieses Selbstbewußtsein und die Stärke Jesu gründet in seiner Beziehung zu Gott, die er zum Ausdruck bringt, wenn er sagt: „Ich und der Vater sind eins." Weil er aus diesem Rückhalt gelebt hat, konnte er für viele Menschen, für alle Welt der gute Hirte sein.

Ich habe heute nachmittag mit einem Freund in der Blindengasse geredet und ihn gefragt: „Wie geht es?" Er hat gesagt: „Nicht besonders gut", weil er regelmäßig Rauschgift nimmt, was er eigentlich gar nicht will. Und ich habe ihn gefragt: „Warum nimmst du es dann?" Darauf hat er geantwortet: „Weil ich mich damit getröstet fühle." Und weil ich mitten in der Vorbereitung einer Predigt war, habe ich ihm gesagt: „Du könntest für andere ein guter Hirte sein! Das ist das Schönste und Tiefste, was es gibt, und dann brauchst du auch kein Rauschgift mehr." Er aber hat gemeint: „Ich bin schon froh, wenn ich als Schaf durchs Leben komme, ich habe nicht die Qualitäten, für andere Hirte zu sein."

Ich glaube, da begeht er einen Fehler. Wenn er diesen Sprung wagen würde, wenn er wüßte, daß Gott zu ihm gesagt hat und auch heute sagt „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe", dann würde er eine so tiefe Erfahrung machen, dann wäre er so getröstet, daß er kein Rauschgift mehr brauchen würde. Es ist eine eigenartige Wechselwirkung: Wer in seinem Beruf oder in seinem Privatleben begonnen hat, Hirte zu sein, zu wissen, daß du – so wie ich – von Jesus dieses Wort bekommen hast „Du bist für andere der gute Hirte", wer das glaubt und ausprobiert, der empfindet in seinem Leben einen Trost, wie es, glaube ich, keinen größeren gibt. Der spürt, was Jesus gespürt hat:

daß er von Gott die Kraft hat, zu diesem Amt, zu dieser Rolle, zur Verantwortung. Er weiß, daß er gebraucht wird und berufen ist. Er kann aus dieser Kraft wie Jesus sagen: „Ich und der Vater sind eins, ich bin geborgen bei Gott, der für mich Vater und Mutter ist."

Zwei Erfahrungsberichte sollen das belegen.

Als wir vor einem halben Jahr nach Rumänien gegangen sind, da war auch Roland dabei. Er war unser Jüngster, 19 oder gerade 20 Jahre alt, und wir haben schnell so viele Kinder bekommen, daß jeder gleich eine große Aufgabe übernehmen mußte. Zuerst hatte ich gedacht, der Roland ist noch ganz jung, aber wir nehmen ihn mit, denn er fährt gern mit dem Auto, und wir können ihn als Chauffeur brauchen. Und dann haben wir so viele Kinder gehabt, daß auch er ein Haus, eine Wohngemeinschaft als Hauptverantwortlicher übernehmen mußte. Jetzt ist Roland seit ein paar Monaten für zehn Kinder (acht Mädchen und zwei kleine Buben) Vater und Mutter. Und ihr solltet sehen, wie sie alle an ihm hängen, wie sie ihm jeden Tag das Leben schön und schwer machen; er leidet schrecklich, weil immer ein paar Mädchen gekränkt und beleidigt sind, er nimmt das so ernst, daß er immer ganz unten ist. Letzte Woche habe ich gesagt: „Wo ist Roland?" Ich habe ihn tagelang nicht gesehen. Er kommt nicht nach Hause, weil er immer bei seinen Kindern ist. Roland ist ihnen mit 20 Jahren ein wunderbarer Vater und eine wunderbare Mutter. Ist das nicht ein Wunder, wenn ein Zwanzigjähriger aus zehn Kindern von der Straße eine wirklich tolle, bewegte Familie machen kann? Ich habe es nicht gedacht, und Roland hat es auch nicht gewußt, daß er diese Qualitäten des guten Hirten, des Vaters, der Mutter, des Freundes in sich hat. Daß er der gute Hirte ist, der viele Kinder trösten und glücklich machen kann. Roland wird bald nach Wien zurückkommen, und dann werdet ihr ein zweites Wunder erleben: Er ist verändert, er ist ein Mann geworden, zufrieden mit sich selbst, erwachsen, friedlich; man sieht es ihm an, daß er ein guter Hirte ist. Ich glaube, er kann von sich wie Jesus sagen: Ich und der Vater sind eins. Roland hat nicht nur vielen Kindern Frieden geschenkt und Trost, sondern er hat selber gespürt, wie er in der Hand Gottes, des Vaters, geborgen ist, wie er sicher geworden ist und weiß: Niemand kann ihn entreißen aus diesem Spiel.

Und noch eine solche Erfahrung: Als ich in Lainz in der Jugendarbeit tätig war, haben wir auch Krisen durchgemacht. Einmal waren plötzlich alle überfordert, und wir konnten mit den Jugendlichen, die wir hatten, nicht fertig werden. Sie hingen herum, sie machten nicht mit. Die Gruppen schienen auseinanderzufallen. Es war ein großer Schreck. Das habe ich dann einem Freund erzählt, einem Mitbruder, und der hat gesagt: „Du mußt das Hirtensystem anwenden." Ich habe damals nicht gewußt, was das ist. Er hat gesagt: „Wenn sie dich alle überfordern und wenn du es nicht schaffst, sag zu jedem: Du bist der gute Hirte für einen anderen Menschen, für einen Mitmenschen." Und so wurden alle diese Jugendlichen füreinander gute Hirten. Jeder und jede mußte sich um einen kümmern: um einen Jugendlichen, um einen Neuen, um einen Schwachen, um einen im Altersheim. Das war das Geheimnis unseres Glücks, weil alle plötzlich erlebt haben, das stimmt, Gott hat in unser Herz jene Qualität gelegt, daß wir Hirten sein können.

Wer das versucht, auch wenn er es gar nicht glauben kann, der wird die Wunder sehen und merken, daß er in der Hand Gottes des Vaters so mächtig gemacht ist, daß ihn niemand dem entreißen kann. Was mir hier und heute an der heiligen Messe besonders gut gefällt, ist, daß Günter die Lesung gelesen hat, daß Bertl einen Kyrieruf gemacht hat, daß Christian, daß so viele von unseren Freunden aus der Blindengasse im Gottesdienst aktiv sind. Sie alle sind für uns die Hirten, und das ist sicher das einzige für mich vorstellbare Geheimnis für die Blindengasse, wenn alle unsere Burschen erkennen, daß wir euch brauchen als gute Hirten, die sich um andere, um einen anderen kümmern. Wir sind dann bald ein Haus voller Hirten, das diese Stadt verändert; nicht mehr ein Haus von Sozialfällen, das diese Stadt bedrückt. Und auch in der Familie können alle zu Hirten werden: Kinder für die Eltern, Geschwister füreinander, die Eltern füreinander und für die Kinder. Immer geht es um die Hirten – und nicht nur um die Situation des Schafes. Genauso wichtig wie die Schafsrolle ist die Hirtenrolle.

Das Geheimnis besteht darin, daß wir in uns selbst und in anderen entdecken dürfen, daß Jesus uns zu guten Hirten gemacht hat. Wenn ich das probiere, spüre ich, daß ich und wir als Gemeinschaft in Gott, in seiner Hand geborgen sind und viel riskieren dürfen.
Amen.

Michael Braun

„Jesus, wer soll das sein?"

Literarische Transfigurationen von Jesus

Ist Jesus – über die zahlreiche Jesus-Literatur hinaus (vgl. den Beitrag von D. Kosch) – „die geheime Bezugsgestalt" in der Gegenwartsliteratur oder eher der Fremde, Unbekannte, nur mehr als Chiffre für Brüderlichkeit, Hoffnung usw. zu verstehende Mensch? Anhand einiger Texte, die auch interpretiert werden, führt der Autor vor Augen, daß auch außerhalb religiöser Einstellungen und Bedürfnisse Jesus durchaus eine bedeutende Gestalt für heutige Schriftsteller und Dichter ist. *red*

Jesus ist, wie Paul Konrad Kurz 1980 feststellt, „die geheime Bezugsgestalt der zeitgenössischen deutschen Literatur"[1]. Keine andere biblische Figur hat die modernen Schriftsteller zu derart vielfältigen Verarbeitungen inspiriert.[2] Die Dichter schreiben jedoch nicht für Theologie und Kirche, sondern richten sich an eine säkularisierte Öffentlichkeit, in der Gott, das „älteste Kunstwerk" (Rilke), ersetzbar und entbehrlich geworden ist. Von daher verwundert es nicht, daß es nicht der auferstandene Christus, der Sohn Gottes, sondern der „Rabbi J." (Johannes Lehmann), der Menschensohn Jesus ist, der in vielen literarischen Texten „als (Un-)Friedensstörer, als Fußgänger, ja Querholzträger im ‚fließenden Verkehr', auch als Verfolgter und Verfolger, ja Emmaus-Frager" erscheint.[3]

Die literarischen Äußerungen über Jesus sind keine religiösen Bekenntnisse, sondern in Anspielungen, Verweisen, Motiven und Spiegelfiguren (Pilatus, Judas) mehr oder minder verschlüsselte künstlerische Verarbeitungen, die von der bloßen Paraphrasierung bis zur differenzierten Transfiguration, Aktualisierung, Umdeutung oder Verfremdung reichen.[4] Aus der Fülle an literarisch anspruchsvollen Texten können hier nur einige neuere „fiktionale Transfigurationen von Jesus"[5] vorgestellt werden.

Leben Jesu als postmoderne Tragödie?

Der Film „Jesus in Montreal" (1989) des kanadisch-französischen Autors Denys Arcand stellt die Jesusfigur auf einer doppelten Ebene dar. Das nachgespielte Leben Jesu wiederholt sich, ähnlich wie in Nikos Kazantzakis Roman *Griechische Passion* (1951), im realen Leben der Schauspieler. Hauptfigur des Films ist Daniel Colombe, ein junger Schauspieler. Er übernimmt voller Enthusiasmus die Jesus-Rolle in einem Passionsspiel auf den Bergen vor Montreal. Auch im wirklichen Leben nimmt Daniel zusehends die Züge eines modernen Jesus an, der der Versuchung eines diabolischen Kulturmanagers widersteht und aus Zorn über die demütigende Behandlung der Schauspielerinnen ein Werbestudio demoliert. Als die erfolgreiche Aufführung wegen ihrer allzu kirchenkritischen Ausrichtung – sie verarbeitet die neuen archäologischen und exegetischen Erkenntnisse aus den Qumranfunden – abgebrochen werden soll, wird aus dem Passionsspiel blutiger Ernst. Ein Tumult bricht aus, bei dem Daniel schwer verletzt wird; im überfüllten Krankenhaus wird sein Gehirntrauma nicht erkannt; auf dem Rückweg deliriert er in einer U-Bahn-Station vom nahenden Weltuntergang, bricht zusammen und stirbt in einem jüdischen Krankenhaus; seine Organe retten anderen Menschen das Leben.
Arcands filmische Adaption der Jesusfigur verfolgt offenkundig weder ein historisch-biographisches noch ein bibelkritisches Interesse. Darin unterscheidet sich sein „Jesus

[1] *Paul Konrad Kurz,* Über moderne Literatur VII. Zur Literatur der späten siebziger Jahre, 2. Teil, Frankfurt/M. 1980, 119.

[2] Vgl. *Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, München – Zürich [2]1991.

[3] *P. K. Kurz,* Komm ins Offene. Essays zur zeitgenössischen Literatur, Frankfurt/M. 1993, 116.

[4] Vgl. *Birgit Lermen,* Bibel und Literatur, in: *Wolfgang Langer* (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit, München 1987, 61–68.

[5] Vgl. *Theodore Ziolkowski,* Fictional Transfigurations of Jesus, Princeton 1972.

in Montreal" von Pier Paolo Pasolinis „Il Vangelo secondo Matteo" (1964) und Martin Scorceses umstrittenem Film „The Last Temptation of Christ" (1988). Mittels der Schauspielerthematik versucht Arcand, dem „Problem der Psychologie des Erlösers" auf die Spur zu kommen, das schon Nietzsche gegen die historisierende Leben-Jesu-Forschung ins Spiel brachte.[6] Im Vordergrund steht eine moderne Jesusfigur als existentieller Außenseiter, der die Gesellschaft durchschaut, aber an ihr scheitert. Für den christlich aufgewachsenen Autor Denys Arcand – seine Mutter hatte früher dem Karmeliterorden angehört – ist die Bibel ein allen möglichen Deutungen offenes Kunstwerk: „The bible is such an old and mysterious book – it's so full of contradiction – that you can use it anyway you want. [. . .] Those words are so enigmatic that any mind can take them und twist them into whatever meaning it wants."[7] So kann man „Jesus in Montreal" auch als eine mit szenischen Elementen und Motiven der Evangelien spielende „postmoderne" Allegorie auf künstlerische Jesusdarstellungen sehen.

Jesus als der Menschen Bruder

Das 1967 entstandene Gedicht „Ecce homo" von Hilde Domin ist ein Beispiel für die Säkularisation der Christusfigur in der modernen Literatur. Der Menschensohn – nicht der Gottessohn – wird zum Prüfstein wahren Menschseins.

Ecce homo

Weniger als die Hoffnung auf ihn

das ist der Mensch
einarmig
immer

Nur der gekreuzigte
beide Arme
weit offen
der Hier-Bin-Ich[8]

Die Vulgata überliefert den spöttischen Verweis von Pilatus auf den gegeißelten und dornengekrönten Jesus: „Seht, welch ein Mensch!" (Joh 19, 5). „Ecce homo" ist aber keineswegs ein religiöses Gedicht. Hilde Domin knüpft an die Tradition der Säkularisierung und Entchristologisierung des Motivs an, deren Höhepunkt Nietzsches 1888 entstandene philosophische Autobiographie *Ecce Homo* bildet. Ihr Menschenbild ist wie das Nietzsches frei von religiösen Rückversicherungen und christlicher Moral, jedoch nicht nihilistisch.

Das Gedicht besteht aus zwei gleich langen Teilen, die einander antithetisch gegenüberstehen: „der Mensch / einarmig" im ersten, „der gekreuzigte / beide Arme / weit offen" im zweiten Teil. Der den Titel übersetzende Vers „das ist der Mensch" ist ein Apokoinu, dem sich sowohl der erste Vers wie auch die beiden folgenden (V. 3 f.) zuordnen lassen. Der Mensch erscheint so als doppelt definiertes Mängelwesen: nie kann er, was von ihm erhofft wird, einlösen, und seine Einarmigkeit, die auch Kains zum Schlag erhobenen Arm evoziert, ist Ausdruck der Unfähigkeit zur Humanität, zu einer umarmenden Geste der Liebe.

Kontrastfigur dieses beschädigten Menschen ist der „gekreuzigte". Seine ausgestreckten Arme signalisieren Offenherzigkeit und Hilfsbereitschaft, zugleich aber Verwundbarkeit und die Hilflosigkeit des gekreuzigten Jesus. Die Kleinschreibung „der gekreuzigte" zeigt an – wie in Reiner Kunzes Gedicht „Auf dem Kalvarienberg bei Retz im Januar" (1981)[9] –, daß hier nicht die religiöse Passionsfigur Jesu Christi gemeint ist, sondern ein Mensch, dessen Menschsein sich in der konkreten Leidsituation als wahrhaftiges erweist. Der „gekreuzigte" ist der leidende Mensch schlechthin. Das gilt besonders für den verfolgten Juden, der – wie die bereits 1932 aus Deutschland emigrierte Hilde Domin schreibt – zum „Lehrbeispiel des Menschen in seiner Hilflosigkeit gemacht werden kann [. . .]. Darin ist er der direkte Erbe Jesu, ganz ohne Kirche und ohne Dogma: ‚von je gekreuzigt und verbrannt'".[10] Hilde Domins

[6] *Friedrich Nietzsche,* Der Antichrist (1894), in: Werke, Bd. II. (hg. von *Ivo Frenzel*), München – Wien [5]1985, 507; vgl. auch Dostojewskis Christus-Roman „Der Idiot" (1868/69).

[7] *Adam Baker,* Interview mit Denys Arcand, in: Monthly Film Bulletin 57 (1990), 4.

[8] *Hilde Domin,* Ich will dich. Gedichte, Frankfurt/M. 1970, 19.

[9] Vgl. dazu *Birgit Lermen,* Das Bild Jesu in der Gegenwartsliteratur, in: theologie der gegenwart 30 (1987), 80–82.

[10] *Hilde Domin,* Hineingeboren, in: *dies.,* Gesammelte autobiographische Schriften. Fast ein Lebenslauf, München 1992, 154.

Gedicht ist ein Appell, die Hoffnung auf den Menschen immer wieder im Diesseits zu verankern, trotz und gerade wegen seiner Fehlbarkeit. Jesus ist – neben Abel und Hiob und Sisyphus – eine der großen Duldergestalten im lyrischen Werk Hilde Domins, Statthalter einer unbeugsamen „Dennoch-Hoffnung" auf Brüderlichkeit und Hilfsbereitschaft unter den Menschen.

Auf der Suche nach einem fünften Evangelium

In Patrick Roths Christusnovelle *Riverside* (1991)[11] ist Jesus in der Negativfigur des Einsiedlers Diastasimos präsent, eines – wie der Name sagt – gespaltenen Menschen und neutestamentlichen Hiobs, der für seinen Unglauben und Zweifel berühmt ist. Die Handlung – eigentlich ein narrativer Dialog – spielt in der nachösterlichen Zeit. Der Apostel Thomas – dem die Bibelwissenschaft ein apokryphes Evangelium zuschreibt – hat die Jünger Tabeas und Andreas „ausgesandt [. . .], zu sehen und zu hören, wer Zeugnis hat von ihm [Jesus]" (40). Sie suchen den Einsiedler in seiner Höhle im judäischen Gebirge auf, und Diastasimos berichtet ihnen von seiner Begegnung mit Jesus, von seinem Hader mit ihm, der ihn nicht von seinem Aussatz heilt, und von der darauffolgenden mirakulösen Heilung: Er ist Jesus heimlich gefolgt, hat beobachtet, wie der als Knecht verkleidete Jesus auf dem Weg nach Jerusalem von einer Patrouille angehalten, kontrolliert und ausgepeitscht wird, und gesehen, daß Jesus seinen Aussatz, sein Leiden buchstäblich auf sich nimmt. Mit ihm, dem „Knechtgott" (85), wird Diastasimos im Teilen des Leids einig: „Jesus-und-Diastasimos, beide in eins erinnert" (84).

Die Pointe der Novelle besteht darin, daß Jesus letztlich nicht von seinen verunsicherten, schriftfixierten Jüngern, sondern von dem Zweifler Diastasimos erkannt und beschrieben wird. Ausgerechnet die Erzählung des Diastasimos ist Fort- und Umschreibung der kanonischen Evangelien, Teil eines „anderen" fünften Evangeliums, das in mehrfacher Weise verfremdet wird: durch die Vor- und Rückwendungen, die den Fluß der Handlung stauen, vorantreiben und lenken, durch die archaisierende, teilweise auch manierierte Sprache und durch den beziehungsvollen Titel „Riverside". Das Bild des reinigenden österlichen Wassers, mit dem Patrick Roths Roman ausklingt, verweist zurück auf die Waschszene, bei der Diastasimos über seinen Aussatz erschrak (24; 52), und zugleich voraus auf einen Neubeginn: er ist der von Tabeas und Andreas wiedererkannte Vater. „Denn ob Legende oder Wirklichkeit", schreibt Mario Pomilio, „jedenfalls stellt das fünfte Evangelium den Fluß der Hoffnung dar, es ist [. . .] das Bedürfnis jeder einzelnen Generation nach der Entdeckung oder Herausarbeitung – ihres eigenen Evangeliums".[12]

Sozialistischer Jesus: Abschied vom Prinzip Hoffnung?

Der Glaube an die Wiederkehr einer sozialistischen Erlöserfigur, die dem Kapitalismus den Kampf ansagt und für das moderne Proletariat Partei ergreift, war in der Literatur um 1900 weit verbreitet. „Für mich", reimt Arno Holz 1885, „ist jener Rabbi Jesu Christ/ nichts weiter als – der erste Sozialist".[13] Diese Hoffnung wird nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Staatensystems in Osteuropa verabschiedet. In dem Gedicht „Prinzip Hoffnung" schreibt Christa Wolf 1991:[14]

Prinzip Hoffnung

Genagelt
ans Kreuz Vergangenheit.

Jede Bewegung
treibt
die Nägel
ins Fleisch.

Gekreuzigt wird keine Person – wie auch ein Sprechersubjekt in dem Gedicht nicht auftritt –, sondern ein Prinzip: die von vielen Schriftstellern aus der ehemaligen DDR selbst nach ihrem Ende nicht aufgegebene

[11] *Patrick Roth,* Riverside. Christusnovelle, Frankfurt/M. 1991.

[12] *Mario Pomilio,* Das fünfte Evangelium. Roman, Salzburg 1977, 43; zit. nach *Josef Imbach,* Jesus – die geheime Bezugsgestalt. Ein Überblick über das Jesusbild in der modernen Literatur, in: Diakonia 23 (1992), 56.

[13] *Arno Holz,* Buch der Zeit, in: *ders.,* Werke, Bd. 5 (hg. von *Wilhelm Emrich – Anita Holz*), Neuwied – Berlin 1962, 14.

[14] Zuerst abgedruckt in: neue deutsche literatur 40 (1992), H. 5, 34.

Hoffnung auf einen „Sozialismus mit menschlichem Gesicht". Das „Kreuz Vergangenheit" steht für den Verlustschmerz über das „Prinzip Hoffnung", eine diesseitige soziale Utopie, als deren Träger bei Ernst Bloch ein Jesus erscheint, der „kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat",[15] ein Reich von dieser Welt. Der Schmerz über die vergangene Hoffnung hat aber auch einen biographischen Grund. Christa Wolf sah sich nach dem Ende der DDR dem Vorwurf ausgesetzt, als hochdekorierte „Staatsschriftstellerin" und durch zeitweilige Kollaboration mit der Staatssicherheit zur Stabilisierung der Diktatur beigetragen zu haben. Das Gedicht ist so letztlich auch eine problematische Selbststilisierung der Dichterin als verratene und verkannte Vertreterin der sozialistischen Utopie.

Gekreuzigter oder auferstandener Jesus?

An dem zentralen Ereignis der Evangelien, der Auferstehung des gekreuzigten Jesus, scheiden sich die christlichen Schriftsteller von den anderen, die der österlichen Botschaft skeptisch und kritisch gegenüberstehen. Bezeichnenderweise bricht die Hörfolge „Der Reporter Gottes" von Stefan Andres vor der Auferstehungsszene ab. Was bleibt, ist die „Stimme vom Kreuz", die den „sittlichen Fortschritt der Menschheit" ad absurdum führt und aufzeigt, daß Inhumanität den Sinn der Auferstehung zunichte macht: „Und immer geschah und geschieht dasselbe: die Menschen kreuzigten und kreuzigen jene, die den Mut haben, die Tünche der Humanität abzukratzen und in einer folgenschweren Naivität von übermauerten Gräbern zu reden."[16] Eva Zeller kommt zu dem Ergebnis, daß die historische Jesusgestalt fremdgeworden und ferngerückt ist: „Was mich betrifft, / ich kenne Dich nur / vom Hörensagen. / Am Brotbrechen / kann ich dich / nicht mehr von den / anderen unterscheiden."[17] Wolf Biermann parodiert die Hoffnung auf „ein Leben nach dem Tod" als billigen Trost für die, die in Wirklichkeit „auch vor unserm Tod ein Leben" wünschen.[18] Die Ostertage bedeuten lediglich Freizeit, die biblische Passionsgeschichte verkümmert zur Leerformel: „Vier freie Tage. Was reden sie / von Karfreitag und Kreuzigung / und daß einer auferstanden ist. / Auf den Autobahnen staut der Verkehr."[19] Und in Alexander Kluges dokumentarisch-fiktionalen Erzählstücken über „Die Ostertage 1971" stürzen verschiedene Personen, die mit Passions- und Auferstehungsbotschaft nichts mehr anzufangen wissen, in das Sinnvakuum eines arbeitsfreien Osterwochenendes. Der Bericht über den Astronomen Mutzlaff, der ein Gegenostern erfindet, das „nicht von dem verschollenen Herrn Jesus, sondern von wirklichen ‚Sinnzusammenhängen' ausgeht", ist einer der „Lernprozesse mit tödlichem Ausgang"[20], aus denen nichts zu lernen ist.

Die Frage nach Jesus in der Gegenwartsliteratur ist keineswegs verstummt, wird aber seit den siebziger Jahren in den neuen Erfahrungshorizont einer unübersichtlich gewordenen Welt gestellt. Der Jesus der hier vorgestellten Autoren ist ein Jesus „von unten", ein leidender und tragischer, ein enttäuschter und nach Sinn suchender Mensch. Für das Bibelverständnis sind die literarischen Transfigurationen von Jesus von Bedeutung, weil sie aufs neue für die Tiefe und die Spannungen des biblischen Wortes sensibilisieren können. Für die Dichter und ihre Leser ist Jesus – immer noch – ein ebenso faszinierender wie im besten Sinne fragwürdiger Mensch: „Jesus wer soll das sein? / Ein Galiläer / Ein armer Mann / Aufsässig / Eine Großmacht / Und eine Ohnmacht / Immer / Heute noch."[21]

[15] *Ernst Bloch,* Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe Bd. V, Frankfurt/M. 1985, 1490.

[16] *Stefan Andres,* Der Reporter Gottes. Eine Hörfolge in zehn Kapiteln, Frankfurt/M. 1952, 219.

[17] *Eva Zeller,* Ein Stein aus Davids Hirtentasche. Gedichte, Stuttgart 1992, 11.

[18] *Wolf Biermann,* Es gibt ein Leben nach dem Tod, in: *ders.,* Preußischer Ikarus, Köln 1978, 43,

[19] *Ingeborg Drewitz,* Die Samtvorhänge. Erzählungen, Szenen, Berichte, Gütersloh 1978, 124.

[20] *Alexander Kluge,* Lernprozesse mit tödlichem Ausgang, Frankfurt/M. 1973, 81.

[21] *M. L. Kaschnitz,* Ich vergesse so viel, in: *dies.,* Kein Zauberspruch. Gedichte, Frankfurt/M. 1972, 81.

Bücher

Daniel Kosch

Neues Interesse an Jesus

Zur deutschsprachigen Jesusliteratur 1985–1995

Als Fortführung und Erweiterung des Überblicks über das Jesusbild in der modernen Literatur, den Josef Imbach für das Schwerpunktheft „Der erlösende Jesus" (Heft 1/1992) zusammengestellt hat, bietet Kosch einen Durchblick durch die Jesus-Monographien der letzten zehn Jahre. Er beginnt mit der Bestseller-Literatur, führt sodann eine Reihe von wissenschaftlich verantworteten und gut lesbaren Darstellungen des historischen Jesus an, nennt Bücher, die auf die Frage antworten, wer Jesus für uns heute ist, und weist schließlich auf Werke hin, die Jesus Christus, den Befreier, und „Jesus und die Frauen" zum Thema haben. *red*

Seit Mitte der 80er Jahre hat die Zahl der Bücher über Jesus wieder stark zugenommen: Jesusbücher für ein breites Publikum, theologische Fachliteratur, Titel, die ein ganz anderes, ungewohntes Jesusbild versprechen, Jesus-Romane, Bücher mit spirituellen oder esoterischen Zugängen zu Jesus. Diese Häufung ist ein Anzeichen dafür, daß ein großes Interesse an Jesus besteht, das weit über die „kirchlichen Kreise" hinausgeht und vielleicht auf die Entstehung eines „nachkirchlichen Christentums" hinweist.[1] Denn Bücher werden nur dann veröffentlicht, wenn die Verlage annehmen können, daß sie auch gekauft werden. Wenn ich diese Bücher überblicke, zeigt sich bald einmal, was am Thema „Jesus" heute besonders interessiert und fasziniert.[2]

Bestseller-Literatur

An erster Stelle sind, rein von den Verkaufszahlen her, *„Skandalbücher"* zu nennen. Ich denke vor allem an Titel wie „Verschlußsache Jesus", „Der Jesus-Mythos" oder „Jesus von Qumran".[3] Solche Bücher leben vom Versprechen, sie würden endlich den „wirklichen Jesus" zeigen, der „ganz anders" war, als die Kirche, ja als schon die Bibel ihn darstellt: Jesus, der politische Widerstandskämpfer gegen die Römer, tritt an die Stelle des friedliebenden Wanderpredigers, Jesus von Qumran ersetzt den einzigartigen Menschensohn, der Liebhaber und Gatte der Maria von Magdala tritt an die Stelle des ehelosen Mannes, der nur scheintote, später in Indien, Kashmir oder Südfrankreich in hohem Alter verstorbene Jesus tritt an die Stelle des Gekreuzigten usw. Das Anliegen, den „wirklichen Jesus" darzustellen, ist zwar verständlich und berechtigt. Aber die Art und Weise, wie es von diesen Büchern umgesetzt wird, die teilweise auf den Bestsellerlisten standen, überzeugt nicht. Zu leichtfertig wird mit der biblischen Überlieferung und den Erkenntnissen der Forschung umgesprungen, und der Wunsch nach „Sensationellem" ist größer als das Interesse an geschichtlicher Wahrheit. Entsprechend zahlreich und eindeutig sind die Gegendarstellungen anerkannter Forscher v. a. im Zusammenhang mit der Debatte um „Jesus, Qumran und der Vatikan" ausgefallen.[4] Von Interesse ist in diesem Zusammenhang aber auch die Beobachtung, daß viele der heute als „sensationell" und „neu" verkündeten Theorien über Jesus eine lange Vorgeschichte haben, die teilweise bis in die antike Polemik gegen das frühe Christentum und sehr oft bis in die Zeit der aufklärerischen und rationalistischen Bibelkritik des 18. und 19. Jahrhunderts zurückreicht.[5]

[1] So *Rupert Lay,* Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche, Düsseldorf 1995.

[2] Vgl. auch meine früheren Literaturberichte in: Bibel und Kirche 48 (1993), 40–45; Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40 (1993), 428–457. Zum religionssoziologischen Kontext des neuen Interesses an Jesus vgl. den Beitrag von *M. Krüggeler* in: Diakonia 22 (1991), 365–372. Die in den Anmerkungen genannte Literatur ist alles andere als vollständig. Einen Überblick über die z. Zt. erhältliche Jesusliteratur gibt der umfangreiche, von der Vereinigung des Katholischen Buchhandels herausgegebene Prospekt zum Thema (im Druck).

[3] *Michael Baigent – Richard Leigh,* Verschlußsache Jesus, München 1991; *Peter de Rosa,* Der Jesus-Mythos, München 1991; *Barbara Thiering,* Jesus von Qumran, Gütersloh 1993.

[4] Neben den Büchern von *Klaus Berger,* Qumran und Jesus, Stuttgart 1993; *Otto Betz – Rainer Riesner,* Jesus, Qumran und der Vatikan, Freiburg 1993; *Joseph A. Fitzmyer,* Qumran: Die Antwort, Stuttgart 1993; *Harald Stegemann,* Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg 1993, verweise ich auf das instruktive Themen-Heft 1/1993 von „Bibel und Kirche" zu Qumran.

[5] Vgl. dazu die spannend zu lesende und zugleich informative Darstellung von *Josef Dirnbeck,* Die Jesusfälscher. Ein Original wird entstellt, Augsburg 1994.

Historische Rückfrage nach dem Juden Jesus

Um so erfreulicher ist, daß auch wissenschaftlich verantwortete und zugleich gut lesbare Darstellungen vom *„historischen Jesus"* erschienen sind.[6] Diese halten durchweg fest, daß die Eckdaten des Lebens und Wirkens Jesu, wie es in den Evangelien dargestellt wird, zutreffen: Der Mann aus Nazaret ließ sich von Johannes taufen, lehrte und heilte vor allem in Galiläa, sammelte eine Gruppe von Anhängerinnen und Anhängern, wurde in Jerusalem in einem kurzen Prozeß zum Tod verurteilt und starb am Kreuz. Über diesen bekannten Rahmen des Lebens Jesu hinaus vermag geschichtliche Forschung heute viel Wissenswertes über den wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Zusammenhang zu sagen, in dem Jesus zu sehen ist. Durch diese Einordnung wird Jesus nach meiner Erfahrung nicht weniger faszinierend und auch nicht weniger „göttlich", vielmehr gewinnt das oft etwas blasse Jesusbild an Profil, seine befreiende Botschaft wird klarer, sein heilendes Handeln verständlicher. Vergleicht man diese neueren Beiträge zur historischen Rückfrage mit jenen der 50er bis 70er Jahre, so fällt das weitaus stärkere Interesse an der Verwurzelung Jesu in seiner Lebenswelt auf: Diente die Umwelt Jesu früher häufig als dunkle Kontrastfolie, um Jesus um so leuchtender darstellen zu können, gelten heute sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Zusammenhänge, aber auch Lokalkolorit und Zeitgeschichte als wichtige Verständnishilfen.[7]

Das hängt zweifellos mit den intensiven Bemühungen von jüdischen und christlichen Autoren zusammen, das Stichwort „Jesus der Jude" aufzugreifen.[8] Das wirkliche, leibhafte Menschsein Jesu wird erst dann konkret, wenn wir ihn als Juden verstehen. Mit dem lebendigen, vielgestaltigen und auch konfliktreichen Judentum seiner Zeit hatte er viel mehr gemeinsam, als oft angenommen wird. Mit den Pharisäern, die oft als seine Erzfeinde dargestellt werden, war Jesus durch Gespräche, gemeinsame Anliegen, vielleicht sogar Freundschaft verbunden.
Die Wiederentdeckung des Juden Jesus ist aber nicht nur geschichtlich interessant, sondern auch theologisch wichtig: Der von Jesus als „Abba"-Vater angesprochene Gott ist kein anderer als der Gott der Väter, der sein Volk erwählt, es aus Ägypten befreit und seinen Bund mit ihm niemals aufgekündigt hat. In Zeiten wieder stärker werdenden Antisemitismus erinnert die Betonung des Judeseins Jesu an die Verwurzelung des Christentums im Judentum und in der Bibel Israels. Leider gibt es immer noch Autoren, die diese Zusammenhänge nicht wahrnehmen und ein düsteres Bild vom „alttestamentlichen Gott" und vom „erstarrten Judentum" zur Zeit Jesu zeichnen. Daß dies auch im zu Hunderttausenden verkauften Jesusbuch des bekannten Journalisten Franz Alt der Fall ist, wurde zu Recht scharf kritisiert.[9]

Von Jesus erzählen

Das neu aufgebrochene Interesse an der Jesus-Geschichte bestimmt aber nicht nur Thema und Fragestellung vieler Bücher, sondern auch die Darstellungsweise: Jesus-Erzählungen und romanhafte Darstellungen sind zahlreich erschienen. Zum einen haben etliche Theologen „Historische Jesusforschung in erzählender Form" dargestellt[10],

[6] Besonders zu erwähnen sind *Gerd Theißen,* Der Schatten des Galiläers, München 1986; *Joachim Gnilka,* Jesus von Nazaret, Freiburg 1990, und *John Dominic Crossan,* Der historische Jesus, München 1994, sowie die knappe Darstellung von *Roman Heiligenthal,* Der Lebensweg Jesu von Nazareth, Stuttgart 1994.

[7] Vgl. dazu die hervorragenden Bücher von *Willibald Bösen,* Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Freiburg 1985; *ders.,* Der letzte Tag des Jesus von Nazaret, Freiburg 1994, sowie: *Bargil Pixner,* Wege des Messias und Stätten der Urkirche, Gießen 1991. Für den sozialgeschichtlichen Ansatz ist im deutschen Sprachraum insbesondere auf die Arbeiten von *Gerd Theißen* (z. B. sein Jesusbuch, s. o. Anm. 6) hinzuweisen; vgl. aber auch *Luise Schottroff – Wolfgang Stegemann,* Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart ²1981. Kulturanthropologische Fragestellungen wurden v. a. in den USA für die Bibel fruchtbar gemacht, diesen Ansatz repräsentiert das Jesusbuch von *John Dominic Crossan* (s. o. Anm. 6).

[8] Vgl. aus den letzten Jahren: *Geza Vermes,* Jesus der Jude, Neukirchen 1993; *Wolfgang Feneberg,* Jesus – der nahe Unbekannte, München 1990; *Hans Küng,* Das Judentum, München 1991, 377–485; *Clemens Thoma,* Das Messiasprojekt, Augsburg 1994, 267–337.

[9] *Franz Alt,* Jesus – der erste neue Mann, München 1989; *Micha Brumlik,* Der Anti-Alt, Frankfurt 1991.

[10] So der Untertitel des in Anm. 5 genannten Buches von *Gerd Theißen;* vgl. z. B. auch *Ingo Baldermann,* Der Himmel ist offen, München 1991; *Raymund Schwager,* Dem Netz des Jägers entronnen, München 1991.

zum anderen aber gibt es auch zahlreiche literarische Verarbeitungen des Jesus-Stoffes von unterschiedlichster Art und Qualität: Berichte vom „verborgenen Leben Jesu" vor seinem öffentlichen Auftreten, Neu-Erzählungen des Evangeliums, höchst aufschlußreiche Verfremdungen der Jesusgestalt, aber auch mehr oder weniger originelle Aktualisierungsversuche.[11]

Im gleichen Zusammenhang zu erwähnen ist, daß auch die neutestamentlichen Evangelien selbst zunehmend als Jesuserzählungen wiederentdeckt werden. Sie sind weit mehr als eine Art „Steinbruch", in dem nach der historisch echten Jesusüberlieferung gesucht wird, handelt es sich doch um „narrative Theologien", die aus je unterschiedlichem Blickwinkel ein Gesamtbild des Wirkens und der Wirkung Jesu zeichnen.[12]

Begegnung mit Jesus

Neben der Frage, „wie Jesus wirklich war", wird heute zunehmend eine andere, ebenfalls entscheidende Frage gestellt, nämlich: *„Wer ist Jesus für uns heute?"* Auch hier sind die Zugänge verschieden und die Antworten vielfältig. Wichtig und keineswegs selbstverständlich ist, daß auch außerhalb herkömmlicher Jesusfrömmigkeit die Frage gestellt wird, wie heute – nach bald zweitausend Jahren – eine Begegnung mit Jesus möglich ist und was Jesu Botschaft für unsere Zeit bedeutet.

Manche fragen nach einem *„Traum von Christus"* oder entwickeln eine „Vision vom kosmischen Christus".[13] Jesus Christus ist für sie eine spirituelle Kraft, die zugleich das innerste Selbst (die Seele oder auch die Psyche) und das Gesetz des Kosmos bestimmt. Eine solche neue Form der Jesus-Mystik strebt die Überwindung von Gegensätzen und Spaltungen an: Heilung des Selbst und der Seele, Harmonie von Körper und Geist, von Mensch und Schöpfung, Integration der „männlichen" und der „weiblichen" Seite im einzelnen und in der Gesellschaft. Jesus erscheint – oft auf neue, ungewohnte Weise – als *die* Antwort auf das tiefe Verlangen von Frauen und Männern nach Heil-Werden, nach Ganz-Sein, nach Einklang mit dem Kosmos. Die Anlehnung solcher Zugänge an den Zeitgeist und auch an neue religiöse Trends ist unübersehbar: Der „neue Mann", die Tiefenpsychologie und auch die Esoterik werden zum Teil etwas vorschnell mit Jesus in Zusammenhang gebracht. Und oft habe ich auch den Verdacht, daß diese neuen Zugänge zumindest teilweise in Gefahr sind, im Individuellen und Privaten steckenzubleiben. Immerhin wird hier etwas erreicht, das der herkömmlichen kirchlichen Verkündigung oder dem rein historischen Zugang oft zu wenig gelingt: Jesus wird nicht bloß als Gegenstand der kirchlichen Lehre erschlossen, und die Botschaft von ihm ist nicht bloß moralischer Appell, sondern Jesus erscheint als auch heute noch wirksame Lebenskraft.

Befreiungstheologische Jesusbilder

Neben diesen neuen spirituellen Zugängen gibt es auch Ansätze, „Jesus Christus, den Befreier"[14] für unsere Zeit neu zu entdecken. Ich denke dabei nicht nur an die etwas in Vergessenheit geratenen lateinamerikanischen Befreiungstheologien[15], sondern auch an neue Impulse, die aus Afrika und auch aus Asien zu uns gelangen.[16] Wo Jesus im Zusammenhang mit den Erfahrungen von Armut, Unterdrückung und Ungerechtigkeit wahrgenommen wird, ist die Erkenntnis

[11] Vgl. u. a. *Ingeborg Drewitz,* Eingeschlossen, Hildesheim 1986; *Gérald Méssadié,* Ein Mensch namens Jesus, München 1989; *Patrick Roth,* Riverside. Christusnovelle, Frankfurt 1991; *José Saramago,* Das Evangelium nach Jesus Christus, Reinbek 1993. Vgl. auch *G. Langenhorst,* Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre, in: Stimmen der Zeit 117 (1992), 751–760, sowie die Beiträge von *Josef Imbach* in dieser Zeitschrift (zuletzt in Heft 1/1992, 54–58).

[12] Vgl. *Rudolf Schnackenburg,* Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg 1993; *Helmut Merklein,* Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen, Stuttgart 1995.

[13] *Hilgunde Wöller,* Ein Traum von Christus, Stuttgart 1987; *Matthew Fox,* Vision vom kosmischen Christus, Stuttgart 1991.

[14] *Leonardo Boff,* Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986.

[15] Vgl. die Aufsatzsammlung von *Giancarlo Collet* (Hg.), Der Christus der Armen, Freiburg 1988, die einschlägigen Beiträge von *Jon Sobrino* u. a., in: *Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino* (Hg.), Mysterium Liberationis I, Luzern 1995.

[16] Vgl. die in *Hermann Dembrowski – Wolfgang Greive* (Hg.), Der andere Christus, Erlangen 1991, gesammelten Beiträge. Für Asien auch: *Aloysius Pieris,* Hat Christus einen Platz in Asien?, in: *ders.,* Feuer und Wasser, Freiburg 1994, 15–33. Ein vom südafrikanischen Kontext mitgeprägtes Jesusbuch ist: *Albert Nolan,* Jesus vor dem Christentum, Luzern 1993.

wichtig, daß es ihm darum ging, Resignation und Hoffnungslosigkeit zu überwinden und Widerstandskraft zu entwickeln. Und wo Jesus – wie in Asien – in einer multikulturellen und multireligiösen Perspektive wahrgenommen wird, entstehen Jesusbilder, die seine Eigenart wahren, ohne schon von vornherein von seiner Überlegenheit über die Antwortversuche anderer Religionen auszugehen. Für das mitteleuropäische Christentum sind diese Anstöße von außen eine oft unbequeme Erinnerung daran, daß der Glaube an Jesus Christus zwar immer persönlich, aber nie privat sein soll. Aber sie sind auch Anregung und Ermutigung, Jesus Christus als Widerstandskraft gegen gesellschaftliche Ungerechtigkeit und um sich greifende Resignation wahrzunehmen und neben der Christo-logie die „Christopraxis“[17] nicht zu vergessen, sondern die Nachfolge Jesu als den theologischen Ort zu entdecken, von dem aus sich der Anspruch Jesu wirklich erschließt. Schließlich sind Bilder eines „Jesus in der Fremde“ Denkanstöße für die Frage, wie auch bei uns in einer „nachchristlichen“ Zeit von Jesus gesprochen werden kann, ohne Andersdenkende und Andersgläubige zu vereinnahmen, aber auch ohne die eigene religiöse Identität aufzugeben oder zu verleugnen.

Jesus und die Frauen

Von aktuellen Fragestellungen und Anregungen bestimmt sind schließlich auch „feministische Zugänge zu Jesus“.[18] Diese üben nicht nur Kritik an einer Überbetonung des Mann-Seins Jesu und an einer patriarchalen Kirche und Gesellschaft, sondern entdecken gerade im Jesusbild der Bibel neue, auch für Männer hilfreiche und befreiende Dimensionen. Gerade anhand der Begegnungen zwischen Frauen und Jesus zeigen sie auf, wie wichtig Gegenseitigkeit und Gemeinschaft für ihn waren. Jesus ist kein einsamer Held, sondern Offenbarung beziehungshafter Macht. Entsprechend ist die Bewegung, die Jesus ins Leben gerufen hat, eine „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“[19]. Die Kritik an Unterdrückung und Ungerechtigkeit (nicht nur gegenüber Frauen) und die Vision einer geschwisterlichen Kirche und Gesellschaft, die sich vom Leben und von der Botschaft Jesu und seiner Schwestern und Brüder inspirieren läßt, sind verbunden mit der Suche nach einer neuen Sprache, neuen Symbolen und Ritualen. So bemühen sich feministische Zugänge zu Jesus um die Verbindung von Heilung und Befreiung, Mystik und Politik, Spiritualität und gesellschaftlicher Praxis.

Ausblick

Wenn ich auf die große Zahl neuerer Jesusbücher schaue, gehen mir unterschiedliche, fast widersprüchliche Gedanken durch den Kopf: Einerseits finde ich die Mischung von fragwürdigen, zum Teil schlicht unverantwortlichen Behauptungen und faszinierenden neuen Ansätzen und Erkenntnissen verwirrend. Wie können interessierte Frauen und Männer sich in dieser unübersichtlichen Vielfalt zurechtfinden? Wird Jesus so nicht – ganz „postmodern“ – zur letztlich beliebigen Chiffre, aus der alle machen, was sie wollen? Anderseits finde ich diesen Reichtum und diese Lebendigkeit wertvoll und anregend. Enthält nicht schon das Neue Testament mehrere Evangelien und eine ganze Fülle von Jesusbildern? Nachdenklich macht mich auch der Gegensatz zwischen der Zahl von Jesusbüchern und der schwindenden Anziehungskraft der Kirchen, die sich auf diesen Jesus berufen. Ist der Jesus am Rand oder gar außerhalb der Kirche lebendiger und spannender als der „kirchliche“ Jesus?
Viele vom Osterglauben geprägte Erzählungen in den Evangelien sind sogenannte „Wiedererkennungsgeschichten“: Jesus begegnet Menschen in fremder Gestalt, so daß sie ihn zunächst nicht erkennen – und erst sein Wort oder seine Praxis führen dazu, daß sie im Fremden den Freund und Bruder oder den lebendigen Christus erkennen. So geschieht es auf dem See, bei seinem Gang auf dem Wasser, so erfährt es Mirjam von Magdala, so ergeht es den Jüngern von Emmaus. Auch heute beginnen viele Menschen sich für Jesus zu interessieren, indem sie ihn als „den Fremden“, den „Unbekannten“ entdecken, indem sie den Abstand zwischen dem, was sie bisher meinten, und dem, was heutige Menschen von ihm sagen oder be-

[17] Siehe *Edmund Arens*, Christopraxis (QD 139), Freiburg 1992.

[18] Vgl. *Carter Heyward*, Und sie rührte sein Kleid an, Stuttgart 1986; *Doris Strahm – Regula Strobel* (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden, Freiburg/Schweiz 1991.

haupten, wahrnehmen. Erst wo Jesus als Fremder wahrgenommen wird, kann Annäherung geschehen. Erst die Distanz erlaubt, unbefangen Schritte auf ihn zuzugehen. Solche Distanz kann helfen, Jesus neu wahrzunehmen, im Unbekannten den Nahen und im Mann aus Nazaret das „Gleichnis Gottes“[20] wiederzuentdecken. Vielleicht ist dies die Chance der Vielfalt von Jesusbildern, die uns heute von verschiedensten Seiten angeboten werden.

Praktische Theologie als Handlungs„wissenschaft“

G. Heitink, Praktische Theologie. Geschiedenis, Theorie, Handelingsvelden (Reihe Handbook Practical Theology), Verlag J. H. Kok, Kampen (NL) 1993, 336 Seiten.

Verglichen mit anderen theologischen Disziplinen ist die Praktische Theologie (PTh) eine „junge Schwester“ im Fächerkanon. So muß es nicht verwundern, daß und warum die Diskussion über ihren wissenschaftlichen Status andauert. Das vorliegende Handbuch aus der Feder des Amsterdamer Praktischen Theologen trägt zu dieser Diskussion Wichtiges bei. Es entfaltet in drei Hauptstücken die historische Entwicklung der PTh (I), ihren Charakter als Handlungswissenschaft (II) und ihre Praxisfelder (III). Im ersten, historischen Teil versucht Heitink eine kontextuell „verstehende“ Rekonstruktion des Fachs. Er knüpft dazu an der Aufklärung an, die vielfach als der zentrale „Anschlag“ auf das Christentum gegolten hat. Er beschreibt sie als den Prozeß des Bewußtwerdens menschlicher Autonomie, die nicht mehr problemlos mit einem „Glauben aus Autorität“ zu verbinden war. Die ausgelösten geistigen Veränderungen haben zwar nicht das Ende der Religion eingeläutet, aber Religion wurde auf ein metaphysisches Terrain gedrängt, das sich dem „reinen Erkennen“ entzieht. Wie kann vor diesem Hintergrund noch von „Theologie als Wissenschaft“ gesprochen werden?

Heitink zeigt, welche Lösungsversuche in der Folgezeit entwickelt worden sind. Neben der Aufklärung des Subjekts findet der gesellschaftlich-kulturelle Kontext Beachtung, den Heitink mit Hilfe des Begriffs „Modernisierung“ beschreibt. Modernisierung führt erstens dazu, daß das Weltbild eine entscheidende Veränderung erfährt, indem die menschliche Rationalität zum zentralen Modus des Weltverstehens und Problemlösens generiert (Comte, Durkheim, Weber). Sie läutet zweitens jenen Prozeß ein, der als „Säkularisierung“ beschrieben wird, durch den die selbstverständliche Präsenz des durch die Kirchen vertretenen Christentums an Plausibilität einbüßt. Die Theologie im allgemeinen und die PTh im besondern sieht sich vor die Frage gestellt, wie sie auf den wachsenden Anspruch auf Autonomie im Kontext gesellschaftlicher Modernisierung reagieren will. Wollte die PTh zunächst noch das „kirchliche Funktionieren“ sichern, sah sie sich bald außerstande, die Gründe hinreichend zu erfassen, warum dieses immer weniger gelang. Hier situiert Heitink den Brückenschlag zur Sozialwissenschaft, sie sollte helfen, die Kluft zwischen traditioneller Theologie und der gegebenen Wirklichkeit theoretisch und praktisch zu schließen. Ansätze dazu sieht er bereits bei Schleiermacher, vor allem aber bei Schleiermachers Schüler C. I. Nitsch.

Schließlich geht Heitink noch auf die ökonomischen und sozialen Veränderungen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein und beleuchtet ihren Einfluß auf die Entwicklung der PTh. Industrialisierung und Proletarisierung riefen zum einen die Kapitalismuskritik von K. Marx auf den Plan, zum anderen viele sozialdiakonische Initiativen der Kirchen. Die „Kolonialisierung der Lebenswelt“, besonders durch die kapitalistisch ausgerichtete Ökonomie, führte zu einer Besinnung auf den emanzipatorischen Gehalt der christlichen Botschaft. Theologie sollte nicht nur die Folgen der sozialen Probleme lindern helfen, sondern gegen deren Ursachen die Option für das Subjekt-sein-Können aller Menschen zur Sprache bringen. Zusammenfassend meint Heitink, daß die Aufklärung die Notwendigkeit der Integration von drei Prozessen in der PTh deutlich vor Augen führt: erstens die interpretativ-hermeneutische Erarbeitung der Frage nach

[19] *Elisabeth Schüssler-Fiorenza*, Zu ihrem Gedächtnis, München 1988, bes. 137–204.

[20] So das schmale, historisch wie theologisch aber sehr eindringliche Büchlein von *Eduard Schweizer*, Jesus das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?, Göttingen 1995.

den handelnden Subjekten, zweitens eine empirische Reflexion des Zusammenlebens insgesamt und drittens eine kritische Haltung gegenüber der Macht des politischen und ökonomischen Komplexes. Damit sind die Konturen einer PTh umrissen, die sich als kritische Handlungswissenschaft begreift.

In Teil II wird dieser Anspruch unter Verwendung niederländischer, deutscher und amerikanischer Literatur entfaltet. Für Heitink ist die PTh „eine empirisch orientierte theologische Theorie zur Vermittlung des christlichen Glaubens in der Praxis des modernen Zusammenlebens". Indem die PTh eine theologische Wissenschaft ist, referiert sie an das Ganze der Theologie. Das innertheologische Verbindungselement ist vor allem die Hermeneutik, durch sie werden die Aufgaben „Verstehen", „Erklären" und „Handeln" miteinander verschränkt. Indem die PTh weiterhin auch Handlungswissenschaft ist, entlehnt sie ihr Paradigma von den Humanwissenschaften. Handeln meint nicht nur die Berufspraxis des Pastors, sondern die religiöse Praxis insgesamt. Diese religiöse Praxis soll nicht nur beschrieben und verstanden, sondern auch beeinflußt und verändert werden. Dazu werden neben anderen die Handlungstheorien von Habermas und Ricoeur berücksichtigt. Nachdem Heitink auf diese Weise zunächst theologische und danach humanwissenschaftliche Komponenten einer praktisch-theologischen Handlungstheorie ausgearbeitet hat, führt er sie in einem weiteren Kapitel zusammen. Eine PTh, die sich um eine kritische Vermittlung der Dialektik von Theorie und Praxis bemüht, bedarf nach Heitink einer Methodologie, in der das hermeneutische („verstehen"), empirische („erklären") und kritische („verändern") Interesse nicht gegeneinander ausgespielt, sondern komplementär eingesetzt werden. In drei weiteren Kapiteln werden diese drei Ansätze methodologisch und methodisch konkretisiert.

In Teil III schließlich geht Heitink auf die Handlungsfelder der Praktischen Theologie ein – nicht im Sinne einer Handlungs„lehre", sondern einer Handlungs„wissenschaft" (Mette). Er ordnet die verschiedenen Subdisziplinen drei Bereichen zu: erstens „Mensch und Religion", worin die Sorge um den einzelnen Menschen im Vordergrund steht, zweitens „Kirche und Glaube", worin die Spannung der Kirche zwischen Ideal und Wirklichkeit thematisiert wird, und drittens „Religion und Zusammenleben", worin die Funktion der Kirche in der Welt zur Sprache kommt. Der erste Bereich erfaßt vor allem die Subdisziplinen Poimenik, Religionspädagogik und spirituelle Praxis. Theoretisch werden diese Subdisziplinen von einer Theorie und Theologie des Subjekts gestützt. Zum zweiten Bereich zählt Heitink die Subdisziplinen Gemeindeaufbau, Katechetik, Liturgik und Homiletik. Ihr theoretisch-theologisches Fundament ist nach Heitink in einer praktisch-theologischen Ekklesiologie zu suchen, das er entlang des Koinonia-Begriffs entwickelt. Der dritte Bereich schließlich erfaßt vor allem die gesellschaftliche Präsenz kirchlichen Handelns, die Diakonie. Sie könne heute weder theokratisch begründet werden, noch sei ein Sprechen von der Kirche „für" die Welt adäquat. Vielmehr gehe es darum, daß die Kirche präsent sei in Fragen der Verteilung und Gestaltung der Arbeit, der Gleichbehandlung aller Menschen, in Grundfragen der Politik und Moral.

Ein letztes Kapitel in diesem Opus magnum wird dem Beruf des Pfarrers gewidmet. Heitink überschreibt es mit „Praktische Theologie als Pastoraltheologie". Hier kommen Voraussetzungen der praktischen Berufsausübung zur Sprache. Aber gemäß des Grundkonzepts Praktischer Theologie, das er in diesem Handbuch entfaltet, kann eine so verstandene Pastoraltheologie nur ein Aspekt der Disziplin sein.

Mit diesem Band liegt der Praktischen Theologie ein Grundlagenwerk vor, das in umfassender Weise einführt in die moderne Gestalt dieser theologischen Disziplin als Wissenschaft. Zugleich wird mit Hilfe der historischen Vertiefung deutlich gemacht, wo die Ursprünge der PTh liegen und welche Etappen sie bis heute durchschritten hat. Und es wird deutlich, wie die Veränderungen vor dem Hintergrund der sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen verstanden werden können. Damit bietet dieses Buch hinreichend Material für eine sowohl historische als auch aktuelle Orientierung. Besonders hervorzuheben ist, daß es Heitink dabei gelingt, einen Gesamtblick zu entfalten, in dem die relevanten Strömungen der

PTh in ihrer Eigenperspektive zur Sprache kommen. Heitink beläßt es aber nicht bei einem Referieren von Standpunkten, sondern ist bemüht, sie in integrativer Weise zusammenzubinden. Ihre Darstellung und die gesamte Komposition des Buches stehen in der Funktion, einen eigenständigen Theorieentwurf der PTh vorzulegen. Daher verdient die vorliegende Leistung besondere Beachtung, gerade auch im deutschen Sprachgebiet.

Hans-Georg Ziebertz, Utrecht

Rudolf Stertenbrink, In Bildern und Beispielen. Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. Diskettenausgabe des vierbändigen Werkes, Verlag Herder, Freiburg–Basel–Wien 1995.

Das Faszinierende an dieser Diskettenausgabe des vierbändigen Standardwerkes von Rudolf Stertenbrink ist natürlich zuerst die Arbeitsmöglichkeit und der Zugriff über den Computer. Das Werk kann auf diese Weise blitzschnell nach Themen, Anlässen, Namen durchsucht werden und bietet auf diese Weise tatsächlich einen schier unerschöpflichen Fundus, für die Gestaltung von Predigten, Meditationen für die Erwachsenenbildung, aber auch für die Gemeindepastoral und die Arbeit in Jugendgruppen.

166 Themen, die fast alle Fragen des Lebens und des Glaubens berühren, werden angeboten. Jedes Thema beginnt mit einem Bild oder einer Figur aus der Weltliteratur. Daran schließt Stertenbrink seine Überlegungen, die wieder überaus reiche Literaturhinweise bringen. Den Abschluß bildet dann immer wieder eine zum jeweiligen Thema passende Bibelstelle. Diese Mischung von Wort der Bibel, von sehr eindrucksvollen Bildern aus der Weltliteratur und den persönlichen Überlegungen des Autors ist tatsächlich beeindruckend.

Der Autor schreibt dazu im Vorwort zu Band 2: „Die Bilder und Beispiele wollen dem Leser dadurch bedeutungsvoll werden, daß sie ihn deuten, indem sie ihn auf das aufmerksam machen, was ihm im Alleingang nicht bewußt werden kann. Darüber hinaus veranschaulichen sie, welche Chance jeder Mensch hat, um zu einem erfüllten Leben zu kommen. Wer sich für diese Bilder und Beispiele ein wenig Zeit nimmt, den werden sie begleiten; sie werden zu ihm reden, ihn beruhigen und beglücken, aufmuntern, trösten und ermutigen."

Das stimmt wirklich. Man wird die Bilder und Beispiele zuerst mit großem Gewinn für sich selber lesen und sie dann sicher gut in der pastoralen Arbeit einsetzen können.

Für die Arbeit mit dem Werk ist der schnelle Zugriff über den Computer natürlich unschlagbar. Um allerdings die Fülle des Materials kennenzulernen und den ganzen Reichtum ausschöpfen zu können, muß man sich in das Werk gut „einlesen". Das allerdings ist über den Bildschirm doch eine etwas mühsame Sache. So kann man bei der Diskettenausgabe alle Vorteile der elektronischen Textverarbeitung staunend genießen. Das Buch allerdings, das man in die Hand nimmt, um darin fasziniert zu lesen und zu schmökern, wird damit sicher nicht überflüssig.

Hermann Hofer, Rodaun

Büchereinlauf

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

Andriessen Herman, Sich von Gott berühren lassen. Geistliche Begleitung als pastorales Handeln heute, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 255 Seiten, DM 42,–.

Augustin George, Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd. 59, Bonifatius Verlag, Paderborn 1993, 400 Seiten, DM/sFr 49,80, öS 389,–.

von Balthasar Hans Urs, Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 244 Seiten, öS 281,–.

ders., Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch, Auswahl und Einleitung von *Jacques Servais,* Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1993, 232 Seiten, öS 219,–.

Daiber Karl-Fritz – Glockzin-Bever Sigrid – Jetzkowitz Jens – Klinkhammer Gritt Maria – Natrup Susanne – Nethöfel Wolfgang – Schmidt Wolf-Rüdiger, Gemeinde als Publikum? Berichte, Analysen, Reflexionen zu einem Marburger Fernsehgottesdienst, Fachgebiet Praktische Theologie, Philipps-Universität, Marburg 1995, 140 Seiten, DM 12,50.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Zweiter Band, Leben aus dem Glauben, Verlag Herder und Verlagsgruppe engagement, Bonn 1995, 509 Seiten, DM 29,80, öS 233,–.

Henau Ernest – Schreiter Robert J. (eds.), Religious Socialisation, J. H. Kok Publishing House, Kampen (NL) – Deutscher Studien Verlag, Weinheim 1995, 117 Seiten, hfl 44,90.

Lehmann Karl, Die Zukunft der Seelsorge in den Gemeinden. Zur Planung einer kooperativen Pastoral im Bistum Mainz, Reihe Mainzer Perspektiven, Das Wort des Bischofs 1, Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1995, 136 Seiten, DM 6,–.

Sterben in Würde. Die Hospizbewegung zum Streit um die Euthanasiebewegung (Studientagung), Reihe Mainzer Perspektiven, Orientierungen 1, Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1995, 104 Seiten, DM 6,–.

Wachinger Lorenz, Geschiedene begleiten. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 148 Seiten, DM 24,80.

Wendepunkte. 30 Jahre Bildungswerk der Diözese Mainz, Reihe Mainzer Perspektiven 4, Bischöfliches Ordinariat, Mainz 1994, 152 Seiten, DM 4,50.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol., ist Privatdozentin und Lehrstuhlverwalterin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie an der Universität Osnabrück.

Karl-Heinz Ohlig ist Professor für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität Saarbrücken.

Dietrich Wiederkehr, Kapuziner, ist Professor für Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät der Hochschule Luzern.

Hubert Frankemölle ist Professor für Katholische Theologie/Exegese des Neuen Testaments an der Universität Gesamthochschule Paderborn.

Johannes Lähnemann, Dr. theol., ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des evangelischen Religionsunterrichts an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg in Nürnberg.

Anne-Bonifatia Rickers, Architektin, Kommunikationswissenschaftlerin und Skandinavistin, ist Koordinatorin und Geschäftsführerin der „Ökumenischen Initiative Eine Welt" (Lernbewegung für eine mitweltverträgliche Lebensweise) in Wethen/Diemelstadt.

Beate Kretschmer ist Studentin in Dresden.

Susanne Gross, Mag. theol., war bis September dieses Jahres bei der Caritas der Diözese Linz tätig und leitet nun das Referat Spiritualität im Pastoralamt Linz.

Adolf Holl, Dr. theol. et phil., ist Privatdozent für Religionswissenschaft an der Universität Wien und Schriftsteller.

Zarko Prskalo stammt aus Bosnien und ist Student an der Theologischen Hochschule in Linz.

Andreas Rochelt ist Kellner in Dresden.

Eva Vogl, Mattighofen/OÖ, ist Hausfrau; Pfarr- und Dekanatsleiterin der Katholischen Frauenbewegung; sie war Mitglied des Pastoralrats der Diözese Linz sowie der Pastoralkommission Österreichs.

Ursula Walther ist Schülerin in Dresden.

Robert Weber, Dr. phil., ist Diplomat an der Deutschen Botschaft beim Italienischen Staat in Rom.

Stephanie Klein, Dr. theol., ist Wissenschaftliche Assistentin am Seminar für Pastoraltheologie (Fachbereich Katholische Theologie) der Universität Mainz.

Frank Richter, Pfarrer, ist Diözesanjugendseelsorger in Dresden.

Gabriele Bußmann, Dr. theol., ist im Referat Schulseelsorge des Bischöflichen Generalvikariats Münster tätig.

Georg Sporschill SJ, Dr. phil., Mag. theol., ist Pfarrer in Wien.

Michael Braun, Dr. phil. (Germanistik und Katholische Theologie), ist Leiter des Referats Literatur in der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Daniel Kosch, Dr. theol., leitet die Bibelpastorale Arbeitsstelle des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks in Zürich.

Leitartikel

Norbert Mette
Alltägliche Geist-Erfahrungen

Weil ich diesen theologischen Text für höchst bedeutsam halte und von ihm viel gelernt habe, erlaube ich mir, dieses Diakonia-Heft zum dritten Glaubensartikel mit einem längeren Zitat von Karl Rahner einzuleiten:

„Lassen Sie es mich noch einmal sagen . . .: Wo die eine und ganze Hoffnung über alle Einzelhoffnungen hinaus gegeben ist, die alle Aufschwünge, aber auch alle Abstürze noch einmal sanft in schweigender Verheißung umfängt,

– wo eine Verantwortung in Freiheit auch dort noch angenommen und durchgetragen wird, wo sie keinen angebbaren Ausweis an Erfolg und Nutzen mehr hat,

– wo ein Mensch seine letzte Freiheit erfährt und annimmt, die ihm keine irdischen Zwänge nehmen können,

– wo der Sturz in die Finsternis des Todes noch einmal gelassen angenommen wird als Aufgang unbegreiflicher Verheißung,

– wo die Summe aller Lebensrechnungen, die man nicht selber noch einmal berechnen kann, von einem unbegreiflichen anderen her als gut verstanden wird, obwohl man es nicht nochmals ‚beweisen' kann,

– wo die bruchstückhafte Erfahrung von Liebe, Schönheit, Freude als Verheißung von Liebe, Schönheit, Freude schlechthin erlebt und angenommen wird, ohne in einem letzten zynischen Skeptizismus als billiger Trost vor der letzten Trostlosigkeit verstanden zu werden,

– wo der bittere, enttäuschende und zerrinnende Alltag heiter gelassen durchgestanden wird bis zum angenommenen Ende aus einer Kraft, deren letzte Quelle von uns nicht noch einmal gefaßt und so uns untertan gemacht werden kann,

– wo man in eine schweigende Finsternis hinein zu beten wagt und sich auf jeden Fall erhört weiß, obwohl von dort her keine Antwort zu kommen scheint, über die man noch einmal räsonieren und disputieren kann,

– wo man sich losläßt ohne Bedingung und die Kapitulation als den wahren Sieg erfährt,

– wo Fallen das wahre Streben wird,

– wo die Verzweiflung angenommen und geheimnisvoll nochmals als getröstet ohne billigen Trost erfahren wird,

– wo der Mensch alle seine Erkenntnisse und alle seine Fragen dem schweigenden und alles bergenden Geheimnis anvertraut, das mehr geliebt wird als alle unsere uns zu kleinen Herren machenden Einzelerkenntnisse,

– wo wir im Alltag unseren Tod einüben und das so zu le-

ben versuchen, wie wir im Tode zu sterben wünschen, ruhig und gelassen,
– wo . . . (man könnte . . . noch lange weiterfahren),
– da ist Gott und seine befreiende Gnade. Da erfahren wir, was wir Christen den Heiligen Geist Gottes nennen; . . . Da ist die Mystik des Alltags, das Gottfinden in allen Dingen, da ist die nüchterne Trunkenheit des Geistes, von der die Kirchenväter und die alte Liturgie sprechen . . .
Suchen wir selbst nach solchen Erfahrungen unseres Lebens, suchen wir die eigentlichen Erfahrungen, in denen gerade uns so etwas geschieht. Wenn wir solche finden, haben wir die Erfahrung des Geistes gemacht, die wir meinen. Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat."[1]

Erfahrungen des Geistes im alltäglichen Leben machen

In diesem Sinne möchten die Beiträge dieses Heftes die Leserinnen und Leser einladen, solchen Erfahrungen des Geistes in ihrem alltäglichen Leben auf die Spur zu kommen und sich ihrer zu vergewissern. Der dritte Glaubensartikel benennt in den folgenden Zusätzen („. . . die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen . . .") einige der verheißenen erfahrbaren Wirkungen des Heiligen Geistes in der Geschichte. Was diese für uns heute bedeuten können, damit werden sich die drei folgenden Diakonia-Hefte befassen. Die im Apostolicum genannten Wirkungen erfassen jedoch alles andere als erschöpfend das Wirken des Geistes Gottes unter den Menschen und in seiner Schöpfung. Bereits die beiden anderen Glaubensartikel enthalten ja Aussagen über die Gegenwart und das Wirken dieses Geistes. Und nimmt man die biblischen Zeugnisse – vor allem auch des Ersten Testaments – hinzu, findet man eine Fülle von weiteren Geist-Erfahrungen bei höchst unterschiedlichen Gelegenheiten und in den verschiedensten Begegnungsformen.[2]
Das lädt dazu ein und ermutigt dazu, wenigstens gelegentlich hinter der zentralen Bekenntnisaussage des dritten Glaubensartikels „Ich glaube an den Heiligen Geist" eine Pause zu machen, innezuhalten und sich zu besinnen: Wo spielt der Heilige Geist in meinem Leben, in dem Umfeld, in dem ich mich bewege, bei den Menschen, denen ich

[1] *K. Rahner,* Erfahrung des Geistes. Meditation zu Pfingsten, Freiburg ²1977, hier zitiert nach: *K. Lehmann – A. Raffelt* (Hg.), Rechenschaft des Glaubens. Karl-Rahner-Lesebuch, Freiburg – Zürich 1979, 260 f.
[2] Vgl. *H. Schüngel-Straumann,* Pfingstliche Geistkraft/Lebenskraft (rûah), in: Diakonia 21 (1990) 149–157.

begegne, eine Rolle? Wann und wo ist für mich diese in seinem Geist sich bekundende Nähe und Liebe Gottes erfahrbar geworden? Wie sieht meine Lebensgeschichte mit diesem Geist aus, wie unser gemeinsamer (Partnerschaft, Familie, Initiativgruppe, Gemeinde) Weg?

Verbindung von Erfahrung und Bekenntnis

Es ist wichtig, soll das Glaubensbekenntnis nicht nur als eine Aneinanderreihung von zentralen dogmatischen Lehrsätzen nachgesprochen werden – was sie schließlich für manche zu leeren, weil lebensfernen Floskeln werden lassen kann –, daß es mit Zeugnissen, die persönlich oder gemeinsam gemachte Erfahrungen mit diesem Bekenntnis bekunden, angereichert wird. Und dafür bietet insbesondere dieser dritte Glaubensartikel Platz und Gelegenheit. Denn hier kommt das Credo in die Dimension der unmittelbaren Gegenwart; hier kommt der Glaube in seine entscheidende Bewährungsprobe, nämlich ob „die unbegreifliche, geschichtliche Zuwendung Gottes zur Welt und zum Menschen, seine Identifikation mit unserem Schicksal im Leben und Sterben seines Sohnes Jesus Christus . . . im Heiligen Geist wirklich und wirksam [wird] in unserer eigenen Lebensgeschichte“[3] und in der Welt, in der sich diese vollzieht. Ob also wirklich erfahrbar geworden ist und darum mit Überzeugung nachgesprochen werden kann, daß der Geist es ist, der Leben spendet und erneuert; der aus erlittenen Zwängen und Verstrickungen befreit; der zu einem Engagement für Frieden und Gerechtigkeit anstiftet; der gegen die Schranken, die Menschen aufgrund von Rasse, Klasse und Geschlecht immer wieder gegeneinander errichten, angehen und allen die gleiche Würde und dieselben Rechte zuerkennen läßt; der über Sprachgrenzen (nationale, kulturelle, religiöse etc.) Verständigung ermöglicht; etc., etc. . . .

Spätestens dieser dritte Glaubensartikel ist es also, der es nahelegt, das „offizielle“ Glaubensbekenntnis zu unterbrechen und eigene Geschichten zu erzählen, Geschichten aus dem individuell und gemeinsam gelebten Alltag, Geschichten, die sehr konkret davon berichten, wie in konkreten Begebenheiten etwas von der Gegenwart des Heiligen Geistes spürbar geworden ist: wo es plötzlich weiterging, obwohl man vorher keinen Ausweg mehr sah; wo das „letzte Wort“ miteinander doch nicht das letzte Wort blieb; wo man eine aussichtslos erscheinende „gute Sache“ dennoch weiterbetrieb; wo man plötzlich etwas neu sah und einschätzen lernte, was man eigentlich schon als untauglich abgeschrieben hatte; etc. . . .[4]

[3] *Th. Schneider*, Was wir glauben, Düsseldorf 1985, 322.

[4] Sehr anregend hierzu ist der Beitrag von *W. Zauner*, Wortloser Geist, in: Diakonia 21 (1990) 175–178.

Es sind nicht in erster Linie exzeptionelle Ereignisse, die von einem großen Brausen begleitet sind, durch die sich der Heilige Geist kundtut, und auch nicht vorwiegend mehr oder weniger dramatisch verlaufende Bekehrungserlebnisse und Lebenswenden. Sondern es ist der normale Alltag (des Zusammenlebens, des Berufs, des ehrenamtlichen Engagements) mit seinen Höhen und Tiefen, sofern er nicht bloß abgestumpft einfach hinter sich gebracht, sondern mit Wachheit für die Überraschungen, die sich völlig unerwartet einstellen können, gelebt wird. In Anlehnung an eine Bemerkung des niederländischen Theologen H. M. Kuitert läßt sich sagen: Wer nicht gelernt hat, sich auf den normalen Alltag einzulassen, wird auch zu außergewöhnlichen Anlässen oder an sakralen Stätten den Heiligen Geist nicht finden. Und auch das könnte ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister sein: Wo ständig und höchst enthusiastisch vom Heiligen Geist gesprochen wird, empfehlen sich eher Zurückhaltung und Vorsicht.

Der Heilige Zeitgeist

„Der Heilige Zeitgeist" ist der Titel eines Aufsatzes, der Mitte dieses Jahres in einem an psychologisch interessierte Leser und Leserinnen sich wendenden Wissenschaftsmagazin erschienen ist.[5] „Was Gott ist, bestimme ich!" lautete übrigens der thematische Schwerpunkt dieser Heftnummer. Zwei aktuelle Tendenzen, die bei immer mehr Zeitgenossen anzutreffen seien, wurden von Th. Saum-Aldehoff in diesem Artikel beschrieben: der Drang nach individueller innerer Einkehr und – damit verbunden – nach außeralltäglichen überindividuellen Bewußtseinserfahrungen, nach einer kosmischen Verschmelzung des Ich. Nicht so sehr daß dieser neoreligiöse Boom an den Kirchen vorbeiläuft, stimmt an diesen Tendenzen bedenklich, sondern daß diese selbstgebastelten post-christlichen Privat-Religionen im Grunde genommen nichts anderes sind als ein bloßer Reflex auf die sog. Postmoderne, in der bestimmte Bevölkerungsgruppen sich den Luxus leisten können, Zeit und Kraft in Esoterik und Religion zu investieren. Daß es sich hierbei keineswegs um reine Fluchtbewegungen aus den Anforderungen des Berufs etc. handelt, sondern daß dahinter sich durchaus tiefreichende Sehnsüchte verbergen können, sei nicht bestritten. Eine solche Luxus-Religion jedoch, die den „Zeitgeist" mit seiner Absolutsetzung des Individuums und des Machbarkeitsdenkens lediglich widerspiegelt und zusätzlich in eine sakrale Aura hebt, vermag nicht zu heilen und zu befreien. Der Heilige Geist im

[5] Vgl. *Th. Saum-Aldehoff,* Der Heilige Zeitgeist, in: Psychologie heute 22 (1995) Heft 7, 28–33.

christlichen Verständnis hat es sehr wohl auch mit spirituellen Erfahrungen und mystischen Versenkungen zu tun. Es handelt sich hierbei jedoch um eine Spiritualität und eine Mystik, die nicht ausschließlich individualistisch orientiert und zentriert sind, sondern beziehungsstiftend wirken und die nicht auf eine weltabgewandte Innerlichkeit fixieren, sondern das Bewußtsein wach werden lassen für das, was es ansonsten nur allzu gern verdrängt, vorab für die Realität des Leidens. Es ist wohl nicht zufällig, daß wie zu biblischen Zeiten auch heute wieder es die eher randständigen Gruppen sind, die gegen eigene Benachteiligungen und/oder solche anderer angehen und die aus diesem ihrem Engagement heraus authentisch und überzeugend Erfahrungen jener Lebenskraft zu bekunden vermögen, ohne die sie vielfach verzweifelt wären. Von ihnen geht eine Fülle von Inspirationen und Visionen aus, ohne die unsere Gesellschaft und unsere Kirche ärmer wären.[6] Als Beispiel für einen in solchen Erfahrungen verankerten Glauben an den Heiligen Geist sei abschließend der entsprechende Abschnitt aus einem neueren Bekenntnistext, wie ihn Christinnen und Christen in der Schweiz formuliert haben, zitiert:

„Wir glauben an den Heiligen Geist.
In ihm schafft Gott neues Leben, errichtet sein Reich unter uns und wird es vollenden am Ende dieser Zeit, wenn er richten wird über uns und alle Menschen und an den Tag bringt, was jetzt verborgen ist. In ihm sammelt Gott seine Kirche in der Gemeinschaft des Glaubens und der Nachfolge.
Wir bekennen unsere Schuld. Statt auf das kommende Reich zu vertrauen, vertrauen wir auf diese Welt, die vergeht; statt uns brauchen zu lassen als Werkzeug der Hoffnung, flüchten wir uns vor der Zukunft, die wir selbst machen; statt uns alle um den einen Tisch zu versammeln, haben wir uns eingerichtet in der Zerrissenheit. Wir bauen mit an den Mauern zwischen Ost und West, zwischen Süd und Nord, zwischen Arm und Reich.
Der Heilige Geist aber ist größer als unser Herz und unser rechnender Verstand. Er läßt uns Gottes Treue spüren, wenn wir uns selbst nicht trauen. Er gibt uns Zukunft, wo wir uns gegenseitig Gräber graben. In ihm erneuert Gott sein Volk bis an den Tag, da sein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit anbricht.
Davon leben wir. Amen."[7]

[6] Vgl. *G. Fuchs*, Gottes Welt-Innen-Raum. Zur gegenwärtigen Theologie des Hl. Geistes, in: Diakonia 21 (1990) 158–169.

[7] Hier entnommen aus: Wege der Befreiung gehen, hg. vom Referat Arbeiter- und Betriebspastoral im Bischöflichen Generalvikariat Aachen, Münsterschwarzach 1994, 59.

Artikel

Marie-Louise Gubler

Löscht den Geist nicht aus, aber prüft die Geister!

Biblische Geistvorstellungen

Die Vorstellungen von dem, was wir Christen „Heiligen Geist" nennen, haben sich in der biblischen und nachbiblischen Zeit allmählich entfaltet. Dabei wurden auch Geistvorstellungen, wie sie in der Menschheitsgeschichte sonst entwickelt wurden, mit hineingenommen, oder sie werden den biblischen Geistvorstellungen gegenübergestellt. Ein Überblick über die Aussagen der Bibel bis hinein in die frühe Kirche mag dazu anregen, die Reflexion über den Heiligen Geist und die Verkündigung des Glaubens an ihn zu vertiefen. *red*

„Wacht darüber, daß eure Herzen nicht leer sind, wenn mit der Leere eurer Herzen gerechnet wird!" warnt Günter Eich. Die Leere der Herzen ist gefährlich, sie macht diese zu einem Tummelplatz zerstörerischer Ideologien. Vom „Zeitgeist" ist vielfach die Rede, jenem Ungeist, der sich breitmacht und den Trend im Denken und Handeln bestimmt. Geisttötende Arbeit und Technologie wird als eine der Ursachen für diese Leere beklagt, aber auch der Verlust lebendiger Überlieferung, die eine Verwurzelung in der Geschichte einer Glaubensgemeinschaft ermöglichte. Der westlichen Welt ist zudem ein verhängnisvoller Fehler unterlaufen, indem sie „Geist" auf Intellekt, verstandesmäßige Einsicht und meßbare Intelligenz reduzierte und die Räume der Fantasie, des absichtslosen Spieles und der freundschaftlichen Begegnungen verkümmern ließ. *„Wer kann denn z. B. in unseren Zeiten noch unbeschwert Musik oder Freundschaft pflegen, spielen und sich freuen?"* fragte Dietrich Bonhoeffer und sah in der zum Bereich der Freiheit gehörigen Freundschaft einen Ausweg. Sie gehöre zum Leben *„wie die Kornblume zum Ährenfeld"* (Brief vom 23. 1. 1944). In der *Kirche,* die nach dem Zeugnis der Schrift die Schöpfung des Geistes ist, stellt sich die Frage nach dem Geist noch schärfer: Ist die Kirche nicht deshalb für viele so anstößig und unattraktiv geworden, weil sie nur mehr als verwaltete Institution erkennbar ist, der Freiheit und kreative Lebendigkeit suspekt sind? Wird nicht gerade deshalb Geisterfahrung anderswo gesucht: in kleinen spontanen Gruppen und religiösen Bewegungen, die dem persönlichen Erleben und dem ekstatischen Beten breiten Raum gewähren und die Wärme einer intensiven Gemeinschaft versprechen? Oder in den prickelnden Grenzerfahrungen eines Drogenrausches oder eines Extrem-

sportes? Die Rede vom „Heiligen Geist" weckt bei vielen Christinnen und Christen oft Verlegenheit und eine blasse Erinnerung an ihre Firmung oder einen Pfingstsonntag. Auch die Theologie der westlichen Kirchen gewährt dem Heiligen Geist nur ein kümmerliches Wohnrecht am Rande – im Gegensatz zu Tradition und Liturgie der Ostkirchen. Wie gewinnen wir jene Weite und Lebendigkeit wieder, die das Lebensgefühl der ersten Christengemeinden als Freude und Begeisterung so eindrücklich bestimmte, daß ihre Umgebung staunend feststellte: *„Wahrhaftig, Gott ist bei euch!"* (1 Kor 14, 25)? Wer ist diese große Unbekannte, die in Israel die *ruach* und in der christlichen Kirche das *pneuma* und der *spiritus,* Geist, genannt wird? Wie können wir heute die verschiedenen Geister unterscheiden, ohne Gott und Welt, Heilsgeschichte und Weltgeschichte auseinanderzureißen und innere Erfahrung und eschatologische Vollendung voneinander zu trennen?

In der Bibel wird vielfach vom Geist Gottes gesprochen. „RUACH" (weiblich) heißt im Hebräischen: *Hauch, Atem, Luft, Wind, Seele.* Ruach wird im Ersten Testament 378mal verwendet. Der Mensch empfängt von Gott *ruach* als Lebensatem und Lebensenergie. Bei seinem Tod geht dieser Geist im letzten Atemzug wieder zu Gott zurück. *Ruach* ist das *Lebensprinzip im Menschen* und zugleich die *Lebenskraft Gottes,* durch die der Mensch handelt, erkennt und empfindet. Oft wurde aber ruach auch als Einbruch einer *Macht* von außen erlebt, die über einen Menschen hereinbricht. Woher diese Macht stammt, ist nicht sofort ersichtlich und erst an der Wirkung erkennbar. So gibt es *„Heiligen Geist"* und *„bösen Geist":* beide aber kommen von Gott. (Vgl. 1 Sam 16, 14: Über Saul kam ein böser Geist vom Herrn.)

Geist als fremde Macht im Prophetenwort

Besonders eindrücklich wird das Wirken des Geistes an den *Propheten und Prophetinnen* sichtbar: Sie werden plötzlich von einer unberechenbaren Macht „überfallen" und beginnen aus Eingebung zu reden. Manchmal geraten sie sogar in Verzückung wie jene siebzig Männer in der Wüste, auf die „etwas von dem Geist, der auf Mose ruht", verteilt werden sollte (Num 11, 24–29) oder wie Saul, der in eine Gruppe von Charismatikern gerät und „in einen anderen Menschen verwandelt" wird (1 Sam 10, 6). Einige erhalten übermenschliche Kraft wie Simson, der einen Löwen zerreißt, oder Elija, der seine Feinde mit Feuer vom Himmel vernichtet (Ri 13; 2 Kön 1). Am Eindrücklichsten ist wohl die Berufung des Propheten Ezechiel: In einer ungemein dramatischen Vision sieht er Gott auf einem Thronwagen Jerusalem verlassen

und zu den Verbannten fahren, er hört das Getöse dieses Auszugs und die Stimme des Herrn, der ihn zu Israel senden will. Betäubt fällt er zu Boden. Da *„kam der Geist in mich und stellte mich auf die Füße"*. Auf seine eigenen Füße gestellt, muß er die geschriebene Buchrolle mit den prophetischen Weherufen essen (sie sich ganz „einverleiben"), und wird dann vom Geist emporgehoben und zu den Verbannten fortgetragen, wo er sieben Tage lang verstört mitten unter ihnen sitzt, bis er seinen Auftrag erfüllen kann (Ez 1–3). Propheten werden deshalb als „Mann des Geistes" oder „Gottesmann" bezeichnet. Das *Prophetenwort* ist darum in besonderem Maß Ausdruck der Gotteskraft: Es bewirkt, was es sagt, bringt Bewegung in Erstarrtes, steht quer zum Altbekannten. Weil man den *Geist im Wort* nicht töten kann, werden oft die Propheten „mundtot!" gemacht oder physisch vernichtet.

Geist als schöpferische Kraft

Nicht nur im Außerordentlichen und Auffälligen wird das Wirken Gottes in der Welt gesehen, sondern auch im ganz Alltäglichen: Es gibt in der Bibel das Bewußtsein einer stillen und unauffälligen Gegenwart des Gottesgeistes. Die Führung des Volkes Israel in seiner *Geschichte* und die *Schöpfung* sind das Werk des Geistes Gottes. Am Anfang der Welt „schwebte Gottes Geist über den Wassern" wie ein brütender Vogel. Oder wie Martin Buber übersetzte: „Die Erde aber war Irrsal und Wirrsal. Finsternis über Urwirbels Antlitz. *Braus Gottes schwingend über dem Antlitz der Wasser"* (Gen 1, 2). Hinter dem Werden der Schöpfung steht das ordnende, bewegende und erhellende Wirken Gottes. Dem Menschen wurde bei der Erschaffung Gottes Atem in die Nase geblasen, damit er leben kann (Gen 2, 7; M. Buber: „Er blies in seine Nasenlöcher *Hauch des Lebens,* und der Mensch wurde zum lebenden Wesen"). Eine seltsame bildliche Vermischung von Gottes Geist und Lebensatem des Menschen zeigt sich im Psalm 104: Wenn Gott ausatmet, dringt sein Geist als Leben in die Geschöpfe (V 30), wenn er einatmet, zieht er den Hauch wieder aus ihnen zurück und die Geschöpfe sterben (V 29). Mit der Vermischung von Geist Gottes und menschlicher Lebenskraft will die Bibel den *Ursprung allen Lebens in Gott* und Leben als *unverfügbares Geschenk Gottes betonen.* Dennoch weiß auch die Bibel um den Unterschied zwischen Lebenskraft im Menschen und Gottesgeist, heißt es doch häufig, der Mensch sei „Fleisch", hinfällig und vergänglich. Aber in ihm wirkt Gott als *„lebendiger Atem in allem Fleisch"* (Num 27, 16; andere Übersetzung: Gott der Geister in allem Fleisch).

Geist der Einsicht und der Vollendung

Seit dem babylonischen Exil im 6. Jh. v. Chr. wuchs in Israel die Erkenntnis, daß Gottes Schöpfergeist auch die Vollendung der Welt bewirken wird. In einem großartigen Bild weckte der Prophet Ezechiel in seinen mutlosen Zeitgenossen neue Hoffnung: Die Vision von den Totengebeinen, die vom prophetischen Wort zusammengefügt und vom Geist Gottes wieder zum Leben erweckt werden, zeigt Gottes Geist als *lebenschaffende Kraft über den Tod hinaus* (Ez 37). Auch wenn diese Vision zunächst Bild für die Rückkehr der resignierten, d. h. „toten" Exilsgeneration ist, weist es doch auf neue, ungeahnte Möglichkeiten Gottes über den Tod hinaus. Gottes Geist ermöglicht eine neue Zukunft, indem er auch dem einzelnen ein neues Herz schenkt: „(Spruch Gottes, des Herrn) . . . Ich schenke euch *ein neues Herz* und lege *einen neuen Geist* in euch. Ich nehme das Herz aus Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch" (Ez 36, 26). Die neue Lebendigkeit äußert sich in der Gotteserkenntnis, die der Geist schenkt, wenn der Mensch hellhörig Gottes Wort vernimmt, das „wie ein Flüstern" ist (Ijob 26, 14). Und so sind Geist Gottes und *Weisheit* eng miteinander verbunden: „Wer hat je deinen Plan erkannt, wenn du ihm nicht *Weisheit* gegeben und *deinen Heiligen Geist aus der Höhe* gesandt hast?" Im Hebräischen ist sowohl Geist wie Weisheit weiblich und beide werden als „zart, beweglich, durchdringend, menschenfreundlich" bezeichnet, weshalb der Beter um diesen „Hauch der Kraft Gottes" bittet (Weish 9, 17; 7, 22–30).

Geist Gottes in Jesus von Nazaret

Auch im Neuen Testament werden dieselben Eigenschaften vom Geist ausgesagt. Sein Wirken wird aber in besonderer Weise mit *Jesus von Nazaret* verbunden. Nach dem Lukasevangelium beginnt Jesus seine erste Predigt in der Synagoge von Nazaret mit den Worten des Propheten Jesaja: *„Der Geist des Herrn ruht auf mir,* denn der Herr hat mich gesandt, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe" (Lk 4, 21). Wo Menschen von Jesus geheilt, getröstet und zum Leben ermutigt werden, erfahren sie Gottes Geist. Wo die einst Ausgestoßenen in Jesu Tischgemeinschaft aufgenommen und Nichtbeachteten in neuer Weise bejaht werden, erleben sie Freiheit und Weite des Geistes. Seinen Kritikern gibt Jesus zu bedenken: „Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft schon zu euch gekommen" – der Geist ist gleichsam der „Finger Gottes", der die Welt heilend berührt (vgl. Lk 11, 20; Mt 12, 28). In der Taufe am Jordan ist Jesus als der von Gott

berufene und erwählte „geliebte Sohn" beglaubigt worden, indem der Geist *„wie eine Taube"* auf ihn herabkam (Mk 1, 10 f). Lukas hat diese Szene durch das Element der Sichtbarkeit verstärkt: In Jesus wird gewissermaßen Gottes Geist sichtbar und greifbar (vgl. Lk 3, 22: *somatikos!*). Und so wird Jesus schließlich als der ganz und gar von Gottes Geist her Lebende verstanden, als neue Schöpfung aus der „Kraft des Höchsten", die kein Mensch selber machen kann und die nur erwartet werden kann von der „Jungfrau Israel", deren Repräsentantin Maria ist: *„Empfangen durch den Heiligen Geist"* (vgl. Lk 1, 26–38). Vor seinem Sterben verspricht er seinen Jüngern und Jüngerinnen den Beistand seines Geistes, damit sie nicht schutzlos in einer feindlichen Welt seien. So ist bei Johannes der Geist der *Paraklet:* der Herbeigerufene, Anwalt und Tröster der Gefährdeten und Verfolgten, der Lehrer und Zeuge der Wahrheit, der Stellvertreter Jesu durch die Weltgeschichte, nachdem Jesus im Tod zu Gott zurückgekehrt ist (Joh 14, 16.26; 15, 26; 16, 7–13). Die Herkunft der Parakletvorstellung ist umstritten. Möglicherweise führt eine Spur zum dualistischen Denken der Qumran-Gemeinde (Widersacher Michael und Belial, Lehrer der Gerechtigkeit und seine Widersacher?). Da der Paraklet ausschließlich in den Abschiedsreden auftritt, läßt sich an eine literarische Gattung denken: Ein Geistträger als Nachfolger eines Scheidenden sorgt für die Kontinuität seines Werkes. Bei Johannes ist es der „Geist der Wahrheit" selbst. Seine Gerichtsfunktion in einer Verfolgungssituation wird ausgeweitet: Der Geist wird Ankläger der Welt vor dem Gericht Gottes.

Der Heilige Geist als Gabe des Auferstandenen

Alle Osterberichte erzählen von einer neuartigen Erfahrung: Der Auferstandene begegnet den verstörten Jüngerinnen und Jüngern, räumt Zweifel und Unglauben aus und verspricht ihnen *seine bleibende Gegenwart* (bis ans Ende der Weltzeit: Mt 28, 20). Freilich ist diese Erfahrung so neu und unerwartet, daß sie zunächst fassungslos sind, weil sie meinten, „einen Geist zu sehen" (Lk 24, 37). Ihre Bestürzung wandelt sich erst in Freude, als sie die Zusage von Verzeihung und Frieden empfangen. Sie sollen in die Welt gehen und das Evangelium des Friedens hinaustragen: *„Empfanget den Heiligen Geist!* Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben, wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert" (Joh 20, 21–23). Der Geist Gottes ist das Geschenk des auferstandenen Jesus an die in der Welt zurückbleibende Jüngergemeinschaft, die Kraft zur Versöhnung und zum Neubeginn. Und wieder bleibt eine merkwürdige Unbestimmt-

heit: Der Geist ist die neue Gegenwart Jesu inmitten seiner Gemeinde und zugleich die Kraft, die die Jüngerinnen und Jünger zu Sendung und Zeugnis befähigt. Wir rühren hier an das Geheimnis Gottes selbst, das unsere Bilder und Worte niemals fassen können.

Das Wirken des Geistes in der Kirche

Über Gott können wir nur das sagen, was wir in unserem Leben und im Leben Jesu und seiner Kirche zu erkennen vermögen. In der uns zugewandten Seite Gottes erscheint der Heilige Geist als die überraschende und lebendigmachende Nähe Gottes in der Schöpfung, als die Bewegung, die die Welt aus der Gottferne heimholt, aus dem Tod ins Leben bringt und ganz macht.

Für die Urkirche erfüllte sich mit der Geistverleihung die prophetische Ankündigung Joels: „In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: *Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch,* eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen, und sie werden Propheten sein" (Joel 3). Die Pfingsterzählung der Apostelgeschichte berichtet von einer *überwältigenden Geisterfahrung* am jüdischen Wochenfest in Jerusalem. In den Bildern von Feuer, Sturm und Zungenreden wird das Erleben machtvoller Gegenwart Gottes geschildert (Apg 2, 1–18). Wie das jüdische Pfingstfest als „Tag der Gemeinde" zur Erinnerung an den Sinaibund gefeiert wurde, wird das christliche Pfingstfest so als neuer Bundesschluß und Geburtstag der Kirche gedeutet. Die Auswirkungen dieser Erfahrung sind eindrücklich: Die Sprachenverwirrung der Turmbaugeschichte (Gen 11) wird in einem neuen Verstehen überwunden, alle Unterschiede des Standes, des Alters oder des Geschlechts werden in einer egalitären und prophetischen Gemeinschaft aufgehoben. In der Kraft des Geistes verkünden die Apostel das Evangelium, heilen Kranke, gründen Gemeinden. Das Merkmal der ersten Christen war nach der Apostelgeschichte die *Freude im Geist,* wenn sie in den Häusern zusammenkamen, Mahl hielten und Eucharistie feierten. Ja, die Apostelgeschichte als Missionschronik der frühesten Kirche sieht die *Ausbreitung des Evangeliums als Werk des Geistes:* Die „Firmreise" des Petrus und Johannes nach Samarien bestätigt nur durch Handauflegung, was der Geist schon in den Herzen gewirkt hat; Philippus wird vom Geist auf eine menschenleere Straße geführt, wo er dem äthiopischen Minister begegnet. Nach dessen Taufe „entführt" ihn der Geist nach Gaza, wo er predigt; der Geist kommt auf die ersten Heiden in Cäsa-

rea, die das Evangelium durch Petrus hören, und läßt sie in Zungen reden; der Geist läßt die Gemeinde von Antiochien wachsen, spricht im Gottesdienst durch Propheten und sendet Barnabas und Saulus aus. Das Apostelkonzil in Jerusalem verkündet seine Beschlüsse im Bewußtsein: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen . . .“ (Apg 15, 28). Es ist die Pastoralplanung des Geistes, nicht das Werk von Menschen, das geschildert wird. In vielfältigen *Gaben* (Charismen) erweist sich die Kraft des Geistes. Sie stiftet *Einheit in der Vielfalt,* schafft Liebe, Geduld, Frieden, Freundlichkeit, Treue, aber auch die Bereitschaft zu freimütigem Zeugnis bis zum Martyrium (vgl. 1 Kor 12; Gal 5, 22–25). Im Bild der Waffenrüstung wird das Wort der Verkündigung als „Schwert des Geistes“ verstanden, das trennt und klärt (Eph 6, 17). Der Geist ist die Lebendigkeit jeder Gemeinschaft und der „lange Atem“ auf dem Weg des Volkes Gottes durch die Geschichte. In besonderer Weise waren die gemeinsamen Mahlfeiern in den Häusern Orte der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn im Geist und in den Zeichen von Brot und Wein. Die entscheidende Gabe des Geistes aber ist die Liebe: *„Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“* schreibt Paulus der römischen Christengemeinde (Röm 5, 5).

Diese Liebe in die ganze Schöpfung hinauszutragen ist die bleibende Aufgabe der Christen. Sie sollen daran mitarbeiten, *das „Antlitz der Erde zu erneuern“,* denn noch stöhnt die Schöpfung unter Nichtigkeit und Gewalt und gleicht einer gebärenden Frau in den Geburtswehen. Unserer Unfähigkeit zu beten kommt dabei der Geist zu Hilfe, wenn er sich in uns mit „Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“ manifestiert (Röm 8, 18–27). Aus dem Innern des Messias entsprungen, wirkt der Geist nach der johanneischen Überlieferung die neue „Geburt von oben“ und wird zur Quelle des Lebens im Menschen (Joh 3–4; 7, 37 ff). Als „Salbung“ und innerer Lehrer führt er die Glieder der Kirche und hält das Gedächtnis Jesu lebendig (1 Joh 2, 27). Die Bindung an Jesus und die Funktion des Erinnerns und Lehrens zeigen die wichtige Bedeutung des Geistes für die Kirche.

Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind . . .

Auffällige Phänomene wie Zungenreden und Prophetengabe üben nicht erst heute in charismatischen und pfingstbewegten Gruppen eine besondere Faszination aus. Auch die Christinnen und Christen von Korinth sahen darin das vorzügliche Zeichen ihrer erfolgten Erlösung: Das Gefühl der Einheit mit Gott, die Erfahrung von Ganzheit und die Ausblendung von Problemen und Nö-

ten erregte sie. Gegen die bleierne Schwere des Schicksalsglaubens und die Zerrissenheit der spätantiken Gesellschaft suchten sie Heilung und Geborgenheit. Eine enthusiastische Hochspannung und ein elitäres Bewußtsein als „Pneumatiker" beherrschten die gottesdienstlichen Versammlungen. Ein Blick ins 14. Kapitel des 1. Korintherbriefes läßt erahnen, daß dies zu turbulenten Situationen führte, in denen die Wortgewandten ununterbrochen redeten, sich auf Eingebungen beriefen und selbstsüchtig auf ekstatische Erlebnisse aus waren. Paulus dagegen sieht gerade in diesen Manifestationen des „Besonderen" eine Gefahr: „Da ihr nach Geistesgaben strebt, gebt euch Mühe, daß ihr damit *vor allem zum Aufbau der Gemeinde* beitragt . . . Vor der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungenrede stammeln" (14, 12.19). Zwar kennt auch der Apostel das ekstatische Reden, verzichtet aber um der Gemeinde willen darauf, damit die Versammlungen der Christen auf Außenstehende nicht wie ein Tollhaus wirken, sondern diese vielmehr durch prophetische Einsicht zur Anbetung Gottes geführt werden. Der Geist Gottes manifestiert sich nicht in einem unwiderstehlichen Drang nach dem Göttlichen, sondern im konkreten Bekenntnis zu Jesus als Herr (1 Kor 12, 3) und in der Liebe als höchster Gnadengabe (1 Kor 12–13). Diese Kriterien gelten auch noch am Ende des 1. Jahrhunderts für den Verfasser des 1. Johannesbriefes: „Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind; denn viele falsche Propheten sind in die Welt hinausgezogen. Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott . . ." (1 Joh 4, 1 f).

. . . aber löscht den Geist nicht aus!

Freilich darf nicht übersehen werden, daß in Zeiten spiritueller Krisen wie der unsrigen die Sehnsucht nach Heilung und Geborgenheit, die sich in charismatischen Gruppen manifestiert, auch immer Reaktion auf ein Defizit ist. Eine Kirche, die das institutionelle Element betont, die grundlegende Entscheidungen einer kleinen Gruppe von Amtsträgern vorbehält, die existentielle Probleme mit Gesetzen zu regeln versucht und zur Verdoppelung des ohnehin schon gesellschaftlich Akzeptierten gerät, kann auf dieses Defizit keine Antwort sein. Wie sollen da Außenstehende die Gegenwart des lebendigen Gottes in ihren Gottesdiensten erfahren? Wie die ermutigende Erfahrung des Paulus machen können: *„Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit!"* (2 Kor 3, 17)? So ist die paulinische Mahnung an die Gemeinde in Thessa-

lonich auch heute wieder neu aktuell: „Löscht den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles, und behaltet das Gute! Meidet das Böse in jeder Gestalt!“ (1 Thess 5, 19–22)

Wie eine Doxologie klingen die trinitarischen Bilder von Kurt Marti (meergedichte – alpengedichte, 1975):

jahwe
der vater
vom berge sinai

jesus
der sohn
der galiläischen hügel

heiliger geist
die weite der welt
das meer

Erhard Busek
Zeitgeist – Geist der Zeit

Welche Probleme in der heutigen Gesellschaft weisen darauf hin oder lassen befürchten, daß Geistlosigkeit die Signatur unserer Zeit ist? Mit sehr konkreten Hinweisen auf Phänomene von Geist und Geistlosigkeit, wie sie uns heute begegnen, hält Busek der Gesellschaft den Spiegel vor. Abschließend bietet er eine Analyse der kirchlichen Situation und fordert die Kirche auf, entsprechende Konsequenzen zu ziehen. *red*

Einstmals stürzte man sich in das Abenteuer Gott, doch jetzt, statt des unerschöpflichen Nichts, das er war, ist er – zur großen Verzweiflung der Mystiker und der Atheisten – nur noch ein Problem. E. M. Cioran

Auf der Suche nach Geist

Die Frage wird von vielen gestellt: Ist die Geistlosigkeit die Signatur unserer Zeit? Was ist der Geist der Zeit eigentlich, und wie läßt er sich charakterisieren? Weder eine tiefe Gläubigkeit noch ein kämpferischer Atheismus haben offensichtlich Erfolg, wir behelfen uns mit dem Bild des Pluralismus, in der politischen Philosophie ist gar von einem Ende der Ideologien die Rede – wobei etwa der Zusammenbruch des Kommunismus, aber auch der Hinweis, daß wir im ersten nachchristlichen Jahrhundert leben, einiges davon sichtbar macht. Ein Bedürfnis nach weltanschaulichem Orientierungswissen, wie homogen und systematisch auch immer formuliert, hat aber nicht aufgehört zu bestehen. Der Mensch will über sich hinaus, er will Antwort, will Offenbarung aus diesem Übersich-

hinaus, das er selbst nicht mehr ist, das er aber denken kann – auch wenn es nur ein „unerschöpfliches Nichts" wäre, wie Cioran sagt. Der selbe Nihilist Cioran sagt an anderer Stelle: „Offen gestanden, kann man von irgend etwas anderem reden als von Gott oder sich selber?" Wenn man die pseudosakralen Züge politisch ideologischer, konsumistischer oder medialer Kultur registriert, wenn man die messianistischen oder apokalyptischen Formen des Sektenwesens betrachtet und dies alles als massenhaftes Gesellschaftsphänomen ernst nimmt, so kann man diese vielfältige Pseudosakralität nicht nur als Ausdruck der Geistlosigkeit beklagen, sondern muß sie auch als den verzweifelten Versuch werten, eben einen Ausweg aus dieser Geistlosigkeit und allumfassenden Profanität zu finden. Daß dieser irrtümliche Versuch, der wieder nur mit Enttäuschung enden kann, so massenhaft unternommen wird, stellt wieder eine ernste Frage dar – vor allem an die Kirche! Wie ist der Umgang mit dem Geist? Der Eindruck, daß sie ihr Depositum mit dem Heiligen Geist den Suchenden vorenthält, ist nicht von der Hand zu weisen.

Zur Situation

Zuerst aber zu unserer Situation: Wir Menschen haben das Talent, uns Krücken zur Bewältigung einer Situation zu nehmen. Paul Feyerabend hat uns den nüchtern-skeptischen Satz „Anything goes" hinterlassen und damit der Beliebigkeit ihr geistiges Fundament gegeben. Folgerichtig ist die „Chaostheorie"; bei einiger Phantasie läßt sich daraus auch Gesetzlichkeit und Geist ableiten, aber auch die ordnende Hand der „Fundamentalisten", die daraus ihre Berufung ziehen. Der Hang zur Orthodoxie in unserer Zeit ist unverkennbar, wobei nicht die christliche Denomination gemeint ist, sondern die oft in ungeheuerlicher Primitivität vorgetragenen Ansprüche, im Besitz von Wahrheit und Ordnung zu sein. Dazu gesellen sich auch noch ein paar andere moderne Konstrukte. Die ungeheuere Geistbegabung des Menschen hat einen „Szientismus" sich entwickeln lassen, der in der Ablehnung von Tradition und der Unterwerfung der Lebensprozesse unter „wissenschaftliche Prinzipien" die Zukunftsvision einer Expertokratie der Herrschaftsklasse beinhaltet. Quasi als Kontrastprogramm ist es wieder ein „Romantizismus", der ein Plädoyer für Spontanität und die Sehnsucht nach Natur und Natürlichkeit, die Ablehnung „klarerer Rationalität in Denken und Handeln", das „Ende der Aufklärung" und die Entfremdung von der etablierten Gesellschaft predigt. Verwandt ist eine Bewegung des „Bohemismus", wo insbesondere eine Jugendszene ihre Freiheit

gegen die rationale Welt setzt, ein „Saturday night fever" dokumentiert, um sich mit einer Subkultur sich selbst zu entfremden. Handfest ist ein politischer „Populismus" geworden, der naturgemäß in der Nachbarschaft der Demokratie zu Hause sein muß. Es ist die Annahme, daß die wahre Weisheit im Volk liegt, es daher auch direkt zu berufen ist durch jene, die die Machttechniken der Demagogie beherrschen und vermittelnde Institutionen, wie Parlament, Universitäten etc. nicht brauchen. Damit gehen stark antiintellektualistische und antiwissenschaftliche Tendenzen einher.

All das existiert nebeneinander und führt über eine „neue Unübersichtlichkeit" dazu, daß sich eine Ellbogengesellschaft breit macht, die nach dem geistlosen Prinzip „jeder denkt an sich, nur ich denk an mich" mehr und mehr dem „Sacroegoismo" das Wort redet. Der etwa von Charles Taylor vertretene „Kommunitarismus" – die Orientierung nach der Gemeinschaft, verwandt dem „bonum commune" der katholischen Soziallehre – ist wohl eine geeignete Antwort darauf, sie auch dem „Zeitgeist" entgegenzusetzen.

Apropos Zeitgeist!

Dem Zeitgeist entspricht es, den Inhalt durch Verpackung zu ersetzen. Wir leben im Zeitalter des Design, der Seitenblickegesellschaft, eines falschen Ästhetizismus, wo entscheidend ist, wie etwas aussieht. Werbung ersetzt den Inhalt, Kleidung die Politik, die Aufmachung den Wert einer Sache. Dem Christen fällt das Wort der Schrift ein, daß der Glaube vom Hören kommt, sicher aber nicht vom Schauen. Bilder, Zeitungen und Bilderbücher aber prägen die Verkaufsstände, an die Stelle der Bibliotheken sind die Videobänder getreten, CD-rom und was vielleicht die Datenhighways bringen können. Diese Kritik ist aber nicht der Ausdruck einer Technikfeindlichkeit, sondern der Hinweis auf die Verführung durch das Formale, Bildhafte, denn in Wahrheit kann ja auch Internet eine Chance sein, Botschaften an den Menschen heranzubringen.

Der Zeitgeist hat aber auch dazu geführt, daß der Geist in unserer Zeit nicht wohl gelitten ist. Die Kirche hat etwa Angst vor Theologen und Wissenschaftern, die Politik liebt nicht die differenzierende Sprache oder die Herausforderung durch den Geist. Politiker sind stolz, nur ein Buch gelesen zu haben, die Sprachlosigkeit des Geistes (Intellektuelle) und die Sprachlosigkeit gegenüber dem Geist sind erdrückend geworden. Die Mächtigen und Wichtigen unserer Zeit, leider aber auch die Kirche, verstehen die Sprache „der Welt" oder „der Zeit" zu wenig und beherrschen zu schlecht, wie das etwa bei der Formu-

lierung moralischer Normen und ethischer Anforderungen deutlich wird. Das Sprachproblem stellt sich viel grundsätzlicher, nämlich in der Weise, daß die Kirche ihre ureigenste Sprache, die Sprache des Heiligen, der prophetischen Botschaft und Verheißung nicht mehr sprechen kann – oder nicht mehr sprechen will. „Ein Zeichen sind wir, deutungslos/schmerzlos sind wir und haben fast/die Sprache in der Fremde verloren" so dichtete Hölderlin über die aus der Gottes- und Weltgewißheit gefallene Menschheit am Anfang der Moderne. Die Verse scheinen heute im besonderen Maße die Situation von Christentum und Kirche, aber auch der Welt zu treffen: Ein Zeichen, das sich nicht mehr deutet, nicht mehr weiß, wofür es steht: empfindungslos, anästhisiert und anästhetisiert; sprachlos geworden im Exil eines fremden Idioms, das sie sich nur schwer aneignen kann („Mnemosyne" heißt übrigens der Titel dieser späten Ode – Bewahrung der Erinnerung, des Tiefengedächtnisses aus der Urzeit . . .). Liegt übrigens darin der Grund, warum wir uns im Verständnis der Geschichte und in der Gefahr des Mißbrauchs in einem politischen Historizismus so schwer tun?

Kein Verzicht auf den Geist

Der Mensch in der Geschichtlichkeit der Schöpfung kann auf den Geist nicht verzichten. Die Idee vom „Ende der Ideologie" hat sich nicht nur als falsch erwiesen, sondern geht an der Wirklichkeit des Menschen vorüber. Edward Shils hat das 1972 trefflich formuliert: „As long as human societies afflicted by crisis and as long as man has an idea to be in direct contact with the sacred, ideologies will return." Wenn wir die Wiedergeburt des islamischen Fundamentalismus in den letzten Jahren betrachten, so bestätigt sich damit die Gültigkeit der Aussagen von Shils. Die relative „Ideologiefreiheit" der hochindustrialisierten Länder ist spätestens seit den Veränderungen von 1989/90 beendet. Relativer Wohlstand, ökonomische Stabilität, Stabilität des kulturellen Systems haben uns die Illusion vermittelt, daß es ohne den „Geist" gehen könnte. Das Defizit dieser Zeit bezahlen wir in der Krisenhaftigkeit unserer heutigen Situation und in der Anfälligkeit unserer politischen Systeme. Man braucht nur die neuen Konfliktherde wie den Balkan, Kaukasien, Zentralasien, die arabische Welt betrachten, um zu wissen, daß Primitiverklärungen wie Nationalismus oder politisches Machtstreben zur Erklärung nicht ausreichen. Geistige Kräfte mit fraglichen Wertvorstellungen sind es, die hier die Menschen bewegen. Was tun wir – hier in Österreich, hier in unserer Kirche? Wir schlafen fast alle. Dem könnte man entgegnen, daß die Aufgeregtheit der katholischen Kirche heute sehr groß ist, das

Getöse und der Lärm beträchtlich. Das stimmt, betrifft aber nicht den Geist, und der Diskurs wird auch nicht mit geistigen Mitteln ausgetragen, sondern mit Sprechblasen und Zumutungen. Vom „Kirchenvolks-Begehren" wurde auch nur die demokratiepolitische Komponente in der Kirche, das Nichthinnehmen mancher autoritärer Entwicklung vernommen, nicht aber die geistigen Fragen, die dahinter stehen. Es braucht aber „Geistesgegenwart". Nicht nur als Eschaton, sondern als anbrechende Geistesgegenwart schon in diesem Äon. Die Sensibilität des Geistes muß heißen, eine Wachheit der Sinne, nicht Empfindsamkeit oder Wehleidigkeit. Und diese Wachheit der Sinne geht auf Wahrnehmung aus, Wahrnehmung im eigentlichen Wortsinn: nämlich auf geistig-sinnliches Erfassen der Welt und auf die Unterscheidung des Wahren vom Unwahren, vom Falschen und Unechten.

Wahrnehmung ist griechisch *aisthesis* – Ästhetik. Das Wort wird heute falsch verwendet. Wenn man mit wachem Geist und allen fünf Sinnen die Botschaft wahrnimmt und dechiffrieren kann, wenn man aus dem Wahrgenommenen sich auch dessen Geistesgegenwart erschließen kann, dann ist man wirklich ein Ästhet, nämlich fähig, ein wahres Werk von einem Machwerk zu unterscheiden.

Die Kirche und das Wirken des Geistes

Für mich ist die Parabel des Geistes in der Welt, der Schöpfung Gottes mit dem Turmbau von Babel und dem Pfingstwunder geschrieben. In der Überhebung über Gott, im irdischen Werk, haben wir die Sprache für einander verloren, während der Geist im Pfingstwunder bewirkt, daß die Apostel von allen Menschen in ihrer je eigenen Sprache verstanden werden, daß also dieser Geist weht, wo er will. Die Kirche muß ihn nicht aus sich selbst kreieren, sie muß nur vertrauensvoll ihr „veni creator spiritus" rufen. Sie muß freilich sich diesem Geist auch öffnen, wenn er ihr wieder feurige Zungen verleihen soll. Diesen schöpferischen Geist wird man nicht nur im kognitiven Wissen, abstrakten Denken und theoretischer Reflexion finden. Sich dem Geist zu öffnen, heißt vor allem die Sinne zu schärfen, die anerzogene Kurzsichtigkeit, Schwerhörigkeit und Geschmacklosigkeit zu überwinden. Registriert denn die Kirche überhaupt das, was in Kunst, Literatur und Musik geschaffen wird? Nimmt sie davon irgend etwas zumindest zur Kenntnis, geschweige denn *wahr?* Damit ist nicht nur jene – von manchen als problematisch empfundene – „religiöse Kunst" gemeint, wie etwa Chagalls Glasfenster in Reims oder A. L. Webbers Requiem. Kunst macht heute auch ein un-

geheures Vakuum sichtbar, das gerade das Fehlen des Geistes symbolisiert. Die ersatzweise Verrümpelung mit billiger Ikonen- und Hinterglasmalerei macht das nur um so deutlicher. Hat irgend jemand die wiederkehrende hermeneutische Kreuzessymbolik im Werk der Ingeborg Bachmann entdeckt – den anziehenden und immer wieder zurückwerfenden, nicht standzuhaltenden Schrecken, der von Menschen oder Dingen, die für sie die Gestalt des Kreuzes annehmen, ausgeht – eine Gewalt, die zunächst vernichtet, dann aber neues Leben, sogar Triumph vermittelt? Hat irgend jemand die tiefe Analogie bemerkt, die in der Exilliteratur steckt? Sie ist heute wohl eine der interessantesten, weil sie von jenen geschrieben wird, denen die Sprache genommen wurde, die in der Fremde leben, in fremden Idiomen Ausdruck finden müssen und dennoch durch ihre bewahrende Erinnerung die von Ungeist gewaltsam okkupierte Sprachheimat erhalten. „Geist und Kunst" ist nach wie vor eine der großen Fragestellungen, in der die Kirche in Österreich im Moment überhaupt nicht existiert. Wenn dieser Zusammenhang aber in seinem ganzen Ernst und in allen seinen Konsequenzen erst einmal theologisch begriffen ist, dann lautet die Frage für die Kirche nicht mehr nur: „Was hat uns die Kunst zu sagen?", sondern dann erhebt sich zusätzlich die radikale Frage, wer denn in diesem, von der Kunst subversiv offen gehaltenen Raum ein wahres Wort über den Menschen und seine Bestimmung zu sagen vermag. Wird es die Kirche, wird es das Christentum sein? Wer hat ein Wort aus der Wahrheit des Geistes? Ein Wort, das frei macht?

Ungerecht will ich nicht sein: Es gibt einen Bischof, ein paar wenige Priester, die Fragen stellen und Antworten in der Kunst suchen. Aber die Frage geht an uns alle und ist keine institutionelle, sondern es ist die Frage nach der Konsequenz der biblischen Feststellung: „Der Geist ist es, der lebendig macht. Der Buchstabe aber tötet!" Geistige und geistliche Menschen (das müssen nicht Priester sein) müssen heute mehr denn je unermüdlich dem Geist auf der Spur sein, sich von ihm stellen lassen. Es braucht Menschen, die eine Botschaft des Geistes hören können und eine Botschaft des Geistes zu verkünden haben. Wie lautet die erste Seligpreisung wirklich? Selig die, denen der Geist abgeht, die sich mit der Geistlosigkeit nicht abfinden können. Die katholische/evangelische Einheitsübersetzung der deutschsprachigen Kirchen führen mit „Selig, die arm sind vor Gott" genauso in die Irre wie die frühere Übersetzung „Selig, die Armen im Geiste". In der neuen Übersetzung ist das Lob der Armen geblieben,

„vor Gott" wurde hinzugefügt, herausgefallen ist das Wort „Geist". Ein Hobbyphilologe hat mich darauf hingewiesen, daß das Wort „arm" den eigentlichen Sinn des griechischen Wortes „Ptochoi" nur sehr mangelhaft wiedergibt. Es heißt nämlich nicht bloß „arm" und schon gar nicht „bedürfnislos", sondern eigentlich „betteln um etwas", „bedürftig sein". So verstanden, wäre die erste Seligpreisung demnach keineswegs ein Lob der geistigen Armut, der Bescheidenheit, der Bedürfnislosigkeit, sondern fast im Gegenteil ein Lob derer, „die um Geist betteln", „die Bedürfnis nach Geist haben", die sich also nicht abfinden und abspeisen lassen mit der Geistlosigkeit, sondern von diesem Anspruch auf Geist nicht ablassen wollen.

Ich bin kein Exeget, aber wir sind stets darauf angewiesen, daß die Intellektuellen und Künstler, die Christen und die Kirche sich selbst und der Gesellschaft immer wieder geistige Ansprüche stellen, sich nicht abfinden, mit der Geistlosigkeit unserer Zustände, sondern in aller Unbescheidenheit auf die geistige Dürftigkeit und Geistbedürftigkeit unserer Zeit und unserer Welt hinweisen.

Ferdinand Kerstiens
Der Geist Gottes von oben – ganz unten

Der Autor wundert sich darüber, was es an Lebendigkeit in der Kirche gibt, obwohl die Kirchenmitglieder in ihrem kirchlichen Selbstverständnis und in ihrem Engagement oft zu wenig ernstgenommen werden und obwohl die Großkirche von vielen als Belastung empfunden wird. Alle Amtsträger – vom Pfarrer bis zum Papst – täten nach Kerstiens gut daran, auf die Zeichen des Lebens aus dem Geist Gottes zu achten und das Lebenszeugnis der Glaubenden für die Entwicklung der Kirche fruchtbar zu machen. *red*

Erfahrungen

Ich wundere mich nicht, daß hierzulande viele Menschen aus der Kirche austreten. Viele hatten nie die Chance, den Glauben, in den sie hineingetauft wurden, als orientierende und sinnstiftende Wirklichkeit für ihr Leben kennen zu lernen. Die Äußerungen und das Verhalten der Kirchenleitung in Rom und hierzulande sind oft nicht dazu angetan, denkende, fragende, kritische Menschen einzuladen, den Weg mitzugehen – um es einmal sehr zurückhaltend auszudrücken. Der alltägliche Betrieb in den Gemeinden genügt sich oft selber. Ich wundere mich eher, daß nicht mehr aus der Kirche austreten.

Ich wundere mich vielmehr,

Worüber wir uns wundern können

– daß da Jugendliche, Frauen und Männer sind, die sich selbst als Kirche entdecken und sich das von niemand streitig machen lassen;
– daß einzelne aus einer Familie, aus einer Schulklasse sonntags zum Gottesdienst gehen, obwohl alle anderen zu Hause bleiben;
– daß Frauen diese Kirche immer noch als ihre Kirche ansehen, obwohl sie doch so vielfach mißachtet und zurückgestoßen werden;
– daß Homosexuelle nach der vielfältigen Diffamierung und Isolierung in der Kirche dennoch diese Kirche nicht verlassen, sondern sich in den Gruppen „Homosexuelle und Kirche" (HuK) zusammenfinden;
– daß es immer wieder einzelne und Gruppen gibt, die sich für die Asylsuchenden, für Frieden und Gerechtigkeit, für Partnerschaften mit Gemeinden oder Projekten in den armen Ländern einsetzen, auch wenn sie sich damit in ihren Gemeinden isolieren;
– daß angesichts der bestehenden Machtverhältnisse in der Kirche Christinnen und Christen aufstehen und mit ihrem „Kirchenvolks-Begehren" eine menschenfreundlichere und damit christlichere Kirche einfordern;
– daß sich immer wieder Katechetinnen und Katecheten finden, Kinder und Jugendliche zu den Sakramenten hinzuführen, auch wenn sie selbst nur noch einen verschütteten Zugang dazu haben;
– daß junge Menschen pastorale Berufe anstreben, Religionslehrerinnen und -lehrer werden wollen;
– daß viele aufgrund ihres christlichen Selbstverständnisses im sozialen oder caritativen Bereich arbeiten oder im Verborgenen anderen Menschen helfen . . .

Ich lade Sie ein, einmal selber darüber nachzudenken, worüber Sie sich wundern in unserer Kirche. Wir sind sonst in der Gefahr, nur das zu sehen, worüber wir uns ärgern. Davon gibt es für mich mehr als genug. Aber dadurch lasse ich mir nicht den Blick verstellen auf das, was trotzdem geschieht in dieser Kirche, in unseren Gemeinden, in Gruppen, die äußerlich oft nur noch wenig mit der Institution Kirche zu tun haben, aber doch vom Geist des Evangeliums inspiriert sind. Der Papst und die Bischöfe spielen sich oft auf als die Herren unseres Glaubens; wir suchen sie oft vergebens als die Diener unserer Freude und unseres Lebens (vgl. 2 Kor 1, 24). Viele Christen denken: „Der Papst, die Bischöfe, der Klerus haben zuviel Macht; aber die Macht, mir den Glauben auszutreiben, haben sie nur, wenn ich ihnen diese Macht über mich noch gebe. Das werde ich nicht tun." Die Umfragen zur Situation der Frau in der Kirche und zu den Kirchenaustritten zeigen,

daß die Großkirche eher als Belastung des Glaubens empfunden wird, während das konkrete Leben in vielen Gemeinden und Gruppen noch Ermutigung im Glauben bedeutet. Was also trotzdem in dieser Kirche, in ihren Gemeinden und Gruppen geschieht, das ist zu verwundern! Das kann nur aus dem Geist Gottes selbst stammen!

„Wenn nun Gott ihnen, nachdem sie zum Glauben an Jesus Christus, den Herrn, gekommen sind, die gleiche Gabe verliehen hat wie uns: Wer bin ich, daß ich Gott hindern könnte!" sagt Petrus zu seiner Rechtfertigung, als er den Heiden Cornelius durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen hatte und sich dafür vor der Gemeinde rechtfertigen mußte. Und diese Gemeinde konnte sich noch wundern und sagte: „Sie priesen Gott und sagten: Gott hat also auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt!" (Apg 11, 17 f) Wie sollten wir Gott nicht preisen, wenn er seinen Geist auch uns selbst und den Menschen neben uns schenkt, auch dort, wo wir es nicht erwarten!

Der Geist weht in Basisgruppen/-gemeinden und in Ortskirchen/Pfarrgemeinden

Ich verstehe gut, wenn Glaubende hierzulande sich in Basisgemeinden, autonomen christlichen Frauengruppen, den Gruppen der HuK, in Bürgerinitiativen der verschiedensten Art und ähnlichen selbständigen Gruppen zusammenfinden. Ich selbst habe im Rahmen der Friedensbewegung von einem jungen Studenten, der nichts mehr mit der Kirche zu tun haben wollte, einen Vortrag, einen Erfahrungsbericht über seinen gewaltfreien Einsatz für den Frieden und über seine von der Bergpredigt inspirierte Spiritualität gehört, der mir mehr die Augen über die Friedensbotschaft des Evangeliums geöffnet hat als alle exegetischen Studien zuvor. Der Geist weht, wo er will! Als Studentenpfarrer und im Rahmen der „Initiative Kirche von unten" habe ich viele solcher Gruppen kennengelernt. Ich habe oft gestaunt und mich darüber verwundert, daß diese Menschen sich als Christinnen und Christen verstanden und daraus lebten.

Aber vieles davon gibt es auch in unseren Ortsgemeinden, wenn auch oft unscheinbarer und versteckter. Ich könnte viele Menschen aus unserer Gemeinde hier in Marl nennen, über deren Glauben ich staune und von deren Glauben ich lebe. Dabei geht es um einen Glauben, für den die Mitfeier des Gottesdienstes ein tragendes Element und Kraft für den Dienst am Menschen ist, oder auch um einen Glauben, der den Dienst am Menschen selber als Gottesdienst begreift. Von diesen Menschen wird vielleicht nie etwas in der Zeitung stehen. Aber ich finde sie im Evangelium in der Witwe, die ihre zwei Heller gibt, in den Männern, die den Gelähmten mit Phanta-

sie und Engagement vor Jesus bringen, in Maria *und* Martha, im Sämann, von dessen Saat viel verlorengeht und der trotzdem weiter ausstreut, in der Frau mit dem Sauerteig und ihrer Geduld, bis der verborgene Teig alles durchsäuert hat. Viele solcher Geschichten tauchen in mir auf, wenn ich an Menschen unserer Gemeinde denke. Es kommt dabei darauf an, daß diese Menschen spüren, daß sie in ihrem Glauben und in ihrem Engagement ernst genommen und nicht von irgendwelchen restaurativen oder progressiven Vorurteilen her beurteilt werden. Alle Amtsträger in der Kirche täten gut daran, mehr auf solche Zeichen des Lebens aus dem Geist Gottes zu achten! Ich lerne von ihnen, was Glauben und Leben aus dem Glauben heißt, auch dort, wo sie mich vielleicht etwas anderes lehren, als ich „von oben" höre, so z. B. von Geschiedenen und Wiederverheirateten und der Bedeutung des Kommunionempfanges für sie, von engagierten Christinnen und Christen, die selbstverständlich an Abendmahl *und* Eucharistie teilnehmen, von Homosexuellen und ihrem Leben und natürlich von gläubigen Eltern und ihren Methoden der Empfängnisregelung. Die Erfahrung mit diesen Menschen und ihrem Mühen, aus dem Glauben heraus das eigene Leben zu gestalten und sich zu engagieren, sind für mich Ort der Wahrheitserkenntnis aus dem Glauben. Ich verstehe, daß unsere Bischöfe erst einmal Bischöfe sind in Solidarität mit dem Papst und den anderen Bischöfen. Ich bin zunächst einmal Pfarrer in Solidarität mit den Menschen unserer Gemeinde und in vielen anderen Gruppierungen. Da kann es natürlich zu Reibungsschwierigkeiten zwischen dieser doppelten Solidarität kommen. Aber ich denke, diese Schwierigkeiten gehören seit Beginn zur normalen Geschichte unserer Kirche.

Theologische Orientierung

Die Begründung für diese These, für diese Deutung meiner Erfahrungen als Erfahrungen des Geistes Gottes in den Menschen, lese ich in 1 Kor 12, dem Kapitel über die verschiedenen Gaben, die der Geist Gottes schenkt.[1] „Jedem/r wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt! (1 Kor 12, 7), jedem und jeder, die als engagierte, glaubende Menschen Glieder dieser Kirche sind. Sie haben die Gabe des Geistes, damit sie den andern zum Glauben und zum Leben nütze. Sie dürfen die Gabe also nicht für sich behalten. Es ist Gabe für die Gemeinde, für die Kirche. Wenn sie die Gabe nur für sich behalten würden, nur für ihre persönliche Heiligkeit,

[1] Vgl. zum Folgenden meinen Beitrag zum Kirchenvolks-Begehren: „Glauben an den Geist Gottes heute!", in: „Wir sind Kirche". Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Verlag Herder, Freiburg 1995, 181–185.

dann würde sie erkalten. Es ist also bleibendes Zeichen meines Glaubens, daß ich mir und den anderen neben mir diese Gabe zutraue. Der Geist macht jeden Christen, jede Christin Gott-unmittelbar. Es ist deswegen sowohl ein Zeichen eines mangelnden Glaubens, wenn ich den Geist nur mir zutraue, als auch, wenn ich ihn mir gerade nicht zutraue. Das gilt für alle Glieder der Kirche, also auch für die Mitglieder der Kirchenleitung, für den Papst, die Bischöfe und die Priester. Sie dürfen also – um ihres eigenen Glaubens willen! – nicht meinen, sie hätten schon den Geist und die Wahrheit als unabänderlichen Besitz. Sie müssen vielmehr hören auf das, was der „Geist den Gemeinden sagt" (Off 2, 7 u. ö.). Das gilt für jede/n Gläubige/n. Erst so wird ein dynamisches Miteinander aller möglich, die auf den Geist vertrauen, der sie immer tiefer „in die ganze Wahrheit führt" (Joh 16, 13).

Der Geist kommt „von unten", von allen Geistbegabten

Bisher galt als scheinbar selbstverständliches Selbstverständnis der Kirche: Der Geist Gottes kommt von oben, vermittelt durch das „Oben" in der Kirche, vor allem durch den Papst und die Bischöfe. Doch das ist falsch. Der Geist Gottes kommt von oben auf jeden und jede herab, in der Kirche also konkret „von unten", von den einzelnen Gläubigen her. Und da stehen der Papst und die Bischöfe zunächst mal auf derselben Ebene mit allen anderen Gläubigen. Es gibt nach 1 Kor 12 kein „Übercharisma", das über alle anderen zu urteilen hätte. Der Geist Gottes bleibt der Souverän seiner Gaben und zugleich der entscheidende Garant für ihre Einheit. Als ob Paulus schon die Gefahr der Monopolisierung des Geistes gespürt hätte, schreibt er: „Das alles bewirkt ein und derselbe Geist; einem/r jeden teilt er seine besondere Gabe zu, *wie er will!*" (1 Kor 12, 11) also nicht, wie es der kirchlichen Hierarchie gefällt oder wieviel sie zuzulassen bereit ist. Die Gabe der Einheit konkretisiert sich nicht in einem Amt, sondern in der höchsten Geistesgabe, in der Liebe (1 Kor 13).

Sicher ist dies nicht ein konfliktfreies Modell von Kirche und Gemeinde. Es verpflichtet alle, die eigenen Gaben aufmerksam wahrzunehmen und in das Miteinander einzubringen, zugleich aber auch auf die anderen und ihre Gaben zu hören, damit sich daraus jeweils der vielgestaltige, gemeinsame Weg der Kirche herausstelle. Wer sich diesem dynamischen Prozeß der Kirche verweigern wollte, sei es als Amtsträger auf den unterschiedlichen Stufen, sei es auch als Gemeindemitglied, der stünde in dem Verdacht, sich dem neuen Wirken des Geistes Gottes grundsätzlich zu verweigern. So bekomme ich kostenlos immer wieder theologische Zeitschriften ins Haus ge-

sandt, wo ich nur einen gespaltenen Glauben an das Wirken des Geistes Gottes feststellen kann: Glauben an den Geist Gottes vorvorgestern und vorgestern, aber nicht mehr an den Geist gestern (Konzil und Synode) oder gar heute und morgen.

Seit dem Tridentinum gilt unangefochten, daß die Offenbarung Gottes enthalten ist in Schrift und Tradition, die sich allerdings immer wieder an der Schrift messen lassen muß, wie das Vatikanum II hinzufügt. Was ist diese Tradition? Für mich ist sie der lebendige Strom der Zeuginnen und Zeugen des Glaubens, der bis in unsere Zeit hineinreicht, sich vielfach schriftlich geäußert hat, aber viel mehr in dem Lebenszeugnis der Glaubenden selbst besteht. Können nicht die neuen Glaubenserfahrungen, die sich heute vielfach in der Kirche zu Wort melden und manche geschichtlichen Verkrustungen aufbrechen, als Spitze der „Tradition" verstanden werden, also als Quelle der Offenbarung, als neuer Ort der Glaubensfindung? Die entscheidenden kirchlichen Kriterien zu ihrer Beurteilung sind und bleiben die Rückbindung an die Schrift und ihr Dienst an der Einheit im Sinne der Liebe von 1 Kor 13. Nach meiner Glaubensüberzeugung trifft dies zu, vielfach auch dort, wo traditionelle Verengungen der christlichen Botschaft überschritten werden.

Ernstnehmen der Glaubenserfahrung der Gläubigen

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Hier geht es nicht um die normative Kraft des Faktischen, um eine nackte Mehrheitsbestimmung unter allen Getauften. Hier geht es aber um das Ernstnehmen der Glaubenserfahrung der Gläubigen, um den sensus fidei, der sich im sensus fidelium, im Glaubenssinn der Gläubigen äußert. Wie die Geschichte der Kirche zeigt, hat sich dieser Glaubenssinn der Gläubigen, dieses Gespür für das, was der Geist heute seiner Kirche sagen will, zuerst bei einzelnen oder in kleinen, lebendigen Gruppen in der Kirche gezeigt. Oft gab es auch zunächst harte Auseinandersetzungen mit den Inhabern des Amtes in der Kirche, die mehr auf das Bewährte als auf die neuen Erfahrungen setzten. Die Geschichte der Heiligen und der Ordensgründungen bieten dafür viele Beispiele. Dies sollte alle Beteiligten in den Gemeinden und unter den Amtsträgern bis hin zum Papst mehr Gelassenheit in den Auseinandersetzungen ermöglichen. Die Zeit der Schweigegebote oder Denkverbote ist vorbei. Offen gesagt: Wer darauf setzt, wirkt in der heutigen Kirche dumm oder albern oder wie ein Vertreter einer blinden Macht. Für mich sind solches Verhalten wie die darauf fußende Personalpolitik ein Zeichen des Kleinglaubens.

Viele der sogenannten „Reizthemen", die auch in dem

Kirchenvolks-Begehren in Österreich, der Schweiz und Deutschland angesprochen werden, sind nicht die eigentlichen Glaubensfragen, um die es heute in unserer Welt geht. Aber ihre Aufschiebung oder die durch päpstliche Enzykliken oder Rundschreiben zementierte negative Antwort darauf verdunkelt für viele engagierte Gläubige die Glaubwürdigkeit ihrer Kirche, nimmt ihnen die Freude am Glauben und die Luft zum freien Atmen in der Kirche, auch in vielen Gemeinden. Der Glaube an das Wirken des Geistes, der immer noch alleine der Souverän seiner Gaben ist, ermöglicht eine dialogfähigere, offene und sensibel auf die Anliegen und Nöte der Menschen hinhörende Kirche und Gemeinde. In diesem Glauben liegt für mich die Zukunft der Kirche. Das Evangelium fordert eine solche Kirche, die Welt braucht sie, und wir als Glaubende in den Gemeinden können wieder durchatmen und aufrecht gehen. Es gilt, die Botschaft von Gottes befreiendem Handeln an den Menschen, von seiner Menschenfreundlichkeit und Güte, vom Wirken seines Geistes in den Gläubigen, von dem Frieden und der Gerechtigkeit unter den Menschen und Völkern neu zu befreien, damit alle das Leben in Fülle erfahren, wenigstens anfänglich schon heute.

Wilhelm Zauner
Der suchende Gott

Adam und Eva verstecken sich (auch heute) unter den Bäumen des Gartens, den Gott ihnen angelegt hat (vgl. Gen 3, 8), und verlieren ihn so aus dem Blick. Für Gott ist und bleibt der Mensch aber einer, den er suchen und finden will. Quaeritur inveniendus – invenitur quaerendus, sagt Augustinus: Der zu Findende wird gesucht, der zu Suchende wird gefunden. – In diesem Beitrag ist die Rede von einem „dreifachen Gottesverlust" unserer Zeit. Wenn der digitus paternae dexterae auf diese dreifache Aushöhlung, dieses „Konkav" zeigt, erscheint es als das „Konvex", als die Wölbung eines dreifachen Weges Gottes zum Menschen von heute. Dieses Trivium Gottes ist wohl auch der Dreiweg aller Evangelisierung heute.

In großer Erregung rief Jesus einmal aus: „O ungläubiges Geschlecht! Wie lange noch soll ich bei euch sein? Wie lange noch euch ertragen?" (Mk 9, 19) Wer ist dieses hier gemeinte „ungläubige Geschlecht"? Jesus bezeichnet nicht seine Zeitgenossen insgesamt als ungläubig und spricht auch nicht von einer „Zeit des Unglaubens". Er meint hier vielmehr das exorzistische Unvermögen der

Schriftgelehrten gegenüber einem vermutlich epileptischen Knaben, dessen Krankheit sein Vater darauf zurückführt, daß er von einem Geist besessen sei, der ihn zum Reden unfähig machte.[1] Diese Schriftgelehrten repräsentieren das abgefallene Israel, das sein Vertrauen auf Gott verloren hat. Nur „dem Glaubenden ist alles möglich" (Mk 9, 23). Wer nicht mit der Macht Gottes rechnet, der kann mit allen seinen Künsten dem bedrängten Menschen im Grunde nicht helfen (vgl. Mk 10, 27; 14, 36).

Nicht jüdische Rechtgläubigkeit, sondern dieses Gottvertrauen meint Jesus auch, wenn er über den Hauptmann von Kafarnaum sagt: „Bei keinem in Israel habe ich so großen Glauben gefunden" (Mt 8, 10; Lk 7, 9). Ähnlich sagte er zu einer Heidin, die sich mit der Bitte, ihre Tochter von einem Dämon zu befreien, an Jesus gewandt hatte: „Frau, dein Glaube ist groß" (Mt 15, 28; vgl. Mk 7, 29). Man kann also in einem gewissen Sinn nicht „rechtgläubig" sein und kann dennoch diesen heilenden Glauben haben, auf den alles ankommt. Es wird wohl keine „Zeiten des Unglaubens" oder „Zeiten des Glaubens" geben. Maßstab dafür ist nicht, ob sich ein Volk mehrheitlich zu einer religiösen Lehre bekennt und einer Religionsgemeinschaft angehört, sondern ob es sein Vertrauen auf Gott setzt. Jeder Glaubende wird aber immer nur sagen können: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben" (Mk 9, 24). Glaube und Unglaube sind also in jedem Menschen und in jedem Volk gleichzeitig und in einem stets wechselnden Verhältnis da.

Eine Voraussetzung jeder Evangelisierung[2] ist eine möglichst genaue Wahrnehmung der gesellschaftlichen Verhältnisse und der damit verbundenen geistigen Haltungen und Strömungen. Der Papst sagt in seiner Missionsenzyklika: „In unserer Zeit, mit einer Menschheit in Bewegung und auf der Suche, braucht es einen neuen Anstoß zur Missionstätigkeit der Kirche."[3] Das heißt also: Inmitten der gewaltigen Veränderungen der Gegenwart muß die Kirche ihre Sendung und Aufgabe neu überlegen und neue Wege zu deren Erfüllung suchen. Jede Zeit hat ihre Formen des Glaubens und ihre Formen des Unglaubens ausgebildet. In der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts lassen sich drei „Gottlosigkeiten" erkennen: Welt ohne Gott, Religion ohne Gott, Beziehung

[1] Vgl. *R. Pesch*, Das Markus-Evangelium, Herders theologischer Kommentar zum NT II/2, Freiburg 1977, 88–95.

[2] Zu diesem Begriff vgl. *W. Zauner*, Evangelisierung und Neu-Evangelisierung: ThPQ 138 (1990), 49–56.

[3] Enzyklika Redemptoris missio (1990), Art. 30.

ohne Gott. Dieses dreifache Vakuum erzeugt aber zugleich einen Sog, eine Sehnsucht, die den Boden für das Evangelium bereiten könnte.

I. Der dreifache Gottesverlust unserer Zeit

1. Welt ohne Gott

In den sechziger Jahren ging man von der Diagnose aus: Die Säkularisierung hat ihren End- und Höhepunkt erreicht; sie ist endgültig und irreversibel. Das Ergebnis ist eine Säkularisierung der physischen Welt, des Menschen, der Moral, der Geschichte und der Eschatologie. Gott wird „unbrauchbar“[4] im Bereich der Wissenschaft,[5] der Technik und der menschlichen Produktivität. Man sagt, Gott garantiere nirgends den Erfolg: Er gibt keine besseren Ernten, keine größere Rentabilität in der Wirtschaft, keine steilere Karriere in der Politik. Die technischen Apparate funktionieren unabhängig von göttlichen Einflüssen. Im Bereich der menschlichen Gesellschaft entfällt Gott als Gesetzgeber und Garant der sittlichen Ordnung. Diese bleibt, eine religiöse Begründung wird aber als überflüssig eingeschätzt: Was menschlich richtig ist, ist auch moralisch.

Folgen der Säkularisierung

Der säkularisierte Mensch befürchtet, durch den Gottesglauben seine authentische Stellung als denkendes Wesen in der Welt zu verlieren; er befürchtet, durch ihn in ein unfruchtbares Abenteuer zu geraten und damit viel Zeit und Kraft zu verschwenden, anstatt sie dem Aufbau einer besseren Gesellschaft zu widmen. Man sieht im Gottesglauben eine Theorie, die gesellschaftlich unwirksam ist und die große Probleme der Welt wie soziale Ungerechtigkeit, Krieg, Hunger und Tod nicht lösen hilft.[6] Der amerikanische Soziologe Peter L. Berger beginnt sein 1969 erschienenes Buch „Rumor of angels“ (Auf den Spuren der Engel) mit dem Satz: „Die Lage der Religion in unserer Zeit mag noch so verschieden beurteilt werden, einig sind sich die Auguren darüber, daß das Übernatürliche Abschied von der modernen Welt genommen habe. Einerseits kommentieren dramatische Formulierungen wie ‚Gott ist tot‘ oder ‚das nachchristliche Zeitalter‘ sein irdisches Ende, andererseits spricht man schlicht und selbstverständlich von einem weltweiten und offenbar unwi-

[4] Vgl. *B. Brecht*, Werke in 5 Bänden, Band 4, Berlin 1973, 258, aus den „Geschichten vom Herrn Keuner“: Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: „Ich rate dir, nachzudenken, ob dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallenlassen. Würde es sich ändern, dann kann ich dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich dir sage, du hast dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott.“

[5] Der Astronom und Mathematiker Pierre-Simon Laplace antwortete Napoleon auf die Frage, wo in seiner Himmelsmechanik ein Platz für Gott sei: „Sire, in meinem System benötige ich diese Hypothese nicht.“

[6] Deshalb haben schon Marx und Lenin vor dem „Opium“ der Religion gewarnt und den Atheismus als Voraussetzung für eine neue, gerechte Gesellschaftsordnung bezeichnet.

derruflichen Trend."[7] Berger selbst versucht den Begriff und die Realität des Übernatürlichen zu retten, die „fundamentale Kategorie der Religion: nämlich die Überzeugung oder den Glauben, daß es eine andere Wirklichkeit gibt, und zwar eine von absoluter Bedeutung für den Menschen, welche die Wirklichkeit unseres Alltags transzendiert".[8] Andere sprechen von einer „Theologie nach dem Tode Gottes".[9] Zwei Bücher haben diese in eher popularisierter Form aufgegriffen: „Gott ist anders", verfaßt vom anglikanischen Bischof John A. T. Robinson.[10] Das zweite Buch schrieb die evangelische Theologin Dorothee Sölle; es erschien unter dem Titel „Atheistisch an Gott glauben".[11] Beide haben in den sechziger Jahren das theologische Denken und die religiöse Sprache vieler engagierter Christen in bemerkenswerter Weise beeinflußt. – In ihren faszinierenden Voraussagen der Wissenschaft für das letzte Drittel unseres Jahrhunderts aus dem Jahr 1967 finden Herman Kahn und Anthony Wiener die Religion kaum erwähnenswert.[12]

Der evangelische Theologe und Schriftsteller Heinz Zahrnt spricht von einer „Erfahrung der Abwesenheit Gottes", die für diese Zeit charakteristisch sei. Als Ursache dafür gibt er an: „In unseren Tagen hat die neuzeitliche Aufklärung den christlichen Glauben endgültig erreicht."[13] Beginn und Vollendung dieses Prozesses sieht er durch je ein zeitgenössisches Zitat charakterisiert. Das erste stammt von dem holländischen Rechtsgelehrten Hugo Grotius, der zu Anfang des 17. Jahrhunderts schreibt, daß das Recht Gültigkeit besitze, etsi Deus non daretur – auch wenn es Gott nicht gäbe. Das zweite stammt von Werner Heisenberg und markiert den Endpunkt des aufklärerischen Prozesses: „Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit steht der Mensch überall nur sich selbst gegenüber."[14]

Dramatik des Leides

Für manche war eine Ursache für die beschleunigte Ver-

[7] *P. L. Berger,* Rumor of angels, New York 1969; deutsch: Auf den Spuren der Engel, Freiburg [2]1990, 19.

[8] Ebd., 20.

[9] *Th. J. J. Altizer – W. Hamilton,* Radical Theology and the Death of God, Indianapolis 1966.

[10] *John A. T. Robinson,* Honest to God, London 1963. Die deutsche Übersetzung mit dem Titel „Gott ist anders" lag schon im Oktober desselben Jahres vor und erlebte im März 1965 die neunte Auflage (München 1965).

[11] *D. Sölle,* Atheistisch an Gott glauben, Olten 1968.

[12] *H. Kahn – A. J. Wiener,* Ihr werdet es erleben. Voraussagen der Wissenschaft bis zum Jahr 2000, Reinbek 1971 (Originalausgabe: The Year 2000, New York 1967).

[13] *H. Zahrnt,* Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, in: *H. Bogensberger – R. Kögerler* (Hg.), Grammatik des Glaubens, Reihe Forum St. Stephan Bd. 2, Wien 1985, 12.

[14] Zit. nach *Zahrnt,* Abwesenheit Gottes 12 und 14.

flüchtigung des Gottesglaubens auch das dramatisch angewachsene Leid im 2. Weltkrieg, vor allem durch das Ausmaß der Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Der 25jährige Schriftsteller Wolfgang Borchert schrieb im Herbst 1946 – ein Jahr vor seinem Tod – für den nordwestdeutschen Rundfunk das Hörspiel „Draußen vor der Tür", das er mit den Fragen schloß: „Warst du in Stalingrad, lieber Gott? . . . Wo bist du, Anderer? . . . Du bist ja plötzlich nicht mehr da! Wo ist denn der alte Mann, der sich Gott nennt? Warum redet er denn nicht? Gebt doch Antwort! Gibt denn keiner, keiner Antwort?"[15] Manche Theologen sprachen – in Nachahmung anderer Zeitrechnungen – von einer Zeit „nach Auschwitz" und fragten, ob und wie man nach solchen entsetzlichen Ereignissen noch Theologie treiben könne.

Hier zeigte sich, wie stark das christliche Gottesbild „instrumentalisiert" war: Gott erschien als Garant dafür, daß wir Menschen nichts ganz Schlimmes tun können. Im Zeugnis eines überlebenden Juden erscheint ein viel ursprünglicherer, kraftvollerer Gott: „Ich stellte niemals Gottes Tun oder Unterlassen in Frage, während ich in Auschwitz war, obwohl ich sehr gut verstehen konnte, daß andere es taten . . . Ich wurde nicht mehr oder weniger fromm durch das, was die Nazis uns antaten; und ich meine, mein Glaube an Gott wurde nicht im geringsten untergraben. Es fiel mir niemals ein, das Unglück, das wir erfahren mußten, mit Gott in Verbindung zu bringen, oder deshalb weniger an Ihn zu glauben oder gar aufzuhören, an Ihn zu glauben, weil Er uns nicht zu Hilfe kam. Gott ist uns so etwas in keiner Weise schuldig. Wir verdanken Ihm unser Leben. Wenn jemand glaubt, Gott sei verantwortlich für den Tod von sechs Millionen, weil Er nichts unternahm, sie zu retten, denkt er völlig verkehrt. Wir verdanken Gott unser Leben, sei es für wenige, sei es für viele Jahre, und wir haben die Pflicht, Ihn zu verehren und so zu tun, wie Er es uns befiehlt. Dafür sind wir hier auf Erden: in Gottes Dienst zu stehen und Seine Gebote zu halten."[16]

2. Religion ohne Gott

Mit dem Entweichen des Gottesglaubens zerbrechen Ende der sechziger Jahre auch die Gefäße des Glaubens, also dessen organisatorische und institutionelle Formen. Die Riten werden fremd und verflüchtigen sich. Aus „Religion" wird eine individualistische und pluralistische, freischwebende „Religiosität". Sie entsteht auf dem Hin-

[15] *W. Borchert,* Draußen vor der Tür, Reinbek 1947.

[16] *Brenner,* Glaube und Zweifel der Überlebenden des Holocaust, zit. nach *H. Kushner,* Wenn guten Menschen Böses widerfährt, München[3] 1990, 84–85.

tergrund eines allgemeinen Umschwungs in der Lebensweise und Lebenseinstellung der Gesellschaft.

Die geographischen und kulturellen Migrationen unserer Zeit wirken sich erheblich auf die religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen aus. In Europa nimmt die Zahl der Christen ständig ab. „Die Religionspolitik vergangener Jahrhunderte hat in Europa Spuren hinterlassen, die heute nicht zu übersehen sind."[17] Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in den östlichen Ländern zeigt sich die Wirkung einer jahrzehntelangen atheistischen Propaganda: In den „neuen Bundesländern" Deutschlands sind 80% der Bevölkerung nicht getauft. – Auch in Österreich nimmt die Zahl der Christen ständig ab; insgesamt bekennen sich 84% als Christen (davon 78% Katholiken). Wien hat noch 57% Katholiken, grade so viel wie München. – Die zweitgrößte Religion Europas ist der Islam.

Die Religionen kommen auf vielen Wegen, z. B. durch Gastarbeiter, durch persönliche Bekanntschaft, durch Heirat, durch Bücher, Zeitungen und Zeitschriften, durch elektronische Medien. Die Europäische Union (EU) ist nicht nur ein Kaufhaus für 370 Millionen Verbraucher, sondern sie bringt auch einen großen Markt verschiedener religiöser „Angebote". Angesichts dieser Entwicklung stellt sich die Frage nicht mehr, ob es den Christen gelingen wird, im Zuge einer Neuevangelisierung ein zweites Christliches Abendland aufzubauen oder gar einen „Katholischen Erdkreis" zu errichten. Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß wir eine Minderheit sind, die zudem zahlenmäßig abnimmt, und daß wir Christen auch in Zukunft nur als Minderheit in der Gesellschaft leben können.

Beliebigkeit im religiösen Bereich

Als Paradebeispiel der religiös-weltanschaulichen Migration kann die New-Age-Bewegung dienen. Sie hat keine einheitliche „Lehre", keinen organisatorischen Apparat, kein Ritualsystem. Sie will gar keine festen Überzeugungen vermitteln, sondern sie empfiehlt: Stelle dir deine ganz persönliche Religion zusammen; übernimm keine vorgefertigte „Religion von der Stange"; bleibe bereit, stets Neues in den Baukasten deiner religiösen Welt einzubauen. – Heute ist die New-Age-Welle bereits gebrochen und wieder abgeebbt. Sie hat aber einiges fernöstliches und vulgär-psychologisches Strandgut zurückgelassen. Sie hat vor allem die Kategorie der Beliebigkeit im religiösen Bereich verstärkt und den Wechsel der Überzeugungen geradezu angeraten.

[17] *H. Schreiber*, Es gibt immer weniger Bekenner, in: Die Furche 47 vom 24. 11. 94, 6; vgl. auch die dortige Statistik, der die hier angegebenen Zahlen entnommen sind.

Ein häufiger Wechsel der Überzeugungen führt zum Relativismus und von da aus rasch zum Indifferentismus, zur Enthaltung von Entscheidungen im religiösen Bereich, zum Agnostizismus, ja zum Atheismus. So urteilt der Papst in einer Enzyklika: „Ganze Länder und Nationen, in denen früher Religion und christliches Leben blühten und lebendige, glaubende Gemeinschaften zu schaffen vermochten, machen nun harte Proben durch und werden zuweilen durch die fortschreitende Verbreitung des Indifferentismus, Säkularismus und Atheismus entscheidend geprägt. Es geht dabei vor allem um die Länder und Nationen der sogenannten ersten Welt, in der der Wohlstand und der Konsumismus, wenn auch von Situationen furchtbarer Armut und Not begleitet, dazu inspirieren und veranlassen, so zu leben, ‚als wenn es Gott nicht gäbe'."[18] Die im Jahre 1988 so beklagten Erscheinungen greifen inzwischen zunehmend auf die Länder der zweiten Welt über.

In seiner Missionsenzyklika führt der Papst diese Vorgänge vor allem auf die erwähnten Migrationen zurück: „Die Völker sind in Bewegung; soziale und religiöse Wirklichkeiten, die früher klar definiert waren, entwickeln sich zu komplexen Situationen. Man denke dabei nur an einige Phänomene wie die Verstädterung, die Massenwanderungen, die Flüchtlingsbewegung ... Es geht eine Umwälzung von sozialen und religiösen Situationen vor sich, die es schwer macht, gewisse kirchliche Unterscheidungen und Kategorien, an die man gewöhnt war, konkret anzuwenden."[19]

Peter L. Berger erstellt die Diagnose: Die Großreligionen nehmen ab, die Religiosität der Menschen bleibt. Die neuen religiösen Bewegungen sind von fernöstlichen religiösen Traditionen[20] oder von psychologischen Richtungen beeinflußt. Sie weisen sowohl narzißtisch-regressive als auch autoritäre Züge auf. Als gemeinsame Merkmale der neuen Religiosität lassen sich anführen: Die Intensität von religiös-spirituellen Erfahrungen; die Bindung an einen charismatischen Führer und an die durch ihn geleitete Gruppe sowie universale Problemlösungsprogramme.

Die aus den Religionen und Kirchen entwichene Religiosität findet sich freischwebend und ungefaßt vor. Sie findet ihren Ort zunächst im Gefühl, dem schon Friedrich D. E. Schleiermacher (1768–1834) die Erfahrung der reli-

[18] Enzyklika Christifideles laici (1988), Art. 34.

[19] Enzyklika Redemptoris missio (1990), Art. 32.

[20] Vgl. *J. Janda,* Fasziniert von fernöstlicher Religiosität, erscheint in: ThPQ 143 (1995), Heft 4.

giösen Wirklichkeit zugewiesen hat. Was bei ihm aber ein „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" von Gott meint, ist jetzt ein emotioneller Bedarf, entweder als unbestimmtes Gefühl der Andacht oder als religiöse Ekstase. Das verbleibende Ritualbedürfnis richtet sich entweder auf die herkömmlichen Riten der Kirchen, ohne innere Bindung an die Kirche und an das, was die Riten bezeichnen, oder es richtet sich auf die Rituale von Sekten. Außerdem steht ein immer reicheres Ritual im Bereich des Sports, der Pop-Musik oder anderer Feste zu Verfügung.

Fundamentalistische Reaktionen

Einen Gegenpol zu diesen Formen einer neuen Religiosität bilden verschiedene neokonservative Strömungen und Gruppen, die man auch in die neuen religiösen Bewegungen einordnen könnte und die oft nicht geringere Sorgen machen als die anderen. Der Fundamentalismus ist wohl auch eine Reaktion auf eine Gesellschaft, die in Bewegung geraten ist. Aus Angst, daß alles ins Rutschen kommen könnte, suchen manche einen Halt im Gewohnten und von früher Vertrauten. Weil das Eis nicht mehr trägt, retten sie sich auf eine Eisscholle und sagen: Hier ist noch fester Boden. Aber die Eisschollen werden schmelzen. Reservate können nur künstlich ausgegrenzt und nicht völlig abgeschlossen werden. Die allgemeinen Veränderungen erfassen jede Nische, und wer sich dort aufhält, bekommt es erst recht mit der Angst zu tun.

Im Bereich der Kirchen vermochte am ehesten die (Ende der sechziger Jahre in Amerika entstandene) charismatische Bewegung das neue Lebensgefühl aufzugreifen. Sie ist nicht konfessionell festgelegt, bedarf keiner straffen Organisation und vermeidet den Eindruck institutionalisierter Religiosität. Auch einige neue Zentren der Spiritualität und der Meditation konnten dieser Entwicklung Rechnung tragen. Freilich war (oder ist) das auch die große Zeit der alten und neuen Sekten; sie konnten vieles von der „freischwebenden Religiosität" einfangen. Die Esoterik füllt in jeder Buchhandlung einige Regale.[21] Menschen, die von dieser Esoterik beeinflußt sind, sitzen auch in unseren Kirchen. Für viele ist die Lehre von der Reinkarnation zu einer neuen Hoffnung für die Befreiung von Schuld und von einem verkehrten Leben geworden. Kaum eine Zeitung kommt heute ohne Horoskop aus. Handleser und Wahrsager haben wieder gute Zeiten.

Wir leben in einer Welt der neuen Mythen und Märchen, der Gurus und Bewußtseinserweiterer, der Vermittler von Geheimwissen und apokalyptischen Perspektiven. Früher

[21] Im noblen Linzer Design-Center hat im Frühjahr 1995 eine „Esoterik-Messe" großes Aufsehen erregt.

hieß das Zauberwort „Entmythologisierung". Heute erleben wir geradezu eine Renaissance der Mythen.[22] Die gesamte religiöse Landschaft ist unübersichtlich geworden, und die neue Religiosität ist durch Unübersichtlichkeit gekennzeichnet. Johann B. Metz spricht von einem „multikulturellen Christentum"[23] und diagnostiziert in einem „Porträt des zeitgenössischen Christentums" eine „Gotteskrise", eine „Religion ohne Gott".[24]

Die Kirche hat in Verkündigung und Liturgie vor allem dem Lebensgefühl der Säkularisation Rechnung getragen (im Ansatz der Liturgiereform, durch Entfeierlichung und Entmythologisierung der Sprache des Gebets und der Verkündigung). Viele vertraute Worte aus der Bibel und der Liturgie galten als veraltet oder als Relikte einer versunkenen gesellschaftlichen Periode („Lamm Gottes", Schafe und Hirten, Gnade, Sünde . . .). Das religiöse Vokabular, das wir bereitwillig im Zuge der Säkularisierung abgelegt haben, um „weltlich von Gott zu reden", wird heute von der Esoterik verwendet: Leben, Licht, Liebe, Evangelium, Heil. In diesen Worten liegt eine Kraft, die durch nichts zu ersetzen ist. Während wir die Zeichen der Liturgie „erklärt" haben, spielen gerade geheimnisvolle Zeichen im Okkultismus eine Rolle. Auch die Werbung greift begierig religiöse Vokabel und Redewendungen auf, selbst die abgelegte geistliche Kleidung findet dort dankbare Verwendung (Priester- und Nonnenkleidung für Benetton, Bischöfe als Werbefiguren für „Almdudler" und andere Getränke).

3. Beziehung ohne Gott

Wir haben noch keine Distanz zu den Entwicklungen, die wir gegenwärtig erleben. Die ersten Umrisse, die erkennbar werden, können noch mißdeutet werden. Es ist aber ein Begriff aufgetaucht, der mehr und mehr die Gespräche beherrscht und vor allem die Jugend fasziniert: das Zauberwort Beziehung. Während die einen noch die Individualisierung und Entsolidarisierung der heutigen Gesellschaft untersuchen und beklagen[25], scheint der Wunsch nach Verbundenheit zu wachsen. Vielen Menschen wird bewußt, daß das höchste Glück auf Erden nicht die Gesundheit, Macht und Geld sind, sondern geglückte Beziehungen. Das Beziehungsnetz scheint sich nirgends stark genug auszubilden; es reißt immer wieder.

[22] Die Faszination, die Eugen Drewermann nun schon lange ausübt, geht weithin auf seine Wiederentdeckung und Neuinterpretation der Märchen und Mythen zurück.

[23] Vortrag vom 4. 2. 93 in Wien.

[24] *J. B. Metz,* Gotteskrise, Süddeutsche Zeitung Nr. 168 vom 24./25. Juli 1993, S. I–II.

[25] Vgl. *P. M. Zulehner – H. Denz – M. Beham – Ch. Friesl,* Vom Untertan zum Freiheitskünstler, Freiburg 1991, bes. 84–87.

Botho Strauß beschreibt die Menschen von heute als „Passanten": Sie begegnen einander, bleiben aber zugleich distanziert und gehen aneinander vorüber.[26] „Zu allem sind sie fähig, selbst zur Liebe, doch stets treulos", beschreibt Theodor Adorno diese Mentalität.[27]

Die Säkularisierung hat in vieler Hinsicht den Menschen in die Unabhängigkeit entlassen. Die unmittelbare Folge waren Pluralismus und Desorientierung, aber auch eine tiefe Bindungsangst in allen Lebensbereichen (Ehe, Berufsentscheidung, Kauf ohne Möglichkeit zur Stornierung). Bloße Unabhängigkeit ist aber noch nicht Freiheit. „Die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt", sagt Martin Buber.[28] Und: „Man ist geneigt, diese Freiheit, die man die evolutive nennen mag, als den Gegenpol von Zwang, von Unter-dem-Zwang-sein zu verstehen. Aber der Gegenpol von Zwang ist nicht Freiheit, sondern Verbundenheit. Zwang ist eine negative Wirklichkeit, und Verbundenheit ist die positive; Freiheit ist eine Möglichkeit, die wiedergewonnene Möglichkeit."[29]

Möglichkeit wozu? Freiheit ist die Möglichkeit zur Verbundenheit, zur Beziehung, zur Evolution. Martin Buber schreibt: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung."[30] „Wer in der Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist."[31] Die Wahrnehmung dieser Wirklichkeit, die wir vorläufig und unscharf einmal Transzendenz nennen wollen, ist heute gestört. Deshalb gelingen die Beziehungen so schlecht. Nochmals Buber: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du . . . Ihr ewiges Du haben die Menschen mit vielen Namen angesprochen . . . Aber alle Gottesnamen bleiben geheiligt: weil in ihnen nicht bloß von Gott, sondern auch zu ihm geredet worden ist."[32]

Eine Beziehung ohne Gott repräsentiert nicht die ganze Wirklichkeit und erreicht nicht ihren tragenden Grund. Es ist zwar wertvoll, daß heute ein Heer von Beratern in allen Beziehungsbereichen (Ehe, Erziehung, Schule, Berufsleben usw.) den Menschen beisteht, daß in Kursen „Beziehungstechniken" vermittelt werden können. Aber

[26] *B. Strauß,* Paare, Passanten, München 1984.
[27] *Th. Adorno,* Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1987 (1951), 19.
[28] *M. Buber,* Reden über Erziehung, Werke I, München 1962, 795.
[29] Ebd. – Die Rede wurde 1919 gehalten.
[30] *M. Buber,* Ich und Du, Werke I, München 1962, 85.
[31] Ebd., 120.
[32] Ebd., 128.

es ist die Frage, ob Beziehungen voll ausreifen und in Treue durchgetragen werden können, wenn sie nicht in die transzendente Wirklichkeit hineinreichen. Daß sie dies oft nicht tun bzw. daß dies oft nicht wahrgenommen wird, ist die Not, der Atheismus, der Unglaube unserer Zeit.

II. Der dreifaltige Gott

Nach diesem Versuch einer Diagnose der Formen des Unglaubens in unserer Zeit ist nun die Frage: Wie kann in dieser Wüste das Evangelium einen Weg finden? Wie kann heute Evangelisierung geschehen?

Das griechische Wort *eu-angelízomai* kommt in der Bibel 43mal vor. Am bekanntesten ist wohl das Wort des Engels aus dem Weihnachtsevangelium: „Ich verkünde euch große Freude *(euangelízomai hymín charán megálen)*" (Lk 2, 10). Die mediale Form bedeutet innere Anteilnahme, tiefe Verbundenheit mit dem, der diese große Freude erfahren soll. Von dieser „engsten Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie"[33] spricht auch der erste Satz der Pastoralkonstitution: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." Er beschreibt die Atmosphäre und Voraussetzung jeder Evangelisierung. Sie ist nicht zu planen wie eine militärische Aktion, durch die dem „Gegner" – den Heidentümern unserer Zeit – ein Stoß versetzt werden soll. Sie braucht aber einen Anstoß durch den *digitus paternae dexterae*[34], den Finger an der Hand des Vaters, den Heiligen Geist. Sie braucht vor allem den Blick für das, was dieser Finger heute anrührt und worauf er zeigt.

Ein Schlüsseltext für das Verhältnis der Kirche zu den Heidentümern unserer Zeit und für die Frage der Evangelisierung findet sich in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" des II. Vatikanischen Konzils: „Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. Diese Wahrnehmung und Anerkenntnis durchtränkt ihr Leben mit einem tiefen religiösen Sinn."[35] Die Frage lautet also: Findet auch heute

[33] Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Überschrift zu Art 1.

[34] Hymnus Veni Creator Spiritus.

[35] Vaticanum II, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 2.

„eine gewisse Wahrnehmung einer verborgenen Macht" statt? Klagen nicht viele Seelsorger darüber, daß immer weniger Menschen eine Antenne für das Transzendente haben? Geht nicht der Mensch von heute durch eine religiöse Wüste? Wenn wir darauf ja sagen, sind wohl auch die Gegenfragen erlaubt: Ist nicht die Erfahrung der Wüste eine Voraussetzung für die Erfahrung von Transzendenz? Ist nicht die Wüste ein Geburtsort der Religion? Ist ohne Wüstenerfahrung Mystik möglich? Es könnte sein, daß der dreifache Gottesverlust unserer Zeit drei Gräben ausgehoben hat, drei Kanäle, in denen Gott heute zu den Menschen kommt. Wenn dies stimmt, müßte es möglich sein, Gott in dreifacher Weise zur Sprache zu bringen: als Theo-Logie, als Pneumato-Logie und als Christo-Logie.

Gott zur Sprache bringen in:

Theologie

Eine „Welt ohne Gott" ist nicht auszuhalten. Ohne Transzendenz wird die Materie zum Material und die Person zum Personal; menschliche Geschichte wird zu einem bloßen Teil der Naturgeschichte. Aber es kündigt sich ein Umschwung an: Viele Menschen haben heute eine bemerkenswerte Sensibilität für ökologische Fragen; sie lernen wieder, die Welt als Schöpfung zu betrachten, fühlen sich für sie verantwortlich und wollen sie bewahren. Es wächst aber auch das Bewußtsein für Gerechtigkeit und für die soziale Frage. Niemand wird sich heute einen Schöpfergott erwarten, der aus dem Nichts etwas schafft, sondern der aus dem Chaos wieder einen Kosmos macht, aus der Unordnung wieder Ordnung – auch unter Mitwirkung des Menschen. Genau das aber ist der Schöpfer, wie die Bibel ihn beschreibt. Er beschäftigt die Menschen nicht als Personal, als „Arbeitskräfte" in seiner Schöpfung, sondern er erweist sich an ihnen als Vater[36]; er liebt sie und tritt zu ihnen in Beziehung.

Pneumatologie

Eine „Religion ohne Gott" ist ein Leerlauf, ein Gefäß ohne Inhalt. Eine Umtausch-Religion ohne Entscheidung und Bekehrung wird zur Wegwerf-Religion, die nur Enttäuschung bringen kann. Durch das Zerbrechen der Gefäße ist aber auch klar geworden, daß Gott nicht nur in den Religionen und Kirchen ist. Gott ist „Windhauch, der weht, wo er will" (Joh 3, 8). Gott ist Geist, Heiliger Geist, der durch Religion vermittelt werden kann, der aber auch auf deren Vermittlung nicht unbedingt angewiesen ist.

Christologie

Der Mensch bedarf einer *sanatio in radice*, einer Heilung in der Wurzel alles Heils und Unheils, in seinen Bezie-

[36] Vgl. *G. Vanoni*, „Du bist doch unser Vater" (Jes 63, 16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments, Stuttgart 1995.

hungen. Eine „Beziehung ohne Gott" hat kein Fundament, ist ein „Haus auf Sand gebaut" (Mt 7, 26). Es nützt nichts, wenn das Dach in Ordnung ist und die Räume immer besser eingerichtet werden; es wird einstürzen, wenn die Winde und das Wasser kommen. Das wahre Fundament jeder menschlichen Beziehung erscheint in der Inkarnation: „Das Wort ward Fleisch, zeltend unter uns" (Joh 1, 14). Das ist die Botschaft der Verläßlichkeit und Endgültigkeit der Zuwendung Gottes; das ist „die Wahrheit, die uns frei macht" (Joh 8, 32), die auch unsere Beziehungen zueinander trägt.

Freilich, der Glaube als Antwort auf diese dreifache Rede von Gott ist nicht eine Frucht schlüssiger Argumentation; er wächst nicht nur aus dem Wort, sondern vor allem aus dem Verhalten. Er braucht Vermittler, die ihren eigenen Glauben weder sektiererisch demonstrieren noch als Privatsache für sich behalten, sondern an denen man sehen kann, was aus einem Menschen wird, der glaubt. Der Vermittler kann den Glauben in einem „Ungläubigen" nicht erzeugen, aber er kann ihn bezeugen.[37]

Bei der Bezeugung des Glaubens erhebt sich die Frage: Können wir die Botschaft des Evangeliums in unserer gewohnten Sprache, unter den standardisierten Zeichen noch verständlich machen?[38] Ein Versuch der Glaubensvermittlung muß sprachlich und liturgisch das Äußerste wagen, wenn sie geeignet sein soll, die Botschaft zum Ausdruck zu bringen.[39] Vor der Frage nach der Sprache und den Zeichen der Verkündigung des Evangeliums steht aber die Frage nach der Lebensgemeinschaft, nach der Fähigkeit, das Leben miteinander zu teilen und eine persönliche Beziehung aufzubauen. Der Wiener Theologe und Psychotherapeut Peter F. Schmid hat gezeigt, daß Seelsorge nicht als bloße Anwendung einer Methode ausgeübt werden kann, ohne daß die Person des Seelsorgers selbst ins Spiel kommt. So hat auch der Begriff der Seelsorge von der Betreuung über die Beratung zur Begegnung geführt.[40]

Beginn mit Diakonie

Glaubensvermittlung muß mit der Diakonie beginnen. „Es wird kein Mensch an die Botschaft von Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschun-

[37] Vgl. *W. Zauner,* Nur Zeugen können überzeugen, in: Diakonia 20 (1989), 217–220.

[38] Vgl. *H. Bogensberger – W. Zauner* (Hg.), Versuch, über Gott zu reden, St. Pölten 1987: *W. Zauner,* Glaube braucht Sprache, in: *H. Bogensberger – R. Kögerler* (Hg.), Grammatik des Glaubens, St. Pölten 1985, 67–76.

[39] Vgl. *W. Zauner,* Zeichen der Hoffnung. Überlegungen zur Inkulturation der Sakramentenpastoral, in: *M. Pankoke-Schenk – G. Evers* (Hg.), Inkulturation und Kontextualität, Frankfurt 1994, 138–149.

[40] *P. F. Schmid,* Personale Begegnung, Würzburg 1989, bes. 209–230.

den haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen."[41] Diesen prophetischen Satz schrieb der Jesuit Alfred Delp im Jahr 1945 im Gefängnis, kurz bevor er ermordet wurde. Er fordert eine „Rückkehr der Kirche in die Diakonie"; nicht die Doktrin entscheidet, sondern das Verhalten, die liebende Tat – die Beziehung, die wir zueinander finden und die getragen ist von einer Beziehung zu Gott. Im Dienst an den Menschen nehmen wir am ehesten die Wege wahr, auf denen heute Gott zu den Menschen kommt, entdecken wir die „Spuren der Engel". Wenn wir als Christen den „Geist, der stumm macht", den Menschen unserer Zeit nicht vertreiben und ihre Zunge nicht lösen können, wird das Wort Jesu nicht ihnen, sondern uns gelten: „O ungläubiges Geschlecht! Wie lange noch soll ich bei euch sein? Wie lange noch euch ertragen?"

Es ist die Frage, ob wir durch eine „Evangelisierung in Zeiten des Unglaubens" ein Gottesbild vermitteln können, das in die dreifache Leere unserer Zeit dringt. Das kann nicht ein Gott sein, der sich nur in religiösen Institutionen findet, der seine Gesetze durch Amtspersonen durchsetzt und nur durch diese zu erreichen ist. Das muß ein Gott sein, der auch eine Unmittelbarkeit der Beziehung zu ihm erlaubt, ja der sich selbst als Beziehung darstellt und der tragende Grund unserer Beziehungen untereinander ist. Es könnte sein, daß der dreifache Gottesverlust unserer Zeit zu einer Wiederentdeckung des größten, aber verborgenen und ungehobenen Schatzes unseres Glaubens führt: zum dreifaltigen Gott.[42]

[41] *A. Delp*, Schriften IV, Frankfurt 1985, 319.

[42] Vgl. *P. Schoonenberg*, Der Geist, das Wort und der Sohn, Regensburg 1992. Schoonenberg hat in diesem Buch m. E. eine gründliche theologische Vorarbeit für eine trinitarische Gottesbeziehung geleistet

Jacques Gaillot

Welche Rolle kann der Heilige Geist in der Institution Kirche spielen?

Geist und Institution werden oft einander gegenübergestellt. Nicht verwunderlich, daß die Gegenüberstellung durch Bischof Gaillot besonders pointiert ausfällt: obwohl auch er die Institution für notwendig hält, um wie ein Orchester die Musik Jesu zu spielen, hält Gaillot viele Orgelpfeifen für verstopft und viele Instrumente für veraltet. Die Berufung darauf, daß die Kirche einmal vom Heiligen Geist gegründet wurde, reicht nicht aus; vielmehr muß sich der Geist auch heute in zeitgemäßen Formen verwirklichen können.

red

Ich würde die Kirche mit einem Orchester vergleichen, das alle seine Instrumente einsetzt, um Gottes Ruhm zu preisen und damit der Menschheit zu ermöglichen, das Lied des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zum Ausdruck zu bringen, die sie in ihr, dieser Kirche, sucht.

Ein Konzert muß organisiert werden. Es gibt Stimmen und Instrumente. Es gibt Personen mit fixen Rollen, Chor oder Solisten, Instrumentalisten, Dirigent, Chorleiter usw. Dahinter steht ein gewaltiger Apparat, der von den Instrumentenherstellern bis zu den Publizisten und Türstehern reicht. Kurz eine Struktur, eine Institution.

Die Kirche ist eine umfassende Institution. Wie jede Gruppe. Darin liegt nichts Besonderes. Was besonders ist, ist der spirituelle Charakter der Musik, die in ihr erklingt. Sie ist inspiriert von Jesus Christus, seinem Hauch, seinem Geist. Sie bietet sich an, Jesus Christus in der Welt Gehör zu verschaffen, indem sie ihm das Instrument zur Verfügung stellt, über das sie verfügt. Sie bietet in gewisser Weise die Orgelpfeifen.

Das Problem

Unter dem Vorwand, der Hl. Geist habe sie einst inspiriert, wiederholt man seit ewigen Zeiten die gleiche Musik, mechanisch, vor egal welchem Publikum; der Hl. Geist hingegen setzt fort, in die Welt zu hauchen; Christus wächst im Laufe der Geschichte, und wir müssen ihn ständig neu entdecken. Doch das Instrument, die Institution neigt dazu, uns seine Norm aufzuzwingen, die seiner Sprache und die seines Ablaufes, so daß es schwierig erscheint, dieses Instrument zu verändern. Man schlägt immer wieder auf die gleichen Tasten; das geschieht ganz mechanisch. Das Instrument verfällt, die Orgelpfeifen verrosten, die Chöre wiederholen sich endlos. Das Publikum reklamiert. Doch da es nicht gehört wird, verflüchtigt es sich nach und nach. Es bleiben nur noch die, die in dem Gefallen finden, was zur alten Leier geworden ist.

Eine Institution?

Man braucht sie. Eine Institution, die sich in den Mittelpunkt stellt, wird zur Erstarrung, zum Tod. Durch ihre Kanäle dringt der Hauch nicht durch. Dennoch verbreitet der Hl. Geist seinen Hauch wie zu Anbeginn der Zeiten.

Vielleicht könnte man es so ausdrücken: Da der Geist Schwierigkeiten hat, an dem einen Ende in das Rohr hineinzublasen, versucht er es am anderen Ende, auf seiten der Welt, durch Ansaugen.

Seinerzeit waren die ersten Christen versucht, sich abzuschließen, und der Hl. Geist zeigte sich durch den Aufruf des Kornelius an Petrus oder eines Mazedoniers an Paulus. Gegen alle Widerstände ließ er Mauern zusammenbrechen und schickte Petrus und Paulus hinaus in die Welt, zur großen Empörung derer, die eine in sich geschlossene Gemeinschaft haben wollten. Lesen wir die Ereignisse.

Öffnen wir die Pforten, hören wir auf die Aufrufe in aller Welt mit allem Vertrauen und aller Liebe, die notwendig ist, um das Gesehene und Gehörte wiederzugeben. Hören wir das alles mit dem Evangelium im Kopf, dann werden wir den Geist wiederfinden. Er wird in unseren alten Orgelpfeifen kreisen, das Orchester zum Leben erwecken, und die Institution wird ihren Sinn wiederfinden.

Einige zerbrechliche Stimmen im Chor werden protestieren; zuviel Wind für unsere zarten Stimmen! Aber wir sind nicht aufgerufen, ein Kammerorchester zusammenzustellen, sondern eine Festfanfare für die Prozession. Einige Instrumente können nicht mehr folgen? Instrumente passen sich an. Das Cembalo wurde zum Klavier, heute spielt man auf der Hammondorgel mit früher unbekannten Tonfolgen. Die Instrumentenbau-

er bauen nicht nur nach, sie erfinden auch. Warum sollten nicht auch sie vom Hl. Geist animiert werden, von seinem Hauch, den sie klingen hören wollen in den Tonfolgen, die unsere Natur, unsere Welt, den Menschen von heute bewegen, zwar manchmal gestört von Dissonanzen, doch Dissonanzen, die ihre Auflösung in der Harmonie finden.

Es scheint, daß ich als Bischof in dem alten Orchester falsch gespielt habe; ich war eben von einem Windhauch berührt worden. Ich wurde hinausgewiesen „in partibus infidelium". Das ist ein Titel, den die Institution Kirche denen verleiht, die sie nicht in den Rahmen der Zugehörigen hineinpassen kann. Oft werden sie in eine Seitenkapelle der Kirche geschickt. Ich befinde mich an der Schwelle. Ich sehe dort die Sonne und die Wolken, doch vor allem jene Menschen, die die Gesellschaft aufgegeben hat und mit denen ich lebe.

Neue Wege

Neue Wege sind zu beschreiten unter Berücksichtigung der Sorgen und Fragen der Welt von heute. Alle Bereiche der menschlichen Aktivität sind im Umbau begriffen. Alles wird heute zur vordringlichen Frage für morgen. Die Christen sind es sich schuldig, sich dort zu stellen, wo die Fragen auftauchen, um an den gesellschaftlichen Diskussionen teilzunehmen, die es ermöglichen werden, Licht ins Dunkel zu bringen und neue Wege zu finden. Das Evangelium verlangt, daß sich die Gläubigen im Dienste der Menschen engagieren und besonders im Dienste derer, die die Rechnung einer Gesellschaft, die sich im Umbruch und im Ungleichgewicht befindet, zu begleichen haben. Dieses Engagement wird oft zum Kampf, damit unvermeidbare ökonomische Notwendigkeiten nicht zur Schicksalhaftigkeit werden, damit der Vorgang der Selektion und Elimination nicht als normal angesehen wird. So wird der Kampf für den Frieden zu einer Übergangsstelle, wo die Kirchen einig sein sollten im Namen des Evangeliums. Wenn die Kirchen sich der Welt nicht als Erbauer des Friedens präsentieren, wer soll ihnen Glauben schenken? Es reicht nicht aus, ein geeintes Europa zu segnen, zur Solidarität aufzurufen. Europa marschiert, koste es was es wolle, auf seine Einigkeit zu, und nur die christlichen Kirchen bleiben gespalten. Während dieser Zeit ist die Ökumene im Rückzug.

Darum sage ich, daß die Orgelpfeifen, mit deren Hilfe man die Musik des Geistes zu Gehör bringen könnte, verstopft sind. Unser Programm kündigt Schönheit an, aber das Spiel ist grell und abgenützt. Wir müssen die Institution von Grund auf reformieren, ihre Art zu funktionieren, ihre Art der Kommunikation.

1966 erklärte Paul VI.: Die Kirche muß auf die Welt blicken, ein bißchen so wie Gott selbst nach der Schöpfung sein wunderbares Werk betrachtet hat, mit großer Bewunderung, mit großem Respekt, mit mütterlicher Sympathie und einer großzügigen Liebe.

1. Der erste Schritt, den es zu unternehmen gilt, ist schwierig, denn er tut weh: Illusionen aufgeben.

In der Kirche spricht man gerne vom Geist. Doch wie oft dient dies dazu, die Augen zu verschließen? Der Geist ist da, also zählt das, was geschieht, nicht. „Die Krise ist nur eine schlechte Phase, die man durchstehen muß! Die Kirche hat schon mehrere davon gekannt!"

Einfaches Beispiel: Seit 30 Jahren nimmt bei uns die Zahl der Priester kontinuierlich ab. Ihr Durchschnittsalter wird immer höher. Die Statistiken haben die rote Gefahrenzone erreicht. Die Großzügigkeit der Jungen, das Gebet der Christen werden nicht in Frage gestellt. Genauso wenig der Materialismus der modernen Gesellschaft. Die Krise ist radikaler, tiefer. Unsere Struktur wird in Frage gestellt. Man hört ohne Unterlaß: Wir haben das Wellental überwunden. Schaut nur! Es geht wieder aufwärts! Und man späht nach der geringsten Abweichung dieser oder jener Kurve, um glauben zu können, daß der Geist wieder weht und daß alles ins Lot kommen wird.

Reine Gewissensberuhigung! Das haben schon die falschen Propheten des Alten Testaments gefolgert.

Wir dürfen uns nicht mehr verführen lassen. Doch selbst wenn man großflächig durchgreift, wenn man die traditionalistischen Randgruppen aufnimmt oder den großen Versammlungen mehr Bedeutung beimißt, kann man das Blatt nicht wenden. Die Mehrheit der Jugendlichen deckt eine Situation auf, die ältere Generationen noch einige Zeit verschleiern wollten. Aber wenn die Leute

draußen sind, muß man hinausgehen und sich für diesen Zweck neu organisieren.

2. Die Phantasie unter Beweis stellen. Es wären die Probleme neu zu überdenken, gemäß den neuen Situationen.

„Etwas Neues! Aber natürlich! Seht, was sich in dieser Kirche tut, ihre Erneuerung, all diese charismatischen Gruppen zum Beispiel! Der Geist ist wohl da."

Gewiß. Aber leider: Wie viele dieser Gruppen sind nicht schon von der Institution aufgesogen. Man freut sich sicherlich an ihrer karitativen Tätigkeit, aber sie dienen als Alibi, um vor den Problemen der neuen Kultur zu flüchten. Im Namen des Geistes lehnen ihre Gemeinden die moderne Kultur, intellektuelle Überlegungen, die Geisteswissenschaften ab. Man verdammt a priori „die Aufklärer" und ihren Stolz. Als ob der Geist nicht auch in der Intelligenz der Menschen spräche. So bestärkt man die Institution in ihrer Starrheit. Wenn die Orgelpfeifen verstopft sind, kann man sie nicht mit Öl reinigen. Um den Christen ihre Hoffnung zu bewahren, ist es für die Zukunft der Gemeinden dringend notwendig, daß in der Kirche sobald wie möglich der Dialog beginnt. Über alle vordringlichen Fragen mit Klarheit und Ernsthaftigkeit, wie ich es in Österreich anläßlich des Kirchenvolks-Begehrens beobachtet habe. Ein Dialog, der allen offen steht, weil alle betroffen sind und ohne daß irgendeine Frage tabuisiert wird.

3. Die Freiheit in der Kirche nützen. Denn sie besteht nicht darin, daß man von ihr spricht, sondern daß man sie sich nimmt.

Man sagt es immer wieder (einige wenigstens): Alle Kirchen, alle Religionen müssen die Menschen annehmen, indem sie ihre Freiheit respektieren. Doch gleichzeitig definiert man diese Freiheit im vorhinein und weist alle jene zurück, die die Definition ablehnen. Vor allem bleibt die Sprache der Freiheit meist außerhalb der Kirche; da diese nicht eine Institution wie andere ist, gilt sie nicht für sie. In unseren Gesellschaften, die von einer demokratischen Kultur geprägt sind, wo Debatten öffentlich sind, wo Entscheidungen durch Abstimmungen herbeigeführt werden, wo Menschen immer mehr Teilnehmer sind, bewahren einige Kirchen noch immer ihr monarchistisches Gehabe, wo Entscheidungen stets an der Spitze getroffen werden, wo die Macht noch sehr zentralisiert ist, wo die Wahl der Verantwortlichen dem Fürsten obliegt, wo das Denken, die Moral, die Praxis permanent kontrolliert werden, und all dies ohne Rücksicht auf konkrete Erfahrungen oder Entdeckungen der Leute. Wie lange werden diese Anachronismen andauern?

Der Wunsch, diese Freiheit zu respektieren, sich für die anderen zu öffnen, sollte für uns zu einem neuen Stil innerhalb der christlichen Gemeinden führen, aber auch zu einem neuen Stil des Funktionierens der Gesamtheit der Institution. Offene Gemeinden, bei denen die Sorge um eine wohlwollende Aufnahme stärker ist als der Zwang des Reglements, gibt es natürlich. Man toleriert sie, man fördert sie sogar, Gott sei Dank, doch unter der Bedingung, daß man dort schweige, sobald es um „die Kirche" geht. Wo sind die Orte, wo man nicht nur kommen und gehen kann, sondern auch an Diskussionen und Entscheidungsprozessen teilnehmen kann? Orte, wo man ein Stück des Weges zurücklegen und Verantwortung übernehmen kann, ohne sofort eingeengt und zu sofortigem und endgültigem Engagement gezwungen zu werden?

4. Unter dem Staub vorgegebener Worte die lebendige Sprache, die Sprache der Menschen, finden.

Sind wir imstande zu glauben, daß das Dogma aus dem Leben entstanden ist, aus dem Geist, der zu einer bestimmten Epoche sprach, und daß die echte religiöse Sprache weiterhin aus der konkreten Realität entstehen muß? In einer lebendigen Gemeinde entstanden, sind die Worte heute zu festgefahrenen Institutionen geworden, die man wiederkäut. Nicht nur, daß sie die Realität der Menschen verkennen, sie hindern uns auch daran, zu hören, was die Menschen sagen. Anstatt in der Welt weiter zu wachsen, vor neuer Erfahrung zu sprudeln, wird das Wort definiert, katalogisiert, überprüft, kontrolliert. Jedes neue Wort wird verdächtigt, abgewogen, inspiziert, zensuriert.

Der Aufruf, hinauszugehen und dort neue Gedanken zu schöpfen, trifft immer auf Widerstand. Der Geist, der uns auf dem Weg der Menschlichkeit vorangeht, überrascht uns. Sich für alles Unvorhergesehene offen zu zeigen, eine der Zukunft offenstehende Geisteshaltung bringt ein Aufgeben seiner Gewohnheiten mit sich. Als Jesus zu Petrus sagte:

„Geh hinaus und wirf die Netze aus!", sagte dieser – und wir denken wie er –: „Warum noch einmal die Netze auswerfen? Wir haben es schon einmal gemacht, und es hat nichts gebracht. Wir haben uns die ganze Nacht abgemüht, ohne etwas zu fangen. Warum von neuem beginnen?" Den Aufruf hinauszugehen wiederzuhören, setzt voraus, daß man wie der Apostel Petrus sagt: „Herr, auf Dein Wort werden wir die Netze auswerfen." Das Abenteuer des Evangeliums lockt uns zu einem Werk, das unsere Kräfte übersteigt.

Mary Grey

Wohin fliegt die Wildgans?

Auf der Suche nach einer feministischen Theologie des Heiligen Geistes

Auf Anregung von Helen Schüngel-Straumann, die wir für dieses Heft um einen Beitrag zum Thema „Frauen entdecken Gott als Geist" gebeten hatten und die wegen eines früheren Artikels in Diakonia diesen Beitrag nicht schreiben wollte, und mit Zustimmung von Mary Grey und von Elisabeth Moltmann-Wendel, der Herausgeberin des empfehlenswerten Buches „Die Weiblichkeit des Heiligen Geistes. Studien zur Feministischen Theologie" (Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus 1995) bringen wir im folgenden aus diesem Werk den Beitrag dieser englischen Theologin. Dieser geht es darum, an der Entwicklung einer Geist-Theologie mitzuwirken, die die unterdrückenden Strukturen einer patriarchalen Theologie und Kirche „heilen kann". Sie geht der Frage nach: „Können wir durch eine neue Vision von der Rolle des Heiligen Geistes die Kirche mit ihren biblischen Wurzeln wieder mit einer befreienden Kraft für die Welt von heute verbinden?" Grey äußert (gegen Congar und Boff) Vorbehalte, dem Heiligen Geist einseitig weibliche Eigenschaften zuzuweisen, da die sogenannten „weiblichen" Eigenschaften eigentlich Männern und Frauen in gleicher Weise zukommen sollten, und da Gott kein Geschlecht zugeschrieben werden kann. Sie nähert sich dem Verständnis des Heiligen Geistes mit der Metapher der Verbindung; der Heilige Geist wirkt im Menschen, um zwischenmenschliche Beziehungen zu entfalten.* *red*

Jeden Tag hört man auf der Farm, auf der ich lebe, den schrillen Schrei der wilden Gänse, die vorüberfliegen. Wenn wir das Kreischen hören, halten wir in unserem Tun inne und fragen uns: „Wohin fliegen sie?" Und der bekannte Vers aus dem Johannes-Evangelium kommt uns in den Sinn: „Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht . . ." (3, 8)**. Denn die Wildgans ist ein altes keltisches Symbol für den Heiligen Geist – das heute durch die Spiritualität der Iona-Gemeinde in Schottland wieder bekannt geworden ist. Der Schrei der Wildgans und allein schon die Kraft ihrer Flügel ruft in uns eine Ahnung von dem Unbekannten hervor, jener wilden Transzendenz- und Freiheitssehnsucht, die uns aus unseren täglichen Frustrationen herausreißt. Darum gibt uns der Glaube an den Heiligen Geist Hoffnung und öffnet uns neue Möglichkeiten für eine „müde gewordene" Tradition. Und es ist sicherlich auch der Grund, warum die Feministische Theologie versucht, eine Geist-Theologie zu entwickeln, die die unterdrückenden Strukturen der patriarchalen Theologie und Kirche „heilen" kann.

1. Ein neuer Anfang

Auf den ersten Blick scheint dies ein einfaches Unterfangen zu sein. Schon seit zwanzig Jahren klagt die Systematische Theologie über „Geistvergessenheit" – die fast vollständige Vernachlässigung des Heiligen Geistes durch die großen Kirchen. Sie ist sich ihres „Christozentrismus" bewußt geworden und hat erkannt, daß die fast ausschließliche Konzentration auf Christus zu einer statischen Auffassung von Erlösung geführt hat, die „einmal in der Vergangenheit für uns vollzogen" worden ist. Diese Einengung hat zu dem autoritären Beziehungsmodell in der Kirche beigetragen – das Dorothee Sölle „Christofaschismus" genannt hat –, da der

* in dem sie Ergebnisse ihrer Forschung zu *rûah* (Geist-/Lebenskraft) im Alten Testament zusammengefaßt hat (Jg. 21, 1990, 149–157).

** Anm. d. Übs.: Die Bibelzitate sind nach der Revidierten Lutherbibel (1984) wiedergegeben.

Machtanspruch des männlichen Priesters als des *alter Christus* ein hierarchisches Verwaltungssystem scheinbar legitimierte. Gott als Trinität von Personen, die in Beziehung zueinander stehen, wurde fast ganz aus den Augen verloren.

Aber diese Erkenntnis von der Trinitarischen Theologie als einer abstrakten und männlich-dominierten regte Theologen wie Jürgen Moltmann und Leonardo Boff dazu an, eine Theologie der Trinität wiederzuentdecken, die auf Beziehung basiert und zutiefst etwas damit zu tun hat, Gerechtigkeit in die Welt zu bringen. Jedoch löst diese „relationale Trinität" nicht unbedingt auch die Schwierigkeiten der Feministischen Theologie, da die Fragen des Geschlechts und des Personseins innerhalb der Trinität dabei nicht angesprochen werden.

Die schärfste feministische Kritik an der Trinitätslehre kam von Mary Daly. Die Trinität, schrieb sie, ist verantwortlich für die Ungerechtigkeit in unserer Welt. Sie ist eine höchst unheilige Trinität, die schuld ist an Vergewaltigung, Völkermord und Krieg.[1] In dieser kritischen Stellungnahme hat sie – in übertriebener Weise, wie viele meinen – die feministischen Schwierigkeiten mit der Trinität als einer Vergöttlichung *männlicher* Beziehungen zusammengefaßt, die sich ihrerseits in den menschlichen Männerbeziehungen widerspiegeln, die die Strukturen und Institutionen der Welt beherrschen.

Ich lege den Schwerpunkt nun aber nicht auf eine Feministische Theologie der Trinität (obwohl wir, wenn wir vom Geist sprechen, auch von Gott reden, und die Frage damit verknüpft ist), sondern gehe der Frage nach, wie wir durch eine neue Version von der Rolle des Heiligen Geistes die Kirche mit ihren biblischen Wurzeln wieder mit einer befreienden Kraft für die Welt von heute verbinden können, die so wie die Wildgans voller Kraft und Freiheit dahinfliegt.

2. Den Weg freimachen, Stolpersteine benennen

Ein solches Vorhaben ist für die Feministische Theologie aber voller Schwierigkeiten, weil vom Geist oft genug in dualistischer Weise gesprochen wird – und das ist schlimm. Zugegeben, daß das Wort „der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" einen dauernden spirituellen Kampf bezeichnet, aber wenn Frauen mit dem Fleisch und Männer mit dem Geist identifiziert werden, sind die Implikationen für beide schädlich. Das Leben im Geist wird als vorwiegend männlich angesehen, während man die Verbundenheit von Frauen mit allem, was „natürlich", körperlich, physisch und „irdisch" ist, als Hindernis für die Erlangung höchster Heiligkeit interpretiert. Noch schlimmer aber ist, daß das Leben im Geist – weil „der wahre Geist" keinen Kontakt mit der Materie hat – dasjenige ist, was uns von der Erde „fortweist" auf alles das hin, was „im Himmel" ist. Infolgedessen begegnet man dem Immanent-Göttlichen mit Mißtrauen zugunsten des „Übernatürlich-Transzendenten". Je „geistlicher" wir werden, desto mehr verliert die materielle Welt an Bedeutung für uns. Das Immanente, Konkrete und Besondere wird trivialisiert zugunsten des Universalen und Transzendenten.

Eine dritte Reihe von Schwierigkeiten ergibt sich, wenn wir uns dem Heiligen Geist als dem weiblichen Gottesaspekt, als unserer Mutter zuwenden (auch wenn das Motiv für solche Versuche anzuerkennen ist – nämlich der Dominanz des Männlichen in der Gottheit etwas entgegenzusetzen). Wir *können* mit Recht zu dem Heiligen Geist als unserer Mutter beten, aber nur auf der Basis einer Theologie, die Gott kein ausdrückliches Geschlecht zuschreibt – außer Jesus. Einige Theologen – insbesondere Yves Congar – haben gesagt, daß die Bedeutung des Geistes, symbolisiert durch die Taube, darin liegt, daß sie sanftere „weibliche" Eigenschaften in die Trinität bringt, vielleicht um einen Ausgleich gegen die harte Sühneopferdoktrin herzustellen.

Die Rolle, die der Heilige Geist in unserer Erziehung spielt, ist die einer Mutter – einer Mutter, die es uns ermöglicht, unseren Vater, Gott, und unseren Bruder Jesus zu kennen. Die Mutter bildet den Geist ihres Kindes durch ihre tägliche Gegenwart, durch „eine Kommunikation mehr des Gefühls als des Intellekts . . ."[2]

In ähnlicher Weise sah Leonardo Boff[3] eine

[1] *Mary Daly*, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. 4. erw. Auflage, München 1986.

[2] I believe in the Holy Spirit, Band 3, New York 1983.

[3] The Maternal Face of God – The Feminism and its Religious Expression, New York 1984.

ontologische Verbindung zwischen dem Heiligen Geist und Maria, der Mutter Gottes, die für alle Frauen normal war, während für Männer die ontologische Verbindung mit Christus als Richtschnur diente.

Diese Art von Identifikationen behindern aber die Wildgans auf ihrem Flug in die Freiheit! Denn anzunehmen, daß es „weibliche" Eigenschaften wie Hegen und Pflegen, Gefühl und Sanftheit gibt, geht an der Tatsache vorbei, daß *alle* Männer und Frauen solche Eigenschaften brauchen. Es führt auch zu der Vermutung, daß Gott und Jesus solche „Gefühlsnähe" nicht auch zeigen konnten, was aber dem Zeugnis der Bibel eindeutig widerspricht! War Jesus „weiblich", als er über Jerusalem weinte (Lk 19, 41)? Oder verhielt er sich nicht vielmehr wie ein Mann von Integrität, voller Mitgefühl, dessen Weisheit nicht in den Gegensatz von „Wissen" und „Fühlen" aufgespalten werden kann?

Außerdem würde, nach Leonardo Boffs Ansicht, die weibliche Menschheit von der vollen Anteilnahme an der Inkarnation praktisch ausgeschlossen, da das wesentliche Bindeglied für Frauen nicht Jesus als Mensch wäre – wenngleich er von einer menschlichen Mutter geboren wurde! Und schließlich wurde in bezug auf Frauen die Empfängnisbereitschaft für das Handeln des Geistes, „das Durchdrungensein vom Heiligen Geist" dazu benutzt, Frauen nicht etwa zu einem Flug in die Freiheit zu inspirieren, sondern dazu, soziale Verhaltensmuster von Passivität und Gehorsam zu verstärken. Aus all diesen Gründen darf das Kernstück eines neuen Verständnisses des Geistes nicht länger ausschließlich in geschlechtsspezifischer Weise gesucht werden.

3. Ist das Reden vom Heiligen Geist wirklich notwendig?

Einige beantworten diese Frage heute damit, daß sie das Reden vom Geist als Ausdruck einer schon längst überwundenen Weltanschauung ablehnen. Die Dualismen, die ich gerade kritisiert habe, sind Produkte einer griechisch-manichäischen weltverachtenden Tradition, die wir längst hinter uns gelassen haben. Wie können wir einen Dialog mit unseren Mitmenschen führen, wenn wir auf einer Sprache beharren, die nicht in unserer täglichen Erfahrung verwurzelt ist? In einer säkularisierten Zivilisation, die auf empirischen Normen basiert, sollten Christen – so meint man – lieber alles biblische Reden vom Geist auf „den Geist Christi" oder den „Geist Gottes" beziehen und aufhören, eine besondere Rolle und Gegenwart des „Heiligen Geistes" zu behaupten.

Diese Argumentation hat viel für sich; ich versuche, ihr aber auf dreifache Weise entgegenzutreten: erstens, auf dem Wege über eine Metapher, die sowohl auf Erfahrung beruht als auch aus der feministischen Philosophie kommt, zweitens dadurch, daß ich sie auf die Bibel anwende, und drittens, indem ich abschließend meine Gedanken über ihre Bedeutung für die Kirche darlege.

4. Geist – die Kraft der Verbindung

Der Feminismus als Diskurs konzentriert sich auf Befreiung und Transformation. Wörter wie Solidarität, Gegenseitigkeit, Bindung, Werdensprozeß, Autorisierung, Befähigung, Wieder-Erinnerung und wiederbelebte Visionen sind für diesen Diskurs von wesentlicher Bedeutung. Aber weil diese Worte in der Sprache und dem Bewußtsein gerade der zu verändernden Gesellschaft ihren Ort und Ursprung haben, besteht die Gefahr, daß bloß eine Neuordnung derselben müde gewordenen Programme und Ideen erreicht wird. Deshalb versucht der Feminismus, gleichsam die Wörter aufzubrechen, um an das heranzukommen, was unterdrückt, unausgesprochen und ausgeklammert bleibt durch das Bewußtsein und das anerkannte Wert- und Symbolsystem heute. Denn keiner leugnet, daß die vorherrschende Weltsicht individualistisch ist. (In Großbritannien ist der Individualismus die ausdrückliche Grundlage des konservativen Programms. Dem Gleichheitsprinzip wird nicht einmal mehr ein Lippenbekenntnis zuteil.) Infolgedessen hat die Gesellschaft, eingesperrt in ihre Auffassung von dem einsamen, abgetrennten Selbst, wo das Subjekt versucht, sein Objekt zu kontrollieren und seine inneren und äußeren Beziehungen aus diesem Bewußtsein heraus zu begründen, einen Diskurs entwickelt, in dem das „Gute" als das definiert wird, was für das Individuum Erfolg bringt, im Sinne eines wohlhabenden Lebensstils und des ästhetischen Vergnügens, das es begleitet. „Böse" ist, was dem entgegensteht – auch solche Menschen,

die die Gesellschaft als ein Hindernis ansieht. Daher werden ethnische Minoritäten häufig zu Sündenböcken gemacht, weil sie Wohnraumknappheit und einen großen Aufwand an öffentlichen Unterhaltskosten „verursachen". Arme und Kranke werden wie ein Ärgernis behandelt und Arbeitslose so, als ob sie ihr Unglück allein durch Anstrengung und harte Arbeit beheben könnten.

Wie kann dieser Diskurs aufgebrochen und können die Werte, die dabei unberücksichtigt bleiben, ans Tageslicht gebracht werden? Nur dadurch, daß man den Diskurs des trennenden Individualismus durch den reicheren Diskurs der Verbindung ersetzt. Nur durch die Entdeckung – von der die ökologische Bewegung, die Dichter und Mystiker, die Systemtheoretiker sowie auch einige kühnere Zweige der modernen Physik schon seit einiger Zeit sprechen –, daß nämlich jedes lebende System des Universums interdependent und mit anderen verbunden ist. Wenn das auf einer grundlegenden biologischen Ebene zutrifft, dann ergeben sich daraus enorme Implikationen für die Psychologie, Philosophie und Spiritualität. Die menschliche Person wird als ein „verbundenes Selbst", das „Selbst-in-Beziehung" verstanden, das an dem universalen Prozeß des Werdens teilnimmt. Unsere Entwicklungstheorien würden wieder ins Blickfeld kommen: Es würde dann besser verstanden werden, daß das Wachsen eines Kindes in die Individuation durch Empathie geschieht, zuerst bei der Mutter oder Bezugsperson durch einen Prozeß „gegenseitigen empathischen Responses" und nicht als Loslösung von der Mutterfigur. Der Prozeß des „mit-Empathie-Respondierens" würde sich allmählich ausweiten, wenn sich die Welt des Kindes öffnet. Daher würde die grundlegende Energie alles Lebendigen als eine relationale Energie erkannt. Es ist die Dynamik der Verbindung, die in die Gemeinschaft und zum Einsatz für Gerechtigkeit führt, die die restriktiven Diskurse aufbrechen und das allmähliche Entstehen einer neuen Sprache möglich machen wird. Je mehr wir verstehen, wie tief unser Verbundensein verwurzelt ist, desto mehr wird die Verwirklichung einer inklusiven Gemeinschaft das Anliegen der Gesellschaft werden.

Die Metapher der Verbindung stellt besonders heraus, was die christliche Theologie mit dem „Heiligen Geist" meint. Aber weil der Diskurs über den Geist „gezähmt", „domestiziert", ausgespart und im Laufe der Jahrhunderte sogar unterdrückt worden ist, wurde der Einbruch authentischer Freiheit verhindert und wird der Diskurs über die Verbindung jetzt verzweifelt notwendig, um uns dem wieder näherzubringen, was die Schrift meint. Diese Implikationen sind mit den Einsichten der ökologischen Erkenntnis, der Weisheit der Randständigen und den Erfahrungen des säkularen Feminismus verflochten. Es ist kein Zufall, daß die Herausforderung des Geistes niemals darin bestanden hat, die Grenzen, die unsere Freiheitsvisionen beschränken, zu transzendieren.

5. Am Anfang war die Beziehung

Unser Verständnis von Gottes unaufhörlichem kreativen Handeln wird bereichert durch das evokative Bild von Gottes Geist, der über dem Antlitz der Erde und den Tiefen des Wassers schwebt (Gen 1). Aber noch ist nicht ganz verstanden worden, daß das kreative Wort göttlich ist, eben weil es von der Energie der Verbindung und der Wechselseitigkeit ausgeht – *um zu heiligen* und hervorzubringen, was formlos, unartikuliert und chaotisch ist, aber zu lebendigem Ausdruck drängt. Durch die relationale Energie des Geistes wird die Mutualität in der Welt wiederhergestellt. Es geht nicht mehr um das imperialistische Wort der Mächtigen, das Wort, das verfolgt und unterdrückt und die beschränkte Wahrheit des Gesellschaftsvertrags diktiert. Denn der Anspruch des Wortes auf Autorität muß in dem aufrichtigen Willen liegen, zu kommunizieren, zu verbinden, sich zu beziehen und empathisch zu respondieren und ein „Ich" zum Ausdruck zu bringen, dessen Wahrheit in der Wechselbeziehung mit dem „Du" liegt.

Dabei wird deutlich, daß, wenn man Menschen ihrer Sprache beraubt, man ihnen auch die grundlegende Möglichkeit, sich zu beziehen und in Verbindung zu treten, nimmt. Im schlimmsten Falle, in extremen Situationen, wie Gefangenschaft und Folter, bedeutet es buchstäblich, daß man ihr Erschaffensein rückgängig macht, sie zerstört – da es das ausdrückliche Ziel der Folter ist, durch das „Wort" endloser Verhöre einen Menschen zu einem Status des Nicht-Seins

zu reduzieren, der seine „Ver-nicht-ung" bedeutet. In weniger extremen Situationen werden Randgruppen ihrer Sprache beraubt, indem man ihre Erfahrung vom offiziellen Diskurs ausschließt – wie z. B. die Kultur, Geschichte und den bewußt gewählten Lebensstil der „Fahrenden Leute", der Zigeuner.

Die heutige feministische Spiritualität hat es sich zur Aufgabe gemacht, Frauen – und andere ausgegrenzte Gruppen –, deren spirituelle Erfahrung „formlos", „chaotisch" und vom offiziellen Diskurs ausgeschlossen ist, „durch Hören zum Reden" zu bringen (der Ausdruck stammt von der verstorbenen Nelle Morton, einer amerikanischen Theologin). Diese Spiritualität erkennt im Geist die Kraft des Hörens und Zuhörens, die nötig ist, um Menschen aus der formlosen Welt der Nicht-Kommunikation in die Welt der Verbindung zu bringen. Wie George Eliot (Mary Ann Evans), die englische Romanautorin, sagte:

Wenn wir das ganze gewöhnliche menschliche Leben mit wachen Sinnen sähen und fühlten, wäre es so, als ob wir das Gras wachsen und das Herz des Eichhörnchens schlagen hörten, und wir würden an dem Krach sterben, der auf der anderen Seite der Stille ist.

Zweitens, der Schlüssel zur Entdeckung des Bindeglieds zwischen feministischem Bestreben nach authentischer Selbstbestätigung und dem Heiligen Geist als Energie der Verbindung liegt in der Bedeutung des Geistes als Lebensatem, der Gott und Mensch im Mysterium des Lebens verbindet. Wie Ps 51 es ausdrückt:

Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz
und *gib mir einen neuen, beständigen Geist.*
Verwirf mich nicht von deinem Angesicht,
und nimm deinen *heiligen Geist* nicht von mir.
Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe,
und mit einem *willigen Geist* rüste mich aus (12–14).

Hier ist Gottes Geist die Energie gebende Kraft für das menschliche Leben und Wachsen, sowie für alles andere geschaffene Leben: „Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde" (Ps 104, 30). Aber das Verbundensein, das wichtig ist, besteht auch in der wesentlichen Ganzheit von körperlichem, sexuellem und psychologischem Leben – und deren Implikationen für ein gemeinsames Leben. Somit erwächst Weisheit aus der Erkenntnis des Verbundenseins, und der Geist der Weisheit wird dementsprechend als das Streben nach *gerechter* Verbindung angesehen.

Aber er ist auch die leidenschaftliche, unverbildete, elementare Energie des Kommunizierens, die besser durch das hebräische Wort *ruah* als durch das lateinische *spiritus* ausgedrückt wird. Der Ort, an dem diese *ruah* der Verbindung manifest wird, ist die Begegnung mit Engeln, in der der Geist zum Sprechen drängt, so wie bei Abraham, als er während des Mahls mit den Engeln vor seinem Zelt die Botschaft von Isaaks Geburt erhält (Gen 16). Am deutlichsten wird dies aber in der Verkündigungsgeschichte. Damit wollen wir nicht zu der primitiven Interpretation zurückkehren, daß Maria, das leere Gefäß, vom Heiligen Geist geschwängert wird, oder zu der patriarchalen Auffassung von Marias Rolle bei der Erlösung. Sondern es soll in der Begegnung Gabriel – Maria (Lk 1, 26–56) die Energie einer sich vertiefenden Verbindung, Gegenseitigkeit und Zwiesprache (sowohl mit historischen als auch politischen Dimensionen) sichtbar werden, bei der die schweigende Maria „durch Hören zum Sprechen" kommt in einem leidenschaftlichen Respons und damit zu einer Erfahrung von Gemeinschaft. Durch die persönliche Begegnung mit Elisabeth wird das Verkündigungserlebnis mitgeteilt und erweitert bis hin zum Magnifikat, wo Maria Gottes prophetisches Handeln darin sieht, daß er die Armen und Niedrigen erhebt. In ähnlicher Weise „heiligt" der Geist zum Sprechen hin die stammelnden, ängstlichen und schmerzerfüllten Worte der Basis-Gemeinden in vielen Teilen der Welt heute. Aber wenn die Opfer von Vergewaltigung und Folter jemals aus ihrem bedrückten Schweigen hervortreten sollen, dann muß da zuerst einmal das Hören und Anhören (ein viel genaueres Zuhören) sein, bevor die elementare Energie des Kommunizierens die Verbundenheit einer Gemeinschaft hervorbringen kann.

Drittens, der Geist heiligt zum Sprechen hin die Erfahrungen und Dimensionen zwischenmenschlicher Beziehungen, die durch

die Gesellschaft verlorengegangen oder ausgeschlossen worden sind. Ein bekanntes Beispiel wäre die charismatische Bewegung, die Prophetie, Spontaneität und Freude im Gottesdienst hervorhebt, sowie die Freiheit des Zungenredens. Aber das Paulus-Wort: „. . . sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichem Seufzen" (Röm 8, 26) legt uns nahe, daß das Wirken des Geistes darin besteht, daß er uns im Innersten unseres Seins, auf der Ebene des Archaischen und Instinktiven berührt und das Spielerische, Freudvolle und Ekstatische in uns lebendig macht. Die Frauenforschung hat in Fachbereichen wie Philosophie, Psychologie, Biologie, Kunst und Geschichte dargelegt, wie die eindimensionalen, männlichen Forschungen über den Menschen die volle Bedeutung der Sexualität verdeckt und entstellt haben, so wie auch die Gesellschaft Frauen nur als Mittel zur Fortpflanzung der Spezies benutzte. Und die Mythologie zeigt, wie aus Furcht vor der Macht der Sexualität die aufeinander folgenden Gesellschaften Frauen dann für diese Angst vor der Wildheit, Irrationalität und Unkontrollierbarkeit zu Sündenböcken gemacht haben.

Aber der Geist ist auch *die Offenbarung der Verbindung*. Das heißt, daß wir es der Macht des Verbundenseins zutrauen können, daß sie uns neue Dimensionen der menschlichen Sexualität zeigt, von denen einige aus der Frauenerfahrung, aus der Bewährung und Wiedergewinnung der Göttinnentraditionen stammen, sowie aus den vielen gegenwärtigen Erfahrungen von Bindung. Diese weisen eine Vielfalt von sexuellen Gefühlserfahrungen auf in Zuneigung, Fürsorge, Freude ohne Besitzanspruch, Anhänglichkeit und Gemeinschaft, gegenseitigem Vertrauen, Berühren und Berührtwerden. Sie zeigen den Weg, wie die lange Geschichte der Kirche mit ihrer Verachtung des Körpers im allgemeinen und des Körpers der Frau im besonderen wieder zurechtgerückt werden kann. Hierin liegt der Beginn eines neuen Zugangs zum Verständnis von Gut und Böse, der die ganze Vieldeutigkeit menschlichen Lebens erfassen sollte.

6. Die zukünftige Kirche?

Was könnte eine solche Neubesinnung der christlichen Kirche der versammelten Gemeinde des Gottesvolkes sagen? Zuerst einmal, daß man die Einheit von „Geist" und „Kirche" niemals voraussetzen kann. Das Wort, das durch den Geist in jedem Zeitalter aufs neue Fleisch wird, kann nicht mit der institutionellen Kirche völlig gleichgesetzt werden, und auch nicht mit der „Ordnung" der säkularen Gesellschaft oder mit denen, die die institutionelle Macht in Händen haben. Die Vision einer Kirche, die von dem Geist der Verbindung ausgeht, bricht die bisherigen Vorstellungen von Kirche auf und versucht, Christi Gegenwart heute mächtig werden zu lassen, indem sie sich für Befreiung und Veränderung einsetzt.

Morris Wests Roman *The Clowns of God*[4] stellt dar, wie ein prophetischer Papst aus dem Vatikan flieht und eine nukleare Katastrophe vorhersagt. Er sammelt eine kleine Gruppe um sich, die für ihn die wahre Kirche ist. Zu ihr gehören ein kleines geistig behindertes Mädchen, Judith, ein Buckliger, der einen schönen „Kosmos"-Pokal malt, ein Theologe (!) und ein Heiler von Schlaganfall-Opfern – der sich als die Christusfigur erweist, was sich dann im Brotbrechen offenbart. In ähnlicher Weise drängt der Geist, als die heutige Energie des Verbundenseins, darauf, daß die Kirche, wenn sie Authentizität als „versammeltes Gottesvolk" haben will, bereit sein muß, sich zu dezentralisieren und auf die vielen Diskurse an ihren Rändern zu hören. Er drängt, zweitens, darauf, daß das Wort „Gemeinde" viel vorsichtiger gebraucht werden muß, oder vielmehr, daß es seinen Schwerpunkt auf der ethischen Herausforderung des „Sich-Verbindens" und des „Kommunizierens" und dem Streben nach Gerechtigkeit haben muß, da die Kirche nur da wirklich real wird, wo dies alles schmerzhaft hervorgebracht wird als Teil des Shalom von Gottes Reich. So wie Gott in Ezechiels Vision (Chr 37) den trockenen Knochen neues Fleisch gab, so wird auch der Geist uns mit neuen Möglichkeiten versehen, uns wieder „ein-gliedern" – d. h. unsere Knochen mit neuem Fleisch umgeben, wenn wir nur zuhören . . . wieder auf das Geräusch der fliegenden Wildgans lauschen . . . und wieder von der Taube träumen, die zur Arche zurückflog mit dem grünen Zweig in ihrem Schnabel. Sie sagte uns, daß diese Erde unsere Heimat ist. Aus Verwüstung und Zerbrochenheit lädt sie uns mit Energie

[4] London 1981.

zu neuer Verbindung auf. Und diese Verbindung miteinander muß „geerdet" werden, hier auf diesem Planeten als der Wohnung Gottes. Die Herrlichkeit Gottes ist die gerechte und harmonische Verbundenheit alles Lebendigen miteinander. Die Herrlichkeit Gottes wird greifbar dadurch, daß die Kirche ihre ethische Verantwortung als Hüter des Gartens der Schöpfung wahrnimmt.

Gott als Geist-Sophia bringt uns heute diese neue Offenbarung, löst die künstlichen Barrieren auf, fordert die Kategorien von Gut und Böse heraus, die trennen und ausgrenzen, und sucht die Risse im theologischen Diskurs, durch die das Wort hereinströmen kann, wiederverstanden als volle Wechselseitigkeit nach Gottes schöpferischer Intention. Alle Macht den Flügeln der Wildgans!

Übersetzung aus dem Englischen: *Marianne Reppekus*, Hamburg. (Titel des Originals: Where Does the Wild Goose Fly to? Seeking a New Theology of Spirit for Feminist Theology.)

Friedrich Giglinger

Ein Experiment des Heiligen Geistes

Die Franziskusgemeinschaft in Pinkafeld

Wie entsteht, wie lebt eine solche „geist-gewirkte" Gemeinschaft, die sich als Lebens-, Gebets-, Arbeits- und Gütergemeinschaft versteht? Unter den drei Stichworten „Wüste" – „Straße" – „Gemeinschaft" schildert ein aus der Arbeit in kirchlichen Zentralstellen und Bildungseinrichtungen kommendes Mitglied von diesem Experiment. *red*

Tatsächlich. Die Franziskusgemeinschaft ist überzeugt, daß sie vom Heiligen Geist gegründet wurde. Sie erlebt sich seit den Anfängen, die ins Jahr 1975 zurückreichen, bis heute – am 21. August 1995 begann das 15. Gemeinschaftsjahr – vom Heiligen Geist geführt. Als Experiment. Im Provisorium. Als Zeichen für viele in Kirche und Welt. Herausgefordert durch Jesu Botschaft. Vor allem durch die Bergpredigt. Als Versuch, das Urkirchliche zu leben. In der Hoffnung, den Armen in Welt und Schöpfung ein solidarischer Partner, Schwester und Bruder zu werden. Betend, arbeitend, alles gemeinsam habend, teilend, geschwisterlich in Gemeinschaft lebend.

Ich, Bruder Fritz, der dies aufs geduldige Papier bringt, bekenne, daß mich der Geist Jesu nach einem totalen Zusammenbruch vor 25 Jahren diesen Weg geführt hat, mir viele Geschwister zur Seite stellte, unter uns und mit uns Charismen und Gemeinschaften erweckte, von denen eine die Franziskusgemeinschaft ist, deren Mitglied ich seit dem Anfang sein kann. Als „Beweis" beschreibe ich unseren Weg und einige Punkte dessen, was man Spiritualität nennen kann.

Die Franziskusgemeinschaft ist eine Lebens-, Gebets-, Arbeits- und Gütergemeinschaft, deren Mitte Jesus Christus ist. Sie ist von Bischof Dr. Stefan László als Consociatio Publica Christifidelium (CIC can. 312 § 1 n. 3) errichtet worden und hat am Kalvarienberg bei Pinkafeld, Burgenland, Österreich und in Leutwitz bei Bischofswerda, Sachsen, Deutschland ihre Niederlassungen. Ihre Schar zählt 20 Mitglieder, ein assoziiertes Mitglied (ein Franzose, Priester, Weißer Vater in Tunesien) und zwei Novizen. Die „Franziskaner", wie uns die Leute von Pinkafeld nennen, stehen im Alter von 25 bis 80 Jahren, kommen aus verschiedenen Berufen (Bauer, Handwerker, Lehrer, Krankenschwester, Hausfrau, auch zwei Priester), sind alleinstehend oder verheiratet. Wenn man Kinder, Dauergäste, Flüchtlinge und Besucher mitzählt, leben in Pinkafeld zwischen 25 und 35 Personen, in Leutwitz zwischen 15 und 25. In Pinkafeld bauten wir neben einem Kirchlein mit Einsiedelei aus 1750 ein „Familienkloster", so daß rund um eine Linde ein heimeliger Vierkant entstand. In Leutwitz wurde ein landwirtschaftliches Herrenhaus, ebenfalls eine Art Vierkant, in einen Gemeinschaftshof umgebaut und ausgebaut.

Carlo Carretto, Kleiner Bruder von Jesus, Mystiker und Schriftsteller, schenkte uns bei einem unserer Besuche in Spello den Blick auf drei Lebenselemente des Glaubenden: „Wüste – Straße – Gemeinschaft".

Die Wüste ruft

Markus berichtet in seinem Evangelium, daß Jesus nach 40 Tagen in der Wüste seine Verkündigung in Galiläa mit dem Aufruf begann: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes

ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1, 15)

Dieser Ruf Jesu traf eine kleine Nachdenkgruppe um Weihbischof Florian Kuntner im Jahr 1975 in Wiener Neustadt. Sie sollte ein Programm fürs ganze Vikariat zum „Heiligen Jahr" ausarbeiten und geriet beim Planen und Beten zum Punkt: „Wenn wir wollen, daß sich in der Welt etwas zum Besseren ändert, dann müssen wir selbst uns ändern! Wir Planungsstrategen und Hauptberufsapostel." Da ich in dieser Gruppe war, kann ich behaupten, daß wir von diesem geheimnisvollen Bazillus der „Umkehr" geradezu befallen wurden. Wir gaben die Pläne auf und begannen zu gehen. In die „Wüste". Bei einer Radfahrt zu den Kleinen Schwestern von Jesus in Regelsbrunn, die unseren Slogan „einfach anders leben" in ihrer ganzen Existenz erfahrbar machten. Wir gründeten eine Selbstbesteuerergruppe zu dritt. Hunderte kamen nach und nach von selber. Wir gaben den ersten „Fastenkalender" mit je einer Tagesanregung zu „einfach anders leben" in 7.000 Exemplaren heraus. „Die Erklärung von Wiener Neustadt" machte unsere Ziele bekannt: das Evangelium glauben, einfach und naturgerecht leben, mit den Armen teilen.

Bischof Kuntner stand mitten in diesem Umkehr-Geschehen. Mit uns holte er sich Kraft, Mut und Impulse bei „Wüstentagen" in Stille, Gebet, Gespräch, Eucharistiefeier, bei Charismatischen Seminaren, Wüstenwochen in Assisi, großen Wallfahrten zu Fuß und per Rad. In unseren Häusern richteten wir Kapellen ein. Das Tau des Franziskus wurde zu unserem äußeren Kennzeichen. Das Vater-Gebet, ein Gebet der Hingabe, von Charles Foucauld richtete uns auf und aus. Eine Tau-Gemeinschaft und Fraternitäten entstanden. Wir unterstützten Projekte in aller Welt. Wir übten uns in Gastfreundschaft. Wir lebten vom Gebet, von der Bibel, vom Miteinander im Wort und durch das Brot Jesu. Die Wüste hatte uns gerufen und unsere Herzen verwandelt. Sie hatte uns ein Geheimnis geschenkt: Rund um die Uhr in Gott sein.

Bald waren wir an die Tausend. Da sagte einer: „Das ist die Wüstenbewegung." So waren wir es. Das mag alles romantisch und schwärmerisch klingen. Zum Großteil war es das auch. Wie in der Zeit einer ersten Liebe. Alles voll Be-Geist-erung. Aber die Nur-Romantiker und Nur-Schwärmer sind heute nicht mehr da. Heute nach 20 Jahren, in denen sich die Anfänge von Tabor bereits auf Golgota bewähren mußten.

Die Straße lebt

Wenn wir in die Wüste gerufen wurden, um die Botschaft Jesu aufnehmen und ernst nehmen zu können, so ist sie zwar einer unserer Lieblingsplätze geworden, aber wir mußten doch immer wieder hinaus auf die Straße des Lebens, des Alltags, der Familie, des Berufes, der Gemeinschaft, der Pfarre, hinaus auf die Straße des weltweiten Elends, der himmelschreienden Ungerechtigkeit, der Armen in allen Ländern und in der Natur, hinaus auf die Straße der Jüngerschaft, der Wanderpropheten, der barmherzigen Samariter.

So hatte sich 1980 eine Gruppe gebildet, die sich „Lebensversuch Teilen" nannte. Aus ihr heraus sprachen acht Personen nach einem Vorbereitungsjahr ein Ja zu einem gemeinsamen Leben auf der Straße des Evangeliums. Wieder durfte ich dabei sein. Ich spüre noch heute in mir unsere Hoffnungen und Ängste, unsere Freude und unsere Sorgen: Dürfen wir das? Was wird aus unseren Kindern? Alles aufgeben? Wovon werden wir leben? Wo werden wir einen Platz finden? Ging das nicht auch in der Urkirche schief? Genügend Zuschauer und Zusprecher gab es, die verbal und non-verbal, direkt oder umschrieben von sich gaben, daß wir „Verrückte" geworden seien. Tatsächlich hatte sich in uns vieles „ver-rückt", und wir „verrückten" vieles an uns und um uns. So entstand die Franziskusgemeinschaft. Unter Seufzen und Geburtswehen. Aber ebenso angefeuert durch das „Coraggio!" von Bruder Carlo. Und begleitet, gefördert, geliebt von Bruder Florian, diesem einmaligen, bischöflichen Freund in allen Situationen.

Wie immer schlugen wir die Bibel einfach auf und stießen auf den Auszug Israels aus Ägypten. Wie Abraham folgten wir dem Ruf Gottes und zogen in das Land, das er uns zeigen würde. Ist da nicht doch der Glaube angesagt, daß wir dies unter göttlicher Führung taten?

Nun mußten sich unsere ersten Erfahrungen der Jahre 1975 bis 1981 bewähren: Wir wollen uns nicht zählen. Weniger ist mehr. Vorwärts zum menschlichen Maß zurück. Alles ist Zeichen. Wir müssen sie nur lesen. Vor-

wärts zu Jesus zurück. Selig die Armen. Denn auf der Straße der Armen hatten wir das „Leben" gefunden. Ein neues Leben. Die Straße hatte uns ein zweites Geheimnis anvertraut: Die Armen werden die Reichen sein.

Die Gemeinschaft eint

Heute nach vierzehn vollen Jahren in der Franziskusgemeinschaft, einer Intensivgemeinschaft, behaupte ich: Es ist schwer, sehr schwer sogar, so zu leben. Aber ich kenne nichts Sinnvolleres als gerade so ein Leben. Die Einheit aller mit allen war unser Ziel und wird es immer bleiben. Denn eine Gemeinschaft ist nicht die Summe ihrer Glieder, sondern sie ist eine neue „Person". Diese kann nur existieren, wenn sie eins und einig ist. Wie ein Leib. Wie die Kirche. Wie der Kosmos. Aus Bibel und Natur, den zwei großen Büchern Gottes, in denen wir täglich lesen, wissen wir, daß die Einheit der große Plan Gottes ist. Die Zeichen der Zeit stehen auf Uneinigkeit, Verwirrung und Zerstörung. Wir wollen die Einheit der Menschen, der Tiere, Pflanzen und Elemente. Deshalb verpflichteten wir uns zu einer Option für die Armen und einer Option für die Landwirtschaft. Nach dem Verkauf dessen, was wir früher besessen hatten, bauten wir unser neues Heim und gaben bis heute alles, was übrigblieb, an die Armen bei uns und in aller Welt. Ich nenne keine Summe. Aber wir entdeckten: Gerade in einer kleinen Gemeinschaft steckt eine ungeheure Kraft. Das zeigt sich auch bei all unseren Arbeiten, die uns den Lebensunterhalt sichern. Wir bauten eine kleine Landwirtschaft auf mit Garten und einem geschenkten Glashaus. Heute sind wir so weit, daß wir „Selbstversorger" sind bis auf Dinge, die man eben kaufen muß. Wir haben nur einen kleinen Traktor und wenig Maschinen, arbeiten das meiste mit der Hand, um die Natur zu schonen. Es ist uns gelungen, natürliche Kreisläufe aufzubauen, so daß wir kaum etwas wegwerfen müssen. Wir verwenden kein Gift, keinen Kunstdünger, haben eine biologische Wurzelkläranlage und kompostieren, was sich läßt. Wir haben aber auch Geldeinkünfte aus einem Pfarrergehalt, aus Pensionen, aus dem Verkauf von Produkten unserer Werkstätte und des Bauernmarktes, aus Spenden der Besucher und für unsere Schriften und Veranstaltungen.

Die Güter- und Arbeitsgemeinschaft eint. Das Wichtigste kann man sich ohnedies nicht kaufen. Etwa ein gutes Wort, einen Sonnenstrahl, den Frieden. Der eine kann singen, der andere Witze erzählen, die eine ist eine treue Beterin, die andere eine gute Köchin. Die Kinder sind spontane Freudenbringer, die Älteren können den Weg weisen. Es gibt so viele Begabungen! In einem Gemeinschaftsleben werden sie alle gebraucht. Sie kommen oft plötzlich zum Vorschein und entfalten sich.

Trotz der einigenden Kraft des Gemeinschaftslebens ist gerade das Miteinander das Schwerste. Jedem wird ständig ein Spiegel vorgehalten. Nicht aus böser Absicht. Sondern weil die Gemeinschaft ein Spiegel ist. Glücklich, wer so weit kommt, daß er einmal erkennt, daß die Fehler, die er beim anderen entdeckt, in Wirklichkeit seine eigenen sind. Der zweite Schritt ist schwieriger. Die eigenen Fehler anerkennen und ihnen eine positive Richtung geben. Konflikte müssen sein. Kritik wird ausgesprochen. Verletzungen geschehen. Wie kommt es zur Versöhnung, zum Verzeihen, zur Heilung?

Von Anfang an haben wir dreimal am Tag gebetet: um 6 Uhr früh, um 12 Uhr mittags und um 18 Uhr (bzw. im Winter um 17 Uhr). Im gemeinsamen Gebet, im Aufschlagen der Bibel, in Liedern, Psalmen und freien Gebeten, in der Eucharistiefeier, im Dasein vor Gott und voreinander ist das Geheimnis verborgen, daß wir noch immer bestehen. Noch immer. Als Provisorium. Als Experiment.

Unsere Leiter heißen „Diener". Wir selbst nennen uns Schwestern und Brüder. Als solche wurden wir nicht geboren. Wir müssen sie erst werden. Es gibt viele Gespräche. In der Gemeinschaft. Auch unter vier Augen. Friede ist möglich. Zärtlichkeit ist eine Wundersalbe. Freude bringt Rettung. Gott allein ist die Liebe. Wer lieben will wie Jesus, muß die Kreuzigung einplanen. Nicht die der anderen, sondern die eigene.

In einer Zeit, da immer mehr Individualität in die Isolation führt, da immer mehr Wohlstand zum Not- und Totstand ausartet, da die Ängste vor allem die Liebe lähmen, ist es nicht verwunderlich, daß wir uns alle schwertun, in Gemeinschaft zu leben. Und trotzdem. Die Gemeinschaft hat jedem von uns ihr Geheimnis preisgegeben: Wer liebt, lebt! Amo, ergo sum!

Monika und Willi Riemer

Eichbaum und Zypresse wachsen nicht im gegenseit'gen Schatten

Zwischenbilanz eines gemeinsamen geist-vollen Lebenswegs

Den letzten Vers des Gedichts „Von der Ehe" von Khalil Gibran – „Und Eichbaum und Zypresse wachsen nicht im gegenseit'gen Schatten" – hatten Monika und Willi Riemer zum Motto ihrer Silberhochzeit gewählt. Ihre Feier mit vielen Gästen – der Familie, Verwandten, Freundinnen und Freunden usw. – begannen sie mit einer Liturgie, die sie – als „Profis ohne Weihe" – selbst vorbereitet hatten und der sie gemeinsam vorstanden. Zum Mittelpunkt dieser Liturgie zählte sicherlich für alle Beteiligten der Rückblick des Silberpaars auf ihre gemeinsame Geschichte und der Versuch, sie als gemeinsame und doch wiederum je individuelle Glaubensgeschichte zu deuten.

Auf Drängen von Freunden hin haben Monika und Willi Riemer sich bereit erklärt, diese Texte zur Veröffentlichung in diesem Heft zur Verfügung zu stellen. Auch wenn in ihnen nicht ausdrücklich vom Heiligen Geist die Rede ist, so bezeugen sie doch eindrucksvoll seine geglaubte Präsenz auf dem gemeinsamen Lebensweg. Sie können nicht einfach von anderen kopiert werden; aber sie laden ein, der eigenen Glaubensgeschichte bewußter auf die Spur zu kommen. *red*

Fünfundzwanzig Jahre gemeinsame Geschichte – das wirft an einem Punkt des Innehaltens auch die Frage nach Wert, Bedeutung und Deutung dieser Geschichte auf. Soll man sie konservieren, möglichst steril halten, hinter Glas oder in die Vitrine packen als museales Anschauungsstück?

Uns beeindruckt, wie das Volk Israel seine Geschichte, seine Geschichte mit Jahwe immer wieder erinnert und sie als Teil seiner Identitätsfindung begreift – Geschichte, die zur Glaubensgeschichte geworden ist und wird. Wir glauben, daß das eine Art des Umgangs mit Geschichte ist, die auch mit persönlicher Geschichte möglich ist.

Wir möchten an dieser Stelle keine Predigt halten; aber wir möchten etwas von dem sichtbar machen, was wir als roten Faden aus der Sicht des Glaubens in unserer Geschichte entdeckt haben.

Weil wir zwei verschiedene Menschen sind, gibt es trotz gemeinsamer Geschichte bei vielen Übereinstimmungen zwei unterschiedliche Glaubensbilder, durch die unsere Geschichte gedeutet wird: Für Monika steht im Vordergrund das Bild aus dem NT, in dem Jesus Menschen dazu befähigt, sich aufzurichten, stark zu sein, den aufrechten Gang zu proben. Bei mir ist es ein Vers aus dem 18. Psalm: „Du führst mich hinaus ins Weite, Du machst meine Finsternis hell."

Wir haben vier Kapitel aus dem Geschichtsbuch unseres Zusammenlebens ausgewählt, die wir aus der Sicht dieses Glaubens interpretiert haben und in die wir Euch gerne Einblick geben möchten. Über allen Kapiteln steht ein Text oder Vers, der lange Zeit, oft bis heute, uns besonders wichtig gewesen ist.

Lebensgeschichten – Beziehungsgeschichte

You are mine
and I am yours
in love

I am I
and you are you
in thought

Independently
we share our lives
together

Susan Polis Schutz

Du bist mein und ich bin dein in Liebe – in diesem Satz fanden wir uns wieder, unsere Gefühle waren darin eingefangen, die wir uns immer wieder neu gegenseitig bestätigt haben, auch dadurch, daß dieser Text viele Jahre unsere Wand schmückte. Da gab es jemanden, dem ich so wichtig war, daß er täglich zu Fuß von der Stadt bis zur Dechaneistraße kam, um mich zu sehen. Wir konnten alles teilen, fast alles voneinander verstehen, gegenseitig unsere Wünsche nach Zärtlichkeit loswerden und empfangen. Nah – näher – am nächsten war die Devise dieser ersten gemeinsamen Zeit, und es war ein langer Prozeß und hat einiges an Kraft gekostet, sich aus der Umklammerung zu lösen und auch dem 2. Satz des Gedichtes von Susan Polis Schutz Raum in unserer Beziehung zu geben.

Ich bin ich und du bist du in den Gedanken. Indem es uns immer mehr gelang, die Umklammerung zu lockern, wurde es möglich, den anderen bei der Entwicklung noch nicht erschlossener oder unterdrückter Möglich-

keiten und Fähigkeiten zu unterstützen; ihn zu ermutigen, sich an Dinge zu wagen, die er sich vorher nicht zugetraut hat.
Immer wieder gab es auch die Gefahr, uns gegenseitig in den Schatten zu stellen, gegeneinander in Konkurrenz zu gehen, und die Notwendigkeit, sich auf den ersten Satz des Textes zu besinnen.
Unabhängig voneinander das Leben miteinander teilen bleibt sicher ein Projekt für die nächsten 25 Jahre. Wir glauben nach wie vor, daß es sich lohnt. Zu spüren, daß da eine/r ist, die/der dir hilft, deine Unfähigkeiten in Fähigkeiten zu verwandeln, der versucht, dich zu ermutigen, den aufrechten Gang zu proben, der nicht nur mit Angst reagiert, wenn du über dich hinauswächst und er immer neue Facetten an dir entdecken muß; wenn du das spüren kannst, dann beginnst du vielleicht zu ahnen, daß die Absicht Gottes, ich will, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben, auch dir gilt, daß dein Lebensgefährte/deine -gefährtin mithilft, diese Absicht Gottes zu realisieren und du auch durch ihn/sie Gottes Spuren in deiner Geschichte entdecken kannst.

Lebensgeschichten – Geschichten mit den Kindern

Eure Kinder sind nicht eure Kinder.
Es sind die Söhne und Töchter von des Lebens Verlangen nach sich selber.
Sie kommen durch euch, doch nicht von euch;
Und sind sie auch bei euch, so gehören sie euch doch nicht.
Ihr dürft ihnen eure Liebe geben, doch nicht eure Gedanken,
Denn sie haben ihre eignen Gedanken.
Ihr dürft ihren Leib behausen, doch nicht ihre Seele,
Denn ihre Seele wohnt im Haus von Morgen, das ihr nicht zu betreten vermöget,
Selbst nicht in euren Träumen.
Ihr dürft euch bestreben, ihnen gleich zu werden,
Doch suchet nicht, sie euch gleich zu machen.
Denn das Leben läuft nicht rückwärts, noch verweilet es beim Gestern.
Ihr seid die Bogen, von denen eure Kinder als lebende Pfeile entsandt werden.
Der Schütze sieht das Zeichen auf dem Pfade der Unendlichkeit,
Und er biegt euch mit Seiner Macht, auf daß Seine Pfeile schnell und weit fliegen.
Möge das Biegen in des Schützen Hand euch zur Freude gereichen;
Denn gleich wie Er den fliegenden Pfeil liebet,
So liebt er auch den Bogen, der standhaft bleibt.
Khalil Gibran

Meine Tochter, mein Sohn – die besitzanzeigende Formulierung ging uns allemal schwer über die Lippen. Nicht, daß wir uns schwer taten, uns zu ihnen zu bekennen, im Gegenteil, sie waren alle von Herzen erwünscht, wenn auch die bewußte Bejahung des Wunsches nach Kindern von zwei zitternden Seelen getroffen wurde; zitternd aus Angst vor der Sorge um die Welt und die Bedingungen, in die hinein sie geboren wurden, und vor der Verantwortung für diese schutzbedürftigen, bildbaren, aber auch verbiegbaren Geschöpfe. Wir haben sie hineingenommen in unser Leben, unser gemeinsames und je individuelles und in unsere Geschichte mit ihren Höhen und Tiefen, ihren Stärken und Schwächen.
Erziehung, das war der Versuch, sie zu befähigen, die Liebe, die sie erfahren haben, auf ihre je eigene Art weiterzugeben, sie stark zu machen für die Mitarbeit an einer menschenwürdigen Welt und sensibel für die Menschen, denen sie begegnen.
Aber Erziehung war von Anfang an gegenseitiger Prozeß. Ich hatte noch nie in meinem Leben auf der Straße vor Freude getanzt, aber kaum war Wiebke geboren, da habe ich den Weg vom Krankenhaus bis zur Wohnung hüpfend und tanzend zurückgelegt.
So hat jedes Kind Emotionen in uns geweckt, von denen wir vorher nicht wußten, daß sie in uns stecken. Waren wir davon überzeugt, die richtigen Grundsätze und Prinzipien für die Erziehung zu haben, so war es hier ein Blick, dort eine Träne, dann ein schmeichelndes Wort oder eine kuschelnde Geste, durch die uns die Kinder mit ihrer aktuellen Lebendigkeit konfrontierten und uns die

Grenzen der richtigen Grundsätze und Prinzipien vor Augen führten.

All unseren Versuchen, in den Augenblicken, die so schön waren, zu verweilen und sie am Wachsen zu hindern und sie an sich zu klammern, haben sie getrotzt und uns dadurch unsere Engherzigkeit bewußt gemacht – eine schmerzhafte Erfahrung.

Von Lebensphase zu Lebensphase führten sie uns in den Lernprozeß, Abschied zu nehmen, sich auf Neues, Unbekanntes einzulassen. Zuletzt hat Manuel das in seinem ersten Brief aus den USA, wo er vor wenigen Wochen seinen Zivildienst begonnen hat, formuliert: „Ich hoffe, ihr seid mir nicht böse, wenn ich angesichts des Abschieds von euch nicht traurig bin. Es ist so aufregend und neu hier. Ich freue mich riesig auf das, was alles noch auf mich zukommt."

Viele sagen, Kinder haben, das bedeutet: Schlaflose Nächte, Einengung, Entbehrung und Verzicht. Und die das sagen, haben nicht Unrecht, aber durch Wiebke, Manuel, Jonas und Simon haben wir ungeahnte Fähigkeiten in uns entdeckt, sind zu Anwälten des Lebens geworden. Sie haben uns geholfen, das Leben als unvorhersagbaren Wachstumsprozeß zu begreifen und zu schätzen. Sie haben unseren Horizont weit gemacht, sie, die Zusage Gottes an uns, daß er ein Gott des Lebens ist.

Lebensgeschichten – Geschichte unserer Utopien

Man findet Freude an der Freiheit, wenn man spielend vorwegnimmt,
was anders sein kann und anders werden soll.

Man befreit sich im Spiel und wohl immer zuerst spielend vom Zwang
des gegenwärtigen Lebenssystems und erkennt lachend,

daß es gar nicht so sein muß, wie es ist und zu sein müssen behauptet.

Jürgen Moltmann

Zahlreich waren die Protestsongs der 68er, in denen sich unser Lebensgefühl ausdrückte. Ob Bob Dylan mit „Freedom", Joan Baez mit ihrem „We shall overcome", F. J. Degenhard mit seinem Lied: Deutscher Sonntag, – „... da frier ich vor Gemütlichkeit" oder später im kirchlichen Raum Peter Janssens mit dem Lied „Füllt den neuen Wein nicht in die alten Schläuche".

Negativbilder einer bürgerlichen Welt, die sich satt und selbstzufrieden über das Wirtschaftswunder wunderte und die mit Verachtung und Aggression bestrafte, die an dieser ihrer Welt litten. Es gab nur zwei Möglichkeiten: Anpassung oder Ausstieg. Letzteres geschah auf vielfältige Weise, z. B. in neuen Formen des Zusammenlebens in den Kommunen, in der Flower-Power-Bewegung der Hippies oder im geistigen Ausstieg durch die Entwicklung von Utopien. Wir wählten den dritten Weg, in unserem Gepäck eine riesige Portion von Verantwortungsgefühl. Wir fühlten uns verantwortlich dafür, daß ungestraft und kaum widersprochen Krieg und Gewalt salonfähige Mittel der Politik waren wie im Konflikt Nigeria – Biafra oder im Vietnamkrieg, daß die „dritte Welt" draußen vor der Tür dahinvegetieren mußte, daß Schwarze durch die Apartheid wie Menschen 2. Klasse behandelt wurden, daß die Kirche immer noch hierarchisch strukturiert und autoritär geleitet wurde und demokratische Formen des Zusammenlebens hier keinen Raum gewinnen konnten.

Was uns wieder Luft zum Atmen gab, uns Mut und Hoffnung machte, waren unsere utopischen Gegenwelten. Seit Martin Luther King: „Wir haben einen Traum" war der Traum positiv besetzt und nicht nur Phantasterei. „Wer keinen Mut zum Träumen hat, der hat auch keine Kraft zu kämpfen."

Wir hatten beides, und wir haben nicht selten verbissen gekämpft – gegen die Notstandsgesetze, für demokratische Strukturen an der Uni und in der Kirche, gegen Atomraketen, gegen den Vietnamkrieg und den Hungertod vieler Menschen in Biafra, gegen Nachrüstung, gegen Waffenexporte usw.! Für eine bessere Welt, so schien es, waren wir mitverantwortlich. Wir hatten die Idee von der Welt, und unser Engagement war nicht selten ideologisch. Das kostete viel Kraft und brauchte viel Solidarität, um gegenseitig die Wunden der Frustration zu lecken.

Während all der Zeit hing der Spruch von Jürgen Moltmann an unserer Wand. Man findet Freude an der Freiheit, wenn man spielend vorwegnimmt, was anders sein kann und anders werden soll. Man befreit sich im Spiel und wohl immer zuerst spielend vom Zwang des gegenwärtigen Lebenssystems und er-

kennt lachend, daß es gar nicht so sein muß, wie es ist und zu sein müssen behauptet. Unserer Meinung nach hat dieser Spruch von Moltmann in der Realität seine Bestätigung gefunden, wenn wir daran denken, daß die KSG von der Bistumsleitung oft als Spielwiese abgetan wird. Hier konnte z. B. in bezug auf demokratische Strukturen, auf das Verhältnis von Frauen und Männern, von Priestern und Laien vorweggenommen werden, „was anders sein kann und anders werden soll".
Immer wieder sind uns Menschen begegnet, die uns gelehrt haben, daß die biblische Botschaft eine von Grund auf befreiende ist. Diese Utopie treibt uns nach wie vor voran. Sie zu erden wird uns weiterhin beschäftigen. Sei es im Kontakt mit der AVICRES, den Gewerkschaftlern von Glasurit do Brasil, den MitarbeiterInnen der Arbeiterpastoral in Santo André oder aber den Flüchtlingen und Asylsuchenden hier bei uns.

Lebensgeschichten – Glaubensgeschichten

Wenn wir auch einerseits Berufskatholiken sind, so erschöpfen sich unsere Glaubensgeschichten nicht in unseren Rollen, sondern haben ihre ganz persönliche Dimension. Es gibt daher nicht nur eine gemeinsame Glaubensgeschichte und deshalb auch zwei Texte, die als Bilder unserer Geschichte zwar nicht völlig konträr sind, die aber unterschiedliche Akzente betonen.
Ein Text aus der Apostelgeschichte (3, 1–10): Petrus und Johannes gingen um die 9. Stunde zum Gebet in den Tempel. Da wurde ein Mensch hineingetragen, der von Geburt an gelähmt war. Man setzte ihn täglich an das Tor des Tempels, das man die schöne Pforte nennt, dort sollte er bei denen, die in den Tempel gingen, um Almosen betteln. Als er nun Petrus und Johannes in den Tempel gehen sah, bat er auch sie um ein Almosen. Petrus und Johannes blickten ihn an, und Petrus sagte: „Sieh uns an." Da blickte er sie an und hoffte, etwas zu bekommen. Petrus sagte: „Silber und Gold besitze ich nicht, doch was ich habe, gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Mannes aus Nazareth, richte dich auf und gehe." Und er reichte ihm die Hand und richtete ihn auf. Da spürte der Mann Kraft in seinen Füßen und Beinen. Er konnte stehen, ging umher, tanzte vor Freude und lobte Gott.
Ermutigung zum aufrechten Gang – das ist die eine Glaubensgeschichte.
Und die andere, das sind Verse aus dem 18. Psalm.
Den Leitvers können wir als Antiphon singen, dazwischen hören wir einige der Verse aus diesem Psalm:

Du führst mich hinaus ins Weite
du machst meine Finsternis hell.

Wer weiß, ob es für uns heute noch eine Glaubensgeschichte gäbe, wenn wir nicht auch aus beruflichen Gründen immer wieder gezwungen gewesen wären, uns mit biblischen Texten auseinanderzusetzen. Zunächst geschah das mit der Anregung von Hans Werners. Kurz nach Beginn unseres Studiums entdeckten wird, daß er regelmäßig den Sonntagabendgottesdienst in der Überwasserkirche gestaltete. Seine Predigten begannen uns die Augen für die befreiende Botschaft des Evangeliums zu öffnen. Gleichzeitig erkannten wird auch, in welchem Gefängnis, erbaut aus den Steinen religiöser und kirchlicher Sozialisation, wir steckten. Das Gefängnis aus Moral, Sündenbewußtsein, blutleeren religiösen Übungen, dezimiertem Selbstbewußtsein und angsteinflößenden Gottesbildern mußte abgerissen und der Schutt beiseite geräumt werden. Eine Arbeit, die Jahre dauerte und vielleicht immer noch nicht ganz abgeschlossen ist. Aber mit jedem Schritt Abbruchsarbeit wurde ein Stück Himmel sichtbar, der Horizont weitete sich und ließ einen Gott erkennen, der ein Gott des Lebens ist. Diesen Gott zu entdecken war die Voraussetzung dafür, in unserem Beruf und damit auch in der Verkündigung authentisch zu sein.
Doch auch für unsere je persönliche und gemeinsame Geschichte war die Entdeckung dieses Gottes wichtig. Durch ihn, den Gott, durch sie, die Göttin wurde es möglich für Monika als glaubende Frau den aufrechten Gang zu lernen, für mich, den Weg in die Weite zu wagen und die Kirche in ihren repressiven und ausgrenzenden Anteilen zu entlarven und zu kritisieren. Wir sind froh, unsere Gefängnisse eingerissen und unsere religiös motivierten Behinderungen überwunden zu haben, wir sind froh, vermittelt durch die biblische Botschaft von Jesus, einen Gott entdeckt zu haben, der uns nicht klein und abhängig will, sondern der sich uns in der Ermutigung zum aufrechten Gang und zur Erweiterung unseres Horizontes als ein Gott erweist, der auch uns Befreiung schenken und Fülle des Lebens möglich machen will.

J. F.

Den Geist der Armut leben

Bei der Vorbereitung dieses Heftes haben wir u. a. auch einen uns bekannten Pfarrer gebeten, davon zu berichten, wie er sich als Pfarrer bemüht, seinen Mitchristen mit Wort und Beispiel den Blick für den Geist der Armut zu öffnen. (Wir wissen, daß er selbst aus diesem Geist lebt.) Der Angefragte erteilte uns aber eine Absage: Er sehe sich nicht mehr in der Lage, etwas Gescheites oder nur Richtiges über den Zugang zum Geist der Armut von sich zu geben; er habe sich sozusagen aus der Mannschaft der kämpfenden Kirche verabschiedet. Er meinte, die Leser von Diakonia können ja selber sehen: Gibt es arme Leute dort, wo sie leben? Dann können sie etwas tun.

In einem dreiseitigen Brief erzählte er aber sehr konkret, wie es ihm geht und was er macht – er beschreibt also ziemlich genau das, worum wir ihn gebeten haben. Ich habe ihn dann darauf aufmerksam gemacht und gebeten, den Text des Briefes zur Veröffentlichung als Erfahrungsbericht freizugeben; evtl. unter einem Pseudonym. Dem hat er schließlich zugestimmt und uns für das Pseudonym die Buchstaben J. F. vorgeschlagen. *red*

Ich bin froh, daß ich nicht arm bin. Ich sehe arme Familien und einzelne Menschen, die lange Zeit zu kämpfen haben, immer schauen, wie sie die Sozialhilfe kriegen, immer sehen, wie die anderen leben, sie selbst aber nach Geld fragen müssen. Das verbittert und macht hinterlistig. Ich habe da die Erfahrung seit vielen Jahren. Und – um mir ein schlechtes Gewissen zu erleichtern – lasse ich den Armen dann alles, um was sie mich bitten. Z. B. Frisörkosten oder Winterstiefel oder Kauf von einem gescheiten Schlafzimmer oder eine Ausstattung für eine Schulklassenfahrt, wo die Sozialhilfe nicht einsteigt. Die Leute bitten darum und auch um ständige Unterstützung (das ist ihnen schon schwer genug). Tatsächlich geht dabei mein Gehalt ziemlich weit drauf. Das sind nicht so sehr nackte Überlebenshilfen, sondern Verschönerungen um der Menschenwürde willen. Denn die Brutal-Armut ist wo anders. Darüber kann man viel lesen und auch Almosen geben.

Mit dem Helfen in Einzelfällen wäre auch politisches Leben und Handeln verbunden. Das habe ich lang genug getan, jetzt weiß ich nicht mehr wie.

Dann ist als Drittes natürlich damit verbunden die Liebe zum Leben, oder zu Gott, dem Leben.

Ich sehe das und zeig das den Leuten: Im Unterricht, im Gespräch, und weil ich es selbst tu. Ich sehe die Geschöpfe Gottes als die Offenbarung Gottes. Die Geschöpfe sind nicht mein mögliches Eigentum, sondern meine mit mir zusammen lebenden Brüder oder Schwestern, sie sind selbst wer, sie kämpfen sich durch und freuen sich des Lebens. Das gilt noch für die scheinbar einfachsten Geschöpfe, wie die Steine und Pflanzen, die Erde und das Land. Nicht ich lebe und sie, sondern wir leben zusammen. Das ist die Herrlichkeit Gottes. Der heilige Franziskus betete so „Mein Gott und alle Dinge", er schaute die Gegenwart Gottes. Darum konnte er auch mit den Geschöpfen leben und fürchtete das persönliche Eigentum wie die Hölle. Das Besitzen ist gegen die Liebe zu Gott und den Geschöpfen. Und wir nehmen uns eine Menge heraus und versklaven so unsere Brüder. In Wirklichkeit bringen wir sie allerdings nur ins Elend, und wir versklaven uns. (Das ist leicht zu merken, wie Menschen Sportgeräte nötig haben, um sich zu bewegen, wie sie mit dem BMW zum Trimm-Dich fahren und wie sie entzückt im Bauernmuseum herumgehen und die Einfachheit des Lebens bestaunen, aber selbst weiter ihren Schamott aufhäufen.) Unsere gesamte Zivilisation macht den Fehler. – Ein Kneipparzt hat mir in der Jugend einmal geraten, mich kalt zu duschen und zu waschen. Diese einfache Art (nicht einmal eine arme Art) der Körperpflege hat mein ganzes Leben beeindruckt: Ich habe die Freude am Wasser, an der eigenen Haut, an der Frische entdeckt. Und ich habe mich daran erinnert, daß wir in Kriegszeiten nicht über 18 Grad heizen durften. Dies habe ich bei mir eingeführt – mit so einfachen Dingen beginnt man zu leben und sich an den Dingen zu freuen. Das ist noch nicht Armutsgeist, sondern Brüderlichkeit, daraus folgend halbwegs ökologisches Leben und Bereitschaft, fast einfach zu leben, das Leben der anderen Geschöpfe mit der Haut zu spüren und mit dem Herzen zu genießen, auch das der Menschen, aller. Die Kleidung wird anders, die Möbel werden

weniger, die Freiheit fängt an zu wachsen. Das machte im großen Stil, nicht so pimpelig wie wir, der heilige Franziskus mit der Liebe zur Frau Armut, und er folgte darin Jesus. Er ging einfach in die Freiheit des Lebens, zusammen mit den Brüdern Geschöpfen und armen Menschen, in das Leben Gottes, des Vaters, ins Reich Gottes. Die Erkenntnis Gottes mitten in uns allen ist die Wurzel der Einfachheit und der Brüderlichkeit. Die Armut selbst, die Entbehrung, das Nicht-Mitkommen, ist nicht anzustreben. Doch das Mitkommen-Lassen um Gottes Willen (ich könnte auch sagen, „um des Lebens willen") ist erstrebenswert, es ist eben das Leben, es ist „Gott" selbst, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Das müssen wir nicht immer auch spüren. Obwohl: Das Evangelium ist: Uns Gott merken zu lassen. Die Brüderlichkeit (von innen heraus mit allen Geschöpfen, auch mit dem Gottessohn selbst) ist die Folge dieser Erkenntnis des wahren Lebens. Daß wir dann hergeben, das Leben unterstützen, ist selbstverständlich. Eigentlich versuche ich hier, Gott Selbst zu beschreiben, und das geht nicht.

Aber das Leben der Armen in ihrem Plunder, schlechtem Geruch und Ausgestoßensein, dem ständigen Geldmangel oder der ständigen Berechnung ist schlimm; es muß von ihnen überwunden werden. Und das, was sie uns in den Missionszeitungen berichten, kann uns freilich zum Handeln bringen. Doch auch die größten Almosen sind nur Abfälle von unserer Ungerechtigkeit. Und sie helfen uns selbst nicht, wenn wir nicht innerlich ökologisch, brüderlich, gemeinschaftlich, das eine Leben lebend werden und so Gottes Leben in uns lieben, mit Gott auch mental eins werden. Er ist schon lange mit uns eins. Wir sind sein Leben.

Im übrigen: Wir können gar nicht arm sein, solang wir eine Pensionsberechtigung haben, in festen Häusern wohnen und eine gewisse literarische, musikalische, kulinarische Kultur haben. Wir können jedoch einfach und brüderlich leben.

Die Geschöpfe und die Menschen glauben uns unsere Brüderlichkeit, sie leben auch gern mit uns, sie können nicht anders (so „leuchtet unser Licht vor den Menschen, und sie preisen den Vater im Himmel", nämlich den, der das Leben ist: Sie erkennen das Zusammengehören, wenigstens gefühlsmäßig). So erkennen sie den Sinn des Lebens, nämlich miteinander da zu sein. Und mit Glück erkennen wir auch die Solidarität, die die Armen untereinander haben. Ich habe sie jedenfalls schon gemerkt und hatte das Glück, einbezogen zu werden. Freilich war da mein menschlicher Status erheblich höher als mein bürgerlicher, so kam ich da hinein. Wiederum: Der heilige Franziskus konnte sich auch diese Voraussetzungen schaffen. Er hatte die Frömmigkeit und das Glück dazu.

John P. McNamee

Die Unmöglichkeit meines Lebens

Das Folgende sind einige von Günter Biemer übersetzte Auszüge aus John P. McNamees Buch „Diary of a City priest, Sheed and ward", Kansas City 1993, S. 112, 116 und 37. Ein Pfarrer in einem völlig verwahrlosten und tristen Großstadtviertel (. . .) schildert in Form eines Tagebuches sein Leben und seelsorgliches Wirken. Die größte Belastung war und ist für ihn die starre Haltung der Kirchenleitung, die einfach die Realität des heutigen Lebens und auch des Glaubens der Menschen nicht zur Kenntnis nimmt. Aber auch der Alltag mit all seinen hektischen Belastungen führt dazu, daß der Autor von der Unmöglichkeit seines Lebens spricht – ohne zu meinen, daß es anderen besser gehe. red

Jedes Jahr dieses Furore nach der Priesterweihe. Fünfzehn Neugeweihte dieses Jahr, was natürlich beweist, daß die konservative, sogar reaktionäre Aushalteformel gerechtfertigt ist: Alles werde nach dem Wahnsinn der letzten Jahre des Jahrhunderts zum Normalen zurückkehren.

Solange genug Leute die Kirche für einige Sonntagsmessen bevölkern, wird die Illusion aufrechterhalten. Keine Sorge, die größere Welt der Entfremdung zur Kenntnis zu nehmen, der Säkularisierten, derer, die nicht oder nicht mehr glauben können. Die Entfremdung ist ihr eigener Fehler. Der Impuls, hinauszugehen an die „Hochstraßen und Seitenstraßen und sie aufzufordern hereinzukommen" zum Hoch-

zeitsfest in der Sprache des Evangeliums, ist verloren.

Entweder die Leute nehmen die Kirche an, wie sie ist: restauratives Papsttum und die traditionellen unterdrückenden Formen der lateinamerikanischen Kirche ... oder laßt sie gehen! Bischöfe und Priester haben das Sagen; wir legen die Regeln fest, und dies alles ist durch eine imperiale Theologie kanonisiert, welche besagt, daß all dies göttliche Einrichtung ist und nicht etwas, dem man Widerstand entgegenbringen oder das man hinterfragen dürfe.

Dieser Einstellung fehlt die volle Ehrfurcht vor der Kirche, die das Volk ist, in dem der Glaube wohnt und weitergegeben wird – John Henry Newman und seine „Befragung der Laien in Sachen der Glaubenslehre" –; die massive Entfremdung und der praktische Auszug vieler wird entweder ignoriert oder sogar gar nicht bemerkt. Ignoriert oder unbemerkt, weil die alte Garde den massiven Defekt nicht in ihre Theologie einzupassen vermag. Vor Jahren habe ich Rom besucht, aber selbst damals war mein Eindruck, daß die ganze kopflastige Kirche genug mit römischen Kongregationen und Treffen und allgemeinen Haushaltsgeschäften beschäftigt war, daß der ganze Organismus ohne Teilnahme und Interesse des normalen Volkes funktioniert.

So beweisen die Weihen so vieler Priester hier ..., daß die Welt wieder vom Säkularismus zum Glauben zurückkehren wird. Alles, was die Kirche tun muß, ist warten. Die verlorenen Kinder werden nach Hause kommen ... Nur, daß die weniger und weniger werdenden Priester bei der wahnsinnigen Anstrengung, alle Grundaufgaben abzudecken, einen mehr und mehr verzweifelten Anblick bieten.

Und die armen Stadtviertel und die Armen leiden in dem Prozeß. Eine verehrungswürdige Idee des Hirten ist jemand, der mit seiner Herde verheiratet ist. In der Tat nach dem Johannesevangelium heißt Hirte sein „Der gute Hirte, der sein Leben für seine Schafe gibt". Hierher verheiratet sein heißt in der Weise an „ihr hängen", wie die Armen hier hängengeblieben sind. Der häufige Wechsel sieht so aus wie „der Mietling, der nicht Hirte ist ... und die Schafe verläßt und wegläuft". Ich will diesem harten Urteil keine wörtliche oder absolute Kraft geben. Hier unter den Armen ist die scheinbare Irrelevanz der Kirche am meisten sichtbar. Die Frustration für einen Hirten, der versucht, alles in Gang zu setzen, ist überwältigend. Ausgebrannt zu sein, wie man in diesen Tagen sagt, ist immer in unmittelbarer Nähe, besonders wenn ein Priester die üblichen Erwartungen eines volkskirchlichen Katholizismus mitbringt, die anderswo noch möglich sind ... Die volkskirchlichen Erwartungen funktionieren übrigens heutzutage auch in den mehr katholischen Gebieten nicht mehr so gut; aber wenn man die Zahl der Sonntagsmessen reduziert ... scheint die Kirche noch immer gefüllt, und wir fühlen uns wieder sicher.

Dieser Morgen zum Beispiel. Da sind drei Anrufe, einer nach dem anderen von Freunden von der Straße. Einer will die Wohngegend saniert haben – natürlich sofort. Der andere braucht Geld oder einen Brief, der ihm eine Hausgeräterechnung vom Halse hält, von der er glaubt, er kann ihr entgehen, wenn ich seine Notlage bescheinige. Ganz plötzlich war ich so kurz angebunden mit ihm, daß er das Telefonat rasch zu beenden suchte und fragte, ob er mich morgen wieder anrufen könne, wenn ich in besserer Stimmung bin. Das dritte war ein familiäres Problem, jemand wollte meine Hilfe, um seine Kinder von dem Freund seiner früheren Frau wegzuhalten.

Und letzthin nachts kam eine Frau aus der Vorstadt von nirgendwoher. Sie fühlte sich schuldig, ihre Tochter vernachlässigt zu haben, da die Familie durch Ehescheidung auseinandergeraten war. Jetzt will ihre Tochter, die ich nicht kenne, heiraten, und ich bin der Mann, der das alles zusammenflicken kann. So gerate ich in Wut über die Unmöglichkeit meines Lebens. Ich weine nie, aber wenn ich weinen könnte, hätte ich es nach der Messe heute abend getan. Jene Anrufer, dann der letzte Schultag, eine Feier mit Preisverleihung, dann ein Totengottesdienst in einer weit entfernten Kirche, wo ich nach meiner Ankunft herausfinde, daß sie überhaupt keinen Priester brauchen; ein Freund der Familie tauchte auf, aber niemand hatte es für nötig gefunden, mich anzurufen, um zu sagen, daß ich nicht den halben Weg quer durch die Stadt kommen brauche.

Ich meine auch nicht, daß nur mein Leben unmöglich ist und das anderer nicht. Die Anstrengung des Familienlebens würde

mich gewiß oft belasten. Wie gehen Männer meines Alters damit um, daß ein Sohn oder eine Tochter zwanzigtausend Dollar jährlich an der Universität kosten und nicht ihrem Studium nachgehen? Eine ganze Lebensdimension, die Unmöglichkeit, mit der ich umzugehen hätte.

Meine Wut über die Unmöglichkeit meines Lebens ist nicht gegen die Unmöglichkeit anderen Lebens gestellt. Sie ist nur die Unmöglichkeit dieser Stadtviertel, wo so vieles in Chaos ist. So viele zerbrochene Leben, so viele Krisen, jedermann schaut auf mich, um Geld zu bekommen oder Orientierung oder Freilassung oder Sanierung oder Bargeld. Und all dies geschieht in einer Krise. Niemand tut etwas, bevor alles auseinanderfällt. Und dann wollen sie oder brauchen sie mich, und zwar sofort.

Was nach der Messe geschah, ist, daß ich dachte, ich möchte mich nur – (aus der Sakristei, wo wir im kleinen Kreis die Messe feierten) – in die dunkle leere Kirche wegstehlen und während der halben Stunde bis zum Abendessen die Fenster betrachten. Den ganzen Tag habe ich nach einer halben Stunde Ausschau gehalten, in der mich niemand brauchte. Und jetzt habe ich sie mir gestohlen – und da kommt ein Bursche herein mit einem langen Bericht, daß er ein Gespräch braucht und daß er quer durch die halbe Stadt gefahren ist, um mich zu besuchen, weil er weiß, daß er mich um diese Zeit zu Hause erreichen kann. Meine Tränen kommen auch aus dem Gefühl, daß dies schon einige Tage so gegangen ist und daß ich einfach keinen weiteren Telefonanruf mehr annehmen und keinen Besuch mehr empfangen kann.

Ich weiß, meine rauhe arrogante Art bei solchen Begegnungen, für die ich kritisiert werde, ist Übertragung oder so etwas. Ich bin nicht ärgerlich auf die Leute während der Begegnung. Ich bin wütend über die Unmöglichkeit meines Lebens. Ich weiß kaum, was ich mit alldem anfangen soll. Die halben Stunden in der Kirche sind etwas Hoffnung, daß Gebet oder Betrachtung der (Evangelienbilder auf den) Fenstern oder was auch immer es sei, etwas von der Wut absorbieren; und ich bin unfähig, diese halbe Stunde einzufügen. Die meisten meiner 58 Jahre, und was immer in mir vorgeht, sind kaum bemerkenswert.

Heute ist der erste Jahrestag des Todes von Hank Gathers auf dem Basketballfeld in Los Angeles vor 5000 Leuten. – Ich brauchte die Nachricht von Dave Hagan[1] nicht, daß er heute den Unterricht über Drogenverhütung an unserer Schule nicht halten würde. Ich wußte, daß der Jahrestag für ihn ein schwerer Tag sein würde, der ein schweres Jahr beendete. Er sagte, er werde am 4. März nie mehr zur Arbeit gehen. Er nahm im voraus an, daß die Zeitungen davon voll sein würden einschließlich des schmerzlichen Bildes von Hank am Boden und seine Mutter und andere darum herumstehend. – Ich wußte, er würde zum Friedhof gehen, und wollte ihn begleiten. Eine geringe Weise, um ihm zu zeigen, daß ich um seinen Schmerz weiß und ihn hier oben in unserer Isolation in diesen Stadtvierteln teilen möchte.

Dave war schon einmal heute mit einigen der jungen Burschen aus der Umgebung seines Hauses und mit einer Tante von Hank und ihren Kindern am Grab. Er sagte, daß wir später allein gehen sollten. Dieser zweite Gang wäre für ihn mit mehr Tiefe, ein betender Besuch, obgleich er diese Worte nicht benützen würde. Auf dem Hin- und Rückweg konnte er über Hank und seinen zu frühen Tod reden und wie unfair das alles war und fragen, was das Geheimnis, das wir Gott nennen, beabsichtige, da es solche Tragödien unter den armen Leuten zulasse, deren Leben schon hart genug ohne solch schreckliche Enttäuschungen war. Er weiß, daß ich unterwegs neben ihm sitze und seine Klage still aufnehme. Er erwartet keine Antworten. Er weiß, daß es keine Antworten gibt. Er will nur ein geduldiges aufmerksames Ohr; jemanden mit seinem eigenen kulturellen und gebildeten Hintergrund, der weiß, woher all diese Fragen kommen.

Mitten an einem kalten, feuchten Nachmittag standen wir an diesem Grab auf einem

[1] Fr. David Hagan ist ein mehr als kräftig gebauter Salesianerpriester, der allein in einem Hause inmitten des Elendsviertels von Nordphiladelphia wohnt und somit eine pastorale Anlaufstelle, besonders für junge arbeitslose Schwarze aller religiösen Bekenntnisse bietet. In der Schule der Pfarrei von Fr. John McNamee gibt er regelmäßig Unterricht über Drogenmißbrauch. Daß er vor und nach seinen wöchentlichen Unterrichtsstunden in der Küche des Pfarrhauses eine Tasse Kaffee trinkt und dabei den Aschenbecher überfüllt, charakterisiert seine kontrastreiche Persönlichkeit, die zum pastoralen Urgestein der Nordstadt gehört.

Friedhof, der in den Schatten riesiger Benzintanks verloren ist, nicht weit vom Flughafen. Anders als erwartet, war der Grabstein rechtzeitig zum Jahrestag gekommen und zeigte u. a. eine einfache Gravierung eines Basketballs, der über den Korbrand ins Netz geht. „Das will zum Ausdruck bringen, wie es mit Hank ausging", sagte Dave ... Was für eine unglaubliche Weise zu gehen! Jedenfalls viel besser, sagen wir mal, als umfallen, während man auf der Bank sitzt.

Achim Battke
In der Friedensbewegung tätig – aus der Kraft des Hl. Geistes

„Der göttliche, der Heilige Geist erscheint mir als die Kraft der Verneinung des Bösen, des Widerstands gegen Leid und Gewalt, des Protests gegen Dummheit und Kurzsichtigkeit." So erklärt Battke die identische Geist-Erfahrung prägender Erlebnisse vom Zweiten Weltkrieg bis zum Golfkrieg und zum ehemaligen Jugoslawien. Und er beschreibt, wie sich sein Engagement in der Friedensbewegung in diese Geist-Erfahrung eingefügt hat. *red*

Zögern

Skeptisch, mit innerem Vorbehalt beginne ich diesen Beitrag. Schreiben über dieses Thema ist noch schwieriger, als darüber zu sprechen. Die Worte erscheinen so fest, so starr auf dem Papier. Wie kann ich mein Zögern vermitteln, für das Nicht-Begreifliche Worte zu wählen und Sätze zu bauen? – Manchmal eine Ahnung. Manchmal eine innere Rührung, die Menschen einander neu in die Augen blicken läßt. Manchmal eine miteinander erfahrene Stille, die keine Worte mehr braucht, kaum ein Wort verträgt. Solche Erfahrungen gibt es. Niemand ist von ihnen ausgeschlossen. Konfessionsgrenzen spielen keine Rolle. Glaubensbekenntnisse auch nicht.

Wind läßt sich nicht festhalten, Geist nicht protokollieren. Beweis seiner Gegenwart ist ein Gefühl auf meiner Haut – beim Wind, und wie ist es beim göttlichen Geist, bei Geist-Gott? Gibt es eine Haut meiner Seele, mit der ich ihn spüren kann? Ihn-sie-es, nicht männlich, nicht weiblich, nicht sächlich, aber von jedem ein Hauch.

Erscheint der Wind als Sturm, werden Dinge bewegt, Geschwindigkeiten verändert. Die Wirkungen stehen in der Zeitung, die Polizei protokolliert sie. Könnte so auch vom Heiligen Geist verläßlich berichtet werden? Die Frucht des Heiligen Geistes ist Liebe, Freude, Friede, ..., sagt Paulus im Galaterbrief. Doch Vorsicht: Auch der Wind ist nur ein Bild. Die Analogie läßt Gott ahnen, macht auf ihn aufmerksam. Wissen vermittelt sie nicht. Kein Festhalten. Es macht mich traurig, daß Gott so flüchtig ist. – „Ich bin, der ich bin."

Krieg, Aufrüstung, Abschreckung: via negationis

Gemetzel in Bosnien. Täglich neu zerstörtes Leben, versteinerte Herzen. Es wird beteiligte Zerstörer geben, die auf ihren Fahnen zu lesen glauben: „Gott mit uns." Die Opfer dagegen schreien aus ihrer Verlassenheit nach Gott: Wann endlich siehst Du unser Elend? Wie lange willst Du noch warten?

Gott auf beiden Seiten, jedem zu Diensten? Unterscheiden, Nein sagen. Mißtrauisch werden, wenn jemand Gott für sich reklamiert. Widerstand ist Pflicht, wenn ich gewiß bin, daß Gott mißbraucht wird, um Leid und Gewalt zu rechtfertigen.

Überzeugungen wie die eben genannte wachsen aus dem Humus von Erfahrungen, sind intuitive Verarbeitungen prägender Lebenssituationen. Ich muß also persönlich werden.

Angst im Luftschutzkeller. In meinem ersten Lebensjahr 1943/44 verlief fast jede Nacht nach demselben Muster. Irgendwann nahm mich meine Mutter aus dem Kinderbett, und schnell ging es die fünf Treppen eines Mietshauses in Köln hinab in den Keller. Vielleicht lief mein dreijähriger Bruder schon neben ihr, wahrscheinlicher aber trug meine Mutter ihn auf dem einen, mich auf dem anderen Arm. Sirenengeheul begleitete uns. Dann unten viele Menschen. Kinder sollten still sein. Warten auf das Brummen der Bomber, die Detonationen, die Druckwellen, die das Haus erschütterten, die Stille danach.

Fünf Jahre später hörte ich wohl zum ersten Mal bewußt von aktuellem Krieg und dro-

hender Kriegsgefahr. Korea weit weg, Berlin im eigenen Land. Gut und böse erscheinen mir klar erkennbar aufgeteilt. Zwischen beiden die unvermeidliche Konfrontation: Die Guten mußten sich gegen die Bösen verteidigen. Wir waren natürlich auf der richtigen Seite.

Im Sommer 1963 war es schon anders. Als die Kubakrise eskalierte, war ich gerade Soldat. Plötzlich phantasierten wir nicht mehr abstrakte „Feindlagen", sondern fragten uns, was der nächste Tag bringen würde, falls es zum Raketenkrieg zwischen NATO und Warschauer Pakt kommen würde. Ganz sicher war ich: Hier gab es keine Trennung mehr zwischen den Guten und den Bösen. Die Schuldfrage war irrelevant angesichts der Gefahr der Weltzerstörung. Krieg = Massenvernichtung = Hölle auf Erden.

Jahrzehnte des Wettrüstens, der atomaren Abschreckung. Mich trieb das zum Engagement in der Friedensbewegung, zu einem immer eindeutigeren Pazifismus, der unter anderem auch um seine christlichen Wurzeln wußte.

Jesus Christus, sein Heiliger Geist stand in meinem Glauben für ein klares und öffentliches Nein, für aktiven Widerstand gegen die Drohung mit Massenvernichtung, gegen die Vorbereitung auf den totalen Krieg. Mir klingt die demagogische Frage Göbbels' in den Ohren: „Wollt ihr den totalen Krieg?" Und mir ist, als wäre das teuflische Ja noch Jahrzehnte später unter veränderten Vorzeichen nachgeklungen, weniger bewußt als damals, aber um so schrecklicher in seinen möglichen Folgen. Im Nein gegen dieses Ja der Abschreckung konnte Nähe Gottes, konnte seine lebensbejahende Kraft geglaubt und erhofft werden.

Ein weiterer Schritt mit dem Golfkrieg 1990/91: Ich kann mich an keinen Krieg erinnern, der so vermeidbar gewesen ist wie dieser. Ich will hier nicht historische Fakten darstellen, sondern nur mein persönliches Resumee benennen: Wie kurzsichtig, wie verblendet, wie gott-los letztlich sind die entscheidenden politischen Akteure auf allen Seiten gewesen, daß sie diesen Krieg langfristig „arbeitsteilig" vorbereiteten, kurzfristig vom Zaune brachen, zuließen, mit großem Einsatz von militärischer und ökologischer Vernichtung führten! Nicht lichter Geist Gottes, sondern Dunkel menschlicher Verblendung und Bosheit. Glaube wandelte sich in Resignation, Hoffnung in Mutlosigkeit. Der göttliche Geist läßt sich nicht herbeizwingen. Warten ist nötig, Aushalten der Klage, Hoffen auf neue Erfahrung.

Krieg im ehemaligen Jugoslawien: Krieg geschieht, wenn Männer-Banden ihn wollen. Sympathisanten, Unterstützer, Kriegsgewinnler gibt es offensichtlich immer. Nur gespielter Widerstand – ob mit Waffen oder ohne – wird bald als Theater entlarvt. Gott, barmherzig und resolut eingreifend, gibt es nicht, zeigt sich nicht, ist nicht spürbar.

Luftschutzkeller – Koreakrieg – Kubakrise – Wettrüsten und Abschreckung – Golfkrieg – Jugoslawien: Kein Stichwort gleicht dem anderen. Jede Situation hat unterschiedliche Aspekte. Und doch klärt sich in ihnen eine identische Geist-Erfahrung. Der göttliche, der Heilige Geist erscheint mir als die Kraft der Verneinung des Bösen, des Widerstands gegen Leid und Gewalt, des Protests gegen Dummheit und Kurzsichtigkeit.

Einwand: Kaum habe ich dies geschrieben, erinnere ich mich an die Ethik des Tübinger Philosophen Walter Schulz, die ich vor Jahren mit großer Zustimmung las. Für ihn ist die Quintessenz der abendländischen Ethik Vernunft und Mitleid. Habe ich vielleicht in das Symbol des Heiligen Geistes hineingelesen, was ich von Schulz her kannte? Oder haben mir diese philosophischen Überlegungen so viel bedeutet, weil sie meiner intuitiven Glaubenserkenntnis entsprachen? Auch hier kein Wissen. Wohl aber das sichere Gefühl, daß entscheidend nicht solches Wissen ist, sondern daß ich handle entsprechend diesen Orientierungen: der Morgenstern der Vernunft, der Abendstern des Mitleids.

Erfahrungen in der Friedensbewegung: via positiva?

Etwa 20 Jahre (1970–90) gehörte ich zu den Aktiven der Friedensbewegung in Deutschland. Pax Christi war der Rahmen, teilweise auch Friedensforschung und Friedenspädagogik.

Im Horizont der Frage nach dem Heiligen Geist versuche ich mich zu erinnern. Als erstes ist mir klar, daß der Alltag dieses Engagements von nüchterner Arbeit bestimmt war. Daten sammeln, theoretische Literatur

lesen. Informationen verarbeiten, Texte schreiben, Gespräche führen, in Kommissionen Projekte vorantreiben und Erklärungen formulieren, in Gremien politisch nach Lösungen suchen, Personalentscheidungen treffen, Finanzprobleme bearbeiten, öffentliche Veranstaltungen planen und durchführen, an Demonstrationen teilnehmen, Reden, Autofahren, Reden, . . .

Nicht umsonst wird von „Friedens-Arbeit" gesprochen. Wie bei aller Arbeit lauern Gefahren: Routine, Schlendrian, Selbstüberschätzung, Streß, Betriebsblindheit usw. Es gibt viele Möglichkeiten, die Augen gerichtet auf das Höchste aller Ziele, über die Unebenheiten des Weges und die eigenen Füße zu stolpern.

Erst wenn dieser Berg des Alltäglichen eingestanden ist, kann auch von anderem die Rede sein. Mir fällt eine Delegiertenversammlung von Pax Christi Ende der 70er Jahre ein, in der es nach stunden-, ja tagelangen Diskussionen gelang, miteinander ein Nein gegen die „Nachrüstung" (neue Raketen West gegen neue Raketen Ost) zu formulieren, wenn auch noch bei starken Bedenken einer Minderheit. Dann vier Jahre später nahezu einstimmig ein umfassendes Nein gegen Atomwaffen überhaupt. Der Mut und die Einsicht waren gewonnen, daß ein „Exodus" gewagt werden müsse aus dem Land totaler Abschreckung, daß Gottes-Dienst nicht mit Massenvernichtungsmitteln in der Faust möglich ist, daß Nachfolge Jesu fordert, auf dieses Schwert zu verzichten.

Einige Gottesdienste fallen mir ein, in denen wir unsere gemeinsamen Sorgen und Ängste, Hoffnungen und Forderungen in Gebete und Lieder, in Predigt und Gespräch einbrachten, wo wir still wurden und miteinander Eucharistie feierten.

Ein Moment im Herbst 1983: Am Vormittag des 22. Oktobers bildeten vielleicht 250.000 Menschen eine Kette von Stuttgart nach Neu-Ulm, von der Befehlszentrale der US-Truppen in Europa zu einer Kaserne in Neu-Ulm, einem der wahrscheinlichen Stationierungsorte der neuen Pershing-2-Raketen. In dem Augenblick, in dem wir uns die Hände gaben und so diese Menschenkette schlossen – als Mahnmal gegen Aufrüstungs-Optimismus und Atom-Fatalismus –, war plötzlich Stille für einige Atemzüge. Vielleicht haben viele in diesem Moment ein fast wortloses Gebet in sich gespürt. Heiliger Geist in uns – durch uns sogar?

Noch ein unscheinbarer Anlaß fällt mir ein: Anfang der 90er Jahre, ein Treffen in kleinem Kreis mit einem Gast aus Südamerika. Er spricht von Friedensarbeit dort, von gewaltfreiem Widerstand, auch von Folter, Unterdrückung und Verfolgung. Wir erleben seine Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit. Kein böses Wort gegen die Menschen auf der anderen Seite, aber ein bedingungsloses Engagement auf der Seite der Leidenden . . .

Eine Ahnung von Gott

Theologisch nachdenkend über diese hier bruchstückhaft genannten Erfahrungen, kommt mir eine trinitarische Formel in den Sinn: Gewaltfreiheit – Ehrfurcht – Liebe, in dieser Reihenfolge. Gewaltfreiheit meint für mich das stetige Bemühen, keine oder weniger Gewalt gegenüber anderen Menschen auszuüben, aber auch gegenüber anderen Lebewesen, auch Pflanzen, auch Steinen und allem anderen gegenüber. Ich werde nie „gewaltlos" oder völlig gewaltfrei sein können. Aber ich höre das Wort: „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist."

Gewaltfreiheit ruht und wächst auf dem Fundament der Ehrfurcht vor allem, was ist. Sie lebt aus der Kraft der Liebe. Diese hat ihren Prüfstein an den Feinden, abgeschwächt an den Gegnern und den Fremden. Wenn ich (manchmal) glaube, daß „Gott" einen positiv benennbaren Wesensinhalt hat, dann finde ich ihn in dieser Trinität von Gewaltfreiheit („Sohn"-Jesus) – Ehrfurcht (Schöpfer-Vater) – Liebe (Geist).

Taizé

Abende in der Kirche von Taizé. Singen und Beten, Stillwerden, die Zeit vergessen. Liturgie ohne das Zeitraster eines Fahrplans – für die, die wollen, die dableiben und weitersingen, die hören und meditieren. Absichtslos. Mit ganz einfachen Worten sich Gott zuwenden, sich öffnen. Seine Barmherzigkeit, seine Herrlichkeit, seine Liebe nennen, loben, erbitten.

Vielleicht habe ich an solchen Abenden noch deutlicher Heiligen Geist gespürt, geahnt, als irgendwo sonst.

Zilli Stadler

„. . . und DU wirst das Angesicht der Erde erneuern"

Wir sind eine Bio-Bauernfamilie aus dem oberen Mühlviertel nahe der bayerischen Grenze. 1972 haben mein Mann und ich geheiratet, weil wir unser gemeinsames Leben vor und mit Gott beginnen wollten. Wir haben oft darum gebetet, daß Gott bei uns sein möge. In diesem Sinne versuchten wir auch, unsere vier Kinder zu erziehen. Wir baten Gott, daß den Kindern dies oder jenes gelingen möge, oder daß sie von Schicksalsschlägen verschont bleiben sollten. Doch irgendwann kam mir die Einsicht, daß ein Leben ohne Prüfungen, ohne Schicksalsschläge Illusion sei. Es kommt vielmehr darauf an, *wie* man mit Schwierigkeiten fertig wird. Es wurde mir bewußt, daß die wichtigste Bitte an Gott ist, daß der Geist Gottes in den Kindern (und uns) Wurzeln schlagen und wachsen kann, und daß wir dann durch die Kraft dieses Geistes die verschiedenen Lebenssituationen meistern können. Unser Gebet, unsere Bitten gehen nun häufiger in die Richtung, daß wir es dem Herrgott überlassen, was für die Kinder, für die Mitmenschen, für uns selbst am besten ist – ob unsere Wünsche nun in Erfüllung gehen oder nicht. Wenn ich zurückblicke auf unser Leben, sehe ich, daß wir schon sehr viel Gutes erfahren haben, auch wenn es vorerst gar nicht danach aussah . . .

Nach unserer Hochzeit haben wir den Hof von den Eltern meines Mannes übernommen. Bereits seit 1978 bewirtschaften wir diesen Hof organisch-biologisch. Diese Wirtschaftsweise verlangt von uns größere Aufmerksamkeit und Achtung gegenüber der Natur, und dadurch sieht man manches mit anderen Augen. Als wir 1992 einen neuen Stall planten, mußten wir die Vorschriften des Bio-Verbandes bezüglich der Tierhaltung genau beachten, aber vor allem uns selber war das Wohlergehen der Tiere ein Anliegen. So wurde ein Laufstall gebaut, der den Tieren viel mehr Bewegungsfreiheit bietet als die sonst üblichen Ställe. Als dieser fertig war, baten wir einen unserer Neffen, der Priester ist, er möge das neue Gebäude und die Tiere segnen. Gewiß haben wir das von unseren Eltern übernommen: unsere Arbeiten oder eben neue Dinge im Namen Gottes zu beginnen, so wie es auch unser Wille ist, unser ganzes Leben und Wirken von Gott leiten zu lassen. Er hat uns unsere Heimat gegeben und läßt uns hier als Bauern wirken. Er hat uns damit aber zugleich die Verantwortung für diesen unseren Hof und alles, was da lebt, übertragen. Es ist leichter, diese Verantwortung zu tragen, wenn man immer wieder in Seinem Namen beginnt . . .

Mit zunehmendem Alter und vielleicht auch aufgrund unserer Arbeit werden mir verschiedene Bibelstellen bewußter oder kann ich sie besser verstehen. Zum Beispiel Gottes Auftrag: „Macht Euch die Erde untertan!" Gott hat die Erde wirklich dem Menschen zur Verfügung gegeben. Was aber ist der ursprüngliche Sinn dieser „Herrschaft" und umgekehrt des „Untertan-Seins"? Wenn mir etwas gegeben wird, so bin ich dafür auch verantwortlich; ich sollte dafür sorgen, daß es meinen „Untertanen" gut geht. Mir wird das oft bewußt, wenn mich im Stall viele Tieraugen erwartungsvoll anstarren, wann sie endlich ihr Futter bekämen. Wie abhängig sie doch von mir sind! Wir halten sie alle auf unserem Hof: Kühe, Kälber, Schweine, Hühner, Katzen, Pferde – wir leben von ihrem Nutzen, aber wir müssen (oder sollten) auch dafür Sorge tragen, daß sie sich wohlfühlen und es ihnen gut geht. Ähnlich ist es auch mit dem Boden, den Wiesen, dem Wald – nur daß uns die Augen der Boden- und der Pflanzen-Lebewesen nicht so direkt ansehen, wie die der Tiere: Wenn wir den Boden nicht gut behandeln – zuviel Gift, falscher Dünger –, so handeln wir wie ein Herrscher, der seine Untertanen nicht wie Mitarbeiter, sondern wie Sklaven hält. Das aber ist absolut nicht im Geist Gottes. Gott sagt uns in der Hl. Schrift immer wieder, daß wir *nicht voneinander, sondern füreinander* leben sollen. Wer der Erste sein will, sei der Diener aller . . .

Ich backe selber unser Brot. Von der Mutter habe ich da gelernt, auf den Brotteig das Kreuzzeichen zu machen. Ursprünglich dachte ich dabei immer: „Daß mir das Brot gut gelingen möge!" Da wir das Brot auch verkaufen, kam mir der Gedanke, mit dem Kreuzzeichen Gott zu bitten, daß sein Segen auch über die Leute komme, die dieses Brot verzehren. Ich denke, jemandem Gottes Segen zu wünschen, kann man nicht oft genug tun . . .

Predigt und Texte

Martina Blasberg-Kuhnke

Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein

Predigt zu Joel 3, 1–5

Liebe Schwestern und Brüder,

vielleicht erstaunt es Sie, daß Sie diesen Abschnitt aus dem Buch des kleinen Propheten Joel gehört haben! Schließlich soll es doch an diesem Abend um die „Frau in der Kirche" gehen. Und dann diese Sätze, die von der kommenden Heilszeit, dem „Tag Jahwes", sprechen! Wir leben hier und heute; wir haben die Probleme der Gegenwart zu bewältigen. Und wir haben eine Kirche, in der sich viele Frauen nicht mehr wohl- und verstanden fühlen.

Wäre es da nicht naheliegender, eine der schönen Jesus-Frauengeschichten zu wählen, wie die des Gesprächs Jesu mit der Frau am Jakobsbrunnen oder Jesus im Kreis seiner Freundinnen zu erinnern? Denkbar wäre auch eine neutestamentliche Szene, die die hoffnungsvollen Erfahrungen von Frauen in den ersten Gemeinden spiegelt, die sie als Auferstehungszeuginnen – Apostelinnen im ursprünglichen Sinn des Wortes –, als Gemeindeleiterinnen, wie Prisca und Phöbe, als Mitarbeiterinnen in der paulinischen Mission zeigt. Schließlich hätten wir uns einen Text aus den Spätschriften des NT vor Augen stellen können, der schon zeigt, wie bald die Ausgrenzung der Frau aus den sich entwickelnden kirchlichen Ämtern einsetzt . . .

Statt dessen: Diese Verse aus dem 3. Kapitel des Joel-Buchs, eine Verheißung, ein Gottesspruch! Aber was für eine mitreißende Botschaft! Ohne Bedingungen und Vorbehalte, ohne „Wenn und Aber", sagt Gott Heil zu. Eine Verheißung, die wohltut, anzuhören: „Danach aber wird es geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure Alten werden Träume haben, und eure jungen Männer haben Visionen. Auch über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen." (VV 1 f)

Die Szenerie der kommenden Heilszeit, die Joel hier malt: Spricht sie nicht unsere tiefsten Wünsche und Sehnsüchte an? Was Joel seinen Hörerinnen und Hörern im 4. vorchristlichen Jahrhundert als Gottesspruch sagen darf, muß sie im Innersten getroffen haben. Sehnen sich nicht die Menschen aller Zeiten – damals wie heute – nach der Überwindung aller Gegensätze, die sie zwischen sich errichtet haben? Für die Opfer der gesellschaftlichen Grenzen ist sie die einzige Hoffnung, für viele Frauen, für die Armen, für soziale Außenseiter, für Flüchtlinge . . . Und sind wir, wenn wir nüchtern die Zustände unserer Welt sehen, nicht auch geneigt, einzig Gott selbst die Aufhebung aller Gegensätze zuzutrauen? Aus dem Mund des Joel hören wir seine Zusage: Weder die Trennung von Männern und Frauen, noch die von Alten und Jungen, auch nicht die durch soziale Unterschiede wird mehr gelten; sie sind hinfällig geworden, weil Gott seinen Geist ausgießt über alles Fleisch. „Alles Fleisch" – das aber heißt: Über alle unterschiedslos, nicht nur über das Volk Israel, auch über die Fremden, die Ausländer – und also dürfen wir uns „mitgemeint" fühlen.

„Es wird geschehen, daß ich meinen Geist ausgieße über alles Fleisch" – das klingt wie die Erfüllung des Wunsches, den Mose im Buch Numeri (11, 29) dem Josua gegenüber äußert: „Wenn nur das ganze Volk des Herrn zu Propheten würde, wenn nur der Herr seinen Geist auf sie alle legte!" Damals waren es nur die Ältesten, nur auserwählte Männer des Volkes Israel – keine Frauen unter ihnen, nicht einmal die Mirjam, die mit Aaron und Mose Führerin des Volkes und Anführerin des Exodus durch die Wüste ist! Jetzt sagt Joel: Für die Heilszeit, die Gott aufrichtet, gilt: „Ich gieße meinen Geist aus über alles Fleisch!"

Dieser Geist – die ruah Gottes – macht aus Söhnen Propheten und aus Töchtern Prophetinnen; sie macht aus alten Menschen Träumer, aus jungen Visionäre, aus Knechten und Mägden Gleiche! Die Heilszeit, das Reich Gottes – der Traum von universaler Gerechtigkeit und Liebe!

Ist Joels Bild von den Prophetinnen und Propheten, den Träumenden und Visionären also selber ein Traum, nur ein Traum, wenngleich ein schöner? Ein Kontrast zu unserer Realität, den zu hören guttut, angesichts zum Schweigen verurteilter Frauen in der Kirche, angesichts alter Menschen, für deren

Träume, Hoffnungen und Wünsche sich kaum jemand interessiert, angesichts des Hasses, der Ausländern und Asylsuchenden entgegenschlägt, angesichts der Versklavung so vieler durch aufreibende und monotone Arbeit?

Joels Heilswort nur als „Traum von einer besseren Welt" zu verstehen, hieße wohl, ihn gründlich mißzuverstehen! Das ganze Buch dieses kleinen Propheten verfolgt ja die Absicht, zu Buße und Umkehr aufzurufen. Der Tag Jahwes, die Zukunft Gottes, ist Heils- und Gerichtstag in einem! Die Prophetie des Joel kennt die beiden ineinanderlaufenden Stränge einer heils- und einer gerichtsprophetischen Linie: Der „Tag des Herrn" ist auch der „große und schreckliche Tag" (V 4). Buße und Umkehr, das aber heißt: Aufruf zur Veränderung der bestehenden Unrechtsverhältnisse.

Es kann also nicht gemeint sein, die große Veränderung durch Gottes Geist vor Augen – eines Tages und noch weit hin –, so weiterzumachen wie bisher: Männer unterdrücken Frauen und sprechen ihnen die Kompetenz ab, prophetisch für ihren Glauben einzustehen, Junge verdrängen Alte, Wenige herrschen über Viele, Fremde haben kein Lebensrecht unter uns . . .

Der erste Vers muß als Schlüssel zum Verständnis unseres Heilsworts verstanden werden – und für die Hörerinnen und Hörer des Joel ist er das sicher auch gewesen, denn hier werden gleich zwei Grundbegriffe der hebräischen Anthropologie, der Sicht vom Menschen, eingeführt und einander gegenübergestellt:

ruah und basar – Geist und Fleisch.

Der Geist, der hier ausgegossen wird, ist Gott selbst; die ruah ist die weibliche Lebenskraft Jahwes. Ruah ist ein weibliches Wort: Gott als schöpferische und bevollmächtigende Lebenskraft, das klingt für hebräische Ohren weiblich. Die ruah Gottes bringt die Weiblichkeit Gottes zum Ausdruck. Sie bewirkt, ausgegossen über „alles Fleisch", daß basar, der hinfällige, schwache, sündhafte, der in vielem verletzliche Mensch, ermächtigt wird. Basar und ruah, das sind Gegensätze: basar, der Mensch, so wie er ist, schwach und hinfällig, und die ruah Gottes, die dynamische Energie und Kraft Gottes. Aber die ruah ist zugleich die Hoffnung für uns schwache Menschen; sie macht aus uns Bevollmächtigte aus dem Geist.[1]

„Eure Töchter werden Prophetinnen sein": Diese ruah provoziert Frauen, Prophetinnen zu werden. Es tut mir gut, das zu hören – und so ist es seit den Zeiten des Joel vielen Frauen gegangen, so ergeht es vielleicht auch Ihnen! Denn wir Frauen, damals und heute, haben auch anderes gehört und gelernt. Es ist eben nicht selbstverständlich für Frauen, daß ihnen eine unmittelbare Gottesbeziehung zugestanden wird. Im Buch Numeri (30, 14) heißt es etwa über die religiösen Gelübde von Frauen Gott gegenüber: „Jedes Gelübde und jede eidliche Verpflichtung, welche die Frau binden, kann ihr Mann sowohl für gültig als auch für ungültig erklären." Also nicht Gott und die Frau, sondern Gott, der Mann (Vater oder Ehemann) und die Frau.

Joel hingegen bezeugt: Gottes Heil bedeutet universale Gottunmittelbarkeit aller Glieder des Gottesvolkes. Aber erst am Ende der Tage? Hat seine Ankündigung Relevanz für die Gegenwart, auch für die Gegenwart in der Kirche?

Wenn Umkehr und Buße, wie sie im 1. und 2. Kapitel des Joelbuchs gefordert werden, und die Ankündigung der Heilszeit in Kapitel 3 und 4 zusammengehören, erst zusammengenommen ein Buch ergeben, dann heißt das doch: Das Volk Gottes ist aufgerufen, „Vorausbild dieser ‚Geistkirche'"[2] zu sein. Gottes Willen kundzutun, daß er alle Gegensätze aufheben wird, ist eine Anfrage an die Kirche. Ist sie in ihrer Praxis Vorgeschmack auf die Erfüllung oder steht sie ihr im Wege? Für Frauen ist das Heilswort Ermutigung, sich zu wehren gegen alle Versuche, unseren Glauben vorzudefinieren, unsere Erfahrungen als zweitrangig zu erklären oder unsere Weise, als Frauen von Gott zu sprechen, für unsere Privatsache zu halten. Die Heilszeit zeigt sich in der fundamentalen Aufhebung der Unterschiede, in der Überwindung von Herrschaft. Die Erfahrung des Geistes schafft neue Verhältnisse unter den Menschen – sie hat am Anfang der Kirche gestanden. Es ist kein Zufall, daß Petrus in seiner Pfingstpredigt (Apg 2, 14–36) wörtlich

[1] Vgl. *H. W. Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, München [3]1977, 49–67.

[2] *A. Deissler*, Zwölf Propheten: Hosea, Joel, Amos. Die Neue Echter Bibel, Würzburg [2]1985, 82.

unsere Heilsankündigung zitiert (VV 17–21), um zu sagen: „Das, was Ihr heute erlebt, ist Anbruch dieser Heilszeit!" Und der Apostel Paulus führt dieselbe Erfahrung der Überwindung der Gegensätze an, wenn er im Galater-Brief (3, 28) allen zu Christus Gehörenden sagt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau . . ."

Wenn die Kirche sich auf das alttestamentarische Fundament des Joel stellt, wenn sie im Pfingstereignis diese Heilszeit für angebrochen, wenn auch noch nicht vollendet, bekennt, dann hat das Konsequenzen! Dann genügt es nicht, in der Liturgie am Vorabend von Pfingsten Joels Heilswort zu lesen; dann ist vielmehr gefragt, ob wir wenigstens hier und da, punktuell und situativ (P. Hoffmann), erleben und leben können, daß es prophetisches Reden und Handeln in der Kirche nicht nur von Männern, sondern genauso von Frauen gibt – und daß auf sie gehört wird! Gerechtigkeit zwischen Frauen und Männern ist, so bezeugt unser Heilswort, mehr als „Emanzipation in der Kirche"; sie ist Ausdruck und Zeugnis des Glaubens!

Joel 3 spricht von der Zukunft Gottes, und auch die Kirche hat die zugesagte Gleichheit und Gerechtigkeit in ihrer 2000jährigen Geschichte nicht realisiert. Immer da aber, wo Frauen und Männer mit ihren Visionen und Träumen von einer friedlichen und gerechten Welt die herrschenden Unrechtsverhältnisse unterbrechen, wo Frauen ihre prophetische Stimme erheben, um die weltweite Ungerechtigkeit gegen Frauen zu bekämpfen, wo Menschen zur radikalen Umkehr und zur Bewahrung der Schöpfung aufrufen, bekennen sie ihren Glauben an die Zukunft Gottes, der uns entgegenkommt.

Lassen Sie uns immer neu versuchen, der messianischen Gemeinde des Joel aus Geisterfüllten näherzukommen. Wir dürfen auf Gottes unbedingte Zusage vertrauen: „Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch!" Das letzte Wort hat Gott – und sein letztes Wort bedeutet Heil für Fremde, Mägde und Knechte, Alte und Junge und Frauen und Männer – für „alles Fleisch". Amen!

Ich bedarf deines Geistes

Herr, ich bedarf deines Geistes,
dieser göttlichen Kraft,
die so viele Menschen gewandelt und befähigt hat
zu außergewöhnlichem Leben und Tun.
gib mir diesen Geist,
der von dir ausgeht und zu dir zurückführt.
Unerwartet, ohne darauf vorbereitet zu sein, ohne widerstehen zu können, wurden die Richter Israels, Samson, Gideon, Saul, einfache Bauernsöhne, von dir überrascht und vollständig gewandelt. Sie wurden dadurch zu Taten befähigt voll Tapferkeit und Kraft, erfuhren sich als neue Menschen und vermochten die schwierige Sendung auszuführen, ein Volk zu befreien. (Ri 6, 34)
Ich erkenne die Schwierigkeit meiner Sendung und wünsche, daß du im Innersten meiner Seele wirkst; du mögest nicht nur herabkommen, „dein Geist möge auch auf mir ruhen". (Is 11, 2)
Gib mir, was du den Propheten verliehen: Daß mich, trotz meiner menschlichen Schwachheit, deine souveräne Kraft zum Sprechen bringe. Die Worte, die sie verkündeten, stammten nicht von ihnen, sondern von dir, von deinem Geist, der sie antrieb.
Spende mir diesen Geist, der alles durchforscht, alles beseelt, alles lehrt: damit ich die Kraft habe, das zu tragen, was ich noch nicht zu tragen vermag; diesen Geist, der die schwachen Fischer von Galiläa umwandelte zu Säulen deiner Kirche, zu Aposteln, die ihr Leben hergaben und so Zeugnis ablegten für ihre Liebe zu den Brüdern. Diese lebenspendende Sendung des Geistes möge Neues schaffen: Bekehrte Herzen, ein Gespür für die Stimme des Vaters, eine selbstverständliche Treue zu seinem Wort. (Is 59, 21; Ps 143, 10)
So wirst du uns aufs neue bereit finden, dir zu dienen. *Pedro Arrupe SJ*

Strom der Liebe Christi,
Feuerstrom,
überflute die Dürre des Herzens,
durchbrich sie von allen Seiten,
laß zerschmelzen,
was sich auflehnt vor dem Geheimnis
der Gemeinschaft in dir. *Roger Schutz*

Bücher

Realistische Geist-Theologie

Michael Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn ²1993 (1992), 333 Seiten.

Diese bereits in 2. Auflage vorliegende Pneumatologie des Heidelberger Systematikers M. Welker verdient unbedingt Beachtung. Seinen dogmatischen Ansatz charakterisiert der Verf. als „realistische Theologie". Das soll zum Ausdruck bringen, daß es der hier betriebenen theologischen Reflexion darum zu tun ist, „Gottes Wirklichkeit in spannungsreichen Zusammenhängen verschiedener, miteinander nicht ohne weiteres verträglicher Erfahrungsbereiche hervortreten zu sehen" (14). Von daher ist es nur konsequent, daß den fünf Teilen bzw. Hauptabschnitten, in die die Erörterungen gegliedert sind, einleitend eine Auseinandersetzung mit der Frage vorausgeschickt wird: „Gottes Geist – ein Erfahrungsproblem der gegenwärtigen Welt?" So ist ein Stück theologischer Gegenwartskunde zustandegekommen, die sowohl die aktuellen gesellschaftlich, aber auch kirchlich und theologisch bedingten Schwierigkeiten, von Gottes Geist zu reden, benennt als auch Ansätze zu deren Überwindung (z. B. Befreiungstheologie, feministische Theologie, charismatische Bewegung) kritisch würdigt. So sehr das in der Einleitung entfaltete Problembewußtsein das gesamte Buch wie ein „roter Faden" durchzieht und immer wieder die theologische Rede vom Geist Gottes damit in Verbindung gebracht wird, so wenig möchte sich der Verf. dazu verleiten lassen, seine Pneumatologie allein unter dem Druck der aktuellen Fragestellung zu entwickeln. Er möchte vielmehr in der Beschäftigung mit den Zeugnissen „von Gottes Geist, die das Leben und Denken Israels und der Kirchen primär bestimmt haben", Klarheit darüber vermitteln, „welche Züge für das Hervortreten von Gottes Wirklichkeit und Gottes Macht inmitten menschlicher Lebenszusammenhänge charakteristisch und unabweisbar sind" (13). Auf diese Weise ist eine Pneumatologie entstanden, die auf umfassende Weise die biblischen Zeugnisse zum Geist Gottes (in ihrem jeweiligen Kontext) aufarbeitet und systematisch durchdringt. Sie beginnt in Teil 1 mit den frühen und undeutlichen Erfahrungen der Macht des Geistes, schließt in Teil 2 – immer noch am Ersten Testament orientiert – Erörterungen über den verheißenen Geist der Gerechtigkeit und des Friedens an, kommt dann in Teil 3 vor diesem Hintergrund auf die konkrete Gegenwart des Geistes in und durch Jesus Christus zu sprechen, entfaltet in Teil 4 das befreiende und weltüberwindende Wirken, das von der Ausgießung des Geistes ermöglicht worden ist, und legt schließlich in Teil 5 die zentralen Wirkungen des Geistes entsprechend dem Apostolischen Glaubensbekenntnis dar. Die biblischen Überlieferungen, denen in den einzelnen Teilen nachgegangen wird, bringen höchst spannungsreiche Erfahrungsfelder zur Sprache; sie reichen von Erfahrungen bedrohten und gefährdeten Lebens bis hin zu solchen errettenden und befreiten Lebens. Indem von diesen Spannungen nicht abstrahiert wird, kommt es zu sehr realistischen Wahrnehmungen, die sich über ihre Zeitgebundenheit hinaus teilweise als höchst aktuell erweisen.

Norbert Mette, Paderborn

Dieter Gehrlein, Glauben voller Lebenslust. Die Hilfe der Transaktionsanalyse, Verlag Herder, Freiburg 1992, 297 Seiten.

Der Titel formuliert einen hohen Anspruch – und macht die Rezension dieses durchaus anregenden und empfehlenswerten Buches schwierig. Denn wer (fast) das Paradies verspricht, muß sich nicht wundern, wenn der Medien und Werbung gewohnte Leser mißtrauisch darauf achtet, ob ein solch hoher Anspruch auch wirklich eingelöst werden kann.

Das erkenntnis- und handlungsleitende Interesse des katholischen Pfarrers Gehrlein ist es, Angst und Unfreiheit im Glauben zu überwinden. Glaube – wie Leben – kann und muß gelernt werden, ausgehend von den positiven Kräften, die im Leben selbst stecken und freigelegt werden können. Für dieses Programm steht das Wort „Lebenslust". Theologisch läßt sich das deuten im Vertrauen auf die lebensbejahende Nähe des Schöpfer- und Erlösergottes.

Als sinnvolle Hilfe, um zu einem solchen von Angst und Zwängen befreiten Glauben und

Leben zu finden, stellt Gehrlein das Modell der Transaktionsanalyse (TA) dar. Da dieses auf den amerikanischen Arzt und Psychotherapeuten Eric Berne (1910–1970) zurückgehende Konzept einer an die Einsicht und eigenverantwortliche Selbsthilfe des Erwachsenen appellierenden Therapie noch nicht allgemein bekannt ist, bietet Gehrlein über weite Strecken eine allgemeinverständliche Einführung. Dabei widmet er dem Persönlichkeits-Modell der drei „Ich-Zustände" (Eltern-Ich – Kind-Ich – Erwachsenen-Ich) den größten Raum.

Gleichzeitig versucht er, die transaktionsanalytischen Begriffe und Konzepte fruchtbar zu machen für ein positives „Glauben-Lernen" im oben beschriebenen Sinn. Das bringt die Gefahr mit sich, daß die TA zu wenig in ihrer Eigenständigkeit als therapeutisches Modell dargestellt wird, welches zwar „humanistisch" (im Verständnis der modernen „humanistischen Psychologie"), nicht aber religiös und schon gar nicht christlich orientiert ist.

Was dabei herauskommt, ist für mich manchmal fragwürdig. Es scheint, daß die Grundform traditionellen Glaubens die kritischen Filter der TA nicht zu fürchten braucht. Das fürsorgliche „Geleiten" der Eltern (oder ähnlicher Instanzen) ist notwendig und kann bejaht werden, so Gehrlein, wenn dabei auf die Würde und Autonomie schon der Kinder geachtet wird. Entscheidend ist dann jedoch, daß Glauben aus den Quellen des „natürlichen Kindes" schöpft, aus dessen unmittelbarer Religiosität, die die Urform mystischen religiösen Erlebens ist. Trotzdem wird aber auch das „angepaßte Kind" positiv gewürdigt mit Verweis auf Jesu Gehorsam dem Vater-Gott gegenüber und unseren – offensichtlich nicht zu hinterfragenden – Gehorsam der Offenbarung gegenüber. Hierzu ein Zitat: „Andererseits bedeutet Glauben im weiteren Sinn aber doch ein starkes Anpassen, besonders an die geoffenbarten Wahrheiten, wie Gebote, abgeleitete Rechtsordnungen, Vorschriften usw. Die Erfüllung des göttlichen Willens war auch für Jesus wichtigste und bedeutendste Lebensaufgabe. Er hat in dieser Hinsicht sein natürliches, freies Kind-Ich dem angepaßten untergeordnet." (176) Hier kann ich dem Autor nicht mehr folgen. Wenn das so pauschal stimmen sollte, sehe ich keine Chance mehr für „Glauben voller Lebenslust". Hier fehlt m. E. die Sensibilität für das Leiden unendlich vieler Christen an dem, was ihnen als Offenbarung und göttlich legitimierte Lebensnormierung kirchlich vorgegeben worden ist. Hier fehlt auch die fundamentaltheologische Kritik, was offenbarungstheologisch und ekklesiologisch gut begründet und menschlich verantwortbar ist und was nicht.

Zu Recht wird anschließend die Wichtigkeit der autonomen und realitätsorientierten Entscheidung des Erwachsenen für und über seinen Glauben betont. Das Buch endet mit Ansätzen einer „Theologie der Zärtlichkeit", die sich m. E. jedoch nur wenig auf die herangezogenen Elemente der TA („strokes" = Bestätigungen, positive oder negative Rückmeldungen) berufen kann.

Mich hat das Buch von Gehrlein veranlaßt, mein Wissen über die Transaktionsanalyse mit Hilfe des wohl umfassendsten neueren Lehrbuchs aufzufrischen: *Jan Stewart – Vann Joines,* Die Transaktionsanalyse. Eine neue Einführung in die TA: Mit zahlreichen Abbildungen, Übungen und Hinweisen für die Praxis, Verlag Herder, Freiburg ^{4}1994. Dieses Buch nennt Gehrlein zwar in seinen Literatur-Hinweisen, stützt sich selbst jedoch auf die in etwa parallele, jedoch ältere Veröffentlichung von *L. Schlegel,* Die Transaktionsanalyse, Tübingen 1988.

Zum Schluß noch ein kritischer Punkt: Unverständlich ist mir, warum Gehrlein das für die TA zentrale Konzept des „Lebensskripts" völlig unbeachtet gelassen hat. Gerade wenn „Glauben-Lernen" ein lebenslanger Prozeß der Klärung, Läuterung und Realitätsprüfung ist, dann gehört die Aufarbeitung der eigenen, nach transaktionsanalytischer Überzeugung frühkindlich geprägten Lebens-Dramaturgie unbedingt dazu. Die zwangsläufig erscheinenden Prozesse und Konflikte dieses je individuellen Drehbuches müssen erkannt und allmählich aufgelöst und verabschiedet werden, wenn Glauben und Leben in Freiheit und „voller Lebenslust" gelingen sollen.

Was auch immer kritisch angemerkt werden kann, das Verdienst dieses Buches bleibt, uns Theologen zur Auseinandersetzung mit der TA eingeladen und diese auch schon ein gutes Stück weit vorangetrieben zu haben.

Achim Battke, Stuttgart

Von der Jesus-Begegnung zur Welt-Mission

Wolfgang Feneberg, Paulus – der Weltbürger. Eine Biographie, Kösel-Verlag, München 1992, 311 Seiten.

Eugen Biser, Paulus. Zeuge, Mystiker, Vordenker, Piper-Verlag, München – Zürich 1992, 432 Seiten.

Es ist spannend, zwei Paulus-Bücher nebeneinander zu lesen und zu sehen, wie breit das Spektrum im Umgang mit dieser Person ist.

Wolfgang Feneberg, im Bereich neutestamentlicher Bibeltheologie tätig, legt eine Biographie vor. Eine Fülle soziokultureller und sozioreligiöser Informationen machen das Umfeld des Paulus lebendig. Feneberg deutet Paulus ausgehend von dessen jüdischer Identität, die er Zeit seines Lebens durchhielt, und er legt sieben Regeln zur Deutung der Paulusbriefe vor, die die Zeitsituation und die Kommunikationsstruktur ernstnehmen und die fruchtbare Spannung zwischen den Judenchristen und den „Völkern" bewahren.

Damaskus als Ort der Jesus-Begegnung für Paulus verknüpft Feneberg gerade nicht mit dem Apostelamt unter den Heiden, zu groß ist der zeitliche Abstand zwischen „Bekehrung" und Missionierung (vgl. 76). Reich Gottes, Beziehung, Schalom sind möglich in Jesus Christus; der EINE, Gott, offenbarte sich – endgültig und unüberbietbar – am Sinai ebenso wie in Jesus. Die Überbetonung der Gesetzeskritik bei Jesus führt (im Gegensatz zu Simon Petrus und Jakobus) bei Paulus zur Aufhebung der Trennung zwischen Juden und den Völkern, so sehr, daß ihnen gesagt werden kann: „. . . ihr seid wie wir! Ihr müßt nicht Juden werden, um eine Rolle als Erwählte zu erhalten." (85)

Die Wege des Paulus werden nachgezeichnet, sein Lernen und seine Konflikte, seine Verbindungen mit Petrus (bei dem er wohnt) und Jakobus, seine Theologie und seine Gemeindegründungen, seine Schwäche und sein Leiden, sein Streiten und seine Herzlichkeit, seine mystischen Erfahrungen und sein Glaube. Neben der Theologie des Paulus ist der Kern seiner Arbeit die Gründung christlicher Gemeinden; die herausragende Rolle von Frauen in diesen Gemeinden (als Gemeindeleiterinnen, in der Mission . . .) ist betont (vgl. 143 ff). Auch schwierige Themen werden nicht ausgespart, z. B. die Diskussion um die Antijudaismen bei Paulus im Galaterbrief. Der Weg des Paulus bricht gemäß der Überlieferung ab. Paulus bleibt erinnert und vergegenwärtigt als einer, der weder Judentum noch Jesus verraten hat.

„Für die heutige Zeit zeigt die Dialektik des Paulus auf, wie man Treue zur eigenen Herkunft und Öffnung für das neue Unbekannte pragmatisch und spirituell anstreben kann, um in der Perspektive der anderen Kulturen und Religionen sich selbst und die eigenen Werte im Dialog mit den ANDEREN zur Geltung zu bringen." (300)

Eugen Biser nähert sich Paulus vor allem über dessen innere Biographie. „Es gilt, gegen die noch immer nachwirkenden Verdrängungstendenzen seinen überragenden Rang als Osterzeuge und Apostel glaubhaft zu machen, gegen die Überbetonung seiner missionarischen Aktivität seine mystische Innenwelt zu erschließen und gegen die Bezweiflung seiner Gegenwartsnähe ihn als den noch nicht eingeholten Vordenker der Christenheit zu würdigen." (16) Biser beginnt mit einem Vorgespräch, um Leserinnen und Leser auf seinen Weg der Annäherung an Paulus zu führen. Die innere Entwicklung und seine religiöse Identität machen Paulus faszinierend: ein Leben lang blieb er fremd, angefeindet durch die Geschichte hindurch, obwohl er wie kein anderer Umbrüche provozierte und den Paradigmenwechsel vollzog. „Paulus fordert deshalb zum Gespräch mit sich heraus, weil er selbst ein Herausgeforderter ist." (24)

Die Diskussionen um die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte für die äußere Biographie sind ebenso aufgenommen wie die abwertenden und ablehnenden Deutungen der Person des Paulus im Verlauf der Geschichte. Das Ringen um seinen eigenen Weg, seine Verletzbarkeit und sein Suchen nach Rechtfertigung, seine Theologie als Spiegel seines Lebens, religiöse Erfahrung und gelebter Glaube . . . sind entfaltet. Paulus als Mann – auch im Blick auf Frauen – wird nicht thematisiert.

Eugen Biser setzt andere Akzente als Feneberg. Für Biser steht das Damaskus-Erlebnis im Mittelpunkt als die letzte überlieferte Auferstehungsbegegnung Jesu: Anhand der eigenen Worte des Paulus über seine Erfahrung muß lt. Biser das „Widerfahrnis" von

Damaskus (Marxens) als Schau des Auferstandenen verstanden werden. 1 Kor 15 macht unübersehbar, daß Paulus für sich denselben Rang beansprucht wie die übrigen Apostel, wie Petrus und Jakobus. Diese Offenbarung des Paulus ändert seine gesamte Existenz, alles davor wird abgewertet im Blick auf die Klimax: Jesus Christus gesehen zu haben, Apostel zu sein, frei zu sein (vgl. 120 u. ö.). Daran knüpft Biser im Anschluß an 1 Kor 9, 16 den Drang zu missionieren. „Fast hat es den Anschein, als habe er sich im Katalog der maßgeblichen Osterzeugen auch deshalb an den letzten Platz gestellt, um diese spezielle Mission hervorzuheben." (124 f)

Antwortender Zeuge, widersprüchlich und leidgeprüft, kämpferisch und anfällig, . . . es bleibt ein Herantasten an den inneren Menschen Paulus. Seine Theologie ist „Deutung" der Offenbarung (Gal 1, 11 f), gesprochen ins Herz, erweckend, nicht informativ. Die Erfahrung der Offenbarung ist Ausgangspunkt seiner Verkündigung. In einer ungemeinen Fülle an Inhalten wird die Inhaltlichkeit seiner Botschaft nachgezeichnet: u. a. Kreuz und Tod Jesu mit ihrer göttlichen Interpretation, der Auferstehung, und den menschlichen Reflexionen und Deutungsversuchen; Geist als die pneumatische Selbstmitteilung Jesu, in dem die Gemeinde versammelt ist, in dem wir reden und beten; paulinische Christologie; Rechtfertigung und Gotteskindschaft; Gemeinde, Leib und Kirchenbild. Es bleiben Widersprüche in der Person des Paulus; es bleibt eine unabgeschlossene Wirkungsgeschichte, geprägte Wortschöpfungen, seine Antriebskraft gegen jede Resignation, seine Dialektik und sein Ringen – so vieles bleibt für uns faszinierend. Im Nachgehen des inneren Weges und im Verstehen der Person des Paulus als spiritueller Mensch wird Eugen Bisers umfassendes Wissen und Verstehen sichtbar, die Integration der Geistesgeschichte, der Philosophie und Literatur ebenso wie der Theologie. Unvergleichbar zeigt er Nähe und Innenansichten des Paulus aufgrund der neutestamentlichen Texte, die weit über exegetisches Arbeiten hinaus Paulus lebendig werden lassen. *Helga Kohler-Spiegel, Feldkirch*

Spielräume für symbolische Erfahrungen

Heribert Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Verlag Herder, Freiburg 1994, 630 Seiten.

Der Herr des Orakels von Delphi spricht weder noch verhüllt er; er deutet an. (Heraklit)

Der Autor, Pastoraltheologe und Psychoanalytiker in München, trägt mit der Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift Wesentliches für den kreativen Dialog zwischen theologischer und psychoanalytischer Anthropologie bei. Durch diese Symboltheorie, die den neuesten Stand psychoanalytischer und theologischer Erkenntnis zusammenfaßt, fällt viel Licht auf die Erfahrungsstruktur des menschlichen Lebens und des christlichen Glaubens.

Wer sich mit Wahl auf die Reise durch die Einsichten in menschliche Erfahrungsbildungsprozesse einläßt, findet kaum liebliche Landschaften vor, eher schon steile Gelände und die Anstrengung des Begriffs. Doch diese Reise wird durch aufschlußreiche Einblicke in die vielschichtigen Prozesse menschlichen Erfahrens belohnt.

Wahl entwickelt seine Symboltheorie vor allem im Gespräch mit der Psychoanalyse der Gegenwart, besonders mit der Selbstpsychologie von H. Kohut, wobei sich der Begriff des „Selbstobjekts" und die mit ihm verbundenen Beziehungs-, Erfahrungs- und Handlungsaspekte für das Verständnis symbolischer Erfahrung als äußerst fruchtbar erweisen.

Selbstobjekt meint zunächst andere Personen (vor allem die Mutter in der frühen Kindheit), die wie ein Teil des eigenen Selbst erlebt werden. Aber auch kulturelle und symbolische Objekte können als Selbstobjekte dienen. Durch sie wird die Selbst-Regulation und Selbst-Entfaltung ermöglicht. Allein in der innigen Beziehung zum mütterlichen/väterlichen/kulturellen Selbstobjekt kann sich das reale Selbst ausbilden und entfalten. Denn die Selbstobjekt-Beziehung ist jeweils die Matrix, das Leben erst ermöglichende Milieu für die gesamte, lebenslängliche Selbst-Entwicklung. Das Medium der Transformationsprozesse, die zu menschlicher Reife führen, ist nichts anderes, als die sich wandelnde Selbst-Selbstobjekt-Interaktion selber, also die Begegnung mit dem anderen. Am Anfang ist die Beziehung, nicht der Narzißmus.

Ein Symbol – prozeßhaft und dialogisch ver-

standen – ist ein besonderes Zeichen, das dem begegnenden Subjekt eine spezifische Erfahrung ermöglicht, indem es auf dem Weg der Selbstwerdung voranbringt – sei es stützend-fördernd, tragend-haltend, ermutigend-befreiend oder kritisch-konfrontierend und in Frage stellend.

Der Dienst der Theologie liegt nach Wahl darin, „selbst immer wieder versuchsweise einen kreativen Spiel-Raum für symbolische Erfahrung und Praxis zu öffnen, in dem der Glaube als Kultivierung einer tragfähigen Lebensform ‚leibt und lebt' und aus dem er immer neu Atem, pneumatischen Sauerstoff, holen kann, um zu (über)leben" (615).

Schließlich zieht Wahl aus seinen Einsichten in symbolische Erfahrungsprozesse Konsequenzen für eine „symbolagogische Pastoral": Eine pastorale Kultur setzt voraus, daß alle Praxis der Kirche von den Beziehungsstrukturen des Glaubens her selbst mystagogisch, präsentativ und politisch sein muß und weder objektivistisch noch subjektivistisch verkürzt werden darf: „So sehr nämlich der Akzent auf dem spezifischen symbolischen Erfahrungscharakter des Selbst liegt, so unverzichtbar und konstitutiv erweist sich in diesem relational-interaktiven Symbolmodell der Pol des *Symbol-Zeichens:* Er steht für den – aus dem erfahrenden Selbst unableitbaren – fremden Gehalt: das Andere, das in dieser geschichtlich-personalen Begegnung und Beziehung als es selber erfahren werden soll. Was dieser Zusammenhang symbol-theologisch für den christlichen Glauben als symbolische Erfahrung und Praxis heißen kann, war Thema und Zielpunkt des ganzen langen Weges" (615).

Alfred Kirchmayr, Wien

1. *Roy Fairchild,* Seelsorge mit depressiven Menschen, Reihe „Heilende Seelsorge", hg. von *Andreas Hess – Wunibald Müller – Lorenz Wachinger,* Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1991, 124 Seiten.

2. *Heike Hagenmaier – Martin Hagenmaier,* Seelsorge mit psychisch kranken Menschen, ebd. 1991, 136 Seiten.

1. Depression und Sinnkrisen sind auch im deutschsprachigen Raum nicht mehr zu übersehende Phänomene; ebenso wie die Fülle von Therapie- und Beratungsangeboten der verschiedensten psychiatrisch-psychologischen Schulen. Für in der Seelsorge Tätige stellt sich dabei immer mehr die Frage nach den je eigenen Möglichkeiten und Kompetenzen in der Begleitung hilfe- und ratsuchender Menschen. Das Buch Fairchilds bietet Klinikseelsorgern, aber auch dem interessierten Laien und allen Engagierten in der Pfarrseelsorge einen hilfreichen Wegweiser durch eine für den psychiatrisch-therapeutischen Laien verständliche Einführung in die Komplexität des Krankheitsbildes „Depression". Es werden die verschiedenen Ursachen und Symptome ebenso vorgestellt wie die gängigsten Antidepressiva oder mögliche psychotherapeutische Interventionen.

Der Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit der Rolle der Seelsorge: Ihre Stärke liegt nach Fairchild darin, die Hoffnung im depressiven Menschen zu wecken oder zu stärken; eine Hoffnung, die durch aktives Zuhören, Zulassen negativer Gefühle, durch Dialog contra den monologisch einsamen Zustand der Depression einen Gegenpol zur Verdrängung oder Illusion darstellt. Der Beitrag der Kirchen zur Depressionsbildung kommt ebenso zur Sprache wie der Umgang mit depressionsauslösenden Glaubens- und Berufskrisen bei hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen. Ermutigungsstrategien, fußend auf den kognitionstherapeutischen Konzepten Becks und Ellis' sowie dem klientenzentrierten Modell nach Rogers bilden den Abschluß des Buches. Sie bettet der Autor in den geistlichen Auftrag der Kirchen ein, bei dem Leid, Schmerz und die „dunkle Nacht der Seele" nicht ver-tröstend abgeschoben und verdrängt werden, sondern als Chance zur Umkehr und zur Neubesinnung wahrgenommen werden können.

2. Wem obiges Werk zu speziell auf den Therapieanspruch der amerikanischen Seelsorgebewegung ausgerichtet ist, der möge das Buch von H. und M. Hagenmaier, „Seelsorge mit psychisch kranken Menschen" zur Hand nehmen. Es wird ein Aufgabenfeld der Seelsorge beschrieben, das auch die Kirchen nur allzu schnell an zuständige Fachleute und medizinisch-psychiatrische Einrichtungen abschieben. Ausgehend davon, daß gerade auch psychisch kranke Menschen für eine christliche Gemeinde dazugehören, daß die Begegnung mit ihnen verunsichert und sie deswegen erst recht isoliert und an den Rand gedrängt werden, bieten die beiden Autoren

eine einfühlsame Darstellung in die Erlebniswelt Betroffener und ihrer Familien. Neben der Erklärung verschiedener Ursachen und Symptome psychotischer Erkrankungen zeigt das Buch Wege und Haltungen für das seelsorgliche Handeln auf. Mit großer Eindringlichkeit schildern H. und M. Hagenmaier, wie verführerisch narzißtische Heilsansprüche in diesem Bereich der Seelsorge werden können, wenn eigene Omnipotenzphantasien verhindern, den psychisch oder wahnhaft erkrankten Menschen, den schwach Begabten oder den Altersverwirrten anzunehmen und wertzuschätzen. Da es gerade dem Bereich der psychiatrischen Seelsorge an spezifisch pastoralpsychologischer Literatur mangelt, ist dieses kleine Handbuch eine wichtige Orientierungshilfe für betroffene Klinikseelsorger, aber auch für Pfarrgemeinden, in denen immer wieder Menschen mit psychischen Erkrankungen Zuflucht und Geborgenheit suchen.

Angelika Pressler, Salzburg

Bernhard Mc Ginn, Die Mystik im Abendland, Band I, Ursprünge, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1994, 527 Seiten.

Mc Ginn lehrt Geschichte des Christentums an der Universität Chicago. Vorliegender Band ist der erste in einer geplanten vierbändigen Reihe über die Mystik im Abendland. Der Verfasser untersucht in einem ersten Teil den jüdischen Hintergrund, das kontemplative Ideal der Griechen, die Jesusbewegung, die Anfänge der christlichen Mystik im 2. Jh. seit Origines, die Mystik des frühen Mönchtums seit Antonius (4. Jh.). in einem zweiten Teil geht Mc Ginn auf die Gestaltwerdung der frühen lateinischen Mystik ein: im christlichen Neuplatonismus, im geistlichen Ideal der Jungfräulichkeit, zu deren Vertretern Ambrosius, Hieronymus und Cassian zählen. Augustinus nennt er den Gründervater mit seiner Lehre über die Schau Gottes und den Christus Totus.

Jede Religion birgt Elemente der Mystik in sich, die sich in einem Dreierschritt entfalten können: 1. Mystik als Teil der Religion, 2. Mystik als Prozeß oder Lebensweg, 3. Mystik als Versuch, das unmittelbare Bewußtsein der Gegenwart Gottes zum Ausdruck zu bringen. Kein Mystiker glaubt z. B. an Mystik selbst. Vielmehr vertrauen Menschen auf die Werte des Judentums, des Hinduismus, Buddhismus, des Christentums oder des Islams. Nach Mc Ginn hat es Mystik im Christentum seit den Anfängen gegeben. Ein Anhang über die moderne Mystikforschung beschließt diesen 1. Band. Das Werk füllt eine Lücke auf dem Sektor geistlicher Literatur, als Antwort auf die Fragen vieler Menschen nach den Wurzeln christlicher Mystik. *Waltraud Herbstrith, Tübingen*

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien (neutestamentliche Exegese) in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

Erhard Busek, Dr. jur., ist Vorsitzender des Kuratoriums des Instituts für den Donauraum und Mitteleuropa in Wien; er war 1989–1995 zunächst Bundesminister für Wissenschaft und Forschung und dann für Unterricht und Kunst, 1991–1995 auch Obmann der Österreichischen Volkspartei und Vizekanzler der österreichischen Bundesregierung.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl/Deutschland.

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

Jacques Gaillot war (bis zu seiner Absetzung durch Rom im Jänner 1995) Diözesanbischof von Evreux in Frankreich.

Mary Grey, Dr. theol., ist Professorin für kontextuelle Theologie am LSU College in Southampton, England.

Friedrich Giglinger war 40 Jahre hauptberuflich im kirchlichen Dienst tätig, zuletzt als Erwachsenenbildner.

Monika Riemer ist Pastoralreferentin, z. Zt. im Familiendienst mit viel ehrenamtlichem Engagement.

Willi Riemer, Dipl. Theol., ist Pastoralreferent an der Katholischen StudentInnengemeinde in Münster.

John P. McNamee ist Pfarrer in einer der ärmsten Pfarreien von Philadelphia; er ist zugleich Sozialarbeiter, Dichter und Philosoph.

Achim Battke, Dr. rer. soc. und Dipl. Theol., ist Pastoralreferent im ökumenischen Studentenzentrum Paffenwald der Universität Stuttgart.

Zilli Stadler ist Bäuerin in Oberkappel, Oberösterreich.

Martina Blasberg-Kuhnke, Dr. theol. habil., ist Lehrstuhlverwalterin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.