N12<511251281 021

UB Tübingen

SN 0341-9592 D 230

# Diakonia

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirc

## Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

Markus Schlagnitweit
Es geht nicht nur ums tägliche Brot
Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

Günter Wilhelms
Der Mensch und die Arbeit

Erich Kitzmüller
Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft

Ulrich Thien
Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen

Hans-Joachim Sander
Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

Gabriele Bußmann
Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln

Herbert Haslinger
Wie wird die Praktische Theologie kontextuell?
Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising

Grünewald/Herder 29. Jahrgang Heft 1 Januar 199

DIAKONIA ISSN 0341-9592

Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

*Neunundzwanzigster Jahrgang Januar 1998 Heft 1*

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

*Redaktion:* Martina Blasberg-Kuhnke, Helmut Erharter (Chefredakteur), Marie-Louise Gubler, Leo Karrer, Norbert Mette, Veronika Prüller-Jagenteufel, Frank Richter, Markus Schlagnitweit, Peter F. Schmid

INHALT

Schwerpunkt: Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

*Leitartikel*

Markus Schlagnitweit, Es geht nicht nur ums tägliche Brot. Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft 1

*Artikel*

Günter Wilhelms, Der Mensch und die Arbeit 6

Erich Kitzmüller, Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft 13

Ulrich Thien, Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen 22

Hans-Joachim Sander, Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit 33

Gabriele Bußmann, Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln 39

*Praxis*

Michael Schäfers, „Menschen ohne Erwartungen". Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte 44

Dominik Schenker, Jugendliche ohne Arbeit – kein Thema für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz? 47

Michaela Moser, „Da kann ma' scho was mach'n". Fundierte Analysen, kreative Aktionen und engagierte Bildungsarbeit 50

Bernhard Blumberg, „Messe der Solidarität" in Dortmund. Mehr als eine Leistungsschau der Suppenküchen und Wärmestuben 51

Erfahrungsbericht einer Langzeitarbeitslosen (A. A.), „. . . bedauern wir, Ihnen mitteilen zu müssen . . .". Die Kosten der Arbeitslosigkeit 53

Bernd Lutz, „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago 56

Herbert Haslinger, Wie wird die Praktische Theologie kontextuell? Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising 59

*Predigt und Texte*

Ferdinand Kerstiens, Das Kapital bedienen . . .? Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4,16–23 64

Peter Quendler, Ein Kreuzweg unserer Tage 67

Alfred Delp, Unser tägliches Brot gib uns heute 70

*Bücher*

Mit Werken von Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp – Joachim Wiemeyer (Hrsg.), Herwig Büchele, Markus Lehner – Wilhelm Zauner (Hrsg.), Wolfgang Kessler 70

*Büchereinlauf, Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter* 72

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

Jahresabonnement S 792,–, DM 108,–, sFr 102,50; Studentenabonnement S 636,–, DM 87,–, sFr 82,50; Einzelheft S 145,–, DM 19,90, sFr 19,90; 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, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Straße 4; für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1. Wenn bis 15. November keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr. Satz: Vogel Medien GmbH, A-2102 Bisamberg, Korneuburger Straße 21, Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, Michaelerstraße 2.

# 29. Jahrgang Diakonia 1998

## AUTORENVERZEICHNIS


*A. A.*, „... bedauern wir, Ihnen mitteilen zu müssen ...". Die Kosten der Arbeitslosigkeit .... 1/53
*Bachmayer Gerlinde*, Angelus ..... 6/426
*Baechler Winfried*, Als Priester leben (Forum) .. 3/153
*Ballnus Ute und Johannes – Freund Hanne*, Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche ..... 4/272
*Begrich Gerhard*, Wirkmächtiges Wort. Sprache als Theologie in Luthers Bibelübersetzung ... 2/87
*Beranek Markus*, Als Priester leben (Forum) ... 3/154
*Blasberg-Kuhnke Martina*, Die Glücklichmaschine – oder: Kinder sind anders ..... 5/289
*Blumberg Bernhard*, „Messe der Solidarität" in Dortmund. Mehr als eine Leistungsschau der Suppenküchen und Wärmestuben ..... 1/51
*Bonhoeffer Dietrich*, Von der Dummheit ..... 4/281
*Bucher Anton A.*, Kinder als Ko-Konstrukteure ihrer Wirklichkeit ..... 5/311
*Bujo Bénézet*, Die Funktion des Palavers in Kirche und Gesellschaft ..... 4/274
*Bußmann Gabriele*, Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln ..... 1/39
*Camenzind Erich*, Als Priester leben (Forum) .. 3/155
*Chesterton Gilbert Keith*, Verteidigung der Kinderverehrung ..... 5/351
*Daiber Karl-Fritz*, Vielfalt der Spiritualitäten .. 6/379
*Delp Alfred*, Unser tägliches Brot gib uns heute 1/70
*Erharter Helmut*, Spiritualität der Gruppe. Erfahrungen aus 34 Jahren ..... 6/361
Worte des Dankes ..... 6/366
*Esser Annette*, Preisen will ich Gott, meine Geliebte! Oder: Wie betet eine feministische Theologin? 6/408
*Freund Hanne – Ballnus Ute und Johannes*, Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche ..... 4/272
*Gerl-Falkovitz Hanna-Barbara*, Hoffnung als Grundlage von Spiritualität ..... 6/390
*Gmeiner Johann*, Als Priester leben (Forum) ... 3/156
*Greinacher Norbert*, Glaubenszweifel ..... 4/279
*Gubler Marie-Louise*, So vielerlei Arten von Sprachen gibt es in der Welt, und keine ist ohne sinnvollen Laut ... (1 Kor 14, 10f). Sprache und Sprachen ..... 2/75
– „Wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis ..." (1 Joh 2, 9) 4/222
– Ein hörendes Herz. Zu 1 Kön 3, 9 ..... 6/425
*Guggenberger Franz*, Als Priester leben (Forum) 3/157
*Haas Franz-Josef*, Die Erfahrung, abgespeist zu werden (zu Joh 6, 1–15) ..... 5/350
*Hallermann Heribert*, Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten „Laieninstruktion" ..... 3/195
*Haslinger Herbert*, Wie wird die Praktische Theologie kontextuell? Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising ..... 1/59
*Hauser Lucia*, Ich habe euch ein Beispiel gegeben (Joh 13, 15). Spiritualität in der Ausbildung von Katecheten und Katechetinnen .... 6/414
*Heinz Hanspeter*, Was immer mehr Priestern zu schaffen macht ..... 3/171
*Hilberath Bernd Jochen*, „Ich bin es nicht". Grundlegendes zur Aufgabe des priesterlichen Dienstes 3/173
*Hofer Max*, Als Priester leben (Forum) ..... 3/160
*Hofer Stefan*, Exerzitien als geist-liche Übungen 6/416
*Jacobs Christoph*, Darf ein Priester glücklich werden? Salutogenese: Eine neue Perspektive für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten ..... 3/182
*Kaindel Christoph – Zentner Manfred*, Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder ..... 5/344
*Karrer Leo*, Wovon die Seele lebt. Grunddimensionen von Spiritualität ..... 6/370
*Kerstiens Ferdinand*, Das Kapital bedienen ...? Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4, 16–23 ..... 1/64
– Neue Gottesdiensterfahrungen in St. Heinrich/Marl. Von Teams vorbereitete Wortgottesdienste ..... 2/135
*Kiefer Marianne*, Mit Kindern leben, glauben, hoffen. Ein Beitrag zur Elternbildung ..... 5/335
*Kitzmüller Erich*, Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft ..... 1/13
*Klumb Thomas*, Das kollegiale Zusammenwirken in Gruppe – Pfarrgemeinderat ..... 4/263
*Knapp Andreas*, Skizzen zur Priesterausbildung 3/203
*Koet Bart J.*, Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge ..... 2/130
*Lehner-Hartmann Andrea*, Mädchen oder Bub – eine Leichtigkeit des Seins? Zur Bedeutung des Geschlechts in der Entwicklung des Kindes ... 5/302
*Leisch-Kiesl Monika*, Sprache und Sprachverweigerung moderner Kunst. Gräben und Brücken zwischen „Kunst" und „Kirche" .... 2/116
*Lenz Karl*, Kinder – eine Minderheit ..... 5/293
*Lutz Bernd*, „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago ..... 1/56
*Matko Karl*, Die Spiritualität des politischen Amtes. Spontane Gedanken ..... 6/421
*Mayer Gebhardt Annette*, Beziehungen zwischen den „Generationen" oder zwischen den Menschen? Fragen rund um einen Neuen Generationenvertrag in der Schweiz ..... 4/259
*Merschl Franz*, Als Priester leben (Forum) ..... 3/160
*Mette Norbert*, „Habe ich denn alles falsch gemacht?" Kirchlicher Ordo im Wandel ..... 3/189
– Beziehungskultur(en) im Wandel ..... 4/217
– Er-Lebenswelten der Kinder heute ..... 5/319
*Meyer Hans Joachim*, Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchentag ..... 5/332
*Moser Michaela*, „Da kann ma' scho was mach'n". Fundierte Analysen, kreative Aktionen und engagierte Bildungsarbeit ..... 1/50
*Müller Reto*, Als Priester leben (Forum) ..... 3/161
*N. N.*, Als Priester leben (Forum) ..... 3/162
*Öhler Christian*, Beziehungsstiftende Pastoral in einem Neubaugebiet ..... 4/266
*Pawlowsky Peter*, Wortverfolgung ..... 2/138
*Prüller-Jagenteufel Veronika*, Eine Predigt anläßlich des 40. Hochzeitstages von Leo und Theresia Prüller. Zu Gen 2, 18–24 und Mk 10, 2–16 ..... 4/277
– „Wir können nur das behalten, was wir weitergeben." Die Spiritualität der Anonymen Alkoholiker ..... 6/422
*Quendler Peter*, Ein Kreuzweg unserer Tage ... 1/67
*Quinter Giusep*, Als Priester leben (Forum) .... 3/164
*Richter Frank*, Wieviel Leben braucht ein Wort? Wie viele Worte braucht das Leben? ..... 2/73
– Wirkmächtigkeit von Worten. Vom Ruf „Keine Gewalt!" zur erfolgreichen friedlichen Revolution ..... 2/115
– „Und wer mich anruft, wird erhört ..." Das Telefon im Netz der Seelsorge ..... 4/271
*Riedler-Singer Renate*, Die neuen Familienformen im Wertediskurs ..... 5/327
*Riemer Willi*, Nachdenken über Erstkommunion 5/338
*Rost Ursula*, Religiöse Kinderwochen. Kinderpastoral in Ostdeutschland ..... 5/342
*Sander Hans-Joachim*, Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit ..... 1/33
*Schäfers Michael*, „Menschen ohne Erwartungen". Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte ..... 1/44
*Schefcik Michael*, Als Priester leben (Forum) ... 3/166
*Schenker Dominik*, Jugendliche ohne Arbeit – kein Thema für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz? ..... 1/47
*Schildknecht Alix*, Eine gemischte Gemeinschaft im Dienste der City-Seelsorge von Zürich ..... 3/208

*Schlagnitweit Markus,* Es geht nicht nur ums tägliche Brot. Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft ... 1/1
– „Schrei, Jeremia, schrei!" Zu Jer 20, 7–9 ... 3/210
*Schmid Peter F.,* Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie ... 2/102
– Der Mensch ist Beziehung. Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive ... 4/229
– Die Gruppe als Ort der Theologie. Zum pastoralen und praktisch-theologischen Stellenwert der Gruppe ... 4/250
*Schuster Erika,* Einladung zum Lesen. Kirchliche Leseförderung als „Buchpastoral" ... 2/126
*Schwed Veronica-Maria,* Erntedank – noch up to date? ... 5/347
*Staikos Metropolit Michael,* Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche ... 6/396
*Standop Annette,* „Mitarbeiter in der Wahrheit" oder „Unnütze Knechte"? Zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen ... 4/255
*Stegemann Wolfgang,* Der Prozeß Jesu. Gründe für die Entlastung der Juden vom Tötungsvorwurf ... 2/121
*Stock Alex,* Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie ... 2/94
*Stutz Pierre,* Als Priester leben (Forum) ... 3/167
– Junge Erwachsene zum aufrechten Gang ermutigen ... 6/419
*Surmund Heinz-Georg,* Als Priester leben (Forum) ... 3/168
*Thien Ulrich,* Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen ... 1/22
*Tomka Ferenc,* Geschwisterliche Beziehungen bauen die Gemeinde ... 4/269
*Weißbacher Barbara,* Spiritualität – die Quelle, aus der ich trinke ... 6/413
*Wilhelms Günter,* Der Mensch und die Arbeit ... 1/6
*Wolf Christof,* Soziale Beziehungen im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung ... 4/239
*Wucherer-Huldenfeld Augustinus Karl,* „Herz-Jesu-Spiritualität" heute? Bleibendes in den Opfer- und Sühnegedanken eines Seligen ... 6/404
*Zauner Wilhelm,* Leben mit einem wandelbaren Priesterbild ... 3/145
*Zelinka Udo,* Priester sein in einer Zeit des Übergangs. Tagungsbericht über eine Zukunftswerkstatt ... 3/201
*Zentner Manfred – Kaindel Christoph,* Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder ... 5/344
*Zürcher Paul,* Als Priester leben (Forum) ... 3/169
Beten durch die Schallmauer. Ein Gebetbuch der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) ... 2/139
Texte aus Kindermund ... 5/352
Kurztexte aus dem cherubinischen Wandersmann (Angelus Silesius) ... 6/427
Ein Brief des Dankes von Oto Mádr ... 6/368
Mein Dankpsalm ... 6/427

## SACHVERZEICHNIS

*Anonyme Alkoholiker*
– „Wir können nur das behalten, was wir weitergeben." Die Spiritualität der Anonymen Alkoholiker ... 6/422
*Arbeit, Arbeitsgesellschaft, Arbeitslose*
Schwerpunkt Heft 1: Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft
– Es geht nicht nur ums tägliche Brot. Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft ... 1/1
– Der Mensch und die Arbeit ... 1/6
– Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft ... 1/13
– Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen ... 1/22
– Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit ... 1/33
– Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln 1/39
– „Menschen ohne Erwartungen". Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte ... 1/44
– Jugendliche ohne Arbeit – kein Thema für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz? ... 1/47
– „Da kann ma' scho was mach'n". Fundierte Analysen, kreative Aktionen und engagierte Bildungsarbeit ... 1/50
– „Messe der Solidarität" in Dortmund. Mehr als eine Leistungsschau der Suppenküchen und Wärmestuben ... 1/51
– „... bedauern wir, Ihnen mitteilen zu müssen ..." Die Kosten der Arbeitslosigkeit ... 1/53
– Das Kapital bedienen ...? Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4, 16–23 ... 1/64
– Unser tägliches Brot gib uns heute ... 1/70
*Autismus*
– Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche ... 4/272
*Beten*
– Beten durch die Schallmauer. Ein Gebetbuch der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) ... 2/139
*Beziehung*
Schwerpunkt Heft 4: Der Mensch lebt in Beziehung
– Beziehungskultur(en) im Wandel ... 4/217
– „Wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis ..." (1 Joh 2, 9) 4/222
– Der Mensch ist Beziehung. Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive ... 4/229
– Soziale Beziehungen im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung ... 4/239
– „Mitarbeiter in der Wahrheit" oder „Unnütze Knechte"? Zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen 4/255
– Beziehungen zwischen den „Generationen" oder zwischen den Menschen? Fragen rund um einen Neuen Generationenvertrag in der Schweiz ... 4/259
– Das kollegiale Zusammenwirken in Gruppe – Pfarrgemeinderat ... 4/263
– Beziehungsstiftende Pastoral in einem Neubaugebiet ... 4/266
– Geschwisterliche Beziehungen bauen die Gemeinde ... 4/269
– „Und wer mich anruft, wird erhört ..." Das Telefon im Netz der Seelsorge ... 4/271
– Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche ... 4/272
– Die Funktion des Palavers in Kirche und Gesellschaft ... 4/274
*Bildungsarbeit*
– „Da kann ma' scho was mach'n". Fundierte Analysen, kreative Aktionen und engagierte Bildungsarbeit ... 1/50
*Brot*
– Es geht nicht nur ums tägliche Brot. Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft ... 1/1
– Unser tägliches Brot gib uns heute ... 1/70
*Buchpastoral*
– Einladung zum Lesen. Kirchliche Leseförderung als „Buchpastoral" ... 2/126
*City-Seelsorge*
– Eine gemischte Gemeinschaft im Dienste der City-Seelsorge von Zürich ... 3/208
*Computerspiele*
– Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder . 5/344
*Dank*
– Worte des Dankes ... 6/366
– Ein Brief des Dankes von Oto Mádr ... 6/368
– Mein Dankpsalm ... 6/427
*Dummheit*
– Von der Dummheit ... 4/281
*Elternbildung*
– Mit Kindern leben, glauben, hoffen. Ein Beitrag zur Elternbildung ... 5/335

ZA 1702
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

*Erntedank*
- Erntedank – noch up to date? ..... 5/347
*Erstkommunion*
- Nachdenken über Erstkommunion ..... 5/338
*Exerzitien*
- Exerzitien als geist-liche Übungen ..... 6/416
*Familie*
- Die neuen Familienformen im Wertediskurs .. 5/327
*Feministische Theologie*
- Preisen will ich Gott, meine Geliebte! Oder: Wie betet eine feministische Theologin? ..... 6/408
*Gefängnisseelsorge*
- Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge ..... 2/130
*Gemeinden*
- „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago ..... 1/56
- Geschwisterliche Beziehungen bauen die Gemeinde ..... 4/269
*Generationenvertrag*
- Beziehungen zwischen den „Generationen" oder zwischen den Menschen? Fragen rund um einen Neuen Generationenvertrag in der Schweiz ..... 4/259
*Geschlecht*
- Mädchen oder Bub – eine Leichtigkeit des Seins? Zur Bedeutung des Geschlechts in der Entwicklung des Kindes ..... 5/302
*Glaubenszweifel* ..... 4/279
*Gruppe*
- Die Gruppe als Ort der Theologie. Zum pastoralen und praktisch-theologischen Stellenwert der Gruppe ..... 4/250
- Spiritualität der Gruppe. Erfahrungen aus 34 Jahren ..... 6/361
*Heiliger Geist*
- Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche ..... 6/396
*Herz, Herz Jesu*
- „Herz-Jesu-Spiritualität" heute? Bleibendes in den Opfer- und Sühnegedanken eines Seligen 6/404
- Ein hörendes Herz. Zu 1 Kön 3, 9 ..... 6/425
*Jeremia*
- „Schrei, Jeremia, schrei!" Zu Jer 20, 7–9 ..... 3/210
*Juden*
- Der Prozeß Jesu. Gründe für die Entlastung der Juden vom Tötungsvorwurf ..... 2/121
*Jugend*
- „Menschen ohne Erwartungen". Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte .... 1/44
- Jugendliche ohne Arbeit – kein Thema für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz? ..... 1/47
- Junge Erwachsene zum aufrechten Gang ermutigen ..... 6/419
*Kairologie*
- Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie ..... 2/102
*Kapital*
- Das Kapital bedienen . . .? Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4, 16–23 ..... 1/64
*KatechetInnen*
- Ich habe euch ein Beispiel gegeben (Joh 13, 15). Spiritualität in der Ausbildung von Katecheten und Katechetinnen ..... 6/414
*Katechumenat*
- Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund: „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge ..... 2/130
*Kinder* (Schwerpunkt Heft 5)
- Die Glücklichmaschine – oder: Kinder sind anders ..... 5/289
- Kinder – eine Minderheit ..... 5/293
- Mädchen oder Bub – eine Leichtigkeit des Seins? Zur Bedeutung des Geschlechts in der Entwicklung des Kindes ..... 5/302
- Kinder als Ko-Konstrukteure ihrer Wirklichkeit 5/311
- Er-Lebenswelten der Kinder heute ..... 5/319
- Mit Kindern leben, glauben, hoffen. Ein Beitrag zur Elternbildung ..... 5/335
- Nachdenken über Erstkommunion ..... 5/338
- Religiöse Kinderwochen. Kinderpastoral in Ostdeutschland ..... 5/342
- Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder 5/344
- Verteidigung der Kinderverehrung ..... 5/351
- Texte aus Kindermund ..... 5/352
- Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche ..... 4/272
*Kirche, Kirchenleitung, Kirchentag*
- Sprache und Sprachverweigerung moderner Kunst. Gräben und Brücken zwischen „Kunst" und „Kirche" ..... 2/116
- „Mitarbeiter in der Wahrheit" oder „Unnütze Knechte"? Zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen 4/255
- Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchentag ..... 5/332
*Kollegialität, Kooperation*
(siehe auch: Zusammenarbeit)
- Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten „Laieninstruktion" ..... 3/195
- Das kollegiale Zusammenwirken in Gruppe – Pfarrgemeinderat ..... 4/263
*Kreuzweg*
- Ein Kreuzweg unserer Tage ..... 1/67
*Kunst*
- Sprache und Sprachverweigerung moderner Kunst. Gräben und Brücken zwischen „Kunst" und „Kirche" ..... 2/116
*Laie, Laieninstruktion*
- Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten „Laieninstruktion" ..... 3/195
*Leben, Lebenswelt*
- Wieviel Leben braucht ein Wort? Wie viele Worte braucht das Leben? ..... 2/73
- Er-Lebenswelten der Kinder heute ..... 5/319
- Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder 5/344
*Lesen, Leseförderung*
- Einladung zum Lesen. Kirchliche Leseförderung als „Buchpastoral" ..... 2/126
*Liturgie*
- Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie ... 2/94
*Luther*
- Wirkmächtiges Wort. Sprache als Theologie in Luthers Bibelübersetzung ..... 2/87
*Menschen*
(siehe auch: Beziehung, Schwerpunkt Heft 4)
- Der Mensch und die Arbeit ..... 1/6
- „Menschen ohne Erwartungen". Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte .... 1/44
- Der Mensch ist Beziehung. Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive ..... 4/229
*Mitarbeiter*
- „Mitarbeiter in der Wahrheit" oder „Unnütze Knechte"? Zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen 4/255
*Ökumene* (siehe auch: Orthodoxie)
- „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago ..... 1/56
- Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchentag ..... 5/332
*Ordensleute*
- Darf ein Priester glücklich werden? Salutogenese: Eine neue Perspektive für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten ..... 3/182
*Ordo*
- „Habe ich denn alles falsch gemacht?" Kirchlicher Ordo im Wandel ..... 3/189
*Orthodoxie*
- Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche ..... 6/396
*Palaver*
- Die Funktion des Palavers in Kirche und Gesellschaft ..... 4/274
*Pastoral, PastoraltheologInnen*
(siehe auch: Seelsorge, Praxis)
- Wie wird die Praktische Theologie kontextuell? Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising ..... 1/59

- Die Gruppe als Ort der Theologie. Zum pastoralen und praktisch-theologischen Stellenwert der Gruppe ... 4/250
- Beziehungsstiftende Pastoral in einem Neubaugebiet ... 4/266
- Religiöse Kinderwochen. Kinderpastoral in Ostdeutschland ... 5/342

*Pfarrgemeinderat*
- Das kollegiale Zusammenwirken in Gruppe – Pfarrgemeinderat ... 4/263

*Politik*
- Die Spiritualität des politischen Amtes. Spontane Gedanken ... 6/421

*Praxis*
- Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie ... 2/102

*Predigt*
- Das Kapital bedienen . . .? Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4, 16–23 ... 1/64
- „Schrei, Jeremia, schrei!" Zu Jer 20, 7–9 ... 3/210
- Eine Predigt anläßlich des 40. Hochzeitstages von Leo und Theresia Prüller. Zu Gen 2, 18–24 und Mk 10, 2–16 ... 4/277
- Die Erfahrung, abgespeist zu werden (zu Joh 6, 1–15) ... 5/350
- Ein hörendes Herz. Zu 1 Kön 3, 9 ... 6/425

*Priester, -ausbildung, -bild*
Schwerpunkt Heft 3: Als Priester leben
- Leben mit einem wandelbaren Priesterbild .. 3/145
- Als Priester leben. Forum ... 3/152
- Was immer mehr Priestern zu schaffen macht 3/171
- „Ich bin es nicht". Grundlegendes zur Aufgabe des priesterlichen Dienstes ... 3/173
- Darf ein Priester glücklich werden? Salutogenese: Eine neue Perspektive für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten ... 3/182
- „Habe ich denn alles falsch gemacht?" Kirchlicher Ordo im Wandel ... 3/189
- Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten „Laieninstruktion" ... 3/195
- Priester sein in einer Zeit des Übergangs. Tagungsbericht über eine Zukunftswerkstatt ... 3/201
- Skizzen zur Priesterausbildung ... 3/203
- „Schrei, Jeremia, schrei!" Zu Jer 20, 7–9 ... 3/210

*Prozeß Jesu*
- Der Prozeß Jesu. Gründe für die Entlastung der Juden vom Tötungsvorwurf ... 2/121

*Religionspädagogik*
- Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln 1/39

*Salutogenese*
- Darf ein Priester glücklich werden? Salutogenese: Eine neue Perspektive für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten ... 3/182

*Seele*
- Wovon die Seele lebt. Grunddimensionen von Spiritualität ... 6/370

*Seelsorge* (siehe auch: Pastoral)
- „Und wer mich anruft, wird erhört . . ." Das Telefon im Netz der Seelsorge ... 4/271

*Solidarität*
- „Messe der Solidarität" in Dortmund. Mehr als eine Leistungsschau der Suppenküchen und Wärmestuben ... 1/51

*Soziale Beziehungen:* siehe Beziehungen

*Spiritualität*
Schwerpunkt Heft 6: Spiritualitäten
- Spiritualität der Gruppe. Erfahrungen aus 34 Jahren ... 6/361
- Wovon die Seele lebt. Grunddimensionen von Spiritualität ... 6/370
- Vielfalt der Spiritualitäten ... 6/379
- Hoffnung als Grundlage von Spiritualität ... 6/390
- Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche ... 6/396
- „Herz-Jesu-Spiritualität" heute? Bleibendes in den Opfer- und Sühnegedanken eines Seligen ... 6/404
- Preisen will ich Gott, meine Geliebte! Oder: Wie betet eine feministische Theologin? ... 6/408
- Spiritualität – die Quelle, aus der ich trinke .. 6/413
- Ich habe euch ein Beispiel gegeben (Joh 13, 15). Spiritualität in der Ausbildung von Katecheten und Katechetinnen ... 6/414
- Exerzitien als geist-liche Übungen ... 6/416
- Junge Erwachsene zum aufrechten Gang ermutigen ... 6/419
- Die Spiritualität des politischen Amtes. Spontane Gedanken ... 6/421
- „Wir können nur das behalten, was wir weitergeben." Die Spiritualität der Anonymen Alkoholiker ... 6/422
- Ein hörendes Herz. Zu 1 Kön 3, 9 ... 6/425
- Angelus ... 6/426
- Kurztexte aus dem cherubinischen Wandersmann (Angelus Silesius) ... 6/427

*Sprache, Sprachverlust, -verweigerung*
Schwerpunkt Heft 2: „Nichts ist ohne Sprache" (1 Kor 14, 10)
- Wieviel Leben braucht ein Wort? Wie viele Worte braucht das Leben? ... 2/73
- So vielerlei Arten von Sprachen gibt es in der Welt, und keine ist ohne sinnvollen Laut . . . (1 Kor 14, 10f). Sprache und Sprachen ... 2/75
- Wirkmächtiges Wort. Sprache als Theologie inLuthers Bibelübersetzung ... 2/87
- Rede, Gerede. Zur Sprache in der Liturgie ... 2/94
- Wirkmächtigkeit von Worten. Vom Ruf „KeineGewalt!" zur erfolgreichen friedlichen Revolution ... 2/115
- Sprache und Sprachverweigerung moderner Kunst. Gräben und Brücken zwischen „Kunst" und „Kirche" ... 2/116
- Einladung zum Lesen. Kirchliche Leseförderung als „Buchpastoral" ... 2/126
- Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge ... 2/130
- Neue Gottesdiensterfahrungen in St. Heinrich/Marl. Von Teams vorbereitete Wortgottesdienste ... 2/135
- Wortverfolgung ... 2/138
- Beten durch die Schallmauer. Ein Gebetbuch der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) ... 2/139
- Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen. Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit ... 1/33

*Telefon*
- „Und wer mich anruft, wir erhört . . ." Das Telefon im Netz der Seelsorge ... 4/271

*Theologie*
- Wie wird die Praktische Theologie kontextuell? Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising ... 1/59
- Wirkmächtiges Wort. Sprache als Theologie in Luthers Bibelübersetzung ... 2/87
- Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie ... 2/102
- Die Gruppe als Ort der Theologie. Zum pastoralen und praktisch-theologischen Stellenwert der Gruppe ... 4/250

*Verkündigung*
- Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund. „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge ... 2/130

*Wort, Worte, Wortgottesdienst*
- Wieviel Leben braucht ein Wort? Wie viele Worte braucht das Leben? ... 2/73
- Wirkmächtiges Wort. Sprache als Theologie in Luthers Bibelübersetzung ... 2/87
- Wirkmächtigkeit von Worten. Vom Ruf „Keine Gewalt!" zur erfolgreichen friedlichen Revolution ... 2/115
- Neue Gottesdiensterfahrungen in St. Heinrich/Marl. Von Teams vorbereitete Wortgottesdienste ... 2/135
- Wortverfolgung ... 2/138

*Zukunftswerkstatt*
- Priester sein in einer Zeit des Übergangs. Tagungsbericht über eine Zukunftswerkstatt ... 3/201

*Zusammenarbeit* (siehe auch: Kooperation)
- „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago ... 1/56

# Leitartikel

Markus Schlagnitweit

## Es geht nicht nur ums tägliche Brot

### Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

. . . „In wenigen Jahrzehnten werden 20% aller Arbeitskräfte weltweit ausreichen, die wirtschaftlichen Bedürfnisse der gesamten Menschheit zu befriedigen." . . . „Nicht mehr als 5% aller weltweit umgesetzten Geldwerte haben einen entsprechenden Gegenwert in realen Sachgütern und Dienstleistungen." . . . – Die Zahlen, mit denen derzeit in sozial- und wirtschaftspolitischen Debatten operiert wird, sind nur schwer vorstellbar und – zumal für einen Laien – noch schwerer nachprüfbar. Das ist aber auch nicht unbedingt nötig – zumindest wenn es darum geht, einen tiefgreifenden Wandel der modernen Arbeitsgesellschaften festzustellen. Es gibt im alltäglichen Lebensumfeld so vielfältige Hinweise auf einen derartigen Umbruch, daß es dazu kein Expertentum braucht, höchstens einen wachen Blick. Die konstatierte Krise nur unter negativen Vorzeichen zu betrachten würde ihr allerdings nicht gerecht, wenngleich sich die alltägliche kirchliche Praxis meist einseitig mit daraus resultierenden Sorgen, Ängsten und realen Nöten konfrontiert sieht, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit längst keine Randerscheinungen mehr sind. Dennoch oder gerade deshalb genügt es nicht, auf einzelne psychische und soziale Notsituationen nur unmittelbar helfend zu reagieren. Viele Anzeichen deuten ja darauf hin, daß wir uns nicht nur in einer vorübergehenden (z. B. konjunkturbedingten) Krisensituation der Arbeitsgesellschaft befinden, sondern daß diese als solche zur Disposition steht. Was die Auseinandersetzung mit dieser Situation nicht gerade erleichtert, ist die Tatsache, daß hinsichtlich der Wurzeln, der Ebenen und auch der Richtungen des angesprochenen Umbruchs keineswegs Einstimmigkeit herrscht und durchaus unterschiedliche Ansatzpunkte möglich und sinnvoll sind.

### Umwälzungen in Berufs- und Arbeitswelt

Eine Betrachtungsweise etwa siedelt den Umbruch der Arbeitsgesellschaft vor allem in der Berufs- und Arbeitswelt selbst an. Hauptsächlich aufgrund gewaltiger Fortschritte im Bereich der Informationstechnologien und ihrer Folgewirkungen auf praktisch alle Wirtschaftssektoren und noch zusätzlich verstärkt durch die enorme Geschwindigkeit, mit der diese Neuerungen Einzug halten, kommt es in der Berufs- und Arbeitswelt gegenwärtig zu Umwälzungen, die an Tragweite die bisherigen großen Industrialisierungswellen (Einsatz von Maschinen, neue Energiequellen, neue Werkstoffe, automati-

sierte Massenfertigung) noch übertreffen dürften und massiv in das sowohl individuelle wie gesellschaftliche Leben eingreifen: Auflösung bzw. Differenzierung traditioneller sowie die Entwicklung ganz neuer Berufsbilder, wachsende Mobilität innerhalb als auch zwischen den verschiedenen Berufsgruppen, mehrfache Brüche in den individuellen Berufsbiographien als künftiger Normalfall, Zerfall klassenmäßig bzw. ständisch strukturierter Arbeitsbeziehungen und der entsprechenden politischen Einrichtungen bei nur teilweisem Ersatz durch neue, einigermaßen stabile Beziehungs- und Organisationsformen, totale Flexibilisierung individueller sowie gesellschaftlicher (Arbeits-)Zeitstrukturen – so lauten nur die markantesten Stichworte zur Kennzeichnung des Umbruchs unter dieser Betrachtungsweise. Sie lassen zunächst nach dem Verbleib all jener Menschen fragen, die von Tempo und Umfang dieser Entwicklungen schlichtweg überfordert sind. Nicht weniger virulent sind aber die Probleme auf zivilgesellschaftlicher wie politischer Ebene.

Wandel des Arbeitsbegriffs

Ein ganz anderer Ansatz in der Rede vom Umbruch der Arbeitsgesellschaft führt über den Bedeutungswandel, den der Arbeitsbegriff selbst gegenwärtig erfährt: War dieser Begriff in der Vergangenheit praktisch immer auf den Menschen (zunächst als handelndes Subjekt, aber auch als Zweckbestimmung) bezogen, taucht er in zunehmendem Maß auch losgelöst von dieser Zuordnung auf. Im global dominierenden Wirtschaftssystem des neoliberalen Finanzkapitalismus ist es in zunehmendem, ja sogar überwiegendem Maß das Geld bzw. das Finanzkapital, das „arbeitet".[1] Es ist zwar weiterhin der Mensch, der diese „Arbeit" in Gang hält, aber er ist darin nicht mehr frei entscheidendes Subjekt, sondern gleichsam ein verrechenbarer „Produktionsfaktor" neben anderen. Und schon gar nicht ist er das alleinige oder wenigstens vorherrschende Maß und Ziel der in diesem „Arbeitsprozeß" geltenden Ordnungsstrukturen, Mechanismen und Vorgänge.

Ende der Erwerbsarbeit

Neben den genannten sieht die moderne Arbeitsgesellschaft sich aber auch mit einer Entwicklung konfrontiert, die in letzter Konsequenz nicht nur einschneidende Veränderungen, sondern überhaupt ihr Ende und den Beginn eines neuen Gesellschaftsmodells bedeuten könnte: Welche Berechnungen auch immer dafür angestellt

[1] Bei einer wirtschafts- und sozialpolitischen Bildungsveranstaltung im Salzburger Tagungshaus St. Virgil wurde als Beispiel dafür der Siemens-Konzern, in Deutschland der Industriebetrieb mit den meisten Beschäftigten, angeführt, der aufgrund seiner Wertschöpfungsstruktur eigentlich als „Bankhaus mit angeschlossener Kleinfertigung" bezeichnet werden könnte.



ZA 1702

werden, es dürfte in Fachkreisen zunehmend Konsens darüber herrschen, daß es aufgrund der technologischen und wirtschaftlichen Entwicklungen, aber auch aufgrund ökologischer Grenzen keine allgemeine Vollbeschäftigung im herkömmlichen Sinn mehr geben wird.[2] Die damit angesprochene Entwicklung führt nicht nur zu einer sich rapide verschärfenden Konkurrenzlage auf dem Arbeitsmarkt und zu Belastungen, denen die traditionellen sozialen Sicherungssysteme nicht mehr gewachsen sein werden. Sie berührt vor allen Dingen die Tatsache, daß zumindest die sogenannten „hochentwickelten" Gesellschaften als „*Erwerbs*-arbeitsgesellschaften" konzipiert sind. Das bedeutet, daß sowohl die materielle Versorgung und Grundsicherung als auch die soziale Einbindung, persönliche Wertschätzung und politische Integration ihrer Glieder zu einem wesentlichen Teil von ihrer Erwerbstätigkeit mitbestimmt, wenn nicht sogar weitgehend davon abhängig sind. Anderen Formen menschlicher Arbeit (etwa innerfamiliären Erziehungs-, Pflege- und Haushaltsarbeiten, aber auch nachbarschaftlichen oder ehrenamtlichen Tätigkeiten) werden diese Funktionen nicht oder nur in geringem Ausmaß zugebilligt. Eine zumindest in den europäischen Staaten stetig wachsende hohe Sockelarbeitslosigkeit, Beschneidungen der Lebensarbeitszeiten an beiden Rändern, das an Umfang zunehmende Phänomen der „working poor"[3] und das fortschreitende soziale Absinken bzw. Zerfallen des gesellschaftlichen Mittelstandes sind nur die deutlichsten Symptome für das heraufdämmernde Ende dieser bisherigen Erwerbsarbeitsgesellschaften, ohne daß sich gleichzeitig eindeutige Alternativen abzeichnen.

Theologie der Arbeit – . . .

Daß die skizzierten Entwicklungen nicht nur für die politischen Kräfte, sondern auch für die Kirchen eine gewaltige Herausforderung darstellen, ergibt sich nicht nur aufgrund des sozialen Sprengstoffs, den sie mit sich führen. Arbeit gehört gemäß der christlichen Anthropologie zu den Constitutiva des Menschseins.[4] Allerdings: Welche „Arbeit" ist hier gemeint? Die klassische kirchliche Theologie der Arbeit unterscheidet mehrere Grunddimensionen bzw. -funktionen der menschlichen Arbeit.

[2] Herwig Büchele hat diese Zukunftsperspektive drastisch formuliert, wenn er jeden Politiker, der in seinen Wahlversprechen noch von Vollbeschäftigungsprogrammen spricht, der glatten Lüge bezichtigt.

[3] Damit sind Menschen gemeint, deren Erwerbstätigkeit selbst bei Vollzeitbeschäftigung nicht ausreicht, den eigenen Lebensunterhalt zu sichern, und die deshalb gezwungen sind, oft mehreren Jobs nebeneinander nachzugehen.

[4] Martin Luther: „Der Mensch ist zur Arbeit geboren wie der Vogel zum Fliegen."

Diese müssen in ausgewogener Relation zueinander stehen, damit die Arbeit tatsächlich den ihr zukommenden Beitrag zur Entfaltung menschlichen Seins leisten kann: In ihrer *naturalen* Dimension ist Arbeit zunächst nichts anderes als Mittel zur Sicherung des lebensnotwendigen Bedarfs. Unter ihrem *religiösen* Aspekt ist Arbeit Ausdruck des Glaubens, daß der Mensch Mitarbeiter an Gottes Schöpfung ist. Weiters kann/soll/muß Arbeit Grundlage für ein positives Selbstbewußtsein des Menschen sein, insofern sie ihm Möglichkeiten zur Entfaltung und Bewährung individueller Fähigkeiten und Interessen bietet (*personale* Dimension). Der Mensch leistet in seiner Arbeit darüber hinaus einen entscheidenden Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben; zugleich wird sie ihm Ort der Erfahrung von Solidarität und Anerkennung (*soziale* Dimension). Schließlich kommt der menschlichen Arbeit auch eine *politische* Dimension zu, insofern sie immer auch Ausdruck von organisierten Interessen und Entscheidungen ist. (Wer arbeitet wieviel, wofür, zu bzw. unter welchen Bedingungen, . . .?) – Wenn entsprechend diesen theologisch-anthropologischen Bestimmungen eine menschengerechte „Arbeitsgesellschaft" eine Gesellschaft wäre, deren Aufbau von einem ausgewogenen Zueinander dieser Grunddimensionen bestimmt wird, dann ergibt sich daraus vor allem zweierlei: Erstens muß dann auch unter dieser Perspektive eindeutig von einer schweren Krise der modernen Arbeitsgesellschaft gesprochen werden, insofern gerade dieses Zueinander in wachsendem Ausmaß eklatanten Verzerrungen – von der einseitigen Überbetonung bis zur völligen Ausklammerung einzelner Dimensionen – unterworfen ist. Zweitens werden darin nochmals die enormen Herausforderungen erkennbar, welche die Umbrüche innerhalb der Arbeitsgesellschaft neben den entsprechenden politischen Einrichtungen auch der kirchlichen Praxis stellen, insofern diese dauernd und vornehmlich dem Einsatz für Bedingungen verpflichtet ist, unter denen menschengerechtes Leben zur Entfaltung kommen kann.

. . . reformbedürftig? . . .

Es ist müßig zu betonen, daß die soeben skizzierte theologische Bestimmung menschlicher Arbeit ein Ideal beschreibt, dem die geschichtliche Realität der Arbeitsgesellschaft kaum einmal entsprochen hat. Verwerfungen unter den aufgezählten Dimensionen der Arbeit hat es immer gegeben, und die soziale Praxis der Kirche hat sich davon von Beginn der modernen Arbeitsgesellschaften an herausgefordert gewußt.[5] Die ökonomischen und

[5] Markus Lehner legt in seiner jüngst erschienenen Habilitationsschrift „Caritas. Die Soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Frei-

gesellschaftlichen Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit werfen allerdings die Frage auf, ob diese klassische Theologie der Arbeit als Richtschnur für ein den Herausforderungen der Gegenwart und Zukunft angemessenes soziales Handeln der Kirche noch ausreichend ist bzw. inwiefern die darin vorherrschenden Vorstellungen von Arbeit und Gesellschaft und die daraus resultierende Praxis vielleicht selbst noch am zu engen Paradigma des Erwerbsarbeitsbegriffs orientiert sind.

. . . oder Basis für notwendigen Wandel?

Damit ist die vordringliche praktisch-theologische Herausforderung an die Kirche im Umbruch der Arbeitsgesellschaft angesprochen: Konzepte zu entwickeln, wie angesichts der Tatsache, daß es bereits jetzt und auch in Hinkunft nicht mehr für alle Menschen genügend *Erwerbsarbeit* im herkömmlichen Sinn geben wird, ein neuer Arbeitsbegriff formuliert und in die gesellschaftliche Praxis umgesetzt werden kann, welcher der naturalen, religiösen, personalen, sozialen und politischen Dimension menschengerechter Arbeit wieder ausreichend Rechnung trägt. Daß es sich dabei um keine rein theoretisch bleibende Aufgabe handelt, ist klar. Zu einem ganz wesentlichen Teil sind hier etwa christliche Gemeinden herausgefordert, innerhalb ihres Handlungsfeldes ihr kreatives Potential zur Schaffung von zumindest zeugnishaften Bedingungen zu nutzen, unter denen es gerade den Opfern des gesellschaftlichen Umbruchs wieder möglich ist, jene konstitutiven Grunddimensionen des Menschseins zu verwirklichen, die in der Theologie der Arbeit angesprochen sind. Ziel ist dabei letztlich der Umbau der Erwerbsarbeits- in eine Arbeits- bzw. Tätigkeitsgesellschaft, in welcher die immer knapper werdende traditionelle Erwerbsarbeit gerecht verteilt ist und zugleich nicht mehr die alleinige Grundlage für den Anspruch auf materielle Absicherung, personale Entfaltung, soziale Anerkennung und politische Partizipation bildet. Klarheit muß darüber bestehen, daß die Haupttriebkraft für diesen Wandlungsprozeß nicht aus den Reihen jener zunehmend Privilegierten zu erwarten ist, die (noch) über Erwerbsarbeit verfügen. Grundprinzip kirchlichen Engagements in der Auseinandersetzung um die Zukunft der Arbeitsgesellschaft und zugleich erster wesentlicher Schritt auf eine zukunftsfähige Gesellschaftsform hin muß es deshalb sein, genau jenen Gehör, Ansehen, Recht und Stimme zu schenken bzw. zu verschaffen, denen all das unter den gegenwärtigen Bedingungen vorenthalten wird.

burg/Br. (Lambertus) 1997" überzeugend dar, daß der geläufige Vorwurf, die Kirche habe ihre Verantwortung für die Soziale Frage erst viel zu spät erkannt und wahrgenommen, so nicht haltbar ist.

# Artikel

## Günter Wilhelms
## Der Mensch und die Arbeit

*Im folgenden werden einige grundlegende Aussagen zum Verständnis von Arbeit zusammengefaßt, wie es sich in Theologie, Sozialethik und kirchlichen Stellungnahmen bis hin zum Hirtenschreiben der Deutschen Kirchen darstellt: eine hohe Wertschätzung der Arbeit als eine Grundgegebenheit menschlichen Lebens, die Suche nach den angemessenen Formen, dem rechten Maß und der richtigen Wertung der Arbeit – sowohl der Erwerbsarbeit als auch der verschiedenen Formen unbezahlter Arbeit. Auch dann, wenn die Erwerbsarbeit abnimmt und nicht auf alle Menschen gerecht aufgeteilt werden kann, bleibt dem Menschen als einem Kulturwesen viel zu tun, sowohl an Arbeit als auch an anderen Tätigkeiten.* *red*

Die aktuelle Debatte über den Stellenwert der Arbeit in unserer Gesellschaft – provoziert durch die Massenarbeitslosigkeit und die Relativierung des Produktionsfaktors Arbeit zugunsten des Vermögens und der Information – zeigt eine problematische Spannung: Auf der einen Seite scheint sich die Meinung durchzusetzen, daß die Bedeutung der sogenannten Erwerbsarbeit[1] abgenommen habe und sogar das Ende der Arbeitsgesellschaft näher gerückt sei. Das kann zweierlei bedeuten: Entweder erfüllt sich auf diese Weise der uralte Menschheitstraum, die Erlösung von Mühe und Last, oder es entwickeln sich neue, variable, flexible und diffuse Formen von Arbeit – gegenüber dem „normalen", stabilen Beschäftigungsverhältnis. Auf der anderen Seite duldet die Tatsache keinen Zweifel, daß die meisten Menschen in der Erwerbsarbeit ihr persönliches Glück und gesellschaftliche Anerkennung finden oder zu finden hoffen – davon sind sie fest überzeugt. Im Bewußtsein der Menschen ist gesellschaftliche Integration nach wie vor hauptsächlich über die Arbeit vermittelt.

Das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" versucht die Spannung aufzugreifen: Es möchte die „Dominanz der Erwerbsarbeit" überwinden (Nr. 176)[2] und zugleich die Anerken-

[1] „Erwerbsarbeit" umfaßt die Tätigkeiten von Personen, die in einem Arbeitsverhältnis stehen oder selbständig ein Gewerbe oder eine Landwirtschaft betreiben oder einen freien Beruf ausüben.

[2] Zitiert wird nach dem vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Text (Gemeinsame Texte 9), Hannover/Bonn 22. Feb. 1997.

nung der Tatsache sichern, daß „die Erwerbsarbeit für die meisten Menschen den bei weitem wichtigsten Zugang zu eigener Lebensvorsorge und zur Teilhabe am menschlichen Leben" (Nr. 151) darstellt. Das gemeinsame Wort will durchaus den Anspruch der Menschen auf „Lebens-, Entfaltungs- und Beteiligungschancen zu einem Menschenrecht auf Arbeit" (Nr. 151) ausgestaltet wissen, wenn auch nicht als individuell einklagbaren rechtlichen Anspruch; es will „die Haus-, Erziehungs- und Pflegearbeit und den ehrenamtlichen Dienst gesellschaftlich auf(zu)werten" (Nr. 153) und alle möglichen Beschäftigungspotentiale nutzen, konkret die privaten Dienstleistungen und überhaupt die Selbständigkeit ausweiten (Nr. 170 f). Das heißt, das Wort benutzt einen sehr weiten Arbeitsbegriff und will zugleich die „Dominanz" der Erwerbsarbeit überwinden.

Was ist das „Wesen" der Arbeit?

Solche Überlegungen sind aber nur sinnvoll und abgrenzbar gegenüber bloßen Wiederholungen der aktuellen Debatten, wenn man sich zuvor Rechenschaft gibt über die Bedeutung von Arbeit überhaupt: Was ist das „Wesen" der Arbeit? Was macht sie so wichtig für den Menschen? Und schließlich: Was ist „das andere" der Arbeit? Das Hirtenschreiben der deutschen Kirchen läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß es die Arbeit sehr hoch schätzt: „Aus christlicher Sicht ist das Menschenrecht auf Arbeit unmittelbarer Ausdruck der Menschenwürde. Der Mensch ist für ein tätiges Leben geschaffen" (Nr. 152). Sie dient der sozialen Integration, der Existenzsicherung und der persönlichen Entfaltung (Nr. 168). Diese Bestimmung reiht sich ein in die Tradition katholischer Soziallehre: Seit der ersten Sozialenzyklika Rerum novarum steht die Arbeit im Zentrum der Aufmerksamkeit[3]. Sie ist „unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Natur" (Mater et magistra Nr. 107)[4], „unmittelbarer Ausfluß der Person" (Gaudium et spes Nr. 67). Arbeit hat einen direkten Bezug zu Schöpfung und Erlösung: Durch die Arbeit erhält der Mensch sein Leben, übt Nächstenliebe und leistet einen „Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes" und verbindet sich „mit dem Erlösungswerk Jesu Christi selbst" (ebd.). Sie bewirkt die Vervollkommnung der Welt wie des Arbeitenden, sie ist Dienst an der Welt, und sie erscheint „als Weise, autonom in freiem, schöpferischem Tun seine Welt zu gestalten"[5].

[3] Auch wenn sie ursprünglich durch die Differenz zum Kapital bestimmt war und diese Differenz wiederum vom Eigentumsbegriff.

[4] Die lehramtlichen Texte werden zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hrsg. vom Bundesverband der Kath. Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB), Kevelaer [8]1992.

[5] *M. Honecker*, Art. Arbeit: 18.–20. Jahrhundert, in: TREF III, 639–657, 654.

Ursprünglich bezeichnet das Wort das „Mühsame der Tätigkeit, die harte Anstrengung", die auferlegte, beengende Notwendigkeit. In der griechischen Antike ist der Arbeiter der körperlich tätige, sich abmühende Mann, im Gegensatz zum Vornehmen, Edlen, für den solche Mühe unter seiner Würde war.[6] Die Bibel kennt demgegenüber einen sehr ausgewogenen Begriff von Arbeit, wenn auch seine Wichtigkeit mit dem heute gebräuchlichen Begriff nicht verglichen werden kann: Arbeit ist notwendig, sie ist Teilhabe am Schöpfungswerk Gottes, aber sie hat auch „Sühne- und Läuterungswert"[7] und deshalb verpflichtenden Charakter. Hatte das Mittelalter noch an der fundamentalen Doppeldeutigkeit der Arbeit mit negativem Vorzeichen festgehalten, nämlich die grundlegenden Lebensbedürfnisse abzudecken, aber auch als Buße zu dienen, so wird in der Neuzeit die Arbeit, über die bloße Befriedigung der Lebensbedürfnisse hinaus, zum Mittel der Selbstverwirklichung und Weltgestaltung und dadurch enorm aufgewertet. Dabei erfährt der Arbeitsbegriff durchaus eine widersprüchliche Interpretation: Für A. Smith ist Arbeit wertschöpfende Tätigkeit und wichtigster Produktionsfaktor. Arbeit und Arbeiter werden als Ware verstanden.[8] Damit treten die ökonomische und die ethische Betrachtung der Arbeit auseinander. Anders J. G. Fichte: Ziel der Arbeit ist bei ihm „nicht Wirtschaftswachstum und Wohlstandssteigerung, sondern Verwirklichung der Menschwerdung und Befreiung vom Zwang der Natur"[9]. Das ökonomische Arbeitsverständnis wird im anthropologischen aufgehoben. G. W. F. Hegel erkennt darüber hinaus ihr Doppelgesicht. Sie vermittelt Freiheit und erniedrigt den Menschen bei entsprechenden Arbeitsverhältnissen. Und diese Verhältnisse erkennt K. Marx in den nationalökonomischen Zuständen, die den Arbeiter als Ware „entwirklichen".[10]

Eine Grundgegebenheit menschlichen Lebens

Aus theologischer Perspektive ist unstrittig, daß Arbeit eine Grundgegebenheit und Grundstruktur menschlichen Lebens ist. Sie ist „unmittelbarer Ausfluß der menschlichen Person" (Gaudium et spes Nr. 67) als Teil der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (s. o.). Dazu gehört auch, daß man von der Bedeutung der Arbeit als

[6] Vgl. *M. D. Chenu*, Art. Arbeit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 1, Muttenz 1971, Sp. 480–482, 481.

[7] Ebd.

[8] Die moderne Volkswirtschaftslehre definiert den Produktionsfaktor Arbeit als „jede menschliche Tätigkeit im Dienst fremder Bedürfnisbefriedigung" (*H. Siebert*, Einführung in die Volkswirtschaftslehre, Stuttgart [12]1996, 48).

[9] *M. Honecker*, Arbeit, a. a. O., 643.

[10] Vgl. *K. Marx*, Werke I, 561.

ökonomischem Faktor und humane Aufgabe überzeugt ist. Insofern spiegeln die kirchlichen Stellungnahmen die Wandlung des Arbeitsbegriffs durch die Neuzeit. Gleichwohl weiß die christliche Ethik um die Ambivalenz der Arbeit: sie sieht ihren Zwangscharakter und ihre „drückende Mühe“[11]. Die wichtigsten theologisch-anthropologischen Bezugsgrößen sind also: 1. die Gottebenbildlichkeit des Menschen und 2. die Lehre von Sünde und Erlösung. In der Schöpfungsordnung erscheint der Mensch zwar als auf die Gestaltung der Welt verwiesen. Zugleich aber, weil in der Erlösungsordnung zur Teilnahme am Leben Gottes berufen, kann und darf er nicht in der Arbeit aufgehen. Die Lehre von der Sündigkeit des Menschen will darauf aufmerksam machen, daß der „faktische“ Mensch immer auch danach trachtet, sich zum Maß aller Dinge zu erheben und alles andere nur noch als Mittel seiner Selbstbehauptung dem Ich dienstbar zu machen. Der Glaube an die Rechtfertigung befreit demgegenüber von der Last, unmittelbar durch sich selbst sein zu müssen. „Er schwächt den Impuls zur Weltgestaltung nicht ab, sondern entideologisiert ihn“[12]. Aber hat nicht ein solch weiter und alle Facetten einschließender Begriff von Arbeit die Tendenz, alles zu rechtfertigen, sowohl die Hochschätzung als auch den Zwang? Der christliche Arbeitsbegriff will an der Spannungseinheit von Identität und Differenz festhalten: Zwar ist Arbeit Ausdruck menschlicher Würde und Selbstverwirklichung (Identität). Aber weil nach christlichem Verständnis die Würde des Menschen nicht auf der Arbeit beruht, sondern von Gott verliehen ist, unabhängig von seiner Selbstverwirklichung durch Aktivität (Differenz), können die konkreten Arbeitsbedingungen unverstellt in den Blick genommen werden. Das heißt, man kann nicht ausschließlich über die „Arbeit als solche“ sprechen, wenn tatsächlich ökonomischer und ethischer Arbeitsbegriff auseinanderklaffen: wenn Arbeit als Ware und völlig unabhängig vom Willen der Betroffenen erscheint – definiert durch die Sachzwänge der Ökonomie und gleichzeitig als wesentliches Mittel der Identitätsfindung.

Gestaltungsoffenheit

Diese Einsichten entsprechen der humanwissenschaftlichen Charakterisierung von der grundlegenden Gestaltungsoffenheit und Exzentrizität (Gehlen, Plessner) des Menschen. Der Mensch ist wesenhaft ein Kulturwesen.

[11] Vgl. *L. Roos*, Art. Arbeit, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft Bd. 1, Freiburg $^{7}$1985, Sp. 201–204, 201.

[12] *Th. Pröpper*, Freiheit, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1. München 1984, 373–403, 402.

Das heißt, er muß sich „immer erst bilden zu dem, was die Gestalt seines Lebens ausmachen wird“[13]. Alle kulturellen Gestaltungen und Objektivationen erfüllen dabei eine „symbolische Funktion“[14], die nur dem Menschen eigen ist, insofern sie Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen, Instrumente des Denkens sind und nicht bloße Anzeichen oder Signale für die Anwesenheit eines Objektes.[15] Diese grundsätzliche Vermitteltheit kann als Relation definiert werden. Dabei kann die Relation zwischen Subjekt – Terminus – Gegenstand je unterschiedlich strukturiert sein: Entweder fungiert der Terminus als bloßes „Anzeichen“, im Sinne eines bloßen „Reflex-Bogens“ oder als „Symbol“, das das Verhältnis wesentlich komplexer zu gestalten gestattet und dabei Freiheit und Kreativität ermöglicht.[16] Solche Termini sind Wissenschaft, Kunst, Religion, Politik, Wirtschaft. Übertragen auf die Arbeit bedeutet das: sie hat dann „symbolische“ Qualität, wenn sie den Menschen nicht zwingt, sondern ihm Spielräume eröffnet; wenn sich der Mensch in ihren Produkten selbst anzuschauen vermag, sich in ihnen wiederzuerkennen vermag. Erst wenn die Arbeit über die bloße Lebenserhaltung hinaus symbolische Funktion erfüllt, ist sie als humane zu qualifizieren.[17] Natürlich haben solche Bestimmungsversuche utopischen Charakter.[18] Aber nur als solche gewinnen sie die notwendige Distanz zu den Faktizitäten, die Kritik möglich macht. Nur so ist auch die Diskussion um einen „neuen“ Arbeitsbegriff sinnvoll: daß er auf Defizite in unserer gesellschaftlichen Einstellung hinweisen will. Humane Qualität kann man der konkreten Gestalt von

[13] *W. Pannenberg,* Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen $^{6}$1981, 13.

[14] Vgl. *E. Cassirer,* Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde, Darmstadt 1985; vgl. auch *ders.,* Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (1944), Hamburg 1996.

[15] Vgl. auch *S. K. Langer,* Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst (1942), Frankfurt 1984.

[16] Vgl. *E. Cassirer,* Versuch über den Menschen, a. a. O., 52–71. Durch den Gebrauch von Werkzeug stellt sich für den Menschen erst das Bild von der Außenwelt her. Das heißt, „jedes neue Werkzeug, das der Mensch findet, bedeutet demgemäß einen neuen Schritt, nicht nur zur Formung der Außenwelt, sondern zur Formierung seines Selbstbewußtseins“ (*E. Cassirer,* Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken (1924), Darmstadt 1977, 258.

[17] In diesem Sinne ist Sklavenarbeit keine Arbeit.

[18] „Es ergibt sich aus dem Wesen und der Eigenart ethischen Denkens, daß es sich mit der Hinnahme des ‚Gegebenen‘ niemals begnügen kann. Die ethische Welt ist nie gegeben; sie befindet sich stets im ‚Bau‘.“ „Die große Bestimmung der Utopie ist es, Raum zu schaffen für das Mögliche, im Gegensatz zu einer bloß passiven Ergebung in die gegenwärtigen Zustände. Es ist das symbolische Denken, das die natürliche Trägheit des Menschen überwindet und ihn mit einer neuen Fähigkeit ausstattet, der Fähigkeit, sein Universum immerfort umzugestalten“ (*E. Cassirer,* Versuch über den Menschen, a. a. O., 99 u. 100).

Arbeit nur dann zusprechen, wenn sie den Menschen nicht auf die Ebene eines bloßen Reiz-Reaktions-Mechanismus festlegt. Nimmt man hinzu, daß der Mensch immer in ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis mit anderen eingebunden ist, zeigt sich die gesellschaftspolitische Dimension von Arbeit: Als Mittel zur Lebenserhaltung und -entfaltung ist sie Teil der gesellschaftlichen Gestaltungsverantwortung aller. Diese Verantwortung, und darin zeigt sich wieder die fundamentale Gebrochenheit des Menschen, ergibt sich nicht nur aus der Umweltoffenheit des Menschen, sondern auch aus der Unsicherheit und Offenheit sozialer Prozesse. Wie sollte man mit der Unsicherheit über die Erwartungen anderer anders umgehen als sie durch soziale Ordnungen zu stabilisieren – auflösen kann man sie nicht. Teil dieses daraus resultierenden Sicherheitsbedürfnisses ist zweifellos der weitverbreitete Wunsch nach einem „normalen" Beschäftigungsverhältnis, das durch Berechenbarkeit (das heißt Dauerhaftigkeit, festes Einkommen, klare Zeiteinteilung und Zuordnung zu einem Unternehmen) gekennzeichnet ist.

Zur Aufwertung von Haus-, Erziehungs- und Pflegearbeit

Konfrontieren wir abschließend den heute dominierenden, neuzeitlichen Arbeitsbegriff, wie er in den aktuellen Debatten Verwendung findet, mit den theologischen und anthropologischen Bestimmungsversuchen anhand eines konkreten Beispiels. Wie eingangs erwähnt, will das gemeinsame Hirtenwort der beiden deutschen Kirchen, aber auch anderer Wortführer der aktuellen Debatte, den hohen Stellenwert nutzen, den die Arbeit genießt, um die Haus-, Erziehungs- und Pflegearbeit und den ehrenamtlichen Dienst „gesellschaftlich aufzuwerten" (Nr. 153). Dieses zweifellos wohlmeinende und naheliegende Anliegen geht zu Recht davon aus, daß die Vollzüge, die als Arbeit begriffen werden, „in ihrer individuellen Bedeutung ausgewiesen und sozial gerechtfertigt"[19] sind. Das sind sie, weil es die Arbeit ist, die heute den gesicherten Lebensunterhalt, soziale Kontakte und persönliche Entfaltung ganz wesentlich vermittelt. Aber das ist nur die eine Seite des Begriffs, die Arbeit als identitäts- und kollektivitätsstiftenden, „symbolischen" Vollzug verstanden wissen will. Die andere zeigt sich deutlich, wenn man nachfragt, was das denn für eine Form von „persönlicher Entfaltung" ist, wenn gleichzeitig Arbeitslosigkeit droht? Wenn Karriere- und Machtstreben das Arbeitsverhältnis kennzeichnen? Dabei handelt es sich eben nicht nur um persönliche Schicksale: Der einzelne hat kaum die Chan-

[19] *S. Müller,* Arbeit, in: Staatslexikon, Bd. 1, a. a. O., Sp. 198–220, 199.

ce zu wählen. Er erfährt sich als austauschbar (Warencharakter). Diese Seite des Begriffs soll die „systemische" genannt werden. Allgemeiner und neutraler gesagt sind seine wichtigsten Merkmale die Tauschwertigkeit, die Professionalisierung und die Verrechtlichung. Dieser „systemische" Arbeitsbegriff kommt den Bedürfnissen des Menschen dann entgegen, wenn er gesellschaftliche und persönliche Unsicherheit (durch seine Institutionalisierung) kompensieren helfen kann. Aber er bleibt im strengen Sinne nachgeordnet, bloßes Mittel des „symbolischen" Arbeitsbegriffs. Verliert er diesen Bezug und wird sogar dominierend – und gegenwärtig kann man diese Tendenzen anhand der zunehmenden Ökonomisierung der Arbeitsverhältnisse beobachten –, wird die hohe gesellschaftliche Akzeptanz des Begriffs problematisch, weil affirmativ: Dann verlieren andere Tätigkeitsfelder (familiäre, künstlerische, ehrenamtliche) ihre Möglichkeit, das „systemische" Arbeitsverständnis zu relativieren bzw. zu korrigieren, verschwinden unter Umständen, wenn sich dieser Begriff mehr und mehr ausdehnen sollte.[20] „Instrumentelle Vernunft" verdrängte Stück für Stück den selbstlosen und zwecklosen (weil Zweck an sich) Charakter anderer Tätigkeiten. Statt gerade heute den Arbeitsbegriff auf diese Bereiche auszudehnen, müßten diese in ihrem Eigenwert geschützt werden. Wobei zu berücksichtigen ist, daß der „symbolische" Arbeitsbegriff auch für das „normale" Arbeitsverhältnis maßgebend bleiben muß: Gerade in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit wird das Desiderat der Humanisierung der Arbeitswelt wieder dringlicher.[21]

Suche nach dem rechten Maß der Arbeit

Insgesamt gilt es, das rechte Maß der Arbeit zu finden, sowohl gegenüber anderen Tätigkeiten als auch für die Arbeit selbst. Die ständige Suche nach diesem Maß ist allen Mitgliedern der Gesellschaft aufgegeben; alle sind einzubinden in den öffentlichen, demokratischen Diskurs über den angemessenen Begriff und die angemessene Gestalt der Arbeit. Das verlangt der utopische Charakter aller Ethik.[22] Dieser Diskurs darf auch nicht an den Grenzen der sogenannten Sachzwänge haltmachen, auch nicht an den Unternehmensgrenzen (Mitbestimmung). Dieser Hinweis auf den utopischen Charakter der

[20] Das hat nichts damit zu tun, daß es gleichwohl sehr sinnvoll ist, familiäre Tätigkeiten zu entgelten, etwa in Form der rentenrechtlichen Anerkennung von Erziehungszeiten. Diese Form der „Entlohnung" entzieht sich (noch) weitgehend der Logik ökonomischer Kosten-Nutzen-Kalkulation im Wettbewerb oder in rechtlichen Ausgestaltungen oder anderen Vereinnahmungen von seiten der Gesellschaft.

[21] Man denke etwa an das Phänomen des „Mobbing", an Tendenzen in der Leiharbeit, an Scheinselbständigkeiten u. a.

[22] Vgl. *E. Cassirer,* Versuch über den Menschen, a. a. O., 99 f.

Ethik, der auf die grundsätzliche Verantwortlichkeit gegenüber allen gesellschaftlichen Gestaltungen aufmerksam machen will – Notwendigkeit der Gestaltung und Mitverantwortung aller gehören zusammen –, ist keine Ausflucht. Aufgabe der Ethik und der Anthropologie ist es nicht, die Spannung zwischen faktischen (Un)möglichkeiten und Wünschbarem (dem normativ Vernünftigen) aufzulösen, sondern sie wach zu halten in der Auseinandersetzung über konkrete Gestaltungen. Papst Johannes Paul II. hat es so formuliert: „Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen – für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch wird'" (Laborem exercens Nr. 9). Der Mensch soll sich nicht ihretwegen erniedrigen, sondern eine gesellschaftliche Ordnung schaffen, die es ihm erlaubt, mehr Mensch zu werden. Der Mensch muß „Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen" sein (Mater et magistra Nr. 219).

## Erich Kitzmüller
## Von der Erwerbsarbeits- zur Tätigkeitsgesellschaft

*Noch nie gab es so viel Reichtum, doch schon lange nicht gab es so viel an hartnäckiger Arbeitslosigkeit, relativer Armut, Existenzängsten und Verelendung. Ein verwirrender Befund. Sind das nur vorübergehende Störungen? Oder doch die Krise der Erwerbsarbeitsgesellschaft? Wird es ausreichen, einiges an der Arbeitsgesellschaft zu reparieren und anderes weiterzuentwickeln? Oder sind drastischere Umbauten fällig? Und wohin kann der Umbau zielen? Das sind Fragen, auf die – nach einer Analyse des Wandels der Arbeitsgesellschaft – in diesem Beitrag Antworten gesucht werden.* *red*

Hohe Beschäftigtenzahlen und zugleich Massenarbeitslosigkeit, Reichtum und Verelendung – ein verwirrender Befund. Zumal ja nicht allein Individuen, Familien und kleine Gruppen betroffen sind. Auch wenn es viele und immer mehr sind – damit scheint die Mehrheit sich abfinden zu wollen. Es gibt auch bei 10% und 20% Arbeitslosen, bei Millionen an der Armutsgrenze nirgends Aufruhr, keine politische Krise. Die politischen Eliten, in Wechselwirkung mit den demoskopisch erhobenen Mehrheiten, tun, was sie nur können, um die sozialen Störungen nicht zur politischen Krise werden zu lassen, aber scheinen zunehmend sich nur mehr auf die Verwal-

tung sozialer Mißstände zu konzentrieren, in den von Land zu Land verschiedenen Varianten.

Über unzählige Einzelschicksale hinaus nehmen jedoch in einigen reichen Ländern speziell in Metropolen und alten Industriezonen die sozialen Störungen ein Ausmaß an, das den sozialen Frieden gefährdet. Der Arbeitsmarkt funktioniert anders als in den letzten Jahrzehnten, und zugleich werden die ausgleichenden Transferleistungen gekürzt. Nicht nur Arbeitslose und Verarmte, viele noch nicht Abgestürzte ängstigen sich. In manchen Regionen sieht die Hälfte der Jungen für sich keine Lebensperspektive. Noch ist nicht viel an offener Gewalt zu registrieren, aber eine diffuse Gewalt breitet sich aus, auch als Selbstbeschädigung. Aggressionen nehmen zu gegen ausgewählte Gruppen, denen eine Schuld zugeschoben wird, Fremde, Ausländer. Inmitten steigenden Reichtums drohen Gewalteskalationen.[1] Ein verwirrender Befund. Nach Jahrzehnten wird die soziale Frage wieder akut. Angesichts der grassierenden Verwirrung bleibt uns nur, das vorherrschende Bild der sozialen Wirklichkeit zu überprüfen, es nach neuen Wertungen zu vereinfachen, die soziale Komplexität anders zu reduzieren als jetzt üblich. Es sind ja nicht nur die bislang selbstverständlichen Einrichtungen und Verfahren, Arbeitsmarkt und Sozialstaat, in der Krise. Auch das (notwendigerweise immer vereinfachende) Denken ist in der Krise. Eine emotionale Öffnung – sich von Elend und drohendem Unfrieden betreffen lassen – muß Hand in Hand gehen mit einem intellektuellen Abstandnehmen. Das Loslösen aus hergebrachten Denk- und Wertmustern der Erwerbsarbeitsgesellschaft kann die nötige Distanz schaffen.

Ein bisher über die Erwerbsarbeitsgesellschaft organisierter, friedlicher Zusammenhalt schwindet. Aus der Besinnung darauf kann der Aufbruch in eine ungebahnte Zukunft besser beginnen. Erst wenn wir verstehen, was in der Erwerbsarbeitsgesellschaft mit unseren Fähigkeiten geschehen ist, was aufgepeitscht und was verkrüppelt ist, wird die Einbildungskraft frei für einen Neubeginn.

### Die Normalität des Lebens aus der Erwerbsarbeit

Für Generationen war das Bild der sozialen Welt bestimmt von Chance und Notwendigkeit der Erwerbsarbeit. Das prägte für die allermeisten den Lebensplan, die Räume, in denen sie sich bewegten, die Zeitabläufe, die Beziehungen zu anderen, nicht zuletzt die Glückshoffnungen und Versagensängste. Auch wer selber zur Erwerbsarbeit nicht aufsteigen konnte, Frauen vor allem, und wer noch nicht oder nicht mehr in Arbeit stand, war

[1] Siehe *E. Kitzmüller,* Gewalteskalation oder neues Teilen, Thaur 1996.

doch mittelbar einbezogen dank eines allmählich umfangreichen Sozial- und Wohlfahrtsstaates. Die Finanzierung von sozialen Netzen und Wohlfahrtseinrichtungen erfolgte aus Beiträgen, Steuern und Abgaben, die wie selbstverständlich aus den Erwerbseinkommen abgezweigt wurden.

Für Generationen in den alten Industrieländern war dies eine Erfolgsgeschichte, und die Begriffe und Wertungen der Erwerbsarbeitsgesellschaft sind den Menschen in Fleisch und Blut übergegangen. Nach den beiden schlimmen sozialen Zusammenbrüchen im Kapitalismus der letzten hundert Jahre und den beiden großen europäischen „Weltkriegen", die aus diesen Zusammenbrüchen hervorgingen, galt seit Jahrzehnten diese Weltsicht als selbstverständlich: Menschen finden Arbeit und werden dadurch zu aktiven Mitgliedern einer Fortschrittsallianz – die zu immer gigantischeren Wohlfahrtssteigerungen unterwegs zu sein schien. Was hätte realistischer sein können als dieser Glaube, wurde er doch durch unzählige individuelle Aufstiege ebenso bestätigt wie durch rasante Fortschritte in Daseinsvorsorge, Infrastrukturen aller Art und Konsumangeboten.

Die Erfolgsgeschichte ist allgemein bekannt. Immer mehr Menschen rücken in bezahlte Arbeitsstellen ein, inzwischen auch mehr Frauen; sie nehmen teil am Erzeugen einer immer bunteren, verteilbaren Gütermenge. Diese wird zum größeren Teil über Löhne an sie verteilt, die anderen Teile werden zur Vergrößerung und Rationalisierung der Produktionsmaschinerie (neue Märkte und Produkte, Arbeitsverfahren und Anlagen) und für Infrastruktur- und Sozialleistungen verwendet – insgesamt eine komplizierte, aber bejahte Fortschrittsmaschinerie.

Doch erst unter dieser Oberfläche können wir das Erfolgsgeheimnis der Erwerbsarbeitsgesellschaft aufspüren. Sie koppelt das Streben der Menschen, ihr Begehren und ihre Leidenschaften an die Fortschrittsmaschinerie an. Die Ankoppelung geschieht einerseits unter Peitschendrohung – im Extrem: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!"–, andererseits mit einem überwältigenden Glücksversprechen.

Wer sich für den Arbeitsmarkt zurechtmacht, hat für sich mehr erhoffen können als nur einen Preis für seine oder ihre Arbeitskraft. Mangels Alternativen – gab es denn „normalerweise" außerhalb eines Erwerbs sinnvolles Leben? – war nur auf dem Arbeitsmarkt eine anständige und befriedigende Existenz zu suchen und mit Glück und Tüchtigkeit auch zu finden. Erwerbsarbeit bringt Geld plus Selbstgefühl plus Anerkennung. Die Umgebung be-

kommt Kontur, Ablauf, Rhythmus, Struktur und Bedeutung. Das war in der „großen Fabrik" am deutlichsten, wirkt aber noch in die aufgesplitterten Arbeitsverhältnisse der Gegenwart nach. Arbeit gleich Erwerbsarbeit verspricht das „Dazugehören" ebenso wie das „Sich-von-anderen-unterscheiden-Können". Die Arbeitsorganisation organisiert vorweg die Bewegungen und die Zeitabläufe der Arbeitenden, ihre Bilder und Redeinhalte, Kontakte und Interessen, als „Konsumarbeit" bis weit in die „Freizeit" hinein.

Erst im Versagen, in der (nachhaltigen) Arbeitslosigkeit wird verspürt, was fehlt und was die Erwerbsarbeitsgesellschaft mitgeliefert hat: nicht nur Geld, also Konsummöglichkeiten, sondern auch Status – in den Konsumstil und Arbeitsrollen gleichermaßen einfließen. Fabrik und Büro als Mitte des Lebens, von hier aus waren auch das Davor und Danach und Notlagen geordnet. Die Jugend als Vorbereitung auf die Erwerbsarbeit, das Alter als gesicherte Belohnung, für Krankheit und Notfälle wäre vorgesorgt. Der Arbeitsmarkt schien gewissermaßen „natürlich" ergänzt durch den Wohlfahrtsstaat oder wenigstens durch den Sozialstaat. Die Erwerbsarbeitsgesellschaft gab Geld und Status, versprach Sicherheit und Wohlfahrt, das erst gab ihr unbezweifelbare Legitimität.

Ein anständiges und erstrebenswertes Leben schien zentriert auf Erwerbsarbeit. Nachgerade wurde ein „Recht auf Arbeit" unterstellt – nicht im juristischen Sinn, aber als selbstverständlicher moralischer Anspruch – und seitenverkehrt eine Pflicht zur Erwerbsarbeit über manche sozialstaatliche Normierungen aufgedrängt. Arbeitsmarkt und Staat hätten demnach die gemeinsame Aufgabe, für Beschäftigung, für steigende oder zumindest gesicherte Erwerbseinkommen und für ausgleichende Transfers zu sorgen. Vorausgesetzt wurde, die handelnden Kräfte hier und dort wären dazu imstande und wären gewillt, diese Aufgabe wahrzunehmen. Der Streit ging eher über Varianten – mehr Staat oder mehr Markt –, wie das Ziel am besten zu erreichen sei.

Die Arbeitszentrierung des Lebens war ideologisch lange vorbereitet, in den Wohlfahrtssteigerungen der letzten Jahrzehnte wurde sie selbstverständlich. Erst in der und wegen der Arbeit sind Menschen Menschen, konnte man hören. Arbeit sei schlechthin „die wertschaffende Potenz der Menschen". Gewiß gab es in der Arbeiterbewegung, auch in christlichen Soziallehren, dazu sinnvolle Unterscheidungen; sie können für die Zukunft theoretisch wichtig werden, praktisch sind sie bisher noch folgenlos. Die Gleichsetzung von sinnvollem Tun mit Arbeit, von

Arbeit mit Erwerbsarbeit ist aber alles andere als selbstverständlich.[2] Eine gemeinsame Welt, in der wir friedlich zusammenleben, entsteht nicht aus Arbeit, sondern aus kulturellen Übereinstimmungen und politischen Einrichtungen; sie sind die Voraussetzung für alles andere, auch für produktive Arbeit und Wohlfahrt.

Erwerbsarbeit/Profitarbeit: Bereicherung und Opferungen

Nicht erst heute, angesichts der auch in den reichen Ländern anschwellenden Massenarbeitslosigkeit, relativer Verarmung breiter Schichten und wachsender Kluft zwischen arm und reich, ist die Erwerbsarbeitsgesellschaft in Frage zu stellen. Wir haben es nicht mit Betriebsunfällen zu tun und nicht in erster Linie mit angeblich unvermeidlichen Folgen der „Globalisierung". Nicht Reparaturen und Anpassungen (allein) sind jetzt gefragt.

Die Sinnfrage wäre immer zu stellen gewesen. Aber wo sie gestellt wurde – Warum werden unzählige Millionen in den südlichen Kontinenten benachteiligt und ausgenutzt? Warum werden die ökologischen Zusammenhänge zerrissen, Lebensgrundlagen ruiniert? Warum ist so viel Arbeitszeit verlorene Zeit, wird so viel Unnützes und Schädliches produziert? –, wurde sie bisher unterdrückt. Was zählte, war Bereicherung. Ein scheinbar alle Probleme handhabbar machendes „Wachstum", steigende Beschäftigung oder gar Vollbeschäftigung, steigende Einkommen auch der breiten Masse, hohe Steueraufkommen, die auch eine noch höhere Staatsverschuldung zwecks Finanzierung des Wohlfahrtsstaates zu rechtfertigen schienen – all das ließ die Sinnfrage obsolet erscheinen. Jetzt, in der beginnenden sozialen Krise auch reicher Länder, wird die Sinnfrage unabweisbar.

Mit der Zentrierung des Lebens auf Arbeit unterwerfen die einzelnen wie die Staaten sich einer Gesellschaftsform, die die Sinnfrage in eine Jagd nach Vermögensvermehrung verwandelt; das eben ist der Inhalt von Kapitalismus.

Die Erwerbsarbeitsgesellschaft war das Versprechen an alle Arbeitswilligen, Einkommen und Wohlfahrt zu gewinnen und im Fall eines Mißerfolgs zumindest den sicheren Ausgleich. Das aber war eine Selbsttäuschung und Täuschung. Denn als eine Jagd nach Bereicherung ist die *Erwerbsarbeitsgesellschaft auf Verdrängungen, Opferungen und Ausstoßungen angelegt.* Je mehr die Beziehungen über das Medium Geld gesteuert sind, desto anonymer und desto massiver fallen die Opferungen aus.[3]

[2] Die Begriffe zum Verstehen unseres aktiven Lebens hat am schärfsten Hannah Arendt entwickelt, siehe Arendt 1960.

[3] Siehe *Erich Kitzmüller*, Wirtschaft als normalisierte Opferung, in: *Kitzmüller* 1996, Seite 127–152.

Es ist unmöglich, harmlos zu arbeiten nur für die Herstellung von Gütern und Dienstleistungen, für Einkommen und Steuern, für das eigene oder auch das allgemeine Wohlergehen. Immer wird auch die Mitarbeit an der Verdrängung anderer abgefordert. Arbeit wird so unweigerlich zur Profitarbeit, zur Verdrängungsarbeit. Der Lohn dafür ist Profitabfall, ist auch – ungewollt und womöglich ungewußt – Verdrängerprämie.

Was ist mit *Profit*arbeit gemeint? In den üblichen Redeweisen ist diese Frage nicht verständlich. Fragen wir nach dem *Sinn* des Tuns im Wirtschaften, so werden wir vielleicht drei Antworten finden. Erstens soll etwas Nützliches oder Notwendiges getan werden. Darüber können wohl nur die Beteiligten selber aufgrund einer kulturellen Übereinstimmung entscheiden – wenn man sie läßt. Zweitens soll das Ergebnis nicht kleiner sein als der Aufwand, es soll also effizient, „gut gewirtschaftet" werden. Das wird sich am Gewinn erweisen. Drittens soll der Gewinn fair unter den Beteiligten und Betroffenen geteilt werden, selbstverständlich auch als Anteil der Kapitaleigner am Gewinn (als Rendite oder Profit). Aber inzwischen ist nur mehr die dritte Antwort als rational zugelassen. Der Nutzen ist untergegangen und umgedeutet zum Anhängsel von Rendite und Profit. Sie sind das ausschlaggebende Moment (ähnlich wie in früheren Perioden des Kapitalismus). Bekanntlich gelten auch Tötungsmaschinen, Pornographie oder Atomkraftwerke beispielsweise als „nützlich", weil ja an ihnen Profit zu erzielen ist.

Wer und was in dieser Wirtschaftsweise geopfert wird, ist nicht ausgemacht. Die ökologischen Zerstörungen im Gefolge der Erwerbsarbeitsgesellschaft sprechen aber eine immer deutlichere Sprache. Und warum soll die Verdrängungsjagd vor den Arbeitenden haltmachen?

Bereicherung mit weniger (anspruchsvollen) Beschäftigten

Der alte Glaube an die Erwerbsarbeitsgesellschaft sah die Arbeitenden als Zentrum der Wirtschaft, letztendlich als die Schöpfer des Reichtums. Darauf gründete sich das Selbstgefühl und auch die Organisationskraft. Aber längst ist nicht die Arbeit, sondern die Jagd nach Vermögensmehrung das zentrale Antriebsmoment. Dann aber sind alle Arbeiter entbehrlich, die nicht für die profitabelsten Produktionen gebraucht werden – sie werden zu lästigen „Kosten auf zwei Beinen". Auch die den Arbeitsmarkt ergänzenden Einrichtungen und Transfers werden zu überflüssigen Kosten. Die Regierungen sehen sich unter dem Zwang – „Standorte-Konkurrenz" –, den Sozialstaat dort abzubauen, wo sie den geringsten Widerstand befürchten. Die Folge: mehr Arbeitslosigkeit trotz anhal-

tend hoher Beschäftigung, mehr Armut und Elend trotz insgesamt ständig steigender Vermögenswerte.

Warum und wodurch und von wem ist diese Wende bewirkt worden? Wer sich auf eine illusionslose Antwort einläßt, muß feststellen: Es ist die Rückkehr zum „normalen" Funktionieren des kapitalistischen Wirtschaftssystems. Die gebräuchlichen Stichworte sind Globalisierung und Deregulierung. Seit die Blockierung aus der Systemkonkurrenz (kalter Krieg) beseitigt ist, kann sich die kapitalistische Marktgesellschaft ohne Rücksicht auf unerwünschte Folgen für die Loyalität gefährdeter Minderheiten entfalten – und dies weltweit.

Das System ist gleichgeblieben, aber starke Akteure haben das Spielfeld für sich erweitern können, haben die Spielregeln verwandelt. Neue Spielzüge werden für sie möglich, für andere wird vieles unmöglich. Zwar bleibt der Großteil der Tätigkeiten und des Austauschs auf kleine Räume begrenzt. Aber die Spielregeln werden von den transnational operierenden Akteuren, von *global players* vorgegeben. Das Zusammenspiel neuer Unternehmensorganisation, Verbilligung von Energiezufuhr und vieler Materialien, leistungsfähigere Technologien in Transport, Produktion und Vermarktung und – das wichtigste – der Abbau staatlich/verbandlich/politischer Regulierung ermöglichen und erzwingen den unverstellten Vorrang für Profiterzielung.

Die Produktivität steigt, aber schneller steigt die Destruktivität! Der Reichtum wächst, aber weltweit verelenden Mehrheiten, und auch in den reichen Ländern breiten sich Armut, Elend und Hoffnungslosigkeit aus. Das oberste Zehntel vermehrt rapid die Vermögen, die unteren zwei bis drei Zehntel leben mit sinkender Kaufkraft und Ängsten einer sozialen Ausstoßung. Ökologische und kulturelle Verödung, soziale Splitterungen nehmen zu.

Wert heute heißt *shareholder value*

Profit oder Sinn? – an dieser Wegkreuzung entscheidet sich die Zukunft der Arbeit. Eine erneuerte Wahrnehmung ist gefragt; theoretische Reflexion kann dafür hilfreich sein. In den Blick kommt dabei die durchgreifende Bewertung aller Lebensäußerungen und Tätigkeiten in Geld, die „Durchmonetarisierung" des Lebens. Das häufig zu hörende Reden von Werten überdeckt eine Wirklichkeit, in der immer mehr allein die spekulative Bewertung künftiger Vermögenszuwächse zählt.

In Österreich hat das Beispiel Semperit-Traiskirchen vielen zu denken gegeben. Ein Betrieb, der branchengemäß funktionierte, in Arbeitsqualifikation und Technologie mithalten konnte. Gewinn erwirtschaftete – was

konnte man mehr verlangen? Doch es zeigte sich: Gewinn genügt nicht, es muß *der maximale Gewinn* sein.

Die Beispiele häufen sich. Die Börse belohnt den Abbau von Beschäftigten mit Kursgewinn. Sicherlich gibt es keinen „Kapitalismus ohne Arbeit". Aber mehr Profit geht mit mehr Arbeitslosigkeit prächtig zusammen. Mehr Arbeitslose heißt mehr Vermögenszuwachs. Was früher als *Wert* gelten mochte, wird bedeutungslos. Wert ist *shareholder value* und sonst nichts.

Das muß auf alle Wertungen überall zurückwirken. Denn nicht ein *gegenwärtiger Wert*, sondern eine spekulative künftige Vermögenssteigerung soll auch für die Gegenwart gelten. Aber die Zukunft ist ungewiß. Spekulative Werte haben keine Legitimität, sie sind Vorgriffe auf künftiges Vertrauen, und dieses kann ausbleiben. Dann sind die spektakulären Vermögenszuwächse nur heiße Luft.

Die alte Antwort auf die Krise der Erwerbsarbeitsgesellschaft: mehr vom Gleichen

Angesichts der sozialen Störungen bilden sich zwei tonangebende Auffassungen heraus, die über die Medien das Bewußtsein beherrschen. Die eine ist offensiv, optimistisch, fordernd, ist zu weiteren Opferungen entschlossen und ruft dazu auf. Sie erklärt Arbeitslosigkeit und soziale Schäden als notwendige Übergangsphasen zu neuerlicher Expansion und Bereicherung, wobei die sozial Geschädigten selber schuld seien, weil sie nicht flexibel genug, zu anspruchsvoll und wenig qualifiziert sind und auch weil Regierungen auf sie Rücksicht nehmen statt die „Umstrukturierung" und „Standortsicherung" tatkräftig genug zu betreiben.

Die andere Haltung ist defensiv und eher resignativ, wobei die Resignation aber verborgen bleiben soll und nach außen der „Kampf gegen Arbeitslosigkeit" und das „Schaffen und Sichern von Arbeitsplätzen" als oberstes Ziel proklamiert wird. Defensiv und resignativ bleibt dieses Bemühen, weil in einer weithin deregulierten und von Bewertungen der Finanzmärkte abhängig gemachten Wirtschaft ja der staatlichen Beschäftigungspolitik enge Grenzen gezogen sind. Dennoch wird fast um jeden Preis versucht, die Arbeitsgesellschaft zu verteidigen. Wider besseres Wissen möchte man am Ziel der „Vollbeschäftigung" festhalten – obwohl doch für die Reichen und Mächtigen offenkundig weitere Reichtumsvermehrung erzielbar ist, ohne dafür alle Menschen beschäftigen und ausreichend entlohnen zu müssen.

Im voraussehbaren Ungenügen und Scheitern der Defensivstrategien drohen weitere Einschränkungen der Bürgerrechte. Wie sollen die Staaten Beschäftigung finanzieren und zugleich Budgets kürzen, wenn nicht zu Lasten

derer, die sich am wenigsten wehren können? Soll der soziale Friede gesichert werden, indem irgendwelche störende Gruppen, Fremde, Ausländer, „Sozialschmarotzer" verdrängt und ausgestoßen werden?

Da seit langem niemand sich um Alternativen gekümmert hat, was eine unverblümte Kritik an den Machtverhältnissen und ihren Nutznießern verlangt hätte, scheinen nur die alten Wege gangbar, weitermachen in der Erwerbsarbeitsgesellschaft – obwohl doch die Inhaber großer Vermögen und ihre mächtigen Vertreter zur Reichtumssteigerung nicht alle Beschäftigungssuchenden brauchen. Gewiß ist viel noch möglich im Fördern sinnvoller Beschäftigung. Aber: „Wer jetzt noch von Vollbeschäftigung redet, ist entweder ignorant oder lügt" (so der Sozialethiker Herwig Büchele).

Eine Alternative: Umbau zur Tätigkeitsgesellschaft

Die Organisation der Erwerbsarbeitsgesellschaft verliert ihre Bindekraft, und viele einzelne und Gruppen fallen aus ihr heraus. Der soziale Zusammenhalt und damit der Friede sind gefährdet.

Dagegen werden Ansätze einer Erneuerungsbewegung spürbar, die experimentell einen allmählichen *Umbau* hin *zu einer von Profitarbeit abgekoppelten Lebensform* erproben. Das ist ein politischer und zugleich kultureller Vorgang. Anders mit Geld umgehen, mit den ökologischen Notwendigkeiten, mit den „anderen". Solche Experimente werden freilich einen Entfaltungsraum, auch Schutz und anfängliche Förderung brauchen – die ihnen heute weithin vorenthalten werden.

*Umbau* – damit ist einmal gemeint der Bruch mit der Vorstellung einer schrittweisen Anpassung, Fortentwicklung, Modernisierung der Erwerbsarbeitsgesellschaft. Gewiß bleibt pragmatisch häufig nur dieser Weg einer Reparatur von Arbeitsmarkt und Sozialstaat, der „Verteidigung der Errungenschaften". Aber im Konzept des Umbaus wird das Weltbild, die Bewertung des Tuns gelöst von der lähmenden Resignation einer immer offenkundiger versagenden Defensive. Im Konzept des Umbaus wird aber auch der Abschied genommen von den früheren Illusionen einer *tabula rasa,* eines rücksichtslosen, gewalttätigen Neuanfangs. Das Denken muß radikal sein, soll es uns ein unverstelltes Bild der Lage einbringen; aber das Tun ist immer angewiesen auf ein Miteinander, auf Verständigung.

Man wird unterstellen können, daß für lange die meisten Menschen irgendeine Form der Erwerbsarbeit als Hauptsache ihres Lebens betrachten werden (müssen). Insofern bleibt es eine unabweisbare Aufgabe, mit all jenen zusammenzuarbeiten, die an der Reparatur und Modernisierung

des Arbeitsmarktes und der sozialstaatlichen Netze arbeiten. Aber solange Erwerbsarbeit überwiegend Profitarbeit ist – und das ist unsere Lage –, kann der Sinn des Lebens dort nicht gefunden werden. Die Erneuerung läuft auf eine dramatische Koexistenz hinaus. Es wird darum gehen, Verständigungsprozesse zu organisieren.[4]

Drei Säulen für den Umbau, für das Abkoppeln der Existenz von der Profit- und Verdrängerarbeit

1. Ein Abkoppeln des für ein Teilhaben an der Gesellschaft nötigen Einkommens sowohl von der Erwerbsarbeit als auch von Symptomen der Bedürftigkeit; ein Bürgergeld, Unbedingtes Einkommen, Grundeinkommen . . .
2. Ein Aufbruch zu sinnvollen Tätigkeiten in der ganzen Breite der ökologisch und sozial wünschenswerten Dienste und Neuerungen; und die öffentliche Förderung solcher Aufbrüche.
3. Unter dieser doppelten Voraussetzung und nur dann: ein funktionsfähiger, flexibler Arbeitsmarkt – freilich nur in Verbindung mit einem ausreichenden Grundeinkommen, das den Zwang mildert, zu jeden Bedingungen und ständig Erwerbsarbeit aufnehmen zu müssen.

Das ist das Projekt einer Gesellschaft, die mehr auf Sinn – und das heißt auf politische und kulturelle Übereinstimmung – als auf Profit ausgerichtet ist. Eine dramatische Koexistenz zwischen Erwerbsarbeitsgesellschaft und einer Vielzahl von sozialen Experimenten: So mag es möglich werden, den gefährdeten Zusammenhalt, den sozialen Frieden zu gewinnen.

Literaturhinweise
*Hannah Arendt,* Vita activa, Stuttgart 1960; *Till Bastian,* Abschied vom Untergang. Essay über die Idiotie des Wachstums und die Rückkehr zum ökologischen Maß, Publik-Forum 1996; *Friedhelm Hengsbach – Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), Eure Armut kotzt uns an! Solidarität in der Krise, Frankfurt 1995; *Erich Kitzmüller,* Gewalteskalation oder neues Teilen, Thaur 1996; *Ina Paul-Horn* (Hg.), Transformation der Arbeit, Wien 1996.

## Ulrich Thien
## Die Arbeits- und Gewinnergesellschaft mit der Trauer und den Ängsten der Verliererinnen und Verlierer wahrnehmen

*Es gibt zwar auch „Gewinner" des Arbeitsmarktes; es scheint aber so zu sein, daß eine immer größere Zahl von Menschen zu Verlierern wird, wie die folgende Analyse zeigt.* *red*

Der Mensch ist zum Spielball des immer undurchschaubarer werdenden Kapitals und seiner Bedingungen geworden. „Dies führt zu einem unmenschlichen Druck auf die Belegschaften. Menschen werden gegeneinander aus-

[4] Siehe *Ina Paul-Horn* (Hg.), Transformation der Arbeit, Wien 1996.

Menschen in Arbeit

gespielt und durch die vorherrschende Angst (um Arbeitsplatzabbau – UT) erpreßt. Von Humanisierung in den Betrieben redet kaum noch jemand, als wäre sie zum Luxusgut geworden. Es ist kein Wunder, daß die Solidarität der Arbeitnehmer in den Betrieben und der Betriebe untereinander schwindet. Arbeitnehmer verzichten immer mehr auf angestammte Rechte."[1]

Die reale Angst vor Arbeitslosigkeit läßt viele Menschen still werden, mit wenig Bereitschaft zu solidarischen Aktionen. Der einzelne Mensch kann es sich nicht leisten, Anklagen gegenüber denen zu erheben, die für die Massenarbeitslosigkeit verantwortlich sind. Viele lassen den gesteigerten Leistungsdruck, Akkord, Überstunden, schlechte, ungesunde, ausbeuterische Arbeits(platz)bedingungen über sich ergehen, um die Arbeit nicht zu verlieren.

Frauen sind die eigentlichen Verliererinnen

Der Wunsch einer alleinerziehenden Frau: *„Ja, ich möchte eine anständige Arbeitsstelle bekommen. Das ist meine Hoffnung, das ist meine Sehnsucht. Mein Bedürfnis ist, von der Sozialhilfe loszukommen, um meinen Kindern etwas Besseres bieten zu können."*[2]

Frauen haben es immer noch ungleich schwerer, selbstverständlich gesellschaftlich anerkannt zu werden, eine Erwerbsarbeit zu bekommen, angemessene soziale Leistungen zu erhalten. Mädchen erhalten trotz guter Schulabschlüsse immer noch schlechteren Zugang zu Ausbildungsplätzen als Jungen. Manche Berufszweige sind fast ausschließlich Männern vorbehalten. Besonders Frauen werden „überschult" und anschließend perspektivlos in Arbeitslosigkeit entlassen. Frauen mit Kind(ern) geben häufig die Erwerbsarbeit auf und haben schlechte bis aussichtslose Chancen des Wiedereinstiegs nach längerer Kinderphase. Bemerkungen wie *„Ihre beruflichen Fähigkeiten sind veraltet – Sie sind zu alt und zu teuer – Sie stellen zu viele Forderungen"* markieren diese Situation.

Jugendliche in einem „Sozialen Brennpunkt"

*„Seit meinem 6. Lebensjahr wohne ich in dem Übergangshaus. Mit 14 Jahren bin ich aus der Sonderschule entlassen worden. Dann bin ich arbeiten gegangen, als Beifahrer. Ich mußte arbeiten, weil ich Geld zu Hause abgeben mußte. Wir haben mit 5 Mann auf 40 qm gewohnt . . . Ich wollte direkt alles haben, das war der Untergang. Dann stehst du im Schlamassel drin und kommst nicht mehr raus. Mit schuld sind auch die Eltern und das Milieu und alles."*

[1] Projektgruppe „Kirche und Arbeiterschaft" im Bistum Aachen (Hrsg.), Hautnah. Ein-Blick von unten, Lebensbilder von Arm-Gemachten, Reihe Arbeit & Menschenwürde Bd. 3, Bornheim 1995, 15 f.

[2] A. a. O., 29.

So beschreibt ein Jugendlicher, der in einem Sozialen Brennpunkt lebt, seine in den letzten Jahren immer perspektivloser gewordene Situation. Diese Jugendlichen haben vielfach keinen Schulabschluß, ihre Eltern sind arbeitslos; sie besuchen eine Maßnahme des Arbeitsamtes nach der anderen; viele haben Probleme mit Alkohol und Drogen. Die schulische „Laufbahn", das soziale Umfeld u. ä. setzen unwiderrufbar negative Voraussetzungen. „Jung und schon am Ende, allzu früh abgeschrieben, aussortiert, ohne Perspektive, überflüssig, nicht verwertbar in unserer Gesellschaft, weil bildungslos, berufslos, beziehungslos, arbeitslos, wohnungslos, kontolos, hoffnungslos!"[3]

Arbeitslose in der Caritasberatung

Durch das angeblich so dicht geknüpfte soziale Netz in der BRD fallen immer häufiger Arme, Arbeitslose und Ausgegrenzte. Sie landen nicht selten bei der Caritas und anderen Wohlfahrtsverbänden. Knapp ein Fünftel aller Caritas-Besucher sind arbeitslos, davon über die Hälfte zwei oder mehr Jahre. Mehr als die Hälfte ist hoch verschuldet. Die Lebenszufriedenheit der Arbeitslosen ist sehr gering. Berufliche Fragen, Schwierigkeiten mit Behörden und in Rechtsfragen sowie Partnerprobleme stehen im Vordergrund der Caritasberatung.[4]

1. Zukunftsängste und Perspektivlosigkeit – Die psychosoziale Situation der Arbeitslosen

Lebensgeschichten von Frauen, Männern, auch von Kindern und Jugendlichen verdeutlichen, daß eine mittlerweile quer durch die Gesellschaft gehende Massenarbeitslosigkeit und -armut die Psyche der Menschen angreift und Illusionen oder Lebenshoffnungen im Keim erstickt.

Die Chancen einer sozialen Teilhabe und Teilnahme an der Gesellschaft sind für die Menschen über Erwerbsarbeit und geregeltes Einkommen gewährleistet. Mit dem Verlust der Erwerbsarbeit bricht nicht nur das regelmäßige Einkommen und damit die Grundlage für die Realisierung des alltäglichen Lebens weg, sondern es entfallen auch soziale Räume und Beziehungen am Arbeitsplatz, Möglichkeiten von Selbstbestätigung. Die traditionellen Rollen, Arbeitsverteilungen und Zeitstrukturen geraten aus den Fugen. *„Ich zog mich mehr und mehr zurück, verbrachte sehr viel Zeit allein und fühlte mich sehr einsam . . . Ich verlor von Tag zu Tag mehr Orientierungspunkte: Beziehungen, feste Zeiten im Ablauf der Woche und der einzelnen Tage, meine finanzielle Situation."*[5]

[3] A. a. O., 82.

[4] Vgl. *Richard Hauser – Werner Hübinger,* Arme unter uns, Teil 1: Ergebnisse und Konsequenzen der Caritas-Armutsuntersuchung, Deutscher Caritasverband (Hrsg.), Freiburg 1993, 337 ff.

[5] A. a. O., 73.

Arbeitslosigkeit zieht bei den unmittelbar Betroffenen und auch bei Kindern und Familien psychische und psychosomatische Auswirkungen oder „Deformationen" (Steinkamp) nach sich. Dies sind z. B. Kontrollverluste bei der eigenen Lebensgestaltung, Hilflosigkeit, Abnahme von Selbstvertrauen gegenüber Mitmenschen, Depression, Apathie, Wertlosigkeit. Offenkundige Beschädigungen und soziale Veränderungen wirken sich auf die Menschen aus, auf ihre zwischenmenschlichen Beziehungen zu Nachbarn, Freunden und in Stadtteilen, sozialen Netzwerken und Vereinen. Die betroffenen Menschen deuten ihre Lebenssituation deshalb oft als hoffnungslos, ausgebeutet, ausgrenzend oder die Menschenwürde mißachtend. Sie ziehen sich vielfach aus Scham zurück und deuten ihre Arbeitslosigkeit als persönliches Versagen. Über Partner- oder Familienprobleme und/oder finanzielle Unsicherheiten geraten sie in einen ausweglosen Teufelskreis.

Das christliche und gesellschaftliche Prinzip Hoffnung auf Erwerbsarbeit, auf Lebensperspektiven ist brüchig geworden und wirkt beim einzelnen resignierend. Langzeitarbeitslose, die „keine Arbeit finden, werden schließlich in vielen Fällen unfähig, Arbeit zu suchen, und werden zu Menschen ohne Erwartungen. Verbitterung und Resignation zerstören das Vertrauen in die demokratische Gestaltbarkeit der Gesellschaft."[6]

Die Arbeit los zu sein bedeutet, je nach individuellem Lebensstandard und -bedingungen, mit viel weniger Geld oft sehr lange auskommen zu müssen. Damit verbunden ist das Gefühl, trotz viel Zeit nichts mehr wert zu sein oder nicht mehr gebraucht zu werden. Erwerbsarbeitslose und arme Menschen haben wie andere vielfältige Fähigkeiten, Hoffnungen und andere Werte und Ideale, die bei den üblichen Negativzuschreibungen nicht beachtet oder gesehen werden: z. B. für die Entwicklung und Entfaltung der Kinder zu sorgen, im Betrieb Familie gut haushalten zu können, die Wohnung gemütlich einzurichten, ein guter Heimwerker, eine besonnene Autofahrerin, eine gute Mutter oder ein treusorgender Partner zu sein. Solche und ähnliche Qualitäten können die Frustrationen des ersten Arbeitsmarktes, das Gefühl, nicht mehr gebraucht, zu jung oder zu alt zu sein, nicht aufheben.

Arbeitslosigkeit wird als „letzter Auslöser und dickes Ende" erlebt. Laufende Kosten für Lebensmittel, Klei-

[6] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Hannover – Bonn 1997, 53.

dung, Miete, Kreditverpflichtungen führen binnen kurzem zu Überschuldungen und zum täglichen „Offenbarungseid". Viele haben „zum Leben zuwenig und zum Sterben zuviel", weil sie oft zu lange versucht haben, ihre kritische Lebenssituation selbst zu bewältigen. Isolation, Depression und psychosoziale Streßsituationen eskalieren unter den existentiellen Nöten. Die Kinder schämen sich, die Arbeitslosigkeit des Vaters benennen oder sich als Arbeitslosenhilfebeziehende für Schulmaterialien, Klassenfahrten „outen" zu müssen. Diese ausweglose Situation wird potenziert angesichts überteuerter Wohnungen, Kinderreichtum, durch das Vorstelligwerden beim „Amt", durch fehlgeschlagene Bewerbungen, durch persönliche Krankheiten und Überforderungen.

## 2. Die GewinnerInnen und die VerliererInnen der Arbeitsgesellschaft

Zu den Gewinnern des Arbeitsmarktes zählen jene, die sich dort als leistungsstarke, schnelle und besonders fite „MalocherInnen" behaupten und Qualität anbieten können, gute schulische Leistungen oder Geld mitbringen oder schlicht eine Marktlücke ausfüllen. Gefragt sind Menschen, die ihr hohes Wissen nicht nur beherrschen, sondern auch entsprechend vermarkten können. Viele in höheren Positionen nutzen ihre Gewinnerpositionen oft noch weiter aus, indem sie (auch mit mehreren Jobs, vielen Überstunden) die Wochenarbeitszeit überdimensional überschreiten und ihr hohes Einkommen kaum genießen können. Gewinnende in der Gesellschaft sind Menschen in hochproduktiven Bereichen, während die Unzähligen in den Dienstleistungsbereichen weniger Chancen haben. Gesellschaftlich besonders privilegiert sind auch Beamte und Ruheständler durch besonders abgesicherte Arbeitsplätze und die Altersversorgung (derzeit das 2,8fache des Eingezahlten).

Zu den Verlierern zählen demnach jene, die – aus welchen Gründen auch immer – solche Werte, Voraussetzungen, Möglichkeiten und Fähigkeiten nicht mitbringen. Unbefristete, angeblich sichere Arbeitsverhältnisse oder qualifizierte ArbeitnehmerInnen sind heute vor Arbeitsverlust nicht gefeit. Schwächere oder leistungsgeminderte MitarbeiterInnen, psychisch Labile, gesundheitlich Beeinträchtigte, auch falsch Qualifizierte oder Überqualifizierte müssen Angst vor Arbeitslosigkeit haben. Kurzfristig Arbeitslose erhalten zusehends weniger Chancen. Langzeitarbeitslose, Ungelernte, AusbildungsabbrecherInnen, Arbeitsverweigerer/verweigerinnen, in Maßnahmen der Arbeitsverwaltung „Geparkte" haben realistischerweise Null-Chancen auf dauerhafte Arbeit.

Seit 1991 ist die Anzahl der Beschäftigten in der BRD um insgesamt 2,3 Mio. gesunken. Derzeit (November 1997) sind 4,3 Mio. Menschen bei den Arbeitsämtern offiziell

registriert, davon über die Hälfte Langzeitarbeitslose. Tatsächlich ist die Zahl Erwerbsloser wesentlich höher und wird auf über 7 Mio. geschätzt, weil Menschen mit „häufigem Beschäftigungswechsel", TeilnehmerInnen von arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen als „stille Reserve" nicht registriert werden.

Arbeitslosigkeit macht die Betroffenen weder aufgrund ihrer Lebensbedingungen, ihrer Befindlichkeit, ihres Selbstverständnisses noch aufgrund der Statistik oder Politik zu einer homogenen Gruppe. Jede(r) Arbeitslose hat eine individuelle Geschichte, die sich immer auch auf gesellschaftliche und wirtschaftliche Verursachungszusammenhänge bezieht. Folgende Gruppen können unterschieden werden:[7]

- kurzzeitig und leicht vermittelbare Arbeitslose: mit Qualifikationen, hoher Motivation u. ä.;
- „neue" Arbeitslose, die vielfach nicht in der amtlichen Statistik auftauchen: Jugendliche ohne Ausbildungsplatz oder Weiterbeschäftigung, junge Akademiker ohne adäquate Arbeit, Frauen nach Schwangerschaft und Familienphase;
- Arbeitslose, die sich mit der Situation „abfinden" und sich meist nicht zur Verfügung stellen;
- schwer vermittelbare Arbeitslose: Menschen, die gerne arbeiten möchten und aufgrund von Krankheit, Behinderung, fehlender Leistungsfähigkeit, mangelnder oder falscher Qualifikationen nicht den Anforderungen des Arbeitsmarktes entsprechen;
- altersbedingte Arbeitslose: über 45jährige, die nicht mehr gebraucht werden (können), die aufgrund von Zuständigkeiten anderer Leistungsträger entlassen werden;
- Langzeitarbeitslose: Menschen, die ein Jahr und länger als arbeitslos registriert sind, leben von alimentierter Arbeitslosenhilfe und zu über 45% von ergänzender Sozialhilfe;
- arbeitslose AusländerInnen, die sich in allen vorgenannten Gruppen finden: bedingt durch Fremdsein und Andersartigkeit sowie durch Distanz der übrigen Gesellschaft verschärfen sich Probleme mit der Arbeitslosigkeit.

Die Mechanismen des Arbeitsmarktes produzieren viele Gewinner und immer mehr Verliererinnen. Der Stundenlohn der Arbeiter ist immer noch besser als der der Arbeiterinnen. Über ein Drittel aller beschäftigten Frauen

[7] Vgl. unsere seelsorge. Informationen und Anregungen für den pastoralen Dienst, Themenheft: Menschen ohne Erwerbsarbeit, Münster, März 1997 (47. Jahrgang), 4 f.

mit steigender Tendenz waren 1994 teilzeitbeschäftigt, ohne daß langfristig neue Vollzeitstellen geschaffen wurden. Darüber hinaus nutzen überwiegend Frauen die geschätzten 11 Mio. „ungeschützten Beschäftigungsverhältnisse" ohne rechtliche, zeitliche und tarifliche Absicherung, ohne Sozialversicherung. Geringfügige Beschäftigungsverhältnisse – das sind Jobs bis zu 610 Mark Verdienst, mit weniger als 15 Wochenstunden oder 50 Tagen im Jahr – sind z. Z. auf etwa 5,6 Mio. überdimensional angestiegen und zu typischen Frauen-„Normalarbeitsplätzen" (90% der Putzstellen und der Heimarbeiten) geworden.

Diese beispielhaft genannten Beeinträchtigungen und Diskriminierungen sind kennzeichnend für die Situationen von Frauen auf dem Arbeitsmarkt und führen in der Konsequenz zu weiterer Verarmung und vielfältigen, nicht nur staatlichen Abhängigkeiten. Da Arbeit – besonders für Frauen – mehr ist als Lohnarbeit und die Arbeit im Haus, bei der Erziehung der Kinder und in gesellschaftlichen Initiativen ebenfalls bedeutsam ist, müßten auch die Arbeitsgesellschaft, die unterschiedlichen Menschen, Lebensalter und Lebenssituationen weit differenzierter betrachtet werden. Einige SozialwissenschaftlerInnen (z. B. Notz) typisieren sehr zutreffend die vorfindlichen „Arbeitsmärkte":[8]

1. Arbeitsmarkt mit zumeist regulärem Tariflohn und zukünftigen Abbautendenzen;
2. Arbeitsmarkt mit untertariflicher Bezahlung: 610-DM-Beschäftigungsverhältnisse, Dienstleistungen im privaten und hauswirtschaftlichen Bereich;
3. Arbeitsmarkt mit staatlich subventionierten Arbeitsplätzen: Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, Projektmittel;
4. Arbeitsmarkt mit neuer Arbeitspflicht für Langzeitarbeitslose und SozialhilfebezieherInnen;
5. Arbeitsmarkt mit illegalen Arbeitsverhältnissen: z. B. Asylsuchende, AusländerInnen, Frauen in Privathaushalten mit vielfältigen Abhängigkeiten, zunehmend auch Kinder;
6. Arbeitsmarkt mit unbezahlten „Arbeitsverhältnissen" im Sozial- und Gesundheitsbereich: die vielfältige ehrenamtliche oder freitätige Arbeit von Kirchen und Wohlfahrtsverbänden;
7. Arbeitsmarkt mit Haus- und Familienarbeiten.

[8] Vgl. *Gisela Notz*, Die Auseinandersetzung dauert an – Frauen im Kampf um Arbeit und Menschenwürde, in: Arbeit und Menschenwürde, Standpunkte – Kontexte – Perspektiven, Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses (Hrsg.), Bornheim 1996, 105 ff.

## 3. Der Sozialstaat oder wie brüchig ist das soziale Netz

Die Gesellschaft definiert sich in der BRD immer noch als Arbeitsgesellschaft, orientiert an der männlichen Normalerwerbsbiographie. Über Arbeit als gesellschaftliches Integrationsmittel werden Einkommen und damit Teilnahmechancen an wichtigen gesellschaftlichen Bereichen verteilt, wie etwa Wohnen, Bildung, Konsum, Gesundheit, Freizeit usw. Durch sinkende Einkommen, steigende Mieten, Verdrängungsprozesse aus preiswertem Wohnungsbestand, Verschuldung und z. T. menschenfeindliche Produktionsverfahren entwickelt sich ein Armutskreislauf „ohne Arbeit keine Wohnung, ohne Wohnung keine Arbeit", der allzuoft einen vorläufigen Endpunkt in städtischen Obdachlosenunterkünften oder auf der Straße findet.[9]

Vor dem Hintergrund von Vollbeschäftigung hat die staatliche Sozialpolitik die soziale Abfederung übernommen. Ein Rechenbeispiel zeigt, wie die Leistungen der Arbeitslosenversicherung Menschen in Arbeitslosigkeit und Armut bringen können:

Ein Arbeitsloser erhält von seinem letzten Lohn in Höhe von 4.000 DM 63% Arbeitslosengeld, nach einem Jahr 53% Arbeitslosenhilfe und ergänzende Sozialhilfe; bei einer anschließenden Arbeitsbeschaffungsmaßnahme erhält er nur noch 3.200 DM; wird er wieder arbeitslos, bekommt er nur noch 2.016 DM Arbeitslosengeld und ein Jahr später 1.696 DM Arbeitslosenhilfe usw.

Die arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen greifen immer weniger. Nach dem neuen Arbeitsförderungsreformgesetz (AFRG) stehen wirtschaftliche Interessen deutlich vor wirksamen Maßnahmen, leistungsfähige vor benachteiligten Arbeitslosen, ein Abrutschen in die Sozialhilfe erfolgt noch schneller.

Sozialhilfe, Wohngeld und andere Sozialleistungen können die dauerhaften Benachteiligungen des Arbeitsmarktes nicht auffangen. Auch beim Arbeitgeber Kirche liegt der Erwerbslohn unterer Vergütungsgruppen für MitarbeiterInnen mit Familien nur knapp über der Sozialhilfe.

Die sozialstaatlichen Instrumente verfehlen ihre Ziele und dokumentieren Leistungsunfähigkeit angesichts niedriger Beitrags- und Steuereinnahmen und angesichts steigender Zahlen von Leistungsbeziehern. Die Renten-, Kranken- und Arbeitslosenversicherung sind nach wie vor auf die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse von vor 40 Jahren zugeschnitten. Sie begünstigen den vollbeschäftigten Arbeitnehmer bei seinen An-

[9] Vgl. hierzu auch *Ulrich Thien,* Wohnungsnot im Reichtum. Das Menschenrecht auf Wohnung in der Sozialpastoral, Mainz 1997.

rechten in den Sozialversicherungen im Problemfall Krankheit, Arbeitslosigkeit, Rente. Dementsprechend sind Menschen, die nicht in dieses Schema passen, die eigentlichen Verlierer.

Die Gesellschaft besitzt offenkundig „Gerechtigkeitslücken“[10], wenn Arbeitslosen dauerhaft Erwerbsarbeit vorenthalten wird, sie nicht am Wohlstand aktiv beteiligt werden und statt dessen durch eine Politik von Sicherheitskontrollen und Mißbrauchsverdächtigungen pauschal verdächtigt werden. Da ist nur noch betteln angezeigt. Durch die „soziale Mißbrauchsdebatte“ werden „die Opfer der gegenwärtigen Konjunktur- und Strukturkrise zu den vermeintlichen ‚Tätern‘ erklärt, die durch entsprechende Anreize, nämlich durch verminderte Sozialeinkommen oder durch Arbeitsdienste, zu einer gesellschaftlich konformen Leistungsbereitschaft angehalten werden sollen. Wider besseres Wissen wird so den Erwerbslosen die Verantwortung für ihre Arbeitslosigkeit zugewiesen, deren Ausgrenzung aus dem Arbeitsmarkt sowie aus den komfortablen Sicherungssystemen mental eingeübt und legitimiert.“[11]

## 4. Gesellschaftliche Veränderungen und ökonomische Umbrüche bewerten[12]

Aktuelle Veränderungen der Arbeitsgesellschaft und der politische Umgang mit der Problematik von Arbeitslosigkeit müssen bis in die 50er und 60er Jahre zurückverfolgt werden. Der Schlüssel ist in Zeiten von Voll- und Überbeschäftigung, von Wirtschaftswunder und vollmundigen Überwindungsstrategien der Arbeitslosigkeit zu suchen. Angesichts von wachsender Arbeitslosigkeit, von Konjunkturabschwung und Finanzkrisen öffentlicher Haushalte sind in den 70er Jahren die Grenzen des Wachstums und der Machbarkeit von Wirtschaft und Staat in der Gesellschaft deutlich geworden. Seither hat man sich an die Massenarbeitslosigkeit gewöhnt. Die unterschiedlichen Regierungen versuchen mit immer gleichen Maßnahmen – wie etwa Wirtschaftswachstum anzuregen, Unternehmerkosten zu senken und Sonderprogramme für Benachteiligte des Arbeitsmarktes aufzulegen – Arbeitslosigkeit zu bekämpfen. Mit dem einzigen Erfolg, daß sich nach jedem Konjunktureinbruch der

[10] Vgl. *Matthias Möhring-Hesse,* Abgeschrieben. Die Gesellschaft grenzt Arbeitslose immer mehr aus, in: Caritas in NRW, Zeitschrift der Diözesan-Caritas-Verbände Aachen, Essen, Köln, Münster, Paderborn 5/94, 6–10, 9.

[11] Solidarität am Standort Deutschland. Eine Erklärung von Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern, Nell-Breuning-Institut Frankfurt (Hrsg.), Frankfurt 1994 (Eigendruck), 14.

[12] Vgl. hierzu *Wolfgang Kessler,* Wirtschaften im dritten Jahrtausend, Leitfaden für ein zukunftsfähiges Deutschland, Oberursel 1996. Ein Beispiel für die ökonomischen Umbrüche: Der Siemens-Konzern steigerte im Haushaltsjahr 1995 seinen Jahresüberschuß um 26,4% auf 2,084 Mrd. DM bei einem Abbau von 7.000 Arbeitsplätzen in der BRD (ebd. 83).

Sockel der Arbeitslosigkeit weiter vergrößert hat, weil Beschäftigungsdefizite in der Aufschwungphase nicht aufgefangen werden konnten. Statt sinnvoller Arbeit wird – volkswirtschaftlich unrentabel – Arbeitslosigkeit in Deutschland mit jährlich insgesamt ca. 200 Mrd. DM finanziert. Durch Wachstum ohne Beschäftigungsperspektiven und mit weiterem Beschäftigungsabbau haben weder der Markt noch der Staat die Möglichkeit, das gesellschaftlich vorhandene „Humankapital" der Arbeitslosen, also ihre Leistungsfähigkeit und -bereitschaft zu nutzen und den Menschen ausreichende Existenzsicherung zu bieten.

Der pathologische Umgang der Politik mit der Arbeitslosigkeit und der Angst vor neuen Lösungen und Instrumentarien dokumentiert eine fehlende Analyse der vorherrschenden Arbeitsgesellschaft. Zuehmend schneller werdende Wandlungsprozesse, Globalisierung, Weltmarktkonkurrenz, neue Unternehmerorganisationen, Veränderungen in Osteuropa u. ä. mit den bekannten Folgen von Arbeitsplatzreduzierungen, von Firmenpleiten, Verlagerung von Produktionen ins Ausland zur Gewinnmaximierung, zunehmender Rationalisierung und Technisierung sind heutige Kennzeichen der Gesellschaft. So werden die Gewinner immer reicher, die Verlierer immer zahlreicher, ärmer und machtloser. Die Unternehmensphilosophie hat sich geändert: Der Mensch wird zunehmend als risikoreicher Kostenfaktor gesehen. Im Mittelpunkt steht die Verwertung und Vermehrung von Kapital, das sich in den Händen weniger konzentriert. Die überwiegende Mehrheit der Beschäftigten wird von Entscheidungsmöglichkeiten und Kapitalzuwächsen ausgeschlossen. Einige Belege hierzu:

50% des Volkseinkommens wird mittlerweile durch Vermögen, nicht durch Beschäftigung erwirtschaftet; Gewinne werden in einigen Branchen an der Börse und nicht mehr in der Produktion gemacht; der Aktienindex stieg von 91 bis 97 um insgesamt 247%; jährlich über 150 Mrd. DM gehen dem Staat an nicht gezahlten Steuern verloren.

Das Handeln der politisch Verantwortlichen beweist, daß die Privilegien der Wohlhabenden erhalten bleiben und der Sozialstaat sich in allen Sozialbereichen auf nicht bedarfsdeckende Mindest- und Grundversorgungsstandards reduziert. Solange Steuerkriminalität und Schattenwirtschaft üppig wuchern, werden durch die Bekämpfung von Sozialmißbrauch falsche Prioritäten gesetzt.

Folglich steht die soziale Einheit unter den Menschen auf

dem Spiel. Formaler sozialer Gerechtigkeit steht wachsende Ungerechtigkeit gegenüber. Da wächst eine interne „Spaltung und Desintegration" von Menschen in Armut, die vom gesellschaftlichen Reichtum abgekoppelt werden. „Perspektivlosigkeit und Angst vor dem sozialen Abstieg sind der Nährboden für Gewaltbereitschaft und Fremdenfeindlichkeit", schreiben die Kirchen in ihrem Sozialwort.[13] Weil kein Feind direkt auszumachen ist, richten betroffene Menschen ihre Aggressionen häufig gegeneinander. Als Folge breiten sich Gewalt, Fanatismus und Kriminalität aus. Der soziale Friede sowie das Miteinander in der Gesellschaft sind massiv erschüttert. Faßt man diese Prozesse zusammen, wird deutlich, mit welcher Arroganz in der Gesellschaft mit Arbeitslosen und Armen umgegangen wird. Appelle an die Vernunft und Solidarität wirken zynisch gegenüber Personen, denen das Wasser bis zum Halse steht und die tagtäglich um ihre Existenzgrundlage kämpfen und bangen müssen. Diese Menschen haben genug mit sich zu tun, brauchen Unterstützung und nicht noch zusätzliche Existenzbedrohungen. Man erwartet ein Umdenken in der Politik, ein Gerechtigkeitsdenken, das allen Menschen eine gleichberechtigte Teilhabe an den Wirtschaftsgütern sichert. In einem offenen Brief haben Bewohnerinnen Sozialer Brennpunkte aus der Diözese Münster ihre Situation verantwortlichen PolitikerInnen so beschrieben:
„Die Diskussion über den Mißbrauch und die Kürzungen von Sozialleistungen hat bei uns das Klima verändert. Nachbarn, Freunde, Verwandte bespitzeln sich gegenseitig, man braucht ja nur dem Amt was zu sagen . . . Es herrscht Unfrieden und Mißtrauen, Gewalt und Wut nehmen zu. Niemandem können wir trauen. Freunde hat man nur dann, wenn man Geld hat . . . Wir sind zwar die Betroffenen, aber uns fragt bei den schon Monate andauernden Spardiskussionen keiner, wie es uns geht. Wir werden nie gefragt, und schon gar nicht, wie wir mit dem bißchen, was wir kriegen, über die Runden kommen!"

[13] Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit 1997, 53.

**Hans-Joachim Sander**

## Das Lebenszeichen Arbeit und der Sprachverlust der Arbeitslosen

### Die Herausforderung eines Zeichens der Zeit

*Das heutige Selbstverständnis des Menschen in der Erwerbsarbeitsgesellschaft wird sehr stark von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Beruf und zu einer regelmäßigen Arbeit in einem bestimmten „Betrieb" definiert. Wer arbeitslos wird (und dies auch für längere Zeit bleibt), verliert damit die Grundlage seiner Identität. Die Spannung von Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zur Arbeitswelt drückt sich auch in der Sprache bzw. Sprachlosigkeit aus. Aufgabe der Kirche ist es, dem Sprachverlust der Sprachlosen zu wehren und so mitzuhelfen, die Probleme von Arbeitslosigkeit besser zu bewältigen.* *red*

„De facto, da stehst da, ja, und jetzt mußt plötzlich dein ganzes Leben umstellen, ne, bist raus aus dem Bekanntenkreis, weil die einzige, der erste Kontakt wennst mal einen kriegst ist ja, wennst selber drinstehst, wennst außerhalb bist, dann kommst also net rein. Und des is eigentlich des, was so auch meiner Meinung nach unheimlich schlimm is, wenn man arbeitslos ist, weil man doch draußen ist, aus allem draußen is. Aus'm Lebensrhythmus, aus dem ganzen Kreis der Kollegen, aus der Arbeit selber, aus dem Merken, daß man gebraucht wird. Ma is einfach draußen" (Heinemeier 1991, 151).

So beschreibt ein dreißigjähriger Facharbeiter seine Arbeitslosigkeit. Diese Erfahrung verweist auf das Strukturmerkmal von Arbeitslosigkeit: die Differenz von Innen – dem „drin-Stehen" im Beruf – und von Außen – dem „draußen-Sein" aus der Arbeitswelt. Sie ist kein belangloser Zustand, sondern geht an Herz und Nieren. Wer draußen ist, übt nicht nur keinen Beruf mehr aus, sondern verliert den Lebensrhythmus; das Netz bisher tragfähiger Beziehungen bekommt Löcher, das Leben verlangt nach bedrängender Umstellung, nicht zuletzt wegen finanzieller Engpässe. Wer draußen ist, verliert den Sinn dafür, „daß man gebraucht wird"; wer drinnen ist, wird davon nicht so bedrängend heimgesucht. Hier verlaufen Lebensumstellungen fehlerfreundlich, dort jedoch geht Orientierung leicht verloren.

Für Arbeitslose bedeutet diese Innen-Außen-Differenz einen tiefen Riß im Leben. „Über diese sozialen und zeitlichen Aspekte hinaus bezieht sich der Topos des ‚Draußenseins' bei Arbeitslosen auch auf den Ausschluß von den Arbeitsvollzügen selbst und vor allem auf den Verlust der Möglichkeit, positive Selbstdefinitionen und Sinnbestimmungen (‚Gebrauchtwerden') aufrechtzuerhalten. Die soziale Wertschätzung der Person wird hier eng mit der faktischen Zugehörigkeit zu einem produktiven Arbeitszusammenhang im Berufsalltag verknüpft."(Heinemeier 1991, 152) In Arbeit zu stehen, bedeutet mehr als die Mühsal, mehr als ‚Maloche'. Das ist Arbeit zweifellos auch, aber sie verfügt zugleich über einen Gehalt, der besonders zu Tage tritt, wenn jemandem die Erwerbsarbeit genommen wird. Dann wird ein *Sprachproblem* offenkundig, das die von Arbeitslosigkeit Geschlagenen bedrängt und für eine Pastoral, die vor ihnen bestehen will, entscheidendes Gewicht besitzt.

#### *1. Das Lebenszeichen Arbeit – im Innern eines gesellschaftlichen Codes*

Wer die Erwerbsarbeit verliert, begehrt in der Regel nicht auf. Es ist die Angst *vor* dem Verlust, welche zum Protest führt; der Verlust selbst läßt Menschen verstummen und resignieren. In dieser Ohnmachtserfahrung offenbart sich die Bedeutung von Erwerbsarbeit über die Subsistenzsicherung hinaus, der sie zunächst einmal dient. In der Arbeit steckt eine Definitionsmacht für die eigene Existenz. Nüchtern betrachtet normiert die Erwerbsarbeit unterschiedliche Lebensentwürfe, aber gerade deshalb macht sie auf der anderen Seite die Subjektivität des/der Arbeitenden identifizierbar. Sie ist ein Zeichensystem, das die eigene Person mit anderen in ein Verhältnis bringt und Handlungsmöglichkeiten über den unmittelbaren Arbeitsvollzug hinaus stiftet. Dieser Zusammenhang schlägt sich sprachlich und gesellschaftlich nieder.

Jemand ist nicht zuletzt das, was er/sie tut: Bergmann, Werbetexterin, Lokführer, Krankenschwester. Die meisten unserer geläufigen Namen sind sogar aus einer solchen Kennzeichnung entstanden (Bauer, Becker,

Müller, Fischer, Schmidt etc.). Die Arbeit, die man tut, gleicht einem Besitzstand, der Menschen auszeichnet. Daher sagen wir auch, daß jemand „eine Arbeit hat". Diese Objektivität macht es möglich, die Leistungsfähigkeit einer Person zu bewerten, auch wenn man sonst keine Beziehung zu ihr hat. Sie knüpft Verbindungen – Rechte wie Pflichten – über Blutsbande hinaus, die bisweilen von erstaunlicher Kraft sein können. Zugleich kann sich eine Person über die Arbeit, die sie hat und leistet, darstellen; was sie tut, macht sie ansprechbar und über das Ergebnis für andere identifizierbar. Jemand kann sich über die Arbeit einen Namen machen oder den Glanz seines Namens verlieren. Aus dieser Struktur sind im klassischen und nachmodernen Arbeitermilieu eigenständige Kulturen entstanden: Bergleute, Binnenschiffer, Lastwagenfahrer etc. Sie haben eine eigene Sprache, die nur bedingt zu verstehen ist, wenn man ihre Arbeit nicht kennt.

Was in der Arbeit zur Sprache kommt, hat eine schöpferische Macht auf personaler und gesellschaftlicher Ebene. Erwerbsarbeit ist ein pragmatisches Gebilde, das eine eigene Welt verkörpert. Jemand hört nicht auf, Chemiearbeiter zu sein, wenn der Feierabend beginnt. Mit Erwerbsarbeit sind zugleich Verhaltensgewohnheiten, Bedürfnisse und Freizeitvorlieben verbunden, die nicht zuletzt über den erzielten Lohn vorstrukturiert werden. Sie gibt auch Hinweise auf die gesellschaftliche Position, was sich inbesondere in einer dynamischen Industriegesellschaft mit reduzierten traditionellen Eliten auswirkt. Der Flugkapitän hat über seine Arbeit eine andere Stellung als die Haushaltsgehilfin, die Ärztin gilt mehr als der Straßenkehrer, der Professor mehr als der Hausmeister – und dabei zunächst ganz gleichgültig, wer von ihnen mehr Humanität im Umgang mit den Sorgen anderer aufweist.

Die Erwerbsarbeit bildet ein Zeichensystem aus, das die gesellschaftliche Wirklichkeit abbildet und prägt. Sie schafft Hierarchien, erzwingt Verhaltensmuster, taxiert Beziehungen. Sie ist so gesehen ein *Code*, ein austariertes System von Symbolen, Bildern und Zeichen, mit dem Menschen sich in der Wirklichkeit einer Gesellschaft zurechtfinden und mitbestimmen. Dieser gesellschaftliche Code hat eine prägende Macht über den Alltag des Lebens.

Wer eine Arbeit hat, verfügt über diesen Code. Er oder sie kann ihn auf sich anwenden und sogar selbst weitergestalten. Im Stolz auf die eigene Arbeit drückt sich die Verfügungsmacht über den Code aus. Wer erwerbsarbeitet, ist auch jemand und gehört zum produktiven Sektor einer Gesellschaft. Sie/er ist kein Niemand und weiß sich im Verhältnis zu anderen so zu definieren, daß die anderen auf ihn/sie sinnvoll reagieren können. Die klassisch gewordene Marienthal-Studie hat hierfür bezeichnende Äußerungen von arbeitslosen Frauen festgehalten: „Frau A. (29 Jahre) sagt: ‚Wenn ich wieder in die Fabrik zurück könnte, wäre das mein schönster Tag. Es ist nicht nur wegen dem Geld, aber hier in seinen vier Wänden, so allein, da lebt man ja gar nicht.' – Oder Frau R. (28 Jahre): ‚Jetzt ist die Arbeit leichter wie in der Fabrikszeit. Damals war ich die halbe Nacht auf und hab für die Wirtschaft gearbeitet, trotzdem war es mir lieber.' – Frau M. (32 Jahre): ‚Früher war es ja herrlich in Marienthal, schon die Fabrik war eine Zerstreuung.' – Frau S. (37 Jahre): ‚Seit dem Stillstand der Fabrik ist das Leben viel schwerer. Man muß sich immer den Kopf zerbrechen, was man kochen soll, das Geld reicht nicht. Man kommt auch nirgends hin, den ganzen Tag ist man eingesperrt.' – Frau P. (78 Jahre): ‚Ich würde gleich wieder webern gehen, wenn's möglich wäre, die Arbeit fehlt mir halt'" (Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1975, 91 f.).

Durch die eigene Arbeit gewinnt jemand einen Platz in der Welt und kann in deren Differenzen auch bestehen. Der Code der Arbeit unterliegt umgekehrt auch den gesellschaftlichen Veränderungen; die Arbeiter der Krupp-Werke hatten im Dritten Reich eine andere Stellung. Heutige Versuche, sog. *corporate identities* aufzubauen, wollen an der gesellschaftlichen Macht des Erwerbsarbeitscodes kapitalisieren (vgl. Görs 1990). Ihre Codes sind aber nicht mit ihm identisch und müssen vielfältig eingeübt werden.

Es gibt Arbeiten, die selbst außerhalb des Codes der Erwerbsarbeit stehen, aber doch gesellschaftlich nicht ganz herausfallen. Das ist etwa bei den Hausfrauen – und wenigen Hausmännern – und den RentnerInnen der Fall. Sie sind nicht arbeitslos, sondern über

das ansprechbar, was sie tun oder früher gearbeitet haben. Insofern gehören sie zur Umgebung des Erwerbsarbeitscodes; in der Frage der Rentenansprüche für Kindererziehungs- und Pflegezeiten wird das deutlich. Eher leichtfüßig stehen die außerhalb des Codes, welche seine Regeln nicht beherrschen müssen – z. B. Kinder in kinderarbeitsfreien Ländern oder Leute, die „Arbeit nicht nötig haben", weil sie bereits über einen gesellschaftlich herausgehobenen Platz verfügen. Bedrängt außerhalb stehen aber jene, deren schiere Existenz die Bedeutung dieses Codes in Frage stellt: die Erwerbslosen. Sie kennen die Regeln und spüren ihre Macht, aber können nicht mehr davon profitieren. Sie sind eine potentielle Bedrohung der Ordnung, die mit diesem Code einhergeht. Ihre Existenz zu beschreiben, ist ein Repräsentationsproblem für den Code des Erwerbslebens und vor allem für sie selbst.

*2. Außerhalb eines selbstverständlichen Sinnes – das Sprachproblem Arbeitslosigkeit*

Wer arbeitslos wird, verliert nicht die Fähigkeit zu sprechen, aber kann den Code des Erwerbslebens nicht mehr auf sich beziehen. Er/sie steht draußen und spricht zugleich die Sprache des Erwerbslebens, deren Zeichen ihn/sie nur mehr sehr bedingt markieren. Er/sie ist weder Kind noch von Arbeit freigestellt, weder FamilienarbeiterIn noch RentnerIn. Wie aber kann sie/er sich definieren und was sollen die anderen von ihm/ihr halten?

Arbeitslosigkeit bedeutet neben den ökonomischen und sozialen Folgen gerade auch den Verlust dieser Darstellbarkeit. Sie läßt eine Person verstummen, wenn sie sagen soll, was sie ist. Schon der Begriff „Arbeitslosigkeit" ist nicht umsonst eine negative Formulierung. Sie kann nicht offensiv bestimmt werden, weil sie ins Außen des Normalen drängt. Sie bestimmt mit der Sprache derer, die dazugehören, jene, welche am Innen des Codes nicht mehr teilhaben. Insofern ist Arbeitslosigkeit ein Überschreitungsbegriff dieses Codes, an dem die Differenz des Dazugehörens zum Abgeschobensein aber um so schmerzlicher hervortritt. Sie definiert jemanden über das, dessen er oder sie verlustig gegangen ist. Das bedeutet zugleich: Sie anonymisiert. Statt als eigenständiges Subjekt identifizierbar zu sein, wird die arbeitslose Person in das Heer derer eingereiht, die nicht mehr den gesellschaftlichen Code der Erwerbsarbeit benutzen können. Selbst jemand, der krank ist, fällt aus ihm nicht heraus, sondern ist nur vorübergehend nicht fähig, sich mit Arbeit zur Sprache zu bringen.

Wer aber arbeitslos wird, steht vor einem Bruch in der Biographie. Die Selbstverständlichkeiten der Sprache ziehen nicht mehr, weil der Lebensrhythmus nicht mehr der Realität entspricht, auf die sich die gewohnte Sprache bezieht. Der morgendliche Pendlerstrom in die Stadt hat urplötzlich eine andere Bedeutung; statt gemeinsames Ärgernis präsentiert er nun die Einsamkeit einer trostlosen Lebenslage. Ein solcher Bruch in der Biographie macht sprachlos. In ihm besteht wenig bis kein Interesse für Arbeit an und mit der Sprache, trotz des Leerlaufs verfügbarer Zeit gibt es keinen Platz für Bildungsnachfrage.

Unter den Arbeitslosen von Marienthal wurde eben kein Zuwachs in der Buch- oder Zeitungslektüre festgestellt, sondern ein signifikanter Rückgang der Leselust. „Die Leute sprechen das oft auch selbst aus: Herr S.: ‚Meine freie Zeit verbringe ich größtenteils zu Hause. Seit ich arbeitslos bin, lese ich fast überhaupt nicht mehr. Man hat den Kopf nicht danach.' – Frau F.: ‚Früher habe ich viel gelesen, ich habe die meisten Bücher in der Bibliothek gekannt. Jetzt lese ich weniger. Mein Gott, man hat jetzt andere Sorgen!'" (Jahoda/Lazarsfeld/Zeisel 1975, 57 f.) Die 1918/19 in Hamburg konzipierten allgemeinen Bildungsmaßnahmen für erwerbslose Jugendliche und Erwachsene scheiterten vollständig; die Fluktuation unter den Teilnehmern war sehr groß und ihre Zahl sehr gering. Die Blätter der Arbeiterbewegung griffen zu massiven moralischen Appellen: „Die freie Zeit, die den Erwerbslosen jetzt zur Verfügung steht, könnte also durchaus nützlich angewendet werden. Aber man soll nach dem Erfolg dieser guten Absichten ja nicht fragen. Es ist geradezu beschämend. Nicht nur für die Erwerbslosen selbst, sondern für sie als Arbeiter schlechthin! (. . .) Also Erwerbslose! Macht es Euch zur Ehrensache, zu beweisen, daß das Wort vom Bildungshunger des Arbeiters nicht nur eine leere Phrase ist" (Zit. nach Reh 1995, 136 f.). Das blieb ohne Erfolg. Zwischen dem Arbeiter und dem Arbeitslosen

klafft eine tiefe Sprachdifferenz; beide lassen sich nicht über denselben Leisten schlagen.

Wer sprachlos wird, kommt in der Ordnung der Dinge durcheinander; der Sinn für die eigene Welt wankt. Wer sich nicht mehr mit dem, was er/sie tut, darstellen kann, verliert an Widerständigkeit und ist schneller bedroht. Arbeitslosen fehlt die Bühne, die eigene Person erfolgreich in Szene zu setzen und eigenständig anderen gegenüber aufzutreten. Sie werden vielmehr als Last empfunden und als Kostgänger der von den anderen alimentierten sozialen Systeme angesehen. Zwar verkörpern Arbeitslosengeld und Sozialhilfe ganz unterschiedliche Rechte, doch gehören beide für den Erwerbscode zum Fürsorgebereich. Sie stehen beide für das Außen dieses Codes.

Darin liegt eine Bedrohung gerade auch für die Arbeitsplatzbesitzer; die Selbstverständlichkeiten ihres Lebens werden in Zweifel gezogen. Auch müssen sie angesichts großer Arbeitslosenzahlen um ihre Beschäftigung fürchten; die Zahlen sind sowohl Indiz für schlechte Wirtschaftslage wie potentielle Konkurrenten. Der Beginn der Arbeitslosenbildung nach dem Ersten Weltkrieg ist nicht umsonst mit der Furcht vor dem revolutionären Potential von Arbeitslosen verbunden; Weiterbildung im beruflichen und allgemeinbildenden Bereich sollte dieses Potential entschärfen (vgl. Reh 1995, 105 f. und 115 f.). Denn Arbeitslose stehen „draußen" und sind das Einfallstor für einen Ordnungswechsel im Innern. Ihre Außenexistenz darf darum keine konstitutive Rolle im Innen der Gesellschaft spielen. Zugleich gilt ihnen gesellschaftliche Obacht, damit kein Rachezyklus der Ausgegrenzten in Gang kommt. An dieser neuralgischen Differenz setzt die gesellschaftlich sanktionierte Bildungsarbeit mit Arbeitslosen an (vgl. Reh 1995). Sie folgt zwei sehr verschiedenen Strategien. „Es entwickelte sich zum einen ein arbeitsmarktorientierter Bildungsansatz, in dem es um die Vermittlung beruflicher, also auf dem Arbeitsmarkt direkt verwertbarer Kenntnisse geht, und zum anderen ein Ansatz, der deutlich auf eine Kompensation negativer Auswirkungen der Arbeitslosigkeit auf die Persönlichkeit abzielte"(Reh 1995, 8). Weiterqualifizierung und Fürsorge sind vom Innen der Erwerbsordnung her konzipiert; beide greifen das Außendasein der Arbeitslosen nur als zu überwindendes Hindernis auf. Weder wird die Struktur des Arbeitsmarktes in Frage gestellt, noch die Verteilungsgerechtigkeit in der Gesellschaft zum Problem gemacht. Die Fürsorgestrategie erfährt die Arbeitslosen als hilflos – im Fall der Jugendlichen speziell als verwahrlost (vgl. Reh 1995, 66–69 und 86–94) – und die Gesellschaft davon bedroht. Für die Qualifizierungsstrategie verhindert Arbeitslosigkeit die segensreiche Wirkung der Marktmechanismen. Sie begreift Arbeitslose als fehlgeleitete Erwerbslose und ihre Marktanpassung als primär bürokratisches Problem.

In beiden Strategien wird das analytische Potential der Außen-Existenz der Arbeitslosen für eine Gesellschaft verdeckt; in beiden kann erst die Erwerbsarbeit den Sinnverlust auflösen und neuer Lebensperspektive Platz schaffen. Aus der Sicht der Arbeitslosen ergibt sich ein dem ganz entsprechendes Ziel. Der mächtige Repräsentationscode der Erwerbsarbeit macht es schwer, ein anderes überhaupt zur Sprache zu bringen. Im Fall einer Dauerarbeitslosigkeit entsteht daraus eine strukturelle Tragik: Nur das, was nicht mehr zu erreichen ist, könnte den Sinnverlust stoppen, den die Ausgrenzung aus dem Innen des Erwerbscodes bedeutet. Auch wenn die Arbeitslosigkeit lange dauert und realistisch betrachtet nicht zu Ende gehen wird, halten die Betroffenen an der Orientierung des Erwerbscodes fest. Das zeigt der Verlauf von Arbeitslosigkeit in den neuen Bundesländern der BRD: „Arbeitslos Gebliebene schätzten ihre Aussichten offenbar schon zu einem frühen Zeitpunkt in hohem Maße wirklichkeitsadäquat ein. Aber nur zögernd sind sie bereit, dies zur Konsequenz ‚freiwilliger' Verabschiedung aus dem Erwerbssystem zu führen. Das ist auch daran abzulesen, daß Berufsarbeit im System von persönlich bedeutsamer Wertorientierung auch bei jenen einen hohen Stellenwert behält, die sich gedanklich auf ein Leben ohne diese einzurichten begonnen haben" (Hahn/Schön 1996, 101 f.).

Ich möchte nicht der Abkehr von sozialer Absicherung und Nachqualifizierung das Wort reden. „Arbeitslosigkeit ist ein stummer Gewaltakt" (Morgenroth 1990, 7), der gesellschaftlichen Widerstand notwendig macht. Niemandem ist geholfen, wenn man

ihre Gewalt verharmlost. Aber ich möchte um dieses Widerstandes willen eine differente Perspektive zur Sprache bringen, die mit dem Markierungsgehalt des Außen für das Innen des Erwerbsarbeitscodes arbeitet. Denn Arbeitslose sind für eine Gesellschaft bezeichnend, gerade weil sie „draußen" stehen. Ihr Verstummen markiert die Grenzen einer Gesellschaft, soziale Probleme zur Sprache zu bringen und zu lösen. Ihre unerhörte Existenz repräsentiert das Untergangspotential eines allgemeinen Codes und gerade deshalb eine Herausforderung für alle Mitglieder der Gesellschaft.

*3. Darstellung von Arbeitslosigkeit durch Arbeitslose – Spracherwerb wider das gesellschaftliche Verstummen*

Wer erwerbslos ist, ist nicht niemand, sondern gleichwohl jemand – doch muß er/sie lernen, an sich auch dann zu glauben, wenn ihr/ihm die Darstellungsmöglichkeiten des Erwerbsarbeitscodes verschlossen sind. Glaube bedarf stets des Ausdrucks; Arbeitslose haben keine gängige Sprache zur Verfügung, sich selbst darzustellen; sie benötigen einen neuen Zeichencode. Solche Zeichen zu entwickeln ist nicht leicht, wenn der allgemein anerkannte Code verschlossen ist.

Dieses Sprachproblem ist keine Privatsache der Arbeitslosen. Die Gesellschaft insgesamt muß es lösen, wenn sie nicht an der Innen-Außen-Differenz ihres primären Codes zerbrechen will. Die jeweilige Lösung ist ein Integral für die Fähigkeit eines Gemeinwesens, seine Grenzen zu überschreiten. Das ereignet sich aber nicht am grünen Tisch oder in normierten Talk-Shows, sondern von denen her, die diese Innen-Außen-Differenz erfahren, den Arbeitslosen selbst. Ihre Weiterbildung kann sich nicht in fürsorglicher Beschäftigung erschöpfen, um Widerstandspotential ruhigzustellen; sie ist vielmehr die Basis, die Widerständigkeit ihrer Existenz zur Sprache zu bringen. Was Menschen in der Arbeitslosigkeit erfahren, geht alle an, weil es erstens alle potentiell bedroht und zweitens für alle eine Sprachgrenze verkörpert. Der Reichtum einer Kultur bemißt sich nach Egon Fridell an der Größe ihrer Probleme – aber nur, wenn sie lernt, diese zu benennen.

Damit ist nicht gesagt, Arbeitslose seien ein versteckter Reichtum für eine Gesellschaft; das wäre blanker Zynismus. Aber damit ist gesagt: Arbeitslose repräsentieren das Potential für Alternativen in der Gesellschaft. Zu lernen, die Arbeitslosigkeit zur Sprache zu bringen, bedeutet, Codes zu entwickeln, die dem gesellschaftlichen Verstummen vor Schicksalsfragen widerstehen. Arbeitslose sind ein Widerstandspotential in der Gesellschaft; sie zeigen an, worin die normale Ordnung der Dinge inhuman ist. Vor diesem Scheitern die Augen zu verschließen bedeutet, ihm ausweglos zu verfallen. Wer Arbeitslose sprachfähig macht, leistet einen Dienst an der Humanität aller. Wenn die Erwerbsarbeit das Lebenszeichen einer Gesellschaft ist, dann sind die Arbeitslosen die Wegmarke ihrer Bedrohung. Das zur Sprache zu bringen, ist eine Arbeit wider den Untergang der Humanität des Lebens. Aus einer solchen Arbeit bilden sich in der Regel Menschenrechte. Ohne die Sprachfähigkeit von Arbeitslosen über ihre Arbeitslosigkeit kann eine Gesellschaft nicht wissen, was das Recht auf Arbeit bedeutet. Sie wird es lernen, oder sie geht mit der Massenarbeitslosigkeit unter.

Hier entsteht zugleich ein Ort, an dem die Kirche und ihre Verkündigung Bedeutung gewinnt. Es gehört zur Evangelisierung, den Arbeitslosen eine Basis zu geben, sich zu Wort zu melden. Besonders die religiöse Praxis der Kirche stellt dafür eine Sprache bereit. Das gilt nicht nur von karitativen Aktionen oder Hirtenworten, sondern auch von Frömmigkeit und Liturgie. Gerade der Sonntag bringt eine Alternative zum Erwerbscode zu Wort. Arbeitslosen-Gottesdienste sind religiöse Zeichen wider die Ausgrenzung von Millionen Menschen; sie schaffen keine Arbeitsplätze, aber durchbrechen das Verstummen über die Bedrohung aller. Und warum soll nicht ein Altar an Fronleichnam beim stillgelegten Betrieb sein?

Nutzt die Kirche ihre religiöse Basis in dieser Weise, dann verschafft sie dem Gehör, was im gesellschaftlichen Getriebe unerhört ist. Dafür zahlt sie den Preis, in Konflikte zu geraten. Sie erhält jedoch als Gegengabe mehr zurück, als dieses Opfer kostet. Ihr entsteht eine Basis, sich selbst des Evangeliums zu vergegenwärtigen. Denn Arbeitslose, deren Erfahrungen in der Gesellschaft zu Wort kommen, sind ein Zeichen der Zeit.

Diesen Begriff hat Johannes XXIII. mit

*Pacem in terris* in die Lehramtssprache der katholischen Kirche eingeführt (vgl. KAB 1977, 271–320); unter ihn fallen u. a. die Arbeiterfrage, die Frauenfrage, die Entkolonisierung der Völker, die Forderung nach Grundrechtskatalogen in Verfassungen. Im heutigen Europa zählt dazu die Suche nach Gerechtigkeit gegenüber Arbeitslosen. Das spiegelt sich auch im Gemeinsamen Sozialwort der Kirchen vom Frühjahr 1997: „(49) In Deutschland und in den anderen Mitgliedsstaaten der EU stellt die anhaltende Massenarbeitslosigkeit die drängendste politische, wirtschaftliche und soziale Herausforderung dar. Die katastrophale Lage auf dem Arbeitsmarkt ist weder für die betroffenen Menschen noch für den sozialen Rechtsstaat hinnehmbar" (Gemeinsames Sozialwort 1997, 25).

Solche Tatsachen gehören nicht in die Randbereiche der Darstellung des Glaubens, sondern betreffen den Zugang zu seiner Botschaft. In der Nummer 4 der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums werden die Zeichen der Zeit und die Deutung des Evangeliums gegenübergestellt, „so daß sie [= die Kirche] in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann" (DH 4304). Will die Kirche mit ihrem Evangelium unter den Menschen so zu Wort kommen, daß sie in den Lebensfragen Weiterführendes zu sagen hat, dann bedarf sie der Kenntnis der Zeichen der Zeit. Diese Zeichen sind nicht der Glaube, sondern stehen ihm gegenüber; aber für eine Darstellung des Glaubens, die in der Gegenwart bedeutsam wird, ist ihre Kenntnis konstitutiv. Um sich selbst die eigene Botschaft zu vergegenwärtigen, ist die Kirche auf die Konfrontation mit der humanen Situation der jeweiligen Zeit angewiesen; sie benennt gerade diese Situation in den Zeichen der Zeit. Ohne die Fähigkeit, Hoffnung wie Bedrohung in der eigenen Zeit zu markieren, kann sie nicht jenes Evangelium präsentieren, für dessen Verkündigung sie existiert. Fürchtet sie diese Konfrontation, wird sie nicht bloß an dieser Zeit, sondern gerade an ihrem eigenen Auftrag scheitern. Stellt sie sich jedoch auf den Bruch der Zeit, den die Erfahrungen von Arbeitslosen markieren, wird sie selbst zur Sprache des Evangeliums finden.

Die Kenntnis der Zeichen der Zeit fällt nicht vom Himmel und auch nicht die dem Evangelium gemäße Sprache; beides entsteht in der Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Differenzen, in denen das Leben von Menschen angetastet und bedroht wird. Das ist bei der Arbeitslosigkeit der Fall. Sie ist in vielen Statistiken und Untersuchungen greifbar. Die Sprache von Arbeitslosen über ihre Arbeitslosigkeit jedoch bringt eine eigene Perspektive, die für die Wahrnehmung der humanen Bedeutung der Arbeit unverzichtbar ist. Sich dem auch institutionell auszusetzen, gehört für die Kirche zum Glauben an das Evangelium. Orte bereitzustellen, an denen Arbeitslose ihre Erfahrungen gesellschaftlich zu Wort bringen, kann der spezifische Beitrag der Kirchen gegen die soziale Pest der Arbeitslosigkeit sein. Darin liegt eine ökumenische Perspektive und eine gesellschaftliche Brisanz, wie das Gemeinsame Sozialwort belegt. Dem Sprachverlust von Arbeitslosen zu wehren löst die Kirche aus der Nische, in der sie gesellschaftliche Mächte und Gewalten gerne ansiedeln. Denn gerade das Draußen-Stehen der Arbeitslosen gibt ihr die Chance, in ein wirksames Gegenüber zur Gesellschaft zu treten, ohne dabei in ein Ghetto zu stolpern. Die Solidarität mit ihnen bringt sie mitten in die Zeit hinein und zugleich gegen deren Strom. Das ist für die Kirche nicht Fluch, sondern Segen; denn was sie zu sagen hat, findet sich an der Quelle des Stromes, nicht im gemächlichen Treiben zur Mündung.

Literatur

*Dieter Görs,* Zur gegenwärtigen Diskussion über Übernehmenskultur und betrieblich-unternehmerische Weiterbildung, in: *Peter Alheit – Klaus Körber – Ursula Rabe-Kleberg,* Abschied von der Lohnarbeit? Diskussionsbeiträge zu einem erweiterten Arbeitsbegriff, Bremen 1990 (Forschungsschwerpunkt Arbeit und Bildung Bd. 12), 82–103; *Toni Hahn – Gerhard Schön,* Arbeitslos – chancenlos? Verläufe von Arbeitslosigkeit in Ostdeutschland, Opladen 1996; *Siegfried Heinemeier,* Zeitstrukturkrisen. Biographische Interviews mit Arbeitslosen, Opladen 1991; *Marie Jahoda – Paul F. Lazarsfeld – Hans Zeisel,* Die Arbeitslosen von Marienthal. Ein soziographischer Versuch über die Wirkungen langandauernder Arbeitslosigkeit. Mit einem Anhang zur Geschichte der Soziographie (Erstveröffentlichung Leipzig 1933), Frankfurt 1975; *KAB* (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. 4., erw. Auflage. o. O.: Bundesverband der

Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung 1977; *Christine Morgenroth,* Sprachloser Widerstand. Zur Sozialpathologie der Lebenswelt von Arbeitslosen, Frankfurt 1990; *Sabine Reh,* „Man gibt uns Unterricht statt Brot". Arbeitslosenbildung zwischen Arbeitsmarktpolitik und Wohlfahrtspflege in Hamburg 1914–1933, Hamburg 1995; Gemeinsames Sozialwort: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der Evangel. Kirche in Deutschland, Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover, und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn 1997.

**Gabriele Bußmann**

## Eröffnung von Gegenwelten zur Arbeitsgesellschaft durch religionspädagogisches Handeln

*Infolge der Abnahme von Erwerbsarbeit insbesondere in Produktion und Verwaltung und der Schwierigkeit, die (in Zukunft eher noch zunehmenden) Aufgaben auf medizinischem, sozialem, pädagogischem, wissenschaftlichem usw. Gebiet bezahlen und die gesamte Erwerbsarbeit auf möglichst viele Menschen aufteilen zu können, wird es in Zukunft zur biographischen Normalerfahrung gehören, wenigstens phasenweise von Erwerbsarbeit ausgeschlossen zu sein. Auch wenn das noch nicht das „Ende der Erwerbsarbeitsgesellschaft" bedeutet, wird die integrierende Kraft der Berufsrolle als lebensstrukturierendes Prinzip an Bedeutung verlieren. Daher bedarf es neuer Formen an Identitätsbildung wie Sensibilität für den Sinn und die Leistungsfähigkeit solidarischen Denkens und Handelns, Sinnerfahrung sozialen Engagements, sinnvolle Zeitgestaltung jenseits bezahlter Arbeit, Freizeitgestaltung jenseits einer Konsumorientierung. Die Kirche kann mit ihrem gesamten Leben und Wirken zur Entwicklung dieser neuen Identität beitragen. Beispielhaft werden im folgenden Möglichkeiten des Religionsunterrichts aufgezeigt. red*

### *1. Ausverkauft: Kein Zutritt mehr*

Als vor einiger Zeit die Ergebnisse der Shell-Studie '97 veröffentlicht wurden, ging ein Ruck durch die Medien – aber leider nur durch die Medien und bezeichnenderweise nicht gleichzeitig auch durch unsere kirchliche, pädagogische und politische Landschaft. Dabei hätten die Ergebnisse dieser Studie doch gerade letztere aufrütteln müssen, denn: *Jugendliche haben Angst vor Arbeitslosigkeit.* Diese Angst dominiert das Lebensgefühl vieler Jugendlicher und berührt sowohl die Wahrnehmung ihrer Gegenwart als auch den Entwurf ihrer Zukunftsmöglichkeiten. Demgegenüber sind die eher klassischen Identitätsfragen mit ihren Erschütterungen und Turbulenzen in den Hintergrund getreten.[1]

Diese Angst vor Arbeitslosigkeit lediglich als „Übergangsangst des Jugendalters" zu bagatellisieren funktioniert nicht. Im Gegenteil, sie ist deswegen so dramatisch, weil sie exakt den Kern dessen trifft, worauf die ökonomische Entwicklung unserer Gesellschaft zusteuert: Die verfügbare Erwerbsarbeit wird so knapp werden, daß es für die Mehrheit der Menschen in unserer Gesellschaft zur biographischen Normalerfahrung gehören wird, phasenweise (wenn nicht sogar dauerhaft) von Erwerbsarbeit ausgeschlossen zu werden. Trotz steigender Gewinne werden in vielen Bereichen der Wirtschaft keine neuen Stellen geschaffen, und im Bereich der Dienstleistungen hat der Stellenabbau, wie er durch Rationalisierung und Technisierung möglich ist, gerade erst begonnen.[2]

Mittel- bis langfristig wird dies den Zusammenbruch der integrierenden Kraft der Berufsrolle als lebensstrukturierendes Prinzip bedeuten. Damit gerät auch ein wesentliches Sinnstiftungspotential in die Krise, das bisher gerade auch für Jugendliche und junge Erwachsene zur Verfügung stand. Jugendliche erweisen sich folglich mit ihrer Angst vor Arbeitslosigkeit als Seismograph für sich aktuell abzeichnende gesellschaftliche Krisen und Problemlagen. Ihr Mißtrauen in die Kompetenz politischer Gremien, diese Probleme konstruktiv zu bewältigen, trifft exakt das Problem, daß die gegenwärtig gehandelten politischen Beschwörungsformeln und Rezepturen sich dem Problem in seiner ganzen Schärfe überhaupt nicht stellen, ge-

[1] Vgl. Jugend '97. Zukunftsperspektiven – Gesellschaftliches Engagement – Politische Orientierungen: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Opladen 1997.

[2] Vgl. *Jeremy Rifkin,* Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft, Frankfurt (4) 1996.

schweige denn Lösungsmöglichkeiten entwerfen.

Aber dieses Systemmißtrauen in das Funktionieren und die Leistungsfähigkeit der großen politischen Organisationen und Institutionen erweist sich insofern als prekär, als die anstehenden Probleme nicht individuell gelöst werden können, sondern unbedingt auf der Ebene der gesellschaftlichen Systeme gelöst werden müssen.

*2. Eine kleine Phänomenologie der Arbeitsgesellschaft*

Hannah Arendt schrieb schon 1958: „Was uns bevorsteht, ist die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist, also die einzige Tätigkeit, auf die sie sich noch versteht . . . Was könnte verhängnisvoller sein?"[3] Das von Hannah Arendt angesprochene Verhängnis oder das Dilemma besteht darin, daß die bezahlte Erwerbsarbeit ausgeht, diese aber immer noch (1) *das zentrale Medium sozialer Integration* ist. So stellt sie über synchrone Rhythmisierung ein herausragendes gesellschaftliches Orientierungsmuster zur Verfügung, indem sie individuelle und soziale Zeit strukturiert. Sie verbindet uns als Individuen mit einem größeren sozialen Zusammenhang und ermöglicht Erfahrungen von Tätigkeit und Kooperation.

Darüber hinaus ist Arbeit (2) *Grundlage des Lebensunterhaltes,* denn Einkommen und Erwerbsarbeit sind bislang immer noch aneinander gekoppelt; und über Arbeit erhalten wir Chancen in anderen Lebensbereichen.

Und Arbeit ist schließlich (3) ein zentrales *Medium persönlicher Identitätsbildung und persönlichen Selbstwertgefühls,* insofern sie uns die Erfahrung von Selbstwirksamkeit und Kreativität verschafft.

Identität ohne Erwerbsarbeit ist in der Arbeitsgesellschaft letztlich unvorstellbar;[4] sie ist nur für bestimmte Personengruppen, die unter Krankheit oder anderen körperlichen Beeinträchtigungen leiden, im Sinne eines Verhängnisses und als bemitleidenswerter Zustand denkbar, als „verdienter Ruhestand" akzeptierbar oder für gewisse Paradiesvögel (Künstler, Hippies, Aussteiger) neidvoll tolerierbar.

Neben der regulären Erwerbsarbeit gibt es seit Jahren ein Bündel von Qualifizierungs- und Fortbildungsmaßnahmen, das dazu dient, das auslaufende Modell der Identitätsstiftung durch Erwerbsarbeit zu stabilisieren. Allerdings haben diese Maßnahmen tendenziell den Status eines „so tun als ob", da ihnen zwar noch die Arbeitsbiographie als Norm zugrunde liegt, diese aber gesellschaftlich immer weniger Realisierungschancen hat.

Wenn gesellschaftliche Integration bedeutet, die Möglichkeit zu haben, an der gesamtgesellschaftlichen Praxis mitzuwirken, so bedürfen wir am Ende der Arbeitsgesellschaft neuer Integrations- und neuer Individuationsprinzipien.[5]

Die Situation der irreversiblen Umstrukturierung der Arbeitsgesellschaft stellt uns damit vor zwei grundsätzliche Herausforderungen, von denen die Humanität unserer Gesellschaft zukünftig abhängen wird.

Die *erste* Herausforderung lautet: Wie sollen knappe gesellschaftliche Güter wie z. B. *Arbeit,* Geld, *Bildung,* Gesundheitsfürsorge zukünftig verteilt werden?

Die *zweite* Herausforderung lautet: Wird es uns gelingen, menschliche Identitätsbildung und Sinnerfahrung losgelöst von Erwerbsarbeit zu entwerfen und zu erproben?

*3. Eine mögliche Lösungsperspektive des Verteilungsproblems*

Die gegenwärtige gesellschaftliche Konstellation stellt uns vor Verteilungsfragen, und die Humanität unserer Gesellschaft wird wesentlich davon abhängen, ob und wie wir diese Verteilungsprobleme in den Griff kriegen, d. h. nach welchen Standards wir zukünftig knappe gesellschaftliche Güter verteilen werden.

Ich möchte als Lösung nicht vorschnell den

[3] Vgl. *Hannah Arendt,* Vita Activa. Vom tätigen Leben, München 1981, 11 f.

[4] Vgl. *Bernd Guggenberger,* Wenn uns die Arbeit ausgeht. Die aktuelle Diskussion um Arbeitszeitverkürzung, Einkommen und die Grenzen des Sozialstaates, München 1988, 15.

[5] Es gab immer schon das Bestreben, die Arbeitskultur durch eine Kultur der Muße, der Freizeit, des Genießens zu korrigieren und zu erweitern. Doch eine solchermaßen „domestizierte Arbeitskultur" kam letztlich wieder der Arbeit zugute. In Zukunft wird es darum gehen, ob wir in der Lage sein werden, Konzepte erfüllten Lebens und humaner Lebenskultur *jenseits von Arbeit* zu entwerfen und zu realisieren.

Wert der Solidarität favorisieren, weil dieser immer sehr schnell konsensfähig ist, ohne jedoch die anstehenden Verteilungsprobleme *konkret* zu lösen. Dafür scheinen mir die Theorieansätze mittlerer Reichweite, wie sie in der amerikanischen Diskussion z. B. von Jon Elster und von Michael Waltzer[6] vertreten werden, weiterführend zu sein. Leitend sind hier Prinzipien wie das der „lokalen Gerechtigkeit" oder wie das der „komplexen Gleichheit".

Der Kommunitarismus in der Version von Michael Waltzer unterscheidet verschiedene gesellschaftliche Sphären, an die jeweils spezifische soziale Güter gebunden sind. Jeder dieser Sphären liegt ein spezifisches Distributionskriterium zugrunde, das nicht den Gütern selbst innewohnt, sondern davon abhängig ist, *„welche Bedeutung die Güter haben und wozu sie da sind"*.[7] Die Verteilungskriterien unterliegen der Veränderbarkeit entsprechend dem sozialen Bedeutungswandel der Güter. Es gibt kein übergeordnetes Verteilungskriterium, das für alle gesellschaftlichen Sphären Gültigkeit beanspruchen könnte. Um ein Höchstmaß an Gerechtigkeit zu realisieren, entscheidet Waltzer sich für das Prinzip der *komplexen Gleichheit* (im Gegensatz zur einfachen Gleichheit).

Aus diesem Prinzip ergibt sich im Hinblick auf das Thema der ausgehenden Erwerbsarbeitsgesellschaft folgende These: Soziale Güter der elementaren Lebenssicherung müssen entsprechend dem Kriterium der komplexen Gleichheit verteilt werden: d. h. z. B., daß der Besitz von Erwerbsarbeit nicht über den Zugang zu anderen Gütern entscheiden darf, also nicht über den Zugang zur Gesundheitsfürsorge, den Zugang zur Bildung oder den Zugang zur Alterssicherung. Wie diese Forderung einzulösen ist, bleibt politisch zu klären, aber sie reklamiert einen Standard von Grundversorgung für alle Menschen – unabhängig davon, ob sie bezahlter Erwerbsarbeit nachgehen können oder nicht.

Ich möchte an dieser Stelle *die Verteilungsfrage wenigstens exemplarisch für die gesellschaftliche Sphäre der Bildung* andeuten.

Folgende Option leitet mich bei meinen Überlegungen: Der Zugang zu differenzierten Formen der Bildung wird wesentlich darüber entscheiden, ob und wie wir langfristig den Ausstieg aus ausschließlich an Erwerbsarbeit orientierten Mustern der Identitätsbildung schaffen. Er wird wesentlich darüber entscheiden, ob wir kulturell und gesellschaftlich andere Individuationsprinzipien zu generieren und zu etablieren fähig sind.

Mit der Verteilung von Bildung entscheiden wir dementsprechend über nichts weniger als über unsere zukünftigen Kulturtechniken und damit über unsere Lebensmöglichkeiten. Eine ungerechte Verteilung von Bildung wird die Kultur des Umgangs mit unserer Lebenszeit und damit von sinnvoller Lebensgestaltung bedrohen. Denn selbst wenn unsere elementaren Bedürfnisse nach Wohnen, Nahrung, Gesundheitsvorsorge und -fürsorge abgedeckt sind, ist ja die Frage noch nicht beantwortet:

– was wir denn mit der uns zur Verfügung stehenden Zeit machen,

– wie menschliche Grundbedürfnisse von Gebrauchtwerden, Selbstwirksamkeit, Sozialität im Schaffensprozeß, von Kreativität und Sinnerfahrung befriedigt werden können.

Die damit gestellte Aufgabe an die einzelnen zu delegieren und das Problem damit sowohl zu individualisieren wie auch zu privatisieren, dürfte in Anbetracht der erforderlichen Kreativität und in Anbetracht der dazu notwendigen Mittel auf eine massive Überforderung hinauslaufen.

Demgegenüber glaube ich, daß die Lösung dieser Aufgabe organisierter und subventionierter Bildungsprozesse bedarf, die sich allerdings nicht nur auf die regulären Jahre der Schulbildung beziehen dürfen, sondern in der Tat wohl das oft beschworene und vielzitierte Projekt des „lebenslangen Lernens" erfordern.

Wir brauchen somit neue, zukunftsfähige Verteilungsmaßstäbe für Bildung mit ihrer zuvor skizzierten materiellen, geistigen und sozialen Funktion.

Gegenwärtig haben wir zwar ein Bildungssystem, das beansprucht, ein hohes Maß an Gleichheit bei gleichzeitig hohem Differen-

[6] Vgl. *Jon Elster*, Local Justice. How Institutions Allocate Scare Goods and Necessary Burdens, New York 1992; *Michael Waltzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt/Main 1992.

[7] *Waltzer*, a. a. O., 31.

zierungsgrad einzulösen. Dennoch ist unübersehbar, daß in Zeiten zurückgehender finanzieller Ressourcen gerade am Bildungssystem gespart wird, mit der Folge, daß ungleiche soziale, biographische Ausgangsbedingungen vertieft werden.

Zur Zeit hat Bildung primär die Bedeutung von Selektion und Allokation, d. h. sie entscheidet über die Zuteilung von gesellschaftlichen Chancen und ist immer noch stark orientiert an der Vorbereitung auf eine Erwerbsarbeitsrolle. Aber schon heute zeichnet sich eine notwendige Verschiebung in der Bedeutung von Bildung ab: Bildung wird immer mehr von ihrer ausschließlich berufsvorbereitenden Funktion Abstand nehmen müssen und statt dessen eine Ausbildung und Kultivierung von Kompetenzen im Umgang mit sich selbst, mit der mitmenschlichen Welt, mit der eigenen Lebenszeit und mit der natürlichen Umwelt ermöglichen müssen. Die Befähigung zum konstruktiven Umgang mit Zeiten von Erwerbslosigkeit wird ebenso zur künftigen Aufgabe von Bildung gehören wie die hierzu erforderliche Entwicklung von Fähigkeiten zur Muße und zur kreativen Gestaltung der eigenen Lebenszeit, und ebenso die Förderung und Kultivierung von beziehungs- und fürsorgeorientierten Fähigkeiten, die im Zuge einer sexistischen Arbeitsteilung bislang überwiegend den Frauen zugeschrieben und abverlangt wird.

Erforderlich wird dementsprechend eine *elementare Grundbildung* (beispielsweise bis zum 16. Lebensjahr) für alle sein.

Darauf aufbauend wäre eine für alle differenzierte und vertiefende, aber gleichwertige Ausbildung von ästhetischen, sozialen, ökologischen, technischen Begabungen zu gewährleisten, die sich an die elementare Grundbildung anschließen könnte.

Diese Phase der Bildung hätte auch die Aufgabe, mit sozialen und ökologischen Dienstleistungsbereichen vertraut zu machen.

Grundsätzlich notwendig ist dabei die Förderung besonders begabter Menschen bei *gleichzeitiger* Förderung einseitig oder nur wenig begabter Menschen.

Erforderlich sind schließlich auch Bildungsangebote für spezifische *temporäre Lebensformen:* für Zeiten temporärer Erwerbslosigkeit, Sabbatzeiten, Fürsorge- und Familienzeiten, für Zeiten beruflicher oder persönlicher Neuorientierung, für Zeiten des Ruhestands.

### *4. Religionspädagogisches Handeln als Eröffnung von Gegenwelten*

Die Umfrage der neuesten Shell-Studie belegt es: Die Kirchen sind keine Organisationen, von denen die Jugendlichen irgend etwas Konstruktives für die Lösung ihrer Zukunftsprobleme erwarten: ganz im Gegenteil: Beide großen Kirchen sind dem Systemmißtrauen der Jugendlichen ebenso ausgesetzt wie die großen politischen Organisationen und Parteien.

Aufgabe der Religionspädagogik müßte es sein, Gegenwelten zu etablieren, d. h. solche Erfahrungsräume zu entwerfen und zu organisieren, *„die erfahren lassen, was gesellschaftlich (noch) nicht erfahrbar ist, aber unbedingt erfahren werden muß“* (Hartmut von Hentig).

Die erste und grundlegende Gegenwelt besteht in einer spezifischen Problemsicht im Streit um die Wirklichkeit. Mir scheint deswegen ihre Bezeichnung als eine *hermeneutische Gegenwelt* am treffendsten.

Das Problem der zu Ende gehenden Erwerbsarbeitsgesellschaft wird nicht zu lösen sein über Modelle der Umverteilung und Neuverteilung von Arbeit (so sinnvoll solche Modelle auch kurzfristig und mittelfristig sind). Die Aufgabe der Religionspädagogik bestünde demgegenüber in der Kritik an einer *totalisierenden Bedeutung von Arbeit.*

Gerade die christliche Tradition verfügt ja über einen gegenkulturellen Traditionsbestand, der das Menschsein des Menschen nicht aus seiner Arbeitsleistung begründet:

– Der erste Schöpfungsbericht betont, daß die Wertschätzung des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit gründet und nicht in seiner Leistung oder Leistungsfähigkeit. Der Auftrag an den Menschen besteht in einem *umfassenden Gestaltungsauftrag,* nämlich die gute Schöpfung Gottes zu erhalten und fortzuführen.

– In der neutestamentlichen, vor allem jesuanischen Tradition gilt durchgehend die Unterscheidung von Person und Werk.

– Historisch waren die Klöster Orte, die sich – neben der Sorge für den Lebensunterhalt – dem zweckfreien Tun (Gebet und Kontemplation) widmeten und die somit immer schon Kontrastgesellschaften gegen gesell-

schaftliche Nützlichkeitsstandards bildeten (ora et labora).
Die sich aus der hermeneutischen Gegenwelt ergebende Problemsicht bleibt für die Gestaltung konkreter Verhältnisse nicht folgenlos, sondern ist selbst lediglich die Voraussetzung weiterer Gegenwelten, die ich unter zwei Gesichtspunkten – einem *individuellen und einem kulturellen* – entfalten möchte, weil sich für jeden Gesichtspunkt spezifische Konsequenzen formulieren lassen.

### 4.1 Der Entwurf einer individuellen Gegenwelt

Im Entwerfen einer individuellen Gegenwelt sollte sich die Religionspädagogik an einem Begriff von Identität orientieren, der als Kompetenz des Umgangs mit Komplexität (der gesellschaftlichen Wirklichkeit), mit Pluralität (von Lebenskonzepten und Lebensverläufen) und mit Heterogenität (von Lebenszielen und Lebenswerten) zu beschreiben wäre. Sie sollte sich von solchen Identitätsvorstellungen verabschieden, die das Erreichen bestimmter Lebensabschnitte (z. B. Eintritt in den Beruf) und das Bewältigen bestimmter Lebensaufgaben (z. B. Lösung des Konflikts zwischen Familie und Beruf) zu ihrem Ausgangspunkt machen.
Statt dessen müßte sie die *lebenszyklische Wiederkehr* zu lösender Identitätsfragen und temporärer Problemstellungen zu ihrem Ausgangspunkt nehmen.
Ein solcher Identitätsbegriff ist eher orientiert an Erfahrungen von Unabgeschlossenheit und Fragmentarischem, an unerfüllten Hoffnungen und nicht realisierten Möglichkeiten als an Ganzheitserfahrungen und linearem Fortschrittsdenken.
Diese Umorientierung ist ein langwieriges und schwieriges Projekt: das Suchen, Ausprobieren und Kultivieren innovativer Orientierungen wird nicht ohne *krisenhafte* individuelle und kollektive Erfahrungen zu machen sein: Angst und Unsicherheit werden zu diesem Prozeß ebenso dazugehören wie auch Trauer und Schmerz.
Der Beitrag der Religionspädagogik zur Zukunftsfähigkeit des einzelnen wird aber davon abhängen, ob sie ihn unterstützt, disponible Ressourcen zu entwicklen, mit den sich neu stellenden Herausforderungen umzugehen. Erforderliche Ressourcen werden sicherlich die Fähigkeit zur Gestaltung von erwerbsarbeitsfreien Zeiten, zum kreativen Umgang mit Muße, zum Entwurf vielfältiger Selbstkonzepte sein.
Als ein Ort, solche Ressourcen für die Zukunftsbewältigung zu entwerfen und einzuüben, würde sich der Religionsunterricht hervorragend eignen. Er würde sich dann für folgende *Optionen* verbürgen:
– für Lehr-, Lern- und Erfahrungsräume von sozialem Lernen;
– für kollektives Lernen und kollektive Beurteilungsverfahren;
– für Erfahrungen in sozial und ökologisch bedeutsamen Einrichtungen (z. B. im Rahmen von Praktika und Reflexion dieser Praktika);
– für kreativ-ästhetischen Selbstausdruck;
– für Kommunikationsfähigkeit auf der Sach-, Person- und Gruppenebene;
– für das Einüben und Ausprobieren von Handlungsmöglichkeiten jenseits der stereotypen Geschlechtsrollenaufteilung;
– für den Umgang mit und das Einüben von Muße;
– für vielfältige Selbstthematisierungs- und Selbstsymbolisierungsmöglichkeiten.
Diese Optionen bedürfen bestimmter *unterrichtsorganisatorischer und* auch *personaler Veränderungen;* sie erfordern:
– das Abschiednehmen vom Schulstundenrhythmus durch Möglichkeiten von Praktika und Reflexion dieser Praktika;
– das Eröffnen vielfältiger Möglichkeiten der Selbstthematisierung und Selbstsymbolisierung (kreative Gestaltung, ganzheitliche Aneignung von Inhalten);
– für Religionslehrer und -lehrerinnen vielfältige – jenseits einer fachlich-didaktischen Kompetenz liegende – Formen der Aus- und Weiterbildung; die Förderung und Begleitung von Sabbatzeiten für Lehrerinnen und Lehrer.
In dieser Konsequenz liegt auch, daß sich der Religionsunterricht vom konventionellen Benotungsschema freimachen sollte und anderen – qualifizierteren und kooperativen – Möglichkeiten sozialen Feedbacks Raum geben sollte; auch dadurch wäre er eine erfahrbare kreative Gegenwelt.
Damit leistet die Religionspädagogik ihren innovativen und originären Beitrag zur Identitätsbildung und zur humanen Gestaltung von Schule und hat darin eine prophe-

tische Funktion. Dazu muß man nicht erst die Schule neu erfinden, sondern das gegenwärtige Schulsystem bietet Möglichkeiten und Freiräume des Experimentierens.
Der Bereich der Schulpastoral ist beispielsweise schon heute ein solches Experimentierfeld, in dem für Eltern, Lehrer und Schüler im Rahmen ordentlicher Schulveranstaltungen, aber unter Inanspruchnahme von anderen Zeitstrukturen, von alternativen Lernorten, von anders ausgebildetem Personal Zeiten kreativer Unterbrechung organisiert werden: Zeiten für Muße, Meditation und Spiel, Zeiten für vielfältige Formen der Selbsterfahrung und des sozialen Lernens, Zeiten sozialer religiöser Selbstthematisierung und Selbstsymbolisierung.
Ich möchte die sich daraus ergebenden Konsequenzen für den *Verteilungsaspekt* in bezug auf den Religionsunterricht betonen: Zu einem derart konzipierten Religionsunterricht *muß* der allgemeine Zugang rechtlich und real gesichert sein. Aufgrund der individuellen und gesellschaftlichen Relevanz seiner Fragestellung ist es kein Luxus, sich ein solches Fach zu leisten.
Die o. g. Optionen können meines Erachtens eine Kooperation der beiden Kirchen – und mittelfristig vielleicht einen ökumenischen Religionsunterricht – begründen.

4.2 Der Entwurf einer kulturellen Gegenwelt

Gegenwärtig haben wir zur Arbeitskultur keine Kontrastkultur, ja schlimmer noch, die Gesetzmäßigkeiten der Arbeitskultur scheinen sich bis in die Lebenswelt von Individuen hinein zu verdoppeln und die Bereiche von Freizeitgestaltung und Beziehungskultur zu okkupieren.
Geschichtlich können wir keine Anleihen oder Kopierversuche machen, auch wenn es immer Kulturen der Muße und des Müßigganges gegeben hat. Allerdings waren diese Kulturen elitär: Leben jenseits der Notwendigkeit von Arbeit waren geschichtlich nie Massenphänomene, wie sie auf uns zukommen werden.
Wir können diese Situation lediglich als erzwungenen Notstand über uns ergehen lassen, vielleicht in der Hoffnung, daß es uns doch nicht ganz so arg treffen wird, oder wir können individuelle Fluchtmöglichkeiten zur Verfügung stellen. Wir können diese Situation aber auch als Krise – im Sinne von Risiko und Chance – für kulturelle Innovations- und Lernprozesse begreifen und ergreifen.
Im Entwerfen dieser kulturellen Gegenwelt hat die Religionspädagogik durchaus einiges zu bieten, denn sie lebt selbst von einem Wissens- und Traditionsbestand (z. B. die Sonn- und Feiertage), der in unserer Kultur verankert ist und deswegen immer noch – vielleicht zwar nur noch aufgrund dunkler Reminiszenzen (aber immerhin!) – einen gewissen Grad an Interesse, Legitimation und Akzeptanz aufweist und auch über einen gewissen Grad an sozialer Erkennbarkeit verfügt. Damit haben diese Bestände vorläufig noch einen Vorsprung vor eher partikularen Sinnangeboten, den wir nutzen sollten.
Allerdings wird das Suchen, Ausprobieren und Kultivieren innovativer Orientierungen nicht ohne krisenhafte individuelle Erfahrungen zu machen sein.

# Praxis

**Michael Schäfers**

## „Menschen ohne Erwartungen"

### Jugendarbeitslosigkeit verlangt Handlungsschritte

*Im folgenden werden die besonderen Probleme beschrieben, die Jugendliche bei der Suche nach Ausbildungs- und Arbeitsplätzen haben und die Arbeitslosigkeit für sie bedeutet. In Deutschland versucht u. a. die KAB unterstützend einzugreifen; sie bräuchte aber für ihre Projekte mehr Unterstützung durch die öffentliche Hand.* *red*

*Jugendarbeitslosigkeit: Einstieg verweigert?*

Die Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt[1] geht an den Jugendlichen keineswegs spurlos vorbei. Im Gegenteil: ca. 530.000 Jugendliche unter 25 Jahren sind derzeit in Deutschland auf der Suche nach Arbeit. Bezogen auf alle registrierten Arbeitslosen sind

[1] Sie wird im Beitrag von U. Thien in diesem Heft ausführlich beschrieben.

dies 12,2%. Die „Dunkelziffer" dürfte noch erheblich höher liegen, da aufgrund fehlender Ansprüche und anderer Gründe Jugendliche sich nicht registrieren lassen. Auch in dieser Hinsicht geben also die nüchternen Zahlen nicht das wahre Ausmaß wieder. Grundsätzlich ergeben sich für die Jugendlichen zwei „Einstiegsbarrieren" in die Welt der Erwerbsarbeit. Die erste Barriere stellt das Erlangen einer Lehrstelle dar. So waren Ende September 1997 ca. 48.000 jugendliche Bewerber noch ohne einen entsprechenden Ausbildungsplatz. Im Vergleich zum Vorjahr bedeutet dies eine Zunahme von 24%. Den Bewerbern steht zudem eine sinkende Zahl von offenen Ausbildungsplätzen gegenüber. Die zweite Schwierigkeit für Jugendliche ergibt sich dann nach der Ausbildung, nämlich in dem Moment, wie sie eine feste Beschäftigung anstreben. Die Zahl der jugendlichen Arbeitssuchenden belegt, wie hoch diese Barriere mittlerweile geworden ist. Jugendarbeitslosigkeit wird zum Dauerproblem der erwerbsarbeitszentrierten Gesellschaft.

Nun wird man einwenden können, daß die Lage der Jugendlichen im Vergleich zu den anderen von Arbeitslosigkeit betroffenen Gruppen doch nicht so gravierend einzuschätzen ist, wie dies etwa bei „ausländischen" Arbeitssuchenden in Deutschland der Fall ist. Gerade in der öffentlichen Auseinandersetzung um die Jugendarbeitslosigkeit ist immer noch das Muster weit verbreitet, daß Jugendliche nicht so sehr an Erwerbsarbeit interessiert seien, es der „Generation X" doch mehr auf Spaß und Selbstverwirklichung jenseits der Erwerbsarbeit ankomme, Arbeit so insgesamt für Jugendliche heute einen untergeordneten Stellenwert einnehme. Zudem, so ist zu hören, hätten sie doch (noch) keine Familie zu versorgen. Die Anzahl offener Lehrstellen verleitet weiterhin zu dem Vorurteil, daß Jugendliche sich sozusagen die „Rosinen" auf dem Lehrstellenmarkt „herauspicken" wollten. Wenn die Situation eben nicht so sei, daß jeder lernen könne, was er wolle, müsse mehr Flexibilität und Umdenken von den jungen Arbeitssuchenden verlangt werden. Insgesamt wird durch diese Argumentationsmuster die Jugendarbeitslosigkeit herunterzuspielen versucht. Die Schuld wird den Jugendlichen selbst zugewiesen, denen es an einer zukunftsträchtigen Ausbildung, Opfergeist und Arbeitswillen fehlt. Für denjenigen, der mit „Bewerbungsbiographien" von arbeitslosen Jugendlichen und Schulabgängern zu tun hat, ergibt sich demgegenüber ein anderes Bild. Die nachwachsende Generation wird in ihren Lebensentwürfen durch den Ausschluß vom Arbeitsmarkt verunsichert, Zukunftsentwürfe eines gelungenen Lebens können sich nicht entfalten, das materielle Angewiesensein auf andere produziert nicht nur Konflikte, sondern kommt einer Verweigerung der Eintrittskarte ins Erwachsenenleben gleich. Resignation ist die Folge und das Gefühl, obwohl jung und leistungswillig, nicht mehr gebraucht zu werden. „Lieber Gott! Mach mich nicht groß, ich werd' ja doch bloß arbeitslos!" – dieser Graffiti spiegelt die Angst einer ganzen Generation wider.

Allen Vorurteilen zum Trotz ist Erwerbsarbeit für Jugendliche heute wichtiger denn je. Dies belegt u. a. die neue Shell-Studie „Jugend '97". Für fast jeden zweiten befragten Jugendlichen stellt das Thema Arbeitslosigkeit heute das Hauptproblem dar. Die Studie stellt fest: „Daran ist auffällig, daß also nicht irgendein Problem, irgendeine Schwierigkeit der jugendlichen Entwicklung, Konflikte mit Älteren, psychosoziale Krisen, Identitäts- oder Orientierungsprobleme oder ähnliches, die gemäß den Lehrbüchern der Entwicklungspsychologie oder Sozialisationstheorie im Jugendalter zentral stehen, sondern das gesellschaftlich-ökonomische Problem der Krise der Erwerbsarbeit erlebt wird. Die gesellschaftlichen Krisen haben das Jugendalter erreicht."[2] Die Angst davor, den Einstieg in die Erwerbsarbeitsgesellschaft zu verpassen, wird zur zentralen Problemlage des Jugendalters. Erwerbsarbeit wird im Zuge der „zerbröselnden Arbeitsgesellschaft" (Ralf Dahrendorf) für mehr und mehr Jugendliche zu einem raren Gut.

*Handeln gegen Jugendarbeitslosigkeit*

Diese Ausgangslage gilt es realistisch zur Kenntnis zu nehmen, wenn über Handlungsschritte gegen die Jugendarbeitslosigkeit nachgedacht wird. Die Politik hat in den letzten Jahren auf diese Problemlage mit

[2] Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Jugend '97. Zukunftsperspektiven – Gesellschaftliches Engagement – Politische Orientierungen, Opladen 1997, S. 279.

dem Konzept reagiert, älteren Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmern den Übergang in den Ruhestand durch entsprechende Regelungen zu erleichtern. Ältere sollten in den Betrieben für Jugendliche Platz machen. Die Vorruhestandsregelungen haben aber in erster Linie dazu geführt, daß sich Betriebe auf Kosten der Sozialversicherungen und öffentlichen Kassen der Älteren „entledigt" haben, ohne daß Jugendliche in gleichem Maße an deren Stelle getreten sind. Die „Stafettenübergabe" zwischen Älteren und Jugendlichen wurde durch das Profitinteresse der Unternehmen weitgehend unterlaufen. Gleichzeitig fehlt es nicht an Appellen der politisch Verantwortlichen an die Unternehmen, mehr Lehrstellen und Arbeitsgelegenheiten für Jugendliche zu schaffen. Trotz vielfältiger Bemühungen gerade in mittelständischen Unternehmen konnte das Grundproblem auch dadurch nicht beseitigt werden. Appelle allein reichen offensichtlich nicht aus. Deshalb fordert u. a. die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) eine Ausbildungsabgabe, die die Betriebe durch eine Abgabe belastet, die nicht ausbilden. Die Mittel sollen dazu eingesetzt werden, neue Lehrstellen in Betrieben und in der überbetrieblichen Ausbildung für Jugendliche zu schaffen. Zumindest die erste Eingangsbarriere soll damit erleichtert werden. Frauen und Männer der KAB haben zudem in den letzten Monaten direkt Kontakt mit Betrieben aufgenommen, um sie angesichts der zugespitzten Problemlage dazu zu bewegen, zusätzliche Ausbildungsplätze zu schaffen. Die Aktionen des Verbandes stoßen dabei auf unterschiedliche Resonanz. Bei vielen direkt angesprochenen Unternehmen läßt sich aber die Tendenz verzeichnen, Ausbildung stärker einzurichten als bisher. Auch weiterhin ist es deshalb sinnvoll, Betriebe direkt mit ihrer Verantwortung für die Ausbildung der nachwachsenden Generation zu konfrontieren. Als ein erfolgreiches „Druckmittel" hat sich dabei das Vorgehen erwiesen, die Aktionen für Lehrstellen in den Medien publik zu machen. So werden einer breiten Öffentlichkeit Informationen darüber zugänglich, welche Betriebe ausbilden, zusätzliche Ausbildungsplätze schaffen oder grundsätzlich nicht bereit sind, Jugendlichen eine Chance zu geben. Erheblicher Nachdruck könnte diesen Aktionen dadurch verliehen werden, daß bei Kaufentscheidungen gerade Produkte aus solchen Betrieben von Konsumentinnen und Konsumenten besonders berücksichtigt werden, die ihrer Ausbildungsverpflichtung nachkommen.

Eine besondere „Problemgruppe" stellen sozial und lernschwache Jugendliche dar. Auch die Jugendarbeitslosigkeit ist in sich noch einmal gespalten. Für diese Gruppe unterhält die KAB Westdeutschlands zwei Berufsbildungswerke in Menteroda (Thüringen) und Ravengiersburg (Rheinland-Pfalz)[3], in denen Jugendliche u. a. eine Ausbildung zum Metallbauer, zum Tischler, zum Elektro-Gas-Wasser-Installateur und zur staatlich geprüften Hauswirtschafterin erhalten. Die Erfahrung der letzten Jahre in diesen Einrichtungen zeigt, daß auch sozial- und lernschwachen Jugendlichen bei besonderer Förderung eine Anschlußbeschäftigung und eine „Berufsbiographie" eröffnet werden kann. Die Arbeit der Berufsbildungswerke wird derzeit insbesondere dadurch erschwert, daß keine ausreichenden öffentlichen Mittel zur Verfügung stehen. Gerade in dem Moment, wo sich die Lage für lern- und sozialschwache Jugendliche auf dem normalen Ausbildungsmarkt fast aussichtslos darstellt, fehlen notwendige finanzielle Mittel und damit eine sichere Planungsbasis. Öffentliche Gelder fließen so immer weniger an die Stellen, wo benachteiligten Jugendlichen eine zukunftsträchtige Perspektive eröffnet wird. Dabei scheint in der Öffentlichkeit eine große Bereitschaft vorzuherrschen, dieser Problemgruppe aktiv zu helfen. Die Resonanz auf der politischen Ebene bleibt allerdings demgegenüber eher schwach ausgeprägt. So haben allein die Mitglieder der KAB für die Errichtung des Berufsbildungswerkes in Menteroda 1,6 Millionen D-Mark gesammelt, um benachteiligten Jugendlichen eine Ausbildung zu ermöglichen. KAB Ortsgruppen unterstützen zudem Auszubildende, indem sie finanzielle Mittel zur Verfügung stellen. Mit Hilfe des Verbandes werden darüber hinaus Beschäftigungsinitiativen ins Leben gerufen und bestehende unterstützt. In den letzten Jahren sind

[3] Nähere Informationen und ein Video über die Arbeit dieser Einrichtungen können bezogen werden über KAB Westdeutschlands, Bildungsreferat, Bernhard-Letterhaus-Str. 26, 50670 Köln.

Ortsgruppen des Verbandes verstärkt auf regionaler Ebene aktiv, um auch der Jugendarbeitslosigkeit zu begegnen.

*Die Zukunft mit Jugendlichen entwickeln*

Die Zukunft unserer Gesellschaft muß mit den Jugendlichen zusammen entwickelt werden. Die Bildungseinrichtungen der KAB führen deshalb mit Unterstützung der „Stiftung Deutsche Jugendmarke" ein Projekt unter dem Titel „Jugend – Arbeit – Politik" durch. In diesem Projekt geht es u. a. darum, arbeitsgesellschaftliche Veränderungsprozesse und Zukunftsvisionen mit Jugendlichen zu thematisieren. Dabei wird auch der Frage nachgegangen, welche Veränderungen sich bei der Bewertung von Ausbildung, Arbeit und Freizeit im Lebenskonzept von Jugendlichen heute abzeichnen. Im Mittelpunkt stehen Themen wie „Arbeit und geschlechtsspezifische Ausgrenzung", „intergeneratives Lernen", „Arbeit und Schlüsselqualifikationen" und „arbeitsgesellschaftliches Orientierungswissen". Anliegen ist es, vor allem Jugendliche aus unterschiedlichen Milieus und mit verschiedenen Voraussetzungen miteinander in Kommunikation zu bringen und Zukunft aus der Sicht von Jugendlichen zu entwickeln.

All diese Schritte vermögen natürlich nicht das Problem der Jugendarbeitslosigkeit zu lösen. Sie sind nur ein kleiner Beitrag zu dieser Lösung, aber dennoch für viele ein Hoffnungszeichen. Es geht dabei nicht nur um eine assistentialistische Hilfe für die Jugendlichen, sondern um die Entwicklung eines zukunftsträchtigen Profils für die Gesellschaft und die KAB mit den Jugendlichen zusammen. Für die sozial- und lernschwachen Jugendlichen will die KAB dabei eine politische Stimme sein, die denen Gehör verschafft, die durch die räuberischen Strukturen der kapitalistischen Wirtschaftsweise zunehmend zu Randständigen und zu „Menschen ohne Erwartungen" gemacht werden.

**Dominik Schenker**

## Jugendliche ohne Arbeit – kein Thema für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz?

*Partei für die Jugendlichen zu ergreifen und ihren Anliegen Gehör zu verschaffen ist eines der zentralen Ziele[1] der kirchlichen Jugendarbeit. Deshalb muß die Lebenswirklichkeit Jugendlicher der Ausgangspunkt dieser Arbeit sein. Die Bedrohung, keinen Ausbildungs- oder Arbeitsplatz zu finden bzw. seine Arbeitsstelle zu verlieren, ist in der Schweiz für Jugendliche seit Beginn der 90er Jahre zur neuen, drängenden Realität geworden. Nach einer Analyse der Jugendarbeitslosigkeit in der Schweiz und ihren Folgen zeigt Schenker Handlungsansätze auf struktureller und individueller Ebene auf. Er meint, daß die durch ehrenamtliche Tätigkeit erfahrene Wertschätzung nicht als ein Äquivalent zu einer beruflichen Tätigkeit betrachtet werden kann.* *red*

Die Arbeitslosigkeit der frühen 80er Jahre, welche auf Firmenfusionen und Rationalisierungsmaßnahmen zurückzuführen war, traf vor allem ältere Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer. Nach einer Zeit der fast erreichten Vollbeschäftigung stieg die Arbeitslosigkeit in den letzten sechs Jahren rapid an und erreichte eine Quote von fünf Prozent[2]. Neben großen regionalen Unterschieden sind Frauen und besonders ausländische Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer überproportional häufiger stellenlos. Unter den 15- bis 24jährigen waren im August 1997 4,5 Prozent ohne Arbeit. Während die allgemeine Arbeitslosigkeit in den folgenden zwei Monaten leicht zurückging, nahm die Zahl der jugendlichen Arbeitslosen weiter zu. Besonders beunruhigend ist die Tatsache, daß eine bedeutende Zahl Jugendlicher keine Ausbildungsplätze findet.

*1. Folgen der Jugendarbeitslosigkeit*

Die Folgen der Jugendarbeitslosigkeit[3] las-

[1] Vgl. dazu den Schlußbericht der *AG Reflexion des Vereins Deutschschweizerischer JugendseelsorgerInnen*, Heute hier, morgen dort. Neue Perspektiven für die kirchliche Jugendarbeit, o. O. 1995.

[2] Zahlen: Bundesämter für Statistik und für Industrie, Gewerbe und Arbeit, Bern (Stand September/Oktober 1997).

[3] Vgl. für das Folgende auch *J. Schultz-Gambard* –

sen sich nur ermessen, wenn wir uns den spezifischen Stellenwert von Berufsausbildung und Arbeit für Jugendliche vor Augen führen. Es gehört zu den Entwicklungsaufgaben des Jugendalters, zielgerichtet Schritte auf die Ausübung eines Berufes hin zu unternehmen. Ist dies Jugendlichen nicht möglich, z. B. wegen des Ausbildungsplatzmangels, so ist dies eine massive Beeinträchtigung der Zukunftsperspektive und kann als eigentliche Sozialisationsbarriere bezeichnet werden.

Zeitpunkt der Arbeitslosigkeit in der Berufsbiographie

Ob jemand vergeblich einen Ausbildungsplatz sucht, nach Beendigung der Ausbildung keine Arbeitsstelle findet oder nach dem bereits erfolgten Eintritt ins Berufsleben die Arbeitsstelle verliert, ist von entscheidender Bedeutung für die Folgen der Arbeitslosigkeit.

Die Mehrheit der Schweizer Jugendlichen[4] (rund ⅔) absolviert nach der gesetzlich vorgeschriebenen Schulzeit und eventuell einem Berufsfindungsjahr eine Berufsausbildung. Gerade dieser Übergang von der Schule ins Berufsleben ist in den letzten Jahren anspruchsvoller geworden. Auf der einen Seite nahm zu Beginn der 90er Jahre in der Schweiz die Zahl der Ausbildungsplätze markant ab[5]. Auf der anderen Seite sind die Anforderungen an die Auszubildenden stetig gestiegen und spiegeln damit den allgemeinen Trend in der Arbeitswelt wider. Drei Gruppen von Schulabgängerinnen und Schulabgängern haben es bei der Ausbildungsplatzsuche besonders schwer: Jugendliche mit schwachen schulischen Leistungen, Jugendliche mit sogenanntem devianten Verhalten (z. B. Schulschwänzen, Drogenerfahrung) und Jugendliche, die erst wenige Jahre in der Schweiz sind und deshalb oft weder sprachlich noch kulturell integriert sind.

*H.-J. Balz*, Schicksal arbeitslos: ein Überblick über die Ergebnisse angewandt-sozialpsychologischer Forschung zu den Folgen und Einflußfaktoren bei Arbeitslosigkeit, in: Gruppendynamik 19 ([3]1988) 239–273.

[4] Ein Viertel aller Jugendlichen in der Schweiz besucht weiterführende Schulen.

[5] Zwischen 1985 und 1994 verringerte sich die Zahl der Ausbildungsplätze in der Schweiz um fast 10% auf 169.629.

Jugendliche können sich heute nach dem Abschluß der Berufsausbildung nicht mehr darauf verlassen, eine Stelle zu finden, was für die Schweiz ebenfalls ein neuartiges Phänomen ist. So bemühten sich im August 1997 über 6.000 junge Menschen nach Abschluß der Berufsausbildung vergeblich um Arbeit. Die fehlende Erfahrung ist der Hauptgrund, bei Bewerbungen abgelehnt zu werden. Wie soll aber die verlangte berufliche Erfahrung ohne Arbeitsplatz erworben werden?

Für Hochschulabgängerinnen und Hochschulabgänger ist die Situation je nach Studienrichtung uneinheitlich; jedoch entsprechend der Situation auf dem Arbeitsmarkt gestaltet sich die Stellensuche aktuell schwieriger als noch vor wenigen Jahren.

Ökonomische, soziale und psychologische Folgen der Arbeitslosigkeit

Arbeitslos zu werden verringert nicht nur die materiellen Möglichkeiten; für das Individuum sind die Folgen der Stigmatisierung und Perspektivenlosigkeit belastender. Arbeitslose Jugendliche machen die Erfahrung sozialer Abwertung und stigmatisierender Vorurteile. Die Zukunftsungewißheit, welche die Arbeitslosigkeit mit sich bringt, kann bis zur totalen Hilflosigkeitserfahrung führen. Es ist für Außenstehende kaum zu ermessen, was es für Jugendliche bedeutet zu wissen, daß sie für die Erreichung ihrer persönlichen Ziele unbedingt einen Beruf erlernen müssen, sie aber keine Ausbildungsplätze erhalten.

Schwierigkeiten auf dem Arbeitsmarkt belasten immer auch diejenigen, die nicht stellen- oder ausbildungsplatzlos sind. Viele der Jugendlichen, die heute in einer Berufsausbildung stehen, hatten nur sehr beschränkte Wahlmöglichkeiten. Sie erlernen oft einen Beruf, der nicht ihren Neigungen und Wünschen entspricht, oder machen die Erfahrung der Zumutung einer unattraktiven Ausbildungsstelle.

*2. Handlungsansätze*

Persönlich erachte ich die Arbeitslosigkeit primär als gesellschaftliches Problem mit doppelter individueller Gefährdung. Und zwar einerseits der Gefährdung, arbeitslos zu werden, und anderseits nicht über die persönlichen Ressourcen zu verfügen, um die

aus der Arbeitslosigkeit erwachsenden Belastungen bewältigen zu können.
Daraus resultieren m. E. drei Aufgabenbereiche für die kirchliche Jugendarbeit in der Schweiz:

- Der Einsatz auf politischer Ebene zugunsten von arbeits- und ausbildungsplatzschaffenden Maßnahmen.
- Die Durchführung von konkreten Projekten für besonders gefährdete Jugendliche.
- Die aktive Förderung von persönlichen Ressourcen.

Handlungsansätze auf struktureller Ebene

Jugendliche haben eine schwache Lobby. Es gehört zu den zentralen Aufgaben der kirchlichen Jugendarbeit, für Anliegen der Jugendlichen eine breite Öffentlichkeit sowie speziell politische Entscheidungsträgerinnen und -träger zu sensibilisieren und aktiv die Interessen der Jugend zu vertreten. Die Lobbyarbeit für ausbildungsplatzschaffende Maßnahmen darf nicht unterschätzt werden, obwohl sie unspektakulär daherkommt und nicht immer konkrete Ergebnisse vorweisen kann.
Die Lobbyarbeit ist vor allem eine Domäne der Jugendverbände, deren Stimme durch Mitgliederstärke und Bekanntheit Gewicht verliehen wird. Die konkrete strukturelle Arbeit vor Ort hingegen ist in der Schweiz aus Kapazitäts- und Strukturgründen nur von regionalen oder kantonalen Jugendarbeitsstellen[6] zu leisten. Die kirchliche Jugendarbeit ist in diesem Bereich noch wenig präsent; dies hat vor allem zwei Gründe: Erstens wurde der Ernst der Arbeitsmarktlage erst sehr spät erkannt, und zweitens gehört, zumindest in der Schweiz, das Problem der Jugendarbeitslosigkeit nicht zu ihren traditionellen Arbeitsfeldern. Eine der Ausnahmen bildet die Jugendseelsorge Zürich, die an bemerkenswerten Projekten beteiligt ist. Eine Projektidee beruht auf der Erfahrung, daß Lehrbetriebe durchaus bereit sind, „tendenziell schwierigeren" Auszubildenden eine Stelle zu geben, falls von dritter Seite eine Begleitung[7] garantiert ist. Die Zürcher Jugendseelsorge regt die Schaffung einer Stelle an, die auf die Bedürfnisse von ausländischen Schulabgängerinnen und Schulabgängern ausgerichtet ist. Geplant ist eine Begleitung in Form von regelmäßigen Gesprächen zwischen Auszubildenden und Auszubildendenbetreuern, verbunden mit konkreter Hilfe bei Problemen.

Möglichkeiten auf individueller Ebene

Das Problem der Jugendarbeitslosigkeit ist nicht auf dieser Ebene zu lösen. Jedoch belegt eine Reihe von Untersuchungen[8], daß sinnvoll erlebte Aktivitäten vor den negativen psychischen Folgen der Arbeitslosigkeit schützen können. Dabei ist nicht die zeitliche Dauer der Aktivität wichtig, sondern die persönliche Bedeutung, die der Tätigkeit zugemessen wird. Eine aktive Mitgliedschaft in einem Jugendverband, z. B. als Leiterin bei den Pfadfinderinnen, kann u. U. bei einer Arbeitslosigkeitserfahrung solche Schutzfunktionen ausüben. Es ist zudem der Leiterin zu wünschen, daß sie unter den Pfadfinderinnen ein soziales Netz vorfindet, das sie in dieser schwierigen Situation aktiv unterstützt. Der Jugendverband ist in unserem Beispiel eine Ressource für die betroffenen Jugendlichen geworden. Mit einer gezielten Ausbildung in den Verbänden können solche sozialen Funktionen unterstützt und gefördert werden.
Die in einer ehrenamtlichen Tätigkeit erfahrene Wertschätzung ist in diesem Sinn eine persönliche Ressource, kann jedoch nicht als ein Äquivalent zu einer bezahlten beruflichen Tätigkeit betrachtet werden. Dazu erfüllt das Lernen und die Ausübung eines Berufs für Jugendliche zu viele Funktionen und ist zu eng mit der Identitätsfindung und einer funktionalen Zukunftsplanung verknüpft. Deshalb soll sich m. E. kirchliche Jugendarbeit in erster Linie aktiv für eine solidarische, integrierende Arbeitswelt einsetzen, in der es auch für benachteiligte Jugendliche möglich ist, sich im Beruf entfalten und verwirklichen zu können.

[6] Vergleichbar mit Deutschen Jugendstellen auf Dekanatsebene.

[7] Dies hat eine ähnliche Begleitung von sog. devianten Jugendlichen durch Auszubildendenheime gezeigt.

[8] Vgl. dazu Übersicht in *J. Schultz-Gambard – H.-J. Balz*, a. a. O. 260 f.

**Michaela Moser**

## „Da kann ma' scho was mach'n"

### Fundierte Analysen, kreative Aktionen und engagierte Bildungsarbeit

*Die Autorin beschreibt, was die Katholische ArbeiterInnenjugend Österreichs gemeinsam mit verschiedenen Partnern an Aktionen und Bildungsarbeit für und mit jungen ArbeiterInnen und Arbeitslosen unternimmt.* *red*

„Die Kluft zwischen Religion und Arbeitswelt hat sich anscheinend vertieft. Es braucht eine neue Begegnung zwischen Kirche und Welt der Arbeit. Dieser Wunsch ist mit einem Hirtenbrief allein nicht zu erfüllen. Es bedarf viel mehr erneuter Anstrengungen in der Pastoral für Menschen in der Arbeitswelt" (Sozialhirtenbrief der Österr. Bischöfe, 1990, Ziffer 5).

Das mittlerweile vor gut 7 Jahren im Sozialhirtenbrief formulierte Vorhaben blieb, soweit es einen verstärkten Einsatz an finanziellen und personellen Ressourcen betrifft, zumindest in der Pastoral für junge Menschen in der Arbeitswelt unerfüllt. Die Zahl jener, die dafür zuständig oder freigestellt sind, ist in den letzten Jahren nicht gestiegen, sondern zurückgegangen. Was in diesem Bereich dennoch passiert ist, ist folglich dem außerordentlichen Engagement der vorhandenen MitarbeiterInnen zu verdanken.

Innerhalb der kirchlichen Jugendorganisationen in Österreich nimmt vor allem die Katholische ArbeiterInnenjugend die Aufgabe der JungarbeiterInnenpastoral wahr. Unverzichtbare PartnerInnen sind dabei die Betriebsseelsorge Österreichs bzw. das bundesweite Forum „Kirche und Arbeitswelt", das Institut für Jugendpastoral (JUPA) und die Österreichische Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Jugendleiter/innen (ÖAKJL).

*Fundierte Analysen*

Kirchliche Jugendarbeit mit jungen ArbeiterInnen gilt gemeinhin als schwieriges Pflaster. Die ohnehin große Kluft zwischen Kirche und Arbeitswelt scheint bei jungen Menschen besonders stark ausgeprägt zu sein.

Um aufzuzeigen, was trotzdem möglich ist, veranstaltete das Institut für Jugendpastoral im Herbst 1995 eine Fachtagung zur kirchlichen Jugendarbeit mit jungen ArbeiterInnen. Unter dem Motto „Da kann ma' scho was mach'n" wurde die Lebenswelt junger ArbeiterInnen aus der Perspektive eines Sozialwissenschaftlers und eines Betriebsseelsorgers beleuchtet und wurden erprobte Modelle für die Arbeit vorgestellt. Die damals beschriebene Situation ungleicher Chancen hat sich durch die zunehmende Jugendarbeitslosigkeit in Österreich seither drastisch verschärft.[1] (So standen den 35.177 lehrstellensuchenden Jugendlichen im Jahr 1996 nur 22.406 offene Lehrstellen zur Verfügung, insgesamt betrug die Arbeitslosenquote junger ÖsterreicherInnen unter 25 Jahren 1996 6% (die Gesamt-Arbeitslosenquote lag in diesem Jahr bei 4,1%). Zwar wirkt diese Zahl im europaweiten Vergleich gering (in Spanien beispielsweise beträgt die Quote 42,2%, in Belgien 22,9%), sie darf jedoch trotzdem nicht bagatellisiert werden, zumal eine weitere Verschlechterung der Situation auch in Österreich wohl zu erwarten ist.)

Für die Arbeit der Jugendorganisationen bedeutet dies weitere große Herausforderungen, denen auf unterschiedlichen Ebenen zu begegnen ist.

Unter dem Titel „Bauhütte oder Glaspalast" veranstalten KAJÖ und FORUM Kirche und Arbeitswelt am 19./20. Februar 1998 in Salzburg ein Symposium zum Platz der berufstätigen Jugend in Kirche und Betrieben. Die Beleuchtung der finanziellen Situation von Jugendlichen in Österreich sowie die Frage nach Anti-Armuts-Strategien für Jugendliche und JugendarbeiterInnen soll auf einer Konferenz des Instituts für Jugendpastoral zum Thema „Jugendarmut und (kirchliche) Jugendarbeit" am 13./14. Mai 1998, ebenfalls in Salzburg, erfolgen.

*Engagierte Bildungsarbeit*

Untrennbar mit einer genauen Analyse des Ist-Stands verbunden ist die fundierte Weiterbildung von MitarbeiterInnen auf allen Ebenen. Dabei soll es auch Jugendlichen selbst ermöglicht werden, die Themen „Ar-

[1] Die Dokumentation der Fachtagung „Da kann ma' scho was mach'n" und des „Europäischen Bildungsseminars" der KAJÖ sowie nähere Informationen zu den für 1998 geplanten Tagungen und Aktionen sind im Institut für Jugendpastoral und bei der Katholischen Arbeiter- und Arbeiterinnenjugend Österreichs erhältlich. (Beide: Johannesgasse 16, A-1010 Wien, Tel. 512 16 21).

beit, Arbeitslosigkeit und Berufsausbildung" fundiert und grenzübergreifend anzugehen und Strategien für die Zukunft zu entwerfen.
In diesem Sinne organisierte die KAJÖ im März 1997 ein „Europäisches Bildungsseminar" zu den Themen Berufsausbildung und Jugendarbeitslosigkeit. Ein Woche lang hatten junge AktivistInnen und Verantwortliche der KAJ aus Österreich, Deutschland, Belgien und Spanien Gelegenheit, miteinander ins Gespräch zu kommen. Der Problembereich „Jugendarbeitslosigkeit und Berufsausbildung" konnte so in einer gesamteuropäischen Dimension erfaßt werden, gleichzeitig gab es wechselseitige Anregungen für notwendige Veränderungsschritte.
Die neu gewonnenen Erkenntnisse wurden von Vertreterinnen der KAJÖ einige Wochen später in einem Roundtable-Gespräch mit Sozialministerin Eleonore Hostasch sowie VertreterInnen von Gewerkschaftsjugend und Arbeitsloseninitiativen diskutiert.

*Kreative Aktionen*

Im Spätsommer 1997 versprach der österreichische Bundeskanzler Viktor Klima, daß im Herbst kein Jugendlicher in Österreich ohne Lehrlings- oder Ausbildungsplatz sein soll. AktivistInnen der KAJ Niederösterreich nahmen den Kanzler nun beim Wort. Gemeinsam mit Jugendlichen, die noch ohne Lehr- oder Ausbildungsplatz sind, fuhren sie im November 1997 zum Bundeskanzler nach Wien, um ihn an sein Versprechen zu erinnern.
Zusätzlich gibt es ein weiteres konkretes Angebot für arbeitslose Jugendliche. „4 U & friends" heißen offene Veranstaltungstage, die arbeitslosen Jugendlichen einen Ort der Begegnung und Vernetzung bieten wollen und regional angeboten werden.

*Perspektiven und Herausforderungen für die Zukunft*

JungarbeiterInnenpastoral heißt, die einzelne junge Frau und den einzelnen jungen Mann ernst zu nehmen. In einer Zeit zunehmender Arbeitslosigkeit bedeutet dies auch, sich nicht auf ein Operieren mit bloßen Zahlen zu beschränken. Als katholische ArbeiterInnenjugend kann es uns nicht nur darum gehen, Jugendliche mit einem Arbeitsplatz zu „versorgen". Junge Menschen, die ins Berufsleben eintreten wollen, sollen die Möglichkeit haben, sich gemäß ihren Kräften, Fähigkeiten und Bedürfnissen in die Gesellschaft einzubringen und ihr eigenes Leben finanziell, sozial und kulturell abzusichern.
Neben der konkreten Arbeit mit Jugendlichen gewinnt deshalb Lobby-Arbeit an Bedeutung und verlangt verstärkte Einmischung in gesellschafts- und sozialpolitische Fragen.
Innerhalb der Kirchen muß die Option für die Arbeitslosen deutlicher eingefordert werden, eine Option, innerhalb der es nach dem deutschen Pastoraltheologen Ottmar Fuchs gilt, „noch einmal eine Spitzenoption für die Jugend zu treffen" und im kirchlichen Bereich „innerhalb der klassischen Jugendarbeit entsprechende Ressourcen zu aktivieren"[2].

## Bernhard Blumberg

## „Messe der Solidarität" in Dortmund

### Mehr als eine Leistungsschau der Suppenküchen und Wärmestuben

*Im Frühjahr 1997 fand im Bistum Paderborn ein vielbeachtetes Ereignis statt: Die „Messe der Solidarität", die vom Sachausschuß „Armut und Solidarität" des Pastoralrats organisiert wurde. Hier wurde gezeigt, auf welch vielfältige Weise die Kirche versucht, diakonische Gemeinde zu werden – bis hin zum Dienst an den durch Arbeitslosigkeit arm gemachten Menschen.* *red*

„Ich weiß sehr wohl, daß durch eure vielfältigen Initiativen die politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen nicht einfach gelöst werden. Aber sie machen deutlich, daß wir etwas tun können, und setzen konkrete Hoffnungszeichen, ja auch prophetische Zeichen, indem sie die Öffentlichkeit, aber auch uns alle als Kirche wach machen für die größer werdenden sozialen Spannungen in unserer Gesellschaft." Das sagte der Paderborner Erzbischof im Abschlußgottes-

[2] *Ottmar Fuchs*, Arbeit – ein Lebensmittel für Mensch und Gesellschaft. Arbeitslosigkeit als pastorale Herausforderung, in: Arbeit – Arbeitslosigkeit – Menschenwürde. Ökonomisch-theologische Perspektiven, Luzern 1994, 135–156, 155 f.

dienst der *„Messe der Solidarität – Werkstatt gegen Armut"*, die am 19. April 1997 stattfand.

So hatte alles angefangen: Im Rahmen der Arbeit des letzten Diözesanpastoralrats hatte sich ein Sachausschuß mit dem Namen „Armut und Solidarität" gebildet. Die Mitglieder verständigten sich schnell darauf, daß der Titel auch ihr Programm sein sollte: Überall im Land wird wahrgenommen, daß die Schere zwischen arm und reich immer weiter auseinandergeht. Die staatlichen Lenkungsinstrumente scheinen immer weniger in der Lage, dem wirksam entgegenzutreten. Die Kirchen und Wohlfahrtsverbände, lange Zeit gern gesehene „Partner" des Staates, entdecken mehr und mehr, daß sie ihrer Feuerwehrfunktion nicht mehr gerecht werden. Und sie sehen sich auch immer weniger bereit, als Reparaturwerkstatt die zu versorgen, die ein kapitalistisches Wirtschaftssystem aus der Bahn geschleudert hat. Es ist eine Zeit, in der Zeichen gesetzt werden müssen.

*Zur Entstehung einer Idee*

Mitte des Jahres 1996 erhielten alle Gemeinden im Bistum einen Brief. Eine erste Einladung zu einer „Messe der Solidarität". Darin hieß es:

„Der Weg der Kirche ist der Mensch." Dieser Satz des Papstes, entnommen einem seiner Sendschreiben, wird von vielen schon heute als Programm seines ganzen Pontifikats bezeichnet.

Sehr verwandt zu diesem Satz hört sich das Leitwort an, das sich der gegenwärtige Diözesanpastoralrat für seine Amtsperiode gegeben hat: *„Um der Menschen willen."* Wir, der Sachausschuß „Armut und Solidarität", möchten diesen beiden Bekenntnissen *konkrete Form* geben.

Darum haben wir angeregt, im kommenden Jahr eine *„Messe der Solidarität"* zu veranstalten.

*Dies sind unsere Gründe:*

Angesichts gewaltiger gesellschaftlicher Veränderungen, in deren Gefolge ein Wachstum an Reichtum auf der einen und eine Zunahme der Armut auf der anderen Seite beobachtet wird, ist die Kirche zu deutlichen Worten und prophetisch-zeichenhaftem Handeln aufgerufen.

Es darf nicht sein, daß unsere Gemeinden nur um sich selber kreisen oder allenfalls „Armenbetreuung" betreiben.

Die Gemeinde der Zukunft muß bestrebt sein, eine *diakonische Gemeinde* zu werden, die nach den Ursachen und Verursachern der gegenwärtigen sozialen Spannungen fragt und auf Veränderungen drängt.

„Die geplante Solidarität", so hieß es weiter, „soll zusammenführen:

- Initiativgruppen *in* Gemeinden, die sich engagieren in der Flüchtlingshilfe, bei Aussiedlern, in Arbeitslosenprojekten, Suppenküchen und ähnlichen Aufgaben.
- Gruppen dieser Art, die es *außerhalb* der Kirchengemeinden gibt und in denen Christen tätig sind.
- VertreterInnen von Caritasgruppen, die auf der Suche nach neuen Wegen sind.
- Menschen, die nach einem sinnvollen persönlichen Engagement fragen."

Und im Blick auf den Titel der Veranstaltung hieß es: „Die Irritation ist beabsichtigt. Niemand denkt heute noch bei Stichworten wie ‚Leipziger Messe' daran, daß solche Jahrmärkte einst tatsächlich mit einem Gottesdienst begannen. Wir wollen auf diese Tradition aufmerksam machen und werden deshalb die Begegnung mit einer Meßfeier beschließen. Einmal mehr soll deutlich werden, daß Beten und Handeln zusammengehören wie die zwei Hände ein und derselben Person."

Während nun nach einem geeigneten Raum gesucht wurde, trafen schon bald die ersten Anmeldungen ein. Als es dann soweit war, hatten sich 40 Initiativen eingefunden, gerade soviel, daß jede noch ausreichend Platz für die Präsentation in der Halle hatte.

Diese Halle nun verdient besonders beschrieben zu werden. Als „Messe-Halle" hatte man ein ehemaliges Industriegelände gefunden, eine riesige Maschinenhalle der Zeche Zollern II/IV am westlichen Stadtrand von Dortmund. Diese Halle, die nach Stillegung der Zeche als Museum dient, war großflächig dekoriert. Die Töne Violett und Gelb auf den Ständen, auf Stoff-Fahnen und Prospekten gaben dem großen Areal etwas Kämpferisches. In der Mitte: ein Podium, auf dem ein eigenartiger Tisch zu sehen war. Er hatte drei Schenkel: Hinweis auf die drei Grundfunktionen der Kirche: Gotteslob, Verkündigung und Diakonie, die eben nicht auseinandergerissen werden dürfen oder ne-

beneinander existieren können. An diesem Tisch wurde debattiert, an diesem Tisch wurde schließlich auch Messe gefeiert. Rundum und auf höheren Etagen des kathedralähnlichen Bauwerks dann die Stände, an denen – wie auf einer wirklichen Messe – Begegnungen stattfanden.

Nur einige Stichworte seien hier genannt: „Tagestreff für Wohnungslose", „Jobclubs", „Schuldnerberatungsdienste", „Hilfen für Alleinerziehende", „Migrantenarbeit", „Kleiderkammern", „Suppenküchen", „Sozialpolitischer Arbeitskreis", „Obdachlosenzeitung", „Selbsthilfegruppen Suchtkranker".

Sechs Fachgespräche und eine Abschlußdiskussion gliederten den Tag. Ihre Themen waren:

- Arm durch Migration
- Arm durch Behinderung, Krankheit, Sucht
- Arm durch Kinderreichtum
- Arm durch den Verlust der Wohnung
- Arm durch Arbeitslosigkeit
- Arm im Alter

Am Ende verabschiedeten die Anwesenden ein *Manifest*, dessen Entwurf den beteiligten Gruppen schon vor der Veranstaltung zur Stellungnahme zugänglich gemacht worden war.

Über tausend Besucher hat diese Veranstaltung angezogen. Die meisten von ihnen blieben den ganzen Tag. Es war, wie die Veranstalter betonten, das erste Großereignis, das sich als Antwort verstand auf das kurz zuvor veröffentlichte *Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage*.

Hat diese Veranstaltung etwas bewirkt, etwas bewegt?

– *Die beteiligten Gruppen* zeigten sich zufrieden. Sie haben die Möglichkeit zum gegenseitigen Kennenlernen und zum Gedanken- und Erfahrungsaustausch eifrig genutzt.

– *Die Öffentlichkeit* nahm zur Kenntnis, daß Kirche bereit ist, offensiv den Herausforderungen der sog. Neuen Armut zu begegnen, und sich hier auch nicht scheut, politisch Position zu beziehen: als Anwalt der Benachteiligten.

– *Die Gemeinden* sind nachhaltig darauf aufmerksam geworden, daß sie nicht zum Selbstzweck da sind, sondern „Salz in der Suppe der Welt" sein sollen.

Daß dies begriffen worden ist, wird daran deutlich, daß der erste Brief des Diözesanpastoralrats an die im Oktober gewählten neuen Pfarrgemeinderäte den Appell enthält, sich zum „diakonischen Programm der Kirche" zu bekennen.

Zum Abschluß sei noch erwähnt, daß dieses Großereignis in enger Abstimmung zwischen dem obersten Laiengremium des Bistums und dem Diözesan-Caritasverband stattgefunden hat.

Diese enge Kooperation macht deutlich, daß im Bistum Paderborn ganz im Sinne der Bemühungen der Leitbilddiskussion des Deutschen Caritasverbandes ein Annäherungsprozeß eingesetzt hat, der sich zukünftig gerade im Blick auf das Programm „Diakonisierung der Gemeinden" fruchtbar auswirken wird.

## Erfahrungsbericht einer Langzeitarbeitslosen (A. A.)

### „. . . bedauern wir, Ihnen mitteilen zu müssen . . ."

Die Kosten der Arbeitslosigkeit

*Das AUF-Bulletin 6/95, das Organ der Arbeitsgemeinschaft unabhängiger Frauen (AUF) in Zürich, brachte den folgenden Erfahrungsbericht, der zunächst im Tagesanzeiger vom 28. Oktober 1995 erschienen war. Darin schildert ein Mitglied der AUF, wie es 1992 aus heiterem Himmel gekündigt worden war und sich seitdem mit Aushilfsjobs und Gelegenheitsarbeiten durchs Leben schlagen mußte. Die Frau beschreibt nicht nur die Nutzlosigkeit von Bewerbungen durch eine 50jährige und den mühsamen Erwerb von Zwischenverdiensten, sondern sie rechnet besonders auch die Kosten ihrer vielen Stelleninserate, Bewerbungsdossiers u. ä. zusammen und verweist auf diese zusätzliche Belastung. Der Erfahrungsbericht hat wohl auch Ende 1997 nichts an Aktualität eingebüßt.* red

„*Nach 17 Jahren Mitarbeit* in einer renommierten Firma erhielt ich als *49jährige* Ende September 1992 ahnungslos die Kündigung ‚in die Hand präsentiert'. Grund: ‚Restrukturierung'. Drei Monate später stand ich auf der Straße. Fairness, Anstand und Mensch-

lichkeit gehörten offenbar nicht zum Inventar meines Arbeitgebers, für den ich als spezialisierte und treue Mitarbeiterin die besten Jahres meines Lebens zur Verfügung gestellt hatte.

*Nutzlose Bewerbungen*

Seit dem Tag der Kündigung bis heute, und das sind immerhin drei Jahre, habe ich mich *413mal* (vierhundertdreizehnmal) um eine Stelle beworben, und zwar *für Tätigkeiten jeglicher Art,* von der Spezialistin bis zur Hilfsarbeiterin. Ich bekomme meistens Absagen mit mehr oder weniger folgendem Wortlaut: ‚Nach eingehender Prüfung sind wir zur Ansicht gelangt, daß wir Ihnen mit der ausgeschriebenen Position nicht das Ihrem fachlichen Hintergrund wie auch beruflichen Werdegang entsprechende Umfeld bieten können' oder ‚Unter der Flut von Bewerbungen mußten wir uns entscheiden und bedauern, Ihnen mitteilen zu müssen, daß die Wahl nicht auf Sie gefallen ist'. Oder ich erhalte allenfalls zweifelhafte Zusagen zu Dumping-Lohnangeboten, wobei die Einbuße gegenüber meinem letzten Monatslohn im Jahr 1992 und dem heute angebotenen Fr. 2.000,– oder mehr betragen kann! Fazit: Entweder bin ich zu alt oder ‚ich passe nicht in ein junges und dynamisches Team' oder ich bin überqualifiziert! Es hat rein zahlenmäßig zuwenig offene Stellen für 150.000 Arbeitslose und ein von Monat zu Monat zunehmendes Heer von Ausgesteuerten.

*Zwischenverdienste*

Seit meiner Arbeitslosigkeit arbeite ich – als Gnadenbrot und als Notlösung – für verschiedene Firmen *als Aushilfe auf Abruf.* Ich bin eine ‚Stundenlöhnerin'.
Von meiner ersten zweijährigen Rahmenfrist nahm ich dank der Zwischenverdienste nicht alle 400 Taggelder in Anspruch. Seit Anfang 1995 gilt für mich eine neue Rahmenfrist (abgezogen wurden fünf Tage der neu eingeführten Karenzfrist) mit einem Höchstanspruch von diesmal nicht 400, sondern 250 Tagen. Was nach Ablauf dieser 250 Tage passiert, ist mir nicht klar. Ausgesteuert kann ich nicht werden, denn *ich müßte zuerst meine Ersparnisse bis auf Fr. 30.000,– aufbrauchen.*
Dem Gemeindearbeitsamt muß ich pro Arbeitgeber *jeden Monat ein gelbes Formular ‚Zwischenverdienst' ausgefüllt* und vom jeweiligen Arbeitgeber unterschrieben zusammen mit dem *Formular ‚Persönliche Arbeitsbemühungen'* (acht Bewerbungen pro Monat) abgeben. Für die *Steuererklärung* mußte ich dieses Jahr *14 Lohnausweise* ‚eintreiben'. *Den ständigen administrativen Zeitaufwand für die Erledigung des enormen Papierkrams empfinde ich als zermürbend und als totalen Leerlauf. Den wöchentlichen Gang aufs Arbeitsamt der Gemeinde zur Stempelkontrolle erlebe ich als Demütigung.*

*Die finanziellen Seiten der Langzeitarbeitslosigkeit*

– *AHV:* Bezahlte ich während meiner früheren Tätigkeit die Maximalbeiträge ein, so bezahle ich als Arbeitslose mit Zwischenverdiensten nun einen reduzierten Beitrag. Dies wird sich negativ auf meine zukünftige AHV-Rente auswirken.
– *Ausschluß aus der Pensionskasse meines früheren Arbeitgebers:* Der Freizügigkeitsbetrag meines letzten Arbeitgebers liegt zur Zeit ‚zwischengelagert' auf einer Bank. Ich habe nicht die Möglichkeit, Beiträge zu entrichten.
– *Invalidenversicherung:* Aus meiner ehemaligen Pensionskasse konnte ich mit Müh' und Not die Invalidenversicherung ‚retten' und privat weiterführen. Die Jahresprämien belaufen sich auf *Fr. 1.300,–.*
– *Dritte Säule:* Arbeitslosen, die in keiner Pensionskasse sind, ist es nicht erlaubt, Beiträge an die dritte Säule zu zahlen.
– *Krankentaggeldversicherung:* Da die Arbeitslosenkasse bei Krankheit nur während 30 Tagen weiterzahlt, schloß ich bei meiner Krankenkasse eine Krankentaggeldversicherung ab. Die Monatsprämien belaufen sich auf Fr. 72,–.
– *Stelleninserate:* Für eigene Stelleninserate habe ich bis heute *Fr. 2.500,–* ausgegeben. Resultat: null. *Außer Spesen nichts gewesen.*
– *Zeitungsabonnements für Stellensuche:* vier Tages- und eine Wochenzeitung kosten mich im Jahr ca. Fr. 1.200,–.
– *Bewerbungsdossier:* Aufgrund meiner langjährigen Berufstätigkeit habe ich ein umfangreiches Bewerbungsdossier, das mir für eine fachgerechte Bewerbung jedesmal folgende Kosten verursacht:
– Lebenslauf und Zeugnisse,

| | |
|---|---|
| 20 Seiten zu Fr. –,20 | |
| pro Fotokopie | 4,– |
| – Plastikmäppchen | 2,50 |
| – Karton | 2,– |
| – Großes, solides Kuvert | 2,– |
| – Porto A-Post | 2,– |
| – Kosten für eine Bewerbung | 12,50 |

Nach den bisherigen Erfahrungen kann ein Bewerbungsdossier meistens kein zweites Mal verwendet werden, da die *Unterlagen verbogen, verkritzelt oder sonstwie unbrauchbar zurückkommen – wenn sie überhaupt zurückkommen! Von jedem Absagebrief – und Absagen sind zahlreich – muß ich dem Arbeitsamt eine Fotokopie, zusammen mit dem Formular ‚Nachweis der persönlichen Arbeitsbemühungen' abliefern.*

*Diskriminierung*

Für uns Arbeitslose entsteht der Eindruck, daß wir an der Krise schuld sind; wir müssen uns nur weiterbilden, oder ins Beschäftigungsprogramm gehen, eben etwas leisten. Betrachtet man unsere Situation genauer, so muß er oder sie mehr oder weniger sinnlos in der Gegend herumhetzen auf der Suche nach einer Stelle, die zahlenmäßig gar nicht vorhanden sein kann. Man gibt den schwerer vermittelbaren älteren Arbeitslosen den Eindruck, daß der Zug für sie endgültig abgefahren ist. Das Problem liegt in der *offenen und versteckten Diskriminierung von Bewerbern und Bewerberinnen über 45.* In den Stellenanzeigen findet man offene Stellen mit Altersbeschränkungen; Arbeiten, die qualifizierte Kräfte jeden Alters bewältigen könnten. Trotz bester Qualifikation und flexibler Salärwünsche (sprich beträchtlichen Einbußen gegenüber dem letzten Lohn) kommen wir „Alten" meistens nicht einmal zu einem Vorstellungsgespräch. Bei telefonischen Nachfragen wird einem oft auf arrogante Art und Weise mitgeteilt, daß das bestehende Team aus jungen und dynamischen Leuten besteht und eine ältere Kandidatin da nicht hinpaßt und unerwünscht ist. Statt utopische Sandkastenspiele zu entwerfen, wäre es an der Zeit, daß Politiker und Politikerinnen für die Abschaffung der Altersdiskriminierung kämpfen und für Langzeitarbeitslose eine Minimalrente zum Überleben ins Auge fassen würden, anstatt sie zu Fürsorgefällen werden zu lassen.

*Stolperstein BVG*

Das vom Volk vor 10 Jahren gutgeheißene Gesetz über die berufliche Vorsorge erweist sich für ältere Stellensuchende als Stolperstein. Die Beiträge, von denen der Arbeitgeber mindestens die Hälfte entrichten muß, sind wie folgt:

- 25 bis 34 Jahre 7%
- 35 bis 44 Jahre 10%
- 45 bis 54 Jahre 15%
- 55 bis 65 Jahre 18%

Somit dürfte klar sein, warum ein Arbeitgeber eine junge Arbeitskraft vorzieht.

*Soziale Verantwortung der Unternehmen*

In den letzten Jahren hat sich in den Unternehmen eine Entwicklung vollzogen, bei der *die menschliche Arbeitskraft als wesentlichster Produktionsfaktor durch das Kapital abgelöst* wurde. Damit soll die Produktivität und die Wettbewerbsfähigkeit der Unternehmen gesteigert werden. Leider geschehen diese Maßnahmen zur Rationalisierung und Automatisierung des Produktionsprozesses einseitig *zu Lasten der Arbeitnehmer. Nach dem Verursacherprinzip müßten die Unternehmen für den der Volkswirtschaft zugefügten Schaden zur Rechenschaft gezogen werden. Letztlich haben die (noch) Erwerbstätigen und somit die Steuerzahler für die langzeitarbeitslosen und ausgesteuerten Menschen aufzukommen.*

*Persönliches Leid und zusätzliche Belastung*

Seit dem Tod meiner Mutter vor eineinhalb Jahren erfülle ich als ledige Tochter *‚Betreuungspflichten'* bei meinem hochbetagten Vater (Haushaltarbeiten, moralische Unterstützung etc.). Da der verzweifelte, lebensmüde Mann den Tod seiner Frau, meiner Mutter, nur schwer erträgt und eine depressive und äußerst negative Lebenshaltung einnimmt, stellt er für mich eine *zusätzliche Belastung* in meiner jetzigen mißlichen Lage dar.
Angesichts der geschilderten Situation sieht meine Zukunft nicht rosig aus. Hinzu kommt, daß mir die dieses Jahr beschlossene *Heraufsetzung des AHV-Rentenalters für Frauen* überhaupt keine Freude macht. Nach der alten Regelung wäre ich mit Jahrgang 1943 im Jahr 2005 im Alter von 62 Jahren AHV-berechtigt gewesen. Im genannten Jahr 2005 wird das AHV-Alter für Frauen auf 64 Jahre heraufgesetzt."

**Bernd Lutz**

## „Profilierte Gemeinden" in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit

### Ein Beispiel aus Chicago[1]

*Ein Blick in gesellschaftlich und ökonomisch andersgelagerte Länder kann anregen, auch im eigenen Bereich nach neuen Wegen einer Pastoral für und mit ArbeiterInnen, Jobwechslern und Arbeitslosen zu suchen. Wie die Beispiele aus Chicago zeigen, ist ökumenische Zusammenarbeit dafür äußerst hilfreich.* *red*

Die Innenstadt von Chicago ist geprägt von Banken, Kaufhäusern und Bürogebäuden. Dadurch kommen Tag für Tag viele Pendler in diesen Teil der Stadt. Um ein pastorales Angebot zu schaffen, das deren „needs" entspricht, haben sich Gemeinden und Organisationen verschiedener Konfessionen zu Arbeitsgemeinschaften zusammengeschlossen. Unterstützt und beraten werden sie von Wirtschaftsfachleuten der beiden Katholischen Universitäten Loyola und DePaul in Chicago.

*1 „The Loop Group"*[2]

So arbeiten in der „Loop Group" die Fourth Presbyterian Church, das katholische „Crossroads Center for Faith and Work at Old St. Pat's" und das „Institute for Business and Professional Ethics" an der DePaul University zusammen. Gemeinsam organisieren und verantworten diese Institutionen eine jeweils im Mai stattfindende Reihe von vier „Frühstücksgesprächen", bei denen in Vorträgen oder Podiumsdiskussionen aktuelle Themen aus der Arbeitswelt behandelt werden.[3] Die thematischen Einheiten beginnen um 7.30 Uhr und enden pünktlich um 8.30 Uhr, so daß die Teilnehmer ihren Arbeitsbeginn exakt planen können. Damit Pendler ohne Zeitverlust und ohne andere Teilnehmer zu stören zu der Veranstaltung hinzukommen können, wird jeweils ab 7.00 ein Frühstück angeboten. Der Veranstaltungsort ist jährlich wechselnd das Crossroads Center oder das Presbyterianer Gemeindezentrum.

*2 „The Career Transitions Network of Chicago"*

Für Menschen, die geplant oder ungeplant den Beruf wechseln müssen, bietet das „Career Transitions Network of Chicago" (CTN) (dazu gehören neben den Mitgliedern der „Loop Group" die katholische „Holy Name Cathedral", die Episcopal St. Chrysostoms Church und die Loyola University of Chicago) spezielle Unterstützung an. Gezielt sollen die Arbeitsuchenden in ihrer – auch psychisch – oftmals belastenden Situation gestützt werden. Das CTN vermittelt keine Arbeitsstellen. Es hilft jedoch durch Schulungen in drei Schwerpunktbereichen (skill development/partnering/networking), die Erfolgsaussichten bei Bewerbungen zu verbessern. Im Mittelpunkt des gesamten Programms steht dabei die Stärkung des Selbstwertgefühls der Bewerber. Deshalb werden auch nicht nur Kontakte zu Wirtschaftsfachleuten vermittelt, sondern es wird ebenso gezielt der Austausch mit Menschen in vergleichbaren Situationen gefördert. Einen weiteren wichtigen Schwerpunkt bildet die Motivationsklärung für einen Stellenwechsel: Warum wird überhaupt eine neue Stelle gesucht? Welche verdeckten Ursachen stehen möglicherweise hinter offensichtlichen und bewußten Gründen? Welche Kriterien muß dementsprechend die neue Stelle erfüllen?
Die einzelnen Angebote des CTN, die im übrigen alle kostenlos sind, sind auf die beteiligten Gemeinden aufgeteilt. Ratsuchende werden daher ohne Unterschied der Konfession an jeweils die Gemeinde vermittelt, die über das für den Betreffenden „passende" Angebot verfügt.

*3 Partner mit je eigenem Profil*

Die beispielhafte Arbeit beschränkt sich jedoch nicht nur auf die gemeinsamen Projekte. Vielmehr schärfen die einzelnen Partner ihr je eigenes Profil durch gemeindespezifische Programme und Veranstaltungen, die

[1] Die Reise stand im Zusammenhang mit meinem Habilitationsprojekt „Katechese unter den Bedingungen postmoderner Religiosität".

[2] „Loop" ist in Chicago eine ortstypische Bezeichnung für den Innenstadtbereich.

[3] Themen waren in den letzten Jahren: „Die emotionale Belastung derer, die nach Stellenabbau in einem Unternehmen verbleiben"; oder: „Versöhnung zwischen personalen und institutionellen Werten"; oder: „Wiederherstellung der Beziehung: Der neue Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Kontrakt".

sich am je unterschiedlichen Umfeld der einzelnen Gemeinden orientieren. Zwei von ihnen sollen im folgenden noch vorgestellt werden:

### 3.1 „The Fourth Presbyterian Church"

Mit ca. 4.000 Mitgliedern, von denen jeden Sonntag ungefähr 1.500 den Gottesdienst besuchen, und mit durchschnittlich 20 neuen Mitgliedern (überwiegend im Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren) pro Monat zählt die Fourth Presbyterian Church zu einer der größten und expandierendsten Gemeinden in den USA.[4] Wesentliche Ursache für ihre Attraktivität ist nach Auskunft meiner Gesprächspartner das umfangreiche Programm, das sich gezielt an bestimmte Personengruppen wendet. Dabei wird sowohl der Lage der Kirche an der Michigan Ave. (Haupteinkaufsstraße) als auch den sozial schwachen Familien in den Hochhauskomplexen Rechnung getragen. So unterhält die Gemeinde nicht nur ein großes Seniorenzentrum, sondern bietet für Kunstinteressierte Konzerte, Dichterlesungen und Theateraufführungen an, durch die auch Passanten und Touristen angesprochen werden. Eine eigene Vortrags- und Aktionsreihe[5] (4th Lights) richtet sich an Personen ab Mitte Dreißig und erreicht überwiegend Singles.[6]

Beispielhaft im doppelten Sinn (sowohl für die Gemeinde als auch für eine zukunftsweisende Pastoral) ist das Tutoring-Projekt. Hierbei verpflichten sich Erwachsene, ein Jahr lang ein schwarzes Kind aus einem nahegelegenen sozialen Brennpunkt bei den Hausaufgaben zu betreuen. Als Betreuer stellen sich v. a. Weiße im Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren zur Verfügung, die oftmals von Freunden oder Arbeitskollegen auf das Projekt aufmerksam gemacht werden. Die Resonanz ist so groß, daß pro Jahr ca. 500 Kinder am Tutoring-Programm teilnehmen können. Für die Kinder ist es vielfach eine völlig neue Erfahrung, daß Erwachsene Interesse an ihnen zeigen – und dazu noch weiße. Dies trägt wohl auch dazu bei, daß sich die Erwachsenen oft weit über die zugesagte Hausaufgabenbetreuung hinaus engagieren.

Viele dieser Tutoren befinden sich auf der „Karriereleiter". Sie sind in ihrem Beruf erfolgreich, aber auch stark gefordert. Trotzdem suchen sie eine Gelegenheit, sich in einem zeitlich überschaubaren Rahmen sozial zu engagieren. Diese Möglichkeit bietet ihnen die Forth Presbyterian Church, denn dort erwartet niemand von ihnen, daß sie sich über das Tutoring-Projekt hinaus in der Gemeinde engagieren oder gar (zahlendes) Mitglied der Gemeinde werden.

Tatsächlich wird jedoch bei etlichen durch die Mitarbeit auch das Interesse an der Gemeinde geweckt. Die meisten besuchen dann den sonntäglichen Gottesdienst, der zwar nicht ausdrücklich auf diese Zielgruppe abgestimmt ist, aber doch so gestaltet wird, daß auch Fremde sich willkommen fühlen (Begrüßung vor dem Gottesdienst und Getränke nachher; unaufdringlich werden an einem betreuten Stand Informationen zu den unterschiedlichen Gemeindeaktivitäten angeboten). Bewußt werden im Gottesdienst Beispiele und Erfahrungen aus dem alltäglichen Leben in der Sprache der hier lebenden oder arbeitenden Menschen aufgegriffen.

### 3.2 „The Crossroads Center for Faith and Work at Old St. Pat's"

St. Patrick ist die älteste katholische Kirche in Chicago. Aufgrund der Infrastruktur von Downtown Chicago wurde hier 1987 das Crossroads Center angesiedelt, das der Verbindung von Arbeitswelt und Glauben verpflichtet ist. Hier soll bewußt ein Akzent gegen die zumeist am Familienleben orientierte Pastoral in den Gemeinden gesetzt werden. So wird der Tatsache Rechnung getragen, daß das Leben vieler Menschen stark durch Arbeit und Beruf bestimmt wird, Beruf und Glauben oft aber als zwei getrennte Welten erlebt werden. Das Pro-

[4] Anders als im deutschsprachigen Raum zählen in den USA nur jene Personen zur Gemeinde, die sich ausdrücklich in dieser Gemeinde angemeldet haben. Üblicherweise sind dies „nur" einige hundert. – Da es keine zentrale oder gar staatliche Registrierung gibt, ist die Fluktuation nicht nur zwischen den Gemeinden, sondern auch zwischen den Konfessionen in den USA ungleich höher.

[5] Zu den Aktionen gehören u. a. Einsätze im Rahmen von „Habitat For Humanity"; das ist eine landesweite Hilfsbewegung, in der sich v. a. junge Menschen engagieren, um in ihrer Freizeit Bedürftigen kostenlos zu helfen, z. B. indem sie ihnen die Wohnung renovieren oder Reparaturen ausführen.

[6] Eine Personengruppe, die in allen modernen Industriegesellschaften zwar deutlich zunimmt, die von den allermeisten Gemeinden jedoch noch kaum wahrgenommen wird. Erst recht werden sie nicht mit einem eigenen Programm gezielt angesprochen.

gramm des Crossroads Center ist daher ganz auf die im Umfeld arbeitenden Menschen abgestimmt.

Berufsgruppenbezogene Veranstaltungen:

Menschen der gleichen Berufsgruppe wird die Gelegenheit geboten, über ihre berufsspezifischen Erfahrungen zu sprechen. Für viele bilden diese Treffen die einzige Möglichkeit, in einem von ihrem Arbeitgeber unabhängigen, geschützten Raum berufsbedingte Probleme zu thematisieren.

Die Treffen finden normalerweise nach der Arbeit statt. Um auch hier ein störungs- und streßfreies Ankommen zu ermöglichen, beginnen die Treffen in der Regel um 17.30 oder 18.00 Uhr mit einem etwa einstündigen Abendessen. Im Anschluß daran folgt häufig ein 20- bis 30minütiger Impuls, der in offener Aussprache bis 20.00 oder 20.15 Uhr diskutiert wird. Auch hier wird auf ein pünktliches Ende geachtet, damit die Teilnehmenden ihre Vorortzüge erreichen können.

An solchen Veranstaltungen nehmen bis zu 80 Personen teil – vor allem Angestellte aus sozialen Berufen (Krankenschwestern, Psychologen, Sozialarbeiter etc.). Es existiert jedoch auch eine Gruppe von Verantwortungsträgern großer Unternehmen. 20–30 Personen sind Dauerteilnehmer; weitere ca. 40 Personen kommen gelegentlich zu den Treffen. Deren Zusammenkünfte finden monatlich statt und sind jeweils einem bestimmten Aspekt eines Jahresthemas (z. B. „Entlassungen") gewidmet. Grundlage der inhaltlichen Arbeit ist ausdrücklich die christliche Verantwortung im Berufsleben. Am Ende eines Jahres wird eine Arbeitsgruppe (3–5 Personen) gebildet, die ein Diskussionspapier zum Thema erstellt, das der Vollversammlung zur Abstimmung vorgelegt wird. Nach Einarbeitung der Veränderungswünsche wird das Papier veröffentlicht und sowohl kirchlichen als auch nichtkirchlichen Institutionen zugeleitet.

Thematische Reihen:

Einen weiteren Schwerpunkt im Programm von Old St. Pat's bilden offene thematische Reihen (jeweils im Frühjahr und im Herbst). Die bisher erfolgreichste Reihe fand im Frühjahr 1996 unter dem Titel „Spiritualität außerhalb der Kirche" statt. An den einzelnen Veranstaltungen dieser Reihe nahmen bis zu 1.500 Personen teil.[7]

Dieses große Interesse ist zweifellos den überaus bekannten Referenten (u. a. Phil Jackson – Trainer der Chicago-Bulls-Basketball-Mannschaft) zuzuschreiben. Trotz geringer Honorare können selbst solche Spitzenverdiener für die Veranstaltungen gewonnen werden, weil sich die Verantwortlichen des Centers nicht scheuen, ihnen die Gelegenheit zu geben, ihr jeweils neuestes Buch vorzustellen und den Werbeeffekt von 15.000 verschickten Programmheften der Reihe zu nutzen. Seitens des Crossroads Centers wird dieser kommerzielle Effekt bewußt im Kauf genommen – und zwar nicht nur, um den Bekanntheitsgrad der Vortragenden (auch wenn sie keine Vertreter der eigenen Kirche sind) für die eigene Arbeit zu nutzen und neue Teilnehmerkreise zu erschließen. Wichtiger ist den Verantwortlichen, einen Beitrag zu einer Gesprächskultur über konfessionelle und weltanschauliche Grenzen hinweg zu leisten und wechselseitiges Verstehen und Von-einander-Lernen zu fördern.

Zumeist finden diese Veranstaltungen am Morgen statt. Wenn zusätzlich eine Einheit am Abend angeboten wird, ergänzen sich die beiden Vorträge, bauen jedoch nicht notwendig aufeinander auf. Wie sehr diese Konzeption den „needs" der Menschen entspricht, zeigt sich auch daran, daß bei einer Veranstaltung mit Thomas Moore,[8] die ich während meines Aufenthalts in Chicago besuchen konnte, an einem Montagmorgen (Beginn: 7.30 Uhr) 250 und am Abend 700 Besucher den Saal füllten. – Der Unkostenbeitrag beträgt immerhin für Veranstaltungen dieser Art 15 Dollar bzw. 20 Dollar. Darin enthalten ist allerdings ein Frühstück und/oder ein Abendessen, die zielgruppengerecht und d. h. aufwendig in ansprechender Atmosphäre von einem Cateringservice hergerichtet werden.

[7] Normalerweise sind es 50–150 Besucher. Manchmal machen einander Berufskollegen auf die Veranstaltungen aufmerksam, auch wenn sie keine „Kirchgänger" sind.

[8] Thomas Moore ist ein landesweit bekannter Autor für Fragen der Spiritualität. Sein Buch „Care of the Soul. A guide for cultivating depth and sacredness in everyday life" (New York 1992) stand acht Wochen auf Platz eins der Bestsellerliste der New York Times.

Es hat sich bewährt, vor Abendveranstaltungen eine Zeit der Ruhe (Eucharistiefeier oder andere Gottesdienste, Musik, verschiedene Meditationsformen) anzubieten, damit die Menschen Abstand nehmen oder aber ihre Gedanken, Fragen und Probleme zum Thema ordnen können. Dabei wird versucht, schon durch die Art der Gestaltung auf das Thema hinzuführen, gleichzeitig aber auch die Vielfalt liturgischer Formen vorzustellen.[9]

*4 Perspektiven für uns*

Beispielhaft scheint mir an den genannten Modellen:

- die ökumenische Zusammenarbeit, aber auch die je eigenen Akzente, die sich am spezifischen Kontext der einzelnen Gemeinde oder Institution orientieren; beides zusammen bildet und prägt das je eigene Profil;
- die Offenheit gegenüber Nicht-Kirchen-/Gemeindemitgliedern: Ihnen wird die Möglichkeit zur Teilnahme bzw. Mitarbeit geboten, ohne von ihnen Totalidentifikation und Mitgliedschaft zu erwarten. Es steht ihnen frei, den Grad der Nähe und der Verbindlichkeit selbst zu bestimmen;
- die bewußte Orientierung an der jeweiligen Zielgruppe. Dies zeigt sich sowohl an den Inhalten als auch an der Struktur der einzelnen Veranstaltungen;
- das Anliegen, Alltag (Beruf) und Glauben zu verbinden und eine ganzheitliche Spiritualität entwickeln zu helfen. Auch das geistliche Angebot ist zielgruppenorientiert gestaltet. Person- und situationsgerecht wird den einzelnen der für sie nächstmögliche Schritt eröffnet;
- die Zusammenarbeit mit Wirtschaftsfachleuten der Universitäten.

Damit zeichnen sich m. E. zukunftsweisende Elemente einer christlich-diakonischen Pastoral ab, die in ihrer einladend-kontextbezogenen Struktur profiliert den „needs" der Menschen in einer pluralen Gesellschaft gerecht wird und zugleich dem Evangelium entspricht.

[9] Bei der genannten Spiritualitätsreihe reichte die Gestaltung von der „Liturgie des Aschermittwoch" über „Native American" und Taizé-Gebet bis zu gesungener Vesper und Bußgottesdienst.

**Herbert Haslinger**

## Wie wird die Praktische Theologie kontextuell?

### Zum Kongreß der PastoraltheologInnen 1997 in Freising

*Die Frage, wie die Praktische Theologie kontextuell werden kann, führte etwa 90 Praktische Theologinnen und Theologen aus dem deutschsprachigen Raum sowie aus Kroatien, Slowenien, Ungarn, Tschechien und Polen zum Kongreß der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen vom 22. bis 25. September 1997 in Freising unter dem Titel „Praktische Theologie – Wissenschaft im Kontext" zusammen. Im folgenden werden die Begründung der Wahl des Themas, die Hauptaussagen der Referate und einige kritische Gedanken vorgelegt.* *red*

*Die Veranlassung zur Frage nach der Kontextualität*

Die Fragestellung des Kongresses setzt eine andere voraus: Was hat die Praktische Theologie eigentlich dazu geführt, kontextuell sein zu wollen? Aufschluß darüber mag zunächst ein Rückblick auf die Themen der vorangegangenen Kongresse geben.[1] Sie hatten zum Inhalt die „Diakonie als vergessene Dimension der Pastoraltheologie" (1989), die „Kirche im Europa der neunziger Jahre" nach dem Fall der „Mauern" (1991) und die Zukunft der Seelsorge zwischen „Planung und Vision" (1993). Die bei der Behandlung dieser kategorialen Reflexionsgegenstände der Praktischen Theologie zutage getretenen Aporien bezüglich der Relevanz praktisch-theologischer Reflexion ließen bewußt werden, daß die aktuelle Herausforderung der Praktischen Theologie nicht einfach nur in einer quantitativen Vermehrung des Wissens um derartige Sachverhalte und einer qualitativen Optimierung der Methoden ihrer Bearbeitung besteht. Es zeichnete sich die Notwendigkeit einer fundamental ansetzenden Vergewisserung über die eigenen Grundlagen und die vorfindbaren Bedingungen ab. Nachdem beim Kongreß 1995 unter dem Ti-

[1] Vgl. Pastoraltheologische Informationen 10 (1990), Heft 1; 12 (1992), Heft 2; 14 (1994), Heft 1/2; 16 (1996), Heft 1; außerdem: *Herbert Haslinger,* Pastoral im Widerstreit, in: Orientierung 57 (1993), 245–249.

tel „Gottes Spuren" der Überlegung nachgegangen worden ist, wie sich bei den Menschen heute das Reden und das Nicht-reden-Können von Gott, das Erfahren und Nicht-erfahren-Können Gottes zeigt, bestand nun – wie *Leo Karrer* bei der Kongreßeröffnung aufzeigte – die konsequente Frage darin, welche Gestalt der Praktischen Theologie den heutigen Lebenswirklichkeiten der Menschen gerecht wird bzw. die Rede von Gott unter den heutigen Bedingungen als eine relevante Rede erleben läßt. Das war die Veranlassung, beim jüngsten Kongreß die Praktische Theologie als eine „Wissenschaft im Kontext" zu beschreiben, d. h. unter der Chiffre der „Kontextualität" nach einem Selbstverständnis und einer Konzeption der Praktischen Theologie zu suchen, die ihre eigene unvermeidbare Kontextgebundenheit kritisch reflektiert, die ihre reflektierende Bearbeitung von Praxis bewußt in einem bestimmten Kontext verortet und folglich zum Verzicht auf kontextunabhängige, vermeintlich allgemeingültige Aussagen bereit ist und die gerade in dieser Gebundenheit an jeweils reale Lebenssituationen und -erfahrungen von Menschen ihre genuine Eigenart als *Wissenschaft* und zumal als *theologische* Wissenschaft konstituiert sieht.

Eine zweite Antwort auf die Frage „Was hat die Praktische Theologie dazu geführt, kontextuell sein zu wollen?" lieferte *Norbert Mette* in seinem gleichlautenden Referat zu Beginn des Kongresses: Die Konstituierung der Praktischen Theologie als Universitätsdisziplin im 18. Jahrhundert ist, so Mette, das Ergebnis eines Veränderungsprozesses im Verhältnis Christentum – Gesellschaft. Nachdem das Christentum die Rolle der gesamtgesellschaftlich einzigen Sinngebungsinstanz verloren hat, ist der Praxisbezug der Theologie problematisch geworden. Die daraufhin erfolgte Einrichtung der Praktischen Theologie beinhaltet den Auftrag, die kirchliche Tradierung des Christentums durch Vermittlung des Glaubens mit dem persönlichen und gesellschaftlichen Leben unter veränderten Bedingungen zu sichern. Die Bestimmung der Praktischen Theologie besteht demnach in der Organisation des Gesellschaftsbezugs des Christentums und des Praxisbezugs der Theologie als ganzer. Im weiteren Verlauf hat sich diese Disziplin immer als jeweiliges Kind ihrer Zeit erwiesen, als Wissenschaft, für die der Konnex von Situation und Wissenschaftlichkeit wesentlich ist. Die Kontextualität bildet demnach das Konstitutionsprinzip, welches die Praktische Theologie erst zur „eigentlichen" Praktischen Theologie macht. Die von einem konventionellen Theologieverständnis unterstellte „systematische Schwäche", daß sich die Praktische Theologie in ihrem Kontextbezug ständig der Abstraktion entzieht und auf die Praxis einläßt, ist somit ihr vornehmlicher Qualitätsnachweis.

Eine dritte Antwort auf die Frage nach der Veranlassung der Praktischen Theologie, kontextuell sein zu wollen, gab schließlich *Ottmar Fuchs* in seinem Referat: Die Frage der Kontextualisierung ist eine Überlebensfrage der Praktischen Theologie, weil sie damit ihre Anschlußfähigkeit gegenüber der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion bewahrt und folglich ihren eigenen Status als Wissenschaft sichert.

*Anläufe zur Bestimmung der Kontextualität*

Die Anstrengungen des Kongresses, zu einer Vorstellung von einer derart kontextualisierten Praktischen Theologie zu gelangen, waren – in der Sache selbst bedingt – von Bescheidenheit getragen. Angezielt war nicht der „große Wurf" einer neuen, langfristig gültigen Wissenschaftskonzeption. Dies hätte schon deshalb scheitern müssen, weil damit die genuine Signatur der Kontextualität, nämlich das „Ende der großen Entwürfe", in sich konterkariert worden wäre. Was der Kongreß leisten konnte und wollte, waren Anläufe, herantastende Versuche, Elemente der angezielten Kontextualität zu benennen. Einen ersten schwungvollen, manches auch in heilsame Erschütterung bringenden Anlauf machte *Christine Schaumberger*. Unter dem Titel „Blickwechsel" formulierte sie „fundamentale theologische Fragen einer sich kontextualisierenden Theologie". Ihr Zugang dazu waren Beobachtungen zu Entwicklungs- und Krisenprozessen innerhalb der Feministischen Theologie. Daß sich etwa schwarze Frauen unter dem eigenen Identitätsbegriff der „Womanist Theology" gegenüber einer von weißen Frauen dominierten Feministischen Theologie unabhängig machen, veranlaßt dazu, das von Adrienne Rich geprägte Postulat „noch weiter gehen, noch tiefer graben" als Leitmotiv einer sich

kontextualisierenden Theologie anzusetzen. „Noch weiter gehen, noch tiefer graben" heißt, sich nicht mit einmal erreichten Positionen zu begnügen, andere Menschen nicht normierend auf einen Standpunkt festzulegen, die einmal erreichte Erkenntnis immer wieder noch einmal zu hinterfragen und den tiefer liegenden Beweggründen und Wirkungen auf die Spur zu kommen. Geleitet von diesem Impuls formulierte Schaumberger folgende Ansprüche an eine sich „kontextuell" nennende Theologie: die explizite Thematisierung des jeweils eigenen Kontextes; die Gewichtung der Aufmerksamkeit für den Kontext als *notwendige theologische* Orientierung; die Erarbeitung von Konzepten und Methoden der Kontextanalyse; die Bekehrung von Personen, Traditionen, Strukturen und Institutionen im Sinne des Schritts von Unberührtheit und Mitleidlosigkeit zu Selbstkritik, Teilen, Mitleiden, Mitkämpfen bis hin zum Risiko des eigenen Scheiterns. Deshalb plädierte sie dafür, den Begriff der Kontextualisierung als *Selbst-Kontextualisierung* zu präzisieren. Damit soll signalisiert sein, daß die Theologie ihre Kontextualität nicht aus der neutralen Position einer unbeteiligten Beobachterin gewinnen kann, sondern daß sie sich in Form einer Bewegung des Widerstands, der Solidarisierung, der Befreiung aus Ungerechtigkeit und Marginalisierung in eine einmischende und parteiergreifende Verwandlung des Kontextes und Verwandlung ihrer selbst hineinbegeben muß.

Vier weitere Anläufe bestanden darin, aus der Perspektive ausgewählter „Entstehungsorte kontextueller Praktischer Theologie" nach Komponenten derselben zu fragen. Anhand zweier Praxisbeispiele, die dem Kontext der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) entstammen – der Entwicklung des neuen Amtes einer „geistlichen Begleiterin" (anstelle des männlichen Präses) und der sozialrechtlichen Anerkennung ehrenamtlicher Tätigkeit von Frauen –, erläuterte *Christel Voß-Goldstein* ihr Verständnis einer kontextuellen Praktischen Theologie. Demnach zeichnet sich diese dadurch aus, daß sie die Mitglieder des Gottesvolkes (unabhängig von deren Wissen um diesen Status) als Subjekte christlichen Handelns ernst nimmt, daß sie die wissenschaftliche Reflexion dieses Handelns *im Dienst an den Mitgliedern* als ihre Aufgabe betrachtet, daß sie sich die Schwerpunkte ihrer Arbeit vorgeben läßt, indem sie die Erfahrung des Gottesvolkes zur Sprache kommen läßt und dafür Deuteangebote schafft. Vorausgesetzt ist dabei ein optionales Kontextverständnis, bei dem sich die Praktische Theologie von Notleidenden sagen läßt, was notwendig ist, und speziell von den pastoral Tätigen, was pastoraltheologisch erforderlich ist.

*Veronika Prüller-Jagenteufel* formulierte Herausforderungen der Praktischen Theologie, wie sie sich „aus Erfahrungen und Reflexionen von Frauen" ergeben. Von zentraler Bedeutung ist dabei die Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht (im Sinne von sozialem Geschlecht bzw. gender) als Analysekriterium in allen Forschungsbereichen. Auf dieser Grundlage sollte es der Praktischen Theologie z. B. möglich sein, die Ungleichverteilung zwischen Frauen und Männern hinsichtlich beruflicher Chancen und die daraus erwachsenden Widersprüche sichtbar zu machen bzw. dafür strukturelle Problemlösungen zu entwickeln. Ebenso wäre es Aufgabe der Praktischen Theologie, die im Kontext der Frauenkirche(bewegung) stattfindenden Prozesse der Ekklesiogenese und Neugestaltung von Glaubenspraxis zu reflektieren.

Die „soziale Arbeit als theologiegenerativen Ort" aufzuzeigen war das Anliegen von *Rainer Krockauer*. Ausgehend vom entfremdeten Verhältnis zwischen sozialer Arbeit und Theologie etwa in Gestalt von gegenseitigen Unbrauchbarkeitsverdächtigungen benannte er als Ansatzpunkte einer sich kontextualisierenden Theologie u. a. das Ringen um eine Wissenschaftskonzeption in der sozialen Arbeit und die Propriums- bzw. Leitbilddiskussionen in sozialen Einrichtungen der Kirche. Die diesbezügliche Aufgabe der Praktischen Theologie könnte in der Hilfestellung bei der Aneignung einer kirchlichen Identifizierung bestehen.

*Ulrich Bachs* Ausführungen zur „Behinderung als Entstehungsort kontextueller Praktischer Theologie" setzten an bei der „Erfahrung des Risses" in Zusammenhang mit seiner eigenen Erkrankung an Kinderlähmung. Die „Erfahrung des Risses" bedeutet, das gleiche Phänomen zu hören, aber ganz anders zu hören, die Wirklichkeit auf der Seite

der anderen, d. h. aus deren Perspektive wahrzunehmen. Diese „Erfahrung des Risses" ist nach Bach einer Praktischen Theologie zuzumuten, wenn sie kontextuell sein will. Das bedeutet für diese, Risse überhaupt erst wahrzunehmen, immer wieder danach zu fragen, aus welcher Perspektive formuliert wird und worin der Unterschied von Aussagen aus verschiedenen Perspektiven besteht, aber auch Bescheidenheit an den Tag zu legen bei der Anstrengung der Kontextualisierung selbst und die Fragmenthaftigkeit jeder kontextuellen Theologie zu beachten.

Mit dem Referat von *Ottmar Fuchs* wurde die Frage des Kongresses, wie die Praktische Theologie kontextuell wird, fokussiert auf den universitären Kontext: „Wie verändert sich universitäre Praktische Theologie, wenn sie kontextuell wird?" In Distanzierung vom verbreiteten Vorstellungsmuster, daß die Kontextualisierung der Praktischen Theologie als Weg von der Nichtkontextualität hin zu Kontexten zu gestalten sei, insistierte Fuchs auf der Wahrnehmung und bewußten Reflexion der Universität als einem bereits gegebenen und spezifisch gekennzeichneten Kontext der Praktischen Theologie und formulierte dafür folgende Implikationen: Dieser Kontext Universität darf nicht durch die simple Behauptung einer Kontradiktion zwischen kontextueller und universitärer Theologie eingeebnet, sondern muß in seiner Eigenart, nicht zuletzt in seinem kritischen Protestpotential gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen, in Anschlag gebracht werden. Erst in dieser konstruktiven Gegenüberstellung zu anderen Kontexten – die dann freilich als gleichstufige Begegnung zwischen sich gegenseitig ernst nehmenden und in Frage stellenden Orten mit theologiegenerativer Qualität zu gestalten ist – kann die universitäre Praktische Theologie ihren Dienstcharakter gegenüber der Praxis der verschiedenen Menschen in den verschiedenen Lebenskontexten einlösen. Die Kontextualisierung der Praktischen Theologie besteht also keineswegs in der Eliminierung ihres universitären Charakters als vielmehr im Aufbau einer innovativen Beziehungsqualität zwischen dem Kontext Universität und anderen Kontexten, näherhin darin, daß die gleichstufige, offene, für korrigierende Impulse empfängliche Kommunikation mit anderen Kontexten zum innersten Moment des universitären Kontextes selbst wird. Die diesbezüglich gewichtigste Anforderung besteht in dem Verzicht der universitären Praktischen Theologie auf jede Art eines „akademischen Imperialismus". Fünf Postulate sind dafür zu benennen: 1. Die Praktische Theologie darf den Ergebnissen ihrer abstrahierenden Reflexionen nicht eine größere Geltungskraft zuschreiben als der Wirklichkeit selbst. 2. Die Praktische Theologie hat zu realisieren, daß sie ihre Phänomene immerzu nur in Reduktion wahrnimmt und daß sich diese in ihrer Wirklichkeit dynamischer, vielschichtiger, unkontrollierbarer verhalten, daß folglich jede praktisch-theologische Erkenntnis nur innerhalb bestimmter Grenzen Gültigkeit beanspruchen kann. 3. Es gibt ein „imperatives Mandat der Alltagserfahrung" gegenüber der universitären Praktischen Theologie, die sich von der Realität der Menschen, vornehmlich der leidenden, berühren lassen und sich unter Gefahr eigener Konflikte für die Ermächtigung von Menschen in anderen Kontexten einsetzen muß. 4. Die Praktische Theologie hat ihre Selbstgenügsamkeit als eine von oben auf andere Kontexte herunterschauende Beurteilungsinstanz abzubauen und den damit verbundenen Verlust an Sicherheit in Kauf zu nehmen, um Anschluß an die realen Dringlichkeiten des menschlichen Lebens zu halten und sich gerade so in ihrer kontextübergreifenden Relevanz zu bewähren. 5. Forschende, Lehrende und Studierende müssen ihre je eigenen biographischen Kontexte wahrnehmen und deren jeweilige Bedeutung als prägende Komponenten ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit reflektieren.

In einem letzten Anlauf bei der Suche nach der Gestalt einer kontextuellen Praktischen Theologie oblag es *Wolfgang Beinert,* die „Kontextualität als Struktur der Theologie" als solcher aufzuzeigen, und dies zumal mit der „Lesebrille" des Systematischen Theologen. Sein Ansatzpunkt war die dialektische, spannungsvolle Beziehung zwischen „unum et multum", zwischen dem einheitlichen Einen und dem vielfältigen Vielen als Grunddatum der Glaubensgemeinschaft Kirche. Unter der einseitigen Gewichtung der Einheitlichkeit der Kirche konnte es, so Beinert, die Frage der Kontextualität, näherhin der

Kontextabhängigkeit und der wechselnden Gestalt der Glaubensformen, nicht geben. Diese hat erst mit der Wende zum Subjekt ihre Virulenz als theologisches Problem erreicht. Unter der Voraussetzung, daß es eine Welteinheitsdarstellung des Glaubens nicht geben kann und daß folglich die Dialogizität zwischen vielfältigen Gestaltwerdungen des Glaubens die Wesensstruktur der Glaubensgemeinschaft ausmacht, läßt sich die Kontextualität als immanente Struktur der Theologie folgendermaßen bestimmen: Die Theologie ist Text *aus* dem Kontext der Theologisierenden. Die Theologie ist Text *in* den Kontext der Theologisierenden hinein. Theologische Kontexte erweisen aneinander und füreinander ihre Stimmigkeit und Richtigkeit. Die Theologie wird Text erst *durch* den Kontext von Lebenswelten.

*Kritische Anmerkungen im nachhinein*

Der Diskurs des Kongresses hat eine Vielfalt an Signaturen einer kontextuellen, oder eben besser: sich selbst kontextualisierenden Praktischen Theologie zutage gefördert. Notwendig erscheint nun die Weiterentwicklung der sich momentan aus vielen Einzelbestimmungen und vielfältigen Denkrichtungen zusammensetzenden facettenreichen Collage zur Formulierung einer konsistenten (wenn auch immer revidierbaren) wissenschaftstheoretischen Konzeption der Praktischen Theologie mit standardisierten (wenn auch immer zu hinterfragenden) Bestimmungen dessen, worin nun eigentlich die Kontextualität einer Wissenschaft besteht. Das ist nicht nur im Sinne einer Anschlußfähigkeit der Praktischen Theologie gegenüber dem Kontextualisierungskonkurs in anderen, außertheologischen Wissenschaften erforderlich, sondern auch in Hinblick auf die kontroverse Kommunizierbarkeit dieses Selbstverständnisses gegenüber anderen, konträr dazu stehenden Wissenschaftskonzeptionen innerhalb der Theologie. Die Beobachtung des Kongreßgeschehens veranlaßt aber auch zur kritischen Anmerkung einiger Bedenklichkeiten.

Es wird weithin der Eindruck erweckt, als ob die Kontextualität neu erfunden bzw. erst neu in die Praktische Theologie hineingebracht werden müßte als etwas, was diese bisher nicht als Element ihrer selbst erkannt hätte. Insbesondere Stimmen aus der Feministischen Theologie erheben immer wieder Anspruch auf „Urheberschaft" in Sachen Kontextualität. In der Tat stellt unzweifelhaft die Feministische Theologie eine vornehmliche Kraft dar, welche die Praktische Theologie aus dem Schlummer ihrer weitverbreiteten Kontextvergessenheit und Gespürlosigkeit gegenüber anderen Kontexten wachrüttelt. Dennoch wird dabei über weite Strecken übersehen, daß der Selbstanspruch der Kontextualisierung schon vorher und in anderen Zusammenhängen Eingang in die (Praktische) Theologie gefunden hat. Es gab einen Leonhard Ragaz, der das Wissenschaftssystem der Universität verließ und sich in den Kontext der unterprivilegierten Schichten hineinbegab, weil er unter den damaligen Bedingungen glaubte, nur so seine spezifische Art der Theologie authentisch treiben zu können.[2] Es gibt eine lange Tradition der Arbeiter/innen-Bewegung und -Pastoral, die aus den eigenen Erfahrungen heraus kontextualisierungsrelevante Praxisformen wie die Lebensbetrachtung bzw. das biographische Erzählen hervorbrachte. Es gibt eine Diakonietheologie, welche die Wahrnehmung der Realität aus der Perspektive der Betroffenen als konstitutives Prinzip der Theologie einfordert und somit das Kontextualisierungspostulat formuliert, daß die Theologie zuerst auf die Erfahrungen Betroffener zu hören und die eigenständige Artikulation von Erfahrungen durch Betroffene zu ermöglichen hat.[3] Besteht also das Problem zum Teil nicht auch darin, daß manche ProtagonistInnen der aktuellen Kontextualisierungsdebatte diesbezügliche Anstrengungen in anderen theologischen Feldern einfach nicht registrieren und somit auf paradoxe Weise deren marginale Position in der Theologie bestätigen?

Eine zweite Anmerkung bezieht sich auf die

[2] Vgl. *Markus Mattmüller*, Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, 2 Bände, Zürich 1957/1988; *Manfred Böhm*, Gottes Reich und Gesellschaftsveränderung. Traditionen einer befreienden Theologie im Spätwerk von Leonhard Ragaz, Münster 1988.

[3] Vgl. neben den einschlägigen Veröffentlichungen von Ulrich Bach auch *Heinz-Manfred Schulz*, Wenn du mit meinen Augen siehst. Christliche Gemeinde und Minderheiten, Mainz 1980; *ders.*, Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient, Mainz 1996; *Herbert Haslinger*, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft, Würzburg 1996, 491–525.

Frage der Methode der Praktischen Theologie. Die Praktische Theologie fand bislang in dem sogenannten Drei-Schritt „sehen – urteilen – handeln" (und dessen terminologischen Variationen) eine auf breiter Basis plausible und akzeptierte Leitlinie. Der Diskurs um die Kontextualität hat nun zweifelsohne die Defizite dieses methodischen Modells aufgezeigt. So kann z. B. nicht einfach von einer Voraussetzungslosigkeit des „Sehens" ausgegangen werden. Ebenso muß deutlicher zwischen dem „Handeln" und der praxistheoretischen Konzeption des Handelns unterschieden werden, was die Selbstbescheidung der Praktischen Theologie zur Folge hat, daß ihre Reflexion eben nicht selbst schon das „Handeln" ist. Und dennoch: Ist es richtig, angesichts dessen das Modell des Drei-Schritts – wie es manchmal geschieht – in Bausch und Bogen als obsolet zu deklarieren? Müßte nicht mindestens die Tatsache, daß dieses methodische Modell – freilich in seiner simplifizierten, aber vielleicht gerade deshalb hilfreichen Form – gerade in basisnahen Kontexten, wie z. B. Arbeiter/innen-Bewegung oder Basisgemeinden, bei der Analyse und Konzeption von Praxis breite Verwendung gefunden hat, als Beleg dafür gewertet werden, daß ihm eine Virulenz und Relevanz eignet, die so schnell nicht preisgegeben werden darf?

Im Verlauf des Kongresses kristallisierte sich die wortspielerische Gegenüberstellung von „Text" und „Kontext" bzw. die Frage nach dem Zusammenkommen beider als begriffliche Fassung der Kontextualisierungsproblematik heraus. Mit „Text" wurden dabei die vielfältigen Manifestationen von Glaube bzw. Theologie vor allem in Schrift, kirchlicher Lehre und theologischer Theorie assoziiert. Dieses Schema scheint mir bedenklich, weil dadurch die Frage der Kontextualisierung Gefahr läuft, lediglich auf eine neue Variante der sattsam bekannten Dichotomien wie Theorie – Praxis, deduktiv – induktiv, Amt – Laie usw. reduziert zu werden. Spezifische Gehalte der Kontextualität, z. B. die Veränderung im Modus der theologischen Reflexion insgesamt, d. h. die Veränderung bereits in der Entstehung von Texten oder die Einsicht in die eigenständige, authentische Qualität der je spezifischen Lebenszusammenhänge der Menschen als theologiegenerative Orte, gingen dadurch verloren.

# Predigt und Texte

**Ferdinand Kerstiens**

## Das Kapital bedienen . . . ?

Zu Apg 4, 32–35 und Lk 4, 16–23

*In einem Solidaritätsgottesdienst der KAB am 26. 1. 1997 (aus Anlaß der besonderen Probleme im Bergbau) nimmt Kerstiens biblische Aussagen gegenüber ihrer mißbräuchlichen Verwendung durch manche Top-Wirtschaftsleute in Schutz. Besonders die Aussage eines Arbeitsdirektors, daß die Betriebe in erster Linie dazu da seien, „das Kapital zu bedienen", fordert den heftigen Widerstand gegen die „Religion des Marktes" heraus.* *red*

Der Text der Apostelgeschichte ist eine schöne Schilderung der ersten Gemeinde, aber zugleich ein sehr merkwürdiger Text: Der Kern dieses Textes ist das Zeugnis von der Auferstehung Jesu. Aber diese zentrale Botschaft ist eingebettet in zwei Absätze, die nicht von der Auferstehung sprechen, sondern von wirtschaftlichen Fragen: das Einsammeln der Besitztümer sowie deren Verteilung an die Bedürftigen, damit es keine Notleidenden mehr gebe. Jeder soll soviel bekommen, wie er zum Leben braucht.

Ist dieser Text durch einen Fehler so zusammengestellt? Oder ist es nicht vielmehr gerade eine tiefe und wichtige Botschaft: Die Auferstehung macht deutlich, daß die Erlösung nicht in einer Anhäufung von Macht und Reichtum besteht, sondern in einer Gemeinschaft, in der alle leben können, wo alle Menschen anerkannt werden, unabhängig von ihrer sozialen Stellung. Von der Auferstehung kann man nur glaubwürdig und sachentsprechend reden im Zusammenhang mit dem sozialen Gefüge der Gemeinschaft, die sich auf diesen Jesus beruft, dessen Auferstehung sie bezeugt.

Oder mit den Worten der „Kirche in der Welt von heute", der Konzilskonstitution: „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."

Deswegen ist die Sorge und Angst der Kumpels im Bergbau auch unsere Sorge, auch wenn viele hier in der Chemie tätig sind. Wir

verbinden uns mit dem Solidaritätsgottesdienst mit den Kumpels, der zur gleichen Stunde in Hüls stattfindet. Es geht aber auch um die Sorge der alten Menschen um ihre Rente, die des Facharbeiters mit viel Nachtschicht, daß er demnächst noch mehr Steuern bezahlen muß, der Arbeitslosen, die man am liebsten irgendwo versteckt, der Arbeiter, die sich in der Sorge um den Arbeitsplatz immer mehr selber kaputtmachen. In der Sprache der Synode der westdeutschen Bistümer: „Das Reich Gottes ist nicht gleichgültig gegenüber den Welthandelspreisen." Wir beschäftigen uns also mit der sozialen Situation in unserem Land und in der Welt von heute aus der Mitte unseres Glaubens heraus, nicht als Einmischung in Sachfragen, die uns nichts angehen.

Ich möchte Sie heute aufmerksam machen auf eine ganz gefährliche Tendenz in unserer Zeit: Es gibt ein ganz neues Glaubensbekenntnis, den Glauben an die Allmächtigkeit des Marktes, den Glauben an den neuen Gott, den neuen Götzen. Unter dem Stichwort der Globalisierung wird seine Herrschaft auf die ganze Welt ausgedehnt. Gerade nach dem Zusammenbruch dessen, was uns vom Osten her als Sozialismus verkauft werden sollte, gibt es für den Gott Markt keine Konkurrenz mehr. Eine ganze Reihe von religiösen Begriffen wird da gebraucht und umgedeutet.

Camdessus, der Direktor des IWF, des internationalen Währungsfonds, hat dies deutlich gemacht in seinem Vortrag mit dem bezeichnenden Titel: „Markt und Reich Gottes, eine doppelte Zugehörigkeit". Er bezieht sich darin auf das heutige Evangelium, wo Jesus von sich sagt: Der Geist des Herrn ruht auf mir, den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden, den Gefangenen Befreiung und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen. Camdessus nimmt diesen Text auf und sagt: Wir sind diejenigen, an die dieses Schriftwort gerichtet ist. Wir verkünden den Armen die Frohe Botschaft. Wir wissen, daß Gott uns beisteht, damit mehr Geschwisterlichkeit herrscht. Wir sind die Verwalter des Handels, aber auch Boten des Teilens. Wie soll man das vereinen? Verteidigung der Konkurrenz und der Gewinnmaximierung auf der einen und die Solidarität auf der anderen Seite? Nichts ist unmöglich für den, der an den Markt glaubt.

Wörtlich: „Der Markt ist die internationale Solidarität (man muß dieses Wort einmal hören für die Armen in dieser Welt, für die Millionen, die sich selbst verkaufen müssen, fast wie Sklaven, damit sie überhaupt leben können, für die Hunderttausenden von Kindern, die dem Markt die niedrigen Preise erwirtschaften müssen – da wird der blanke Zynismus deutlich), der Markt ist die internationale Solidarität, die mit vielen Worten versprochen wird, aber zögerlich und manchmal auch in unangemessener Form zustande kommt." Diese Leute haben einen so starken Glauben an den Markt, daß sie angesichts der vom Markt geschaffenen sozialen Probleme der wachsenden Armut noch mehr Markt vorschlagen, um die Probleme zu lösen.

„Zögerlich" – das sind die Leute, die den Markt noch immer sozial zügeln wollen. Die das Reich Gottes noch aufhalten sind die, die nicht genügend an den Markt glauben. Dieser mangelnde Glaube an den Markt ist gleichsam die Erbsünde, die das Reich Gottes immer noch aufhält oder verzögert. Hayek, Nobelpreisträger für Wirtschaft, gehört auch zu den „Aposteln" dieser Frohen Botschaft. Er sagt: „Wir müssen dem Markt gegenüber demütig sein, ihm das Gesetz des Handelns überlassen, denn seine Mechanismen fördern die Freiheit und werden die sozialen Probleme lösen." Soziale Einbindung des Marktes stört da nur. Das Wort von der „sozialen Marktwirtschaft" ist dann entweder ein Widerspruch in sich oder eine Selbstverständlichkeit, weil der Markt eben *die* soziale Ordnung ist.

Oder etwas ganz aus der Nähe: Der Arbeitsdirektor Purwien hier von der Hüls-AG sagte bei einem Gespräch mit Vertretern der Kirche, bei dem ich dabeisein konnte: „Wir sind doch in erster Linie dafür da, das Kapital zu bedienen." Was für eine entlarvende Wortwahl: Das Kapital muß bedient werden. Nicht etwa: Das Kapital muß den Menschen dienen. Hüls, die Menschen, die dort arbeiten, sollen dem Kapital dienen. Es wird nicht gefragt, ob die Arbeit und ihre Produkte dem Menschen dienen. Das ist in diesem Zusammenhang uninteressant. Das Kapital wird zum letzten Wert, also zum Götzen, der den Dienst der Menschen einfordert.

Ich weiß nicht, ob Sie das bei den Fernsehübertragungen in den letzten Wochen ge-

spürt haben: Die Feierlichkeiten zur Amtseinführung von Präsident Clinton hatten auch einen religiösen Charakter, aber nicht den, daß Gott um Beistand für die schweren Aufgaben dieser Regierung gebeten würde, sondern daß die amerikanische Nation sich selbst feierte als die Erlösung der Menschheit, als den Weg zum Heil für alle. Während der Feierlichkeiten wurden die Bettler und Obdachlosen aus dem Stadtviertel entfernt. Wie immer: Die Armen stören diese neue Religion. Sie müssen aus dem Blickfeld.

Das Leiden und der Tod der Armen sind die Kehrseite der Medaille des erlösenden Fortschritts; sie sind das „notwendige Opfer" für diesen Fortschritt. Die Rede vom „Opfer" ist ja immer eine religiöse Sprache. Der Gott des Alten und Neuen Bundes steht auf der Seite der Opfer. Dort ist er zu finden, nicht auf der Seite der Sieger. Achten Sie einmal darauf, wo auch in unserer politischen oder wirtschaftspolitischen Debatte von Opfern die Rede ist, die gebracht werden müssen. Opfern müssen immer die ohnehin Armen. Das sieht man auch an den Steuerplänen in unserem Volk. Ein Einkommensmillionär wird demnächst 140.000,– DM Steuern sparen. Wer nur 12.000,– im Jahr verdient, muß vermutlich durch die Mehrwertsteuer die Steuergeschenke für die Reichen bezahlen. Opfer müssen eben gebracht werden, sparen müssen eben alle. Alle? Der Bundesfinanzminister Waigel hat gesagt, so konnten wir es gestern der Zeitung entnehmen, die Steuerreform diene dazu, fast „biblische Zustände" zu erreichen. Auch ein Ausdruck dieser neuen Wirtschaftsreligion. Gott sei Dank gibt es auch in der CDU Leute, die sich gegen diese neue Religion stellen.

Diese neue Religion des Marktes wird nur die Reichen reicher machen, aber die Armen ärmer. In der Sprache der neuen Religion heißt es: „Der Übergang zu beschleunigtem Wachstum fordert gewöhnlich Opfer, die natürlich einen gewissen Anstieg der Gewinnkonzentration mit sich bringen" (Mario Simonsen). Also: die Opfer der Armen sind eingeplant. *Sie* müssen die nötigen Opfer für den Markt als das hereinbrechende Reich Gottes bringen.

Hier ist Widerstand der Christen und der christlichen Kirchen vonnöten. Denn Jesus hat sich gerade auf die Seite der Opfer gestellt, und das hat ihn letztlich auch selbst zum Opfer gemacht. Um der Menschen willen, der Armen und Bedrängten aller Art, dürfen wir nicht schweigen. Das ist eine nötige Weise, unseren Glauben an die Auferstehung Jesu Christi zu bezeugen, an die Auferstehung dessen, der gekommen ist, den Armen die Frohe Botschaft zu verkündigen, den in den Gefängnissen und in unserer Wirtschaftsordnung Gefangenen die Befreiung zu verkünden, ein Gnadenjahr des Herrn anzukündigen.

Dieses Gnadenjahr war eben anders als im IWF: Nach 50 Jahren sollten allen die Schulden erlassen werden. Ihr Land, das sie hatten verkaufen müssen aus welchem Grunde auch immer, mit eigener Schuld oder wegen Krankheit und anderer Unglücke, sollte ihnen zurückgegeben werden, damit alle wieder neu dieselben Lebenschancen hätten, die Gott ihnen einräumen wollte.

Gewiß: die alttestamentlichen Propheten und auch Jesus hatten nicht einfach das Rezept, wie man es besser machen kann. Das habe ich auch nicht. Aber sie haben es nicht zugelassen, daß die Macht und der Reichtum sich selbstgefällig auf Kosten der Armen einfach fortsetzen und feiern. Wir sind gerade in der Krise unserer Tage wieder neu nach der Rangordnung unserer Werte gefragt und nach unserer Einstellung zu den Menschen. Wir sind nach unserem Glauben gefragt.

Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Angst und Trauer der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Darin wird sich unser Glaube an die Auferstehung Jesu als weltmächtig und glaubwürdig erweisen.

Die allgemeine Kostenentwicklung, insbesondere aber die Preissteigerung bei den Papierpreisen, macht es notwendig, die Bezugspreise für die „Diakonia" ab Januar den veränderten Verhältnissen anzupassen. Die neuen Preise können Sie dem Impressum entnehmen. Wir bitten Sie dafür um Verständnis. *Die Verlage*

## Peter Quendler

## Ein Kreuzweg unserer Tage

*Bei meinem vierjährigen Einsatz in Kroatien, Bosnien und Serbien habe ich Menschen auf ihrem Kreuzweg begleitet und mit ihnen viele Kreuzwegstationen miterlebt. Begleiten wir sie ein Stück ihres schweren Weges. Sie werden wie Christus unschuldig verfolgt, sind einer ungerechten Macht ausgeliefert und sterben oft eines einsamen, unbeachteten Todes. – Die Illustrationen zu diesem Kreuzweg stammen von Winfried Wolk. (Der Kreuzweg wurde für die Fastenzeit 1995 geschrieben.)*



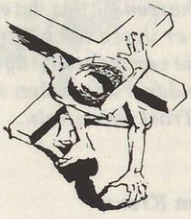
### *1. Station: Jesus wird zum Tod verurteilt*

*Wie oft haben wir in diesen vier Jahren Urteile gefällt über das Versagen der Menschen aller ethnischen Zugehörigkeiten, über das Versagen der Politiker. Oft haben wir uns die Frage gestellt: „Was ist die Wahrheit?"*
*Wie kommt es dazu, daß Menschen verurteilt werden? Ich denke jetzt nicht nur an den schauerlichen Krieg am Balkan, sondern auch an unser eigenes Land: Wie oft verurteilen wir?*



### *2. Station: Jesus nimmt das Kreuz auf seine Schulter*

*Viele Menschen tragen ein schweres Kreuz. Viele nehmen bewußt das Kreuz auf sich. In meinen Begegnungen in den letzten Jahren habe ich sie kennengelernt: die Alten, die Kranken, die Kinder, die Frauen. Viele haben mich gefragt: „Wohin führt unser Weg? Führt er in ein totales Chaos – oder gibt es einen Weg in Richtung Golgotha in der Hoffnung auf eine Auferstehung?"*



### *3. Station: Jesus fällt zum ersten Mal unter dem Kreuz*

*Für viele im ehemaligen Jugoslawien wurde die Last so schwer, daß sie flüchten mußten. Das bedeutet, Grund und Boden, Haus, Bekannte und Verwandte verlassen zu müssen und einfach wegzugehen. Diese Last war auch für uns am Beginn dieses Krieges nicht vorhersehbar. Wie schnell haben wir resigniert, wie schnell sind wir hingefallen, haben uns von Kritiken irritieren lassen. Viele von uns haben die Last wieder auf sich genommen, waren bereit zu spenden, ihren Beitrag zu leisten.*



### *4. Station: Jesus begegnet seiner Mutter*

*Vielen dieser Leidtragenden sind immer wieder auch Menschen begegnet, die ihnen geholfen haben. Viele Frauen sind ihren Söhnen, ihren Männern, die die Last des Krieges auf sich genommen haben, begegnet. Welches Leid, welcher Schmerz des Sohnes, des Mannes, der von der Front zurückgekehrt ist! Wie schwer war es für die vielen Mütter, immer wieder das Fortziehen des Sohnes, des Mannes, des Vaters der Kinder, die noch unversorgt sind, zu erdulden.*



### *5. Station: Simon von Cyrene hilft Jesus das Kreuz tragen*

*Viele Helfer haben sich engagiert, um den Betroffenen die Last leichter zu machen und sie auf dem Weg zu begleiten. Nicht wenigen, die humanitäre Hilfe geleistet haben, wurde diese Last auch zuviel, und doch versuchten sie, den Menschen beizustehen. Auch wir dürfen unsere Grenzen, unsere Schwächen zugeben. Jeder von uns braucht Hilfe, jeder von uns kann helfen.*



### *6. Station: Veronika reicht Jesus das Schweißtuch*

*Wie oft konnten die Helfer die Not lindern. Wie oft wurde besonders den unschuldig Leidenden, den Kindern, den Frauen, den älteren Menschen von den Helfern das Schweißtuch gereicht, selbst von dem Leid, dem sie begegnet sind, betroffen. Immer wieder gibt es Menschen, die bereit sind, das Schweißtuch zu reichen und Not zu lindern.*



### *7. Station: Jesus fällt zum zweiten Mal unter dem Kreuz*

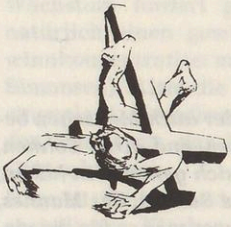
*Wie oft wurde durch die Schreckensbilder, die uns durch die Medien nähergebracht wurden, ein beklemmendes Gefühl vermittelt. Menschen, die die Jahre hindurch durch die Last dieser Katastrophe immer wieder zusammenbrachen. Viele sind von diesen Bildern abgestumpft, viele wollen diese Bilder nicht mehr sehen.*



### *8. Station: Jesus tröstet die klagenden Frauen*

*In den vielen Begegnungen mit Frauen im ehemaligen Jugoslawien traf ich immer wieder solche, die verzweifelt waren, die um ihre Kinder und Männer klagten.*
*TUZLA: Diese schrecklichen Flüchtlingslager; Frauen und Kinder hoffen immer noch auf die Rückkehr ihrer Männer und Väter. Dicht zusammengepfercht, auf engstem Raum lebend, harren sie aus. Ist ein Besuch bei diesen Frauen noch ein Trost? Gibt er ihnen noch Hoffnung? Die zerfurchten Gesichter alter Frauen, die verweinten Augen der jungen Mütter, die hustenden, kranken Kinder – wir* sollen *sie nicht vergessen, wir sollen ihnen beistehen und Trost vermitteln.*

### *9. Station: Jesus fällt zum dritten Mal unter dem Kreuz*

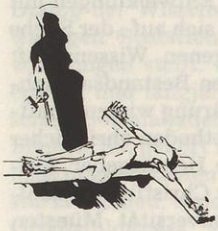


*Wie oft haben wir aufgegeben, wie oft sind wir menschlich gefallen? – Und immer wieder müssen wir versuchen, der Ungerechtigkeit dieser Welt entgegenzutreten. Jedes Versagen, jede Entmutigung ist auch ein Hinfallen auf diesem Kreuzweg, den die Menschen Kroatiens, Bosniens und Serbiens gehen. Viele haben es nicht mehr geschafft, das Kreuz auf sich zu nehmen. Sie haben resigniert, ja, sie haben sogar ihre seelische Gesundheit verloren, bis hin zur Psychiatrie, bis hin zum Tod. Für uns ist es nicht einfach, sich immer wieder zu erheben, um der Gewalt, um der Not entgegenzutreten. Viele Demütigungen, die von Menschen kommen, die wenig Verständnis haben, müssen wir ertragen.*



### *10. Station: Jesus wird seiner Kleider beraubt*

*Die Menschen, denen wir in den Flüchtlingslagern in Kroatien, Bosnien und Serbien begegnen, aber auch die Flüchtlinge, die bei uns im Lande Schutz gesucht haben, wurden ihrer Kleider beraubt. Sie mußten Hab und Gut, Freunde und Angehörige verlassen und flüchten. Ihre Habe wurde aufgeteilt. Viele haben sich daran bereichert.*



### *11. Station: Jesus wird ans Kreuz geschlagen*

*Viele Menschen in Exjugoslawien werden geschlagen, gefoltert, massakriert, vergewaltigt . . .*
*Ich habe selbst folgendes erlebt: Ein Priester, der für alle da war, wurde verhöhnt, massakriert und getötet wie Christus, indem man ihm die Hände durchschoß, die Füße . . . und ihn zum Schluß mit einem Schuß durch den Kopf tötete. Ich konnte ihn, gemeinsam mit Bischof Franjo Komarica, auf dem letzten Weg zu seiner Ruhestätte begleiten. Einer von vielen, die in dieser furchtbaren Auseinandersetzung gekreuzigt wurden.*



### *12. Station: Jesus stirbt am Kreuz*

*300.000 Menschen – Kinder, Jugendliche, Frauen, Männer und alte Menschen – haben ihr Leben lassen müssen in diesem schrecklichen Krieg. Viele konnten nur mehr weinend und klagend diesen Karfreitag erleben. Immer wieder sehe ich die vielen Kreuze und die moslemischen Grabzeichen vor mir, ein unübersehbares Feld . . . Sarajevo, Mostar, aber auch die Massengräber von den vielen Tausenden, die keine Zeichen tragen.*



### *13. Station: Jesus wird vom Kreuz abgenommen und in den Schoß seiner Mutter gelegt*

*Tausende von Toten klagen an! Sie klagen an das Versagen der Politiker, die Gier nach Macht, den Haß, den Nationalismus . . . All das führte zu diesem Wahnsinn!*
*Wir legen diese Toten in den Schoß Europas. Diese Toten ermahnen uns zu einem menschlichen Umgang mit dem Fremden, der* nicht *unsere Sprache spricht, der* nicht *unsere Hautfarbe hat, der* nicht *unsere Gesinnung teilt, der* nicht *unserer Weltanschauung angehört.*



### *14. Station: Der heilige Leib Jesu wird in das Grab gelegt*

*All die Toten, all die Verwundeten, all die Massakrierten, Vergewaltigten sind wie ein Leichnam, den wir zu Grabe tragen, in der Hoffnung, der Auferstehung entgegenzugehen. Da ist all das Versagen vieler internationaler Organisationen! Da sind aber auch die Zeichen der Hoffnung, der Entschlossenheit, diesem Grauen, dem KRIEG entgegenzutreten. Die Morgenröte läßt sich erahnen in Exjugoslawien. Wird es zu einer Auferstehung kommen? Wird es einen echten, dauerhaften Frieden geben? Als Christen dürfen wir diese Hoffnung nie aufgeben! Als Christen sind wir verpflichtet, all dem Grauen entgegenzutreten. Jeder in seinem kleinen Kreis, in seiner Familie, in seiner Gemeinde, in seinem Land . . .*

***AMEN!***

**Alfred Delp**

**Unser tägliches Brot gib uns heute**

Das Brot ist eine echte, vor Gott dem Herrn bestehende Sorge des Menschen. Brotsorge und Brotbitte gehören zum Menschen. Es sind damit zwei Dinge gesagt: Die Philosophen haben das eine mit dem Satz gemeint: primum vivere . . . Obwohl sie das als eine zwar nötige, aber in sich geringwertige Voraussetzung anerkannten. Das ist der Stolz der „geistigen" Leute. Man kann aus dem Brot ein Idol und aus dem Bauch einen Götzen machen. Ja, aber man muß einmal gehungert haben, wochenlang. Man muß einmal erlebt haben, daß einem ein unerwartetes Stück Brot wie eine Gnade vom Himmel zukommt. Man muß gespürt haben diesen Einfluß des Hungers auf jede Lebensregung, um die Ehrfurcht vor dem Brot und die Sorge um das Brot wieder zu lernen. Und solange Menschen hungern und ihnen das tägliche Brot etwas Unwahrscheinliches ist, so lange wird man diesen Menschen sowohl das Reich Gottes als auch das irdische Reich vergebens predigen. So war und ist ja das Brot immer wieder eines der großen Mittel der Verführung. Und es ist sehr wichtig, daß es den richtigen Leuten gelingt, die Brotsorge an sich zu nehmen und zu meistern. Die Brotsorge muß aber immer Brotbitte bleiben. Sonst verliert sich der Mensch im irdischen Raum. Er muß wissen: Unser Brot, es mag noch so reichlich und gesichert dasein, wird jeden Tag gegeben aus der ewigen Hand. Die Dinge müssen durchsichtig bleiben bis in die letzten Zusammenhänge. Sonst werden sie falsch und gefährlich.

# Bücher

**Sozialethische Perspektiven**

*Marianne Heimbach-Steins – Andreas Lienkamp – Joachim Wiemeyer* (Hrsg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden. Für Franz Furger, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1995, 485 Seiten.

Die sozialethische und moraltheologische Debatte partizipiert an den rasanten gesellschaftlichen Wandlungen und sozialen Verwerfungen der Welt. Ein Einheitskonzept weder katholischer Moral- oder Soziallehre noch evangelischer Sozialethik kann deshalb heute nicht mehr unhinterfragt bestehen. Vielmehr kommt es verstärkt zu Begründungs- und Konzeptionsdiskursen, zu Positionsdiskussionen und Diversifizierungen in der ethischen Urteilsbildung. Der Band „Brennpunkt Sozialethik" spiegelt diese aktuelle Situation wider und nutzt die Dynamik, die die neuen Entwicklungen mit sich bringen. Er befindet sich auf „der Suche nach Identität" der eigenen Wissenschaft und will einer „kritischen Bestandsaufnahme und prospektiven Klärung wissenschaftlicher Standards und Methoden christlicher Sozialethik" dienen. Die Herausgeber, Mitarbeiter des Instituts für Christliche Sozialwissenschaft an der Universität Münster, dessen Direktor Franz Furger dieser Band zum 60. Geburtstag gewidmet ist, bekennen sich dabei klar zu ihrer katholischen Herkunft, öffnen sich aber ebenso dem die Konfessionsgrenzen sprengenden sozialethischen Diskurs.

Im ersten Teil werden Grundlegungs-, Konzeptions- und Methodenfragen christlicher Sozialethik als theologischer Wissenschaft bearbeitet.

Der zweite Teil wendet sich materialethischen Fragestellungen aus den Bereichen der Politik, der Wirtschaft, der Umwelt und Technik sowie der Bioethik zu.

Der Band ist – sehr leserfreundlich – mit einer Liste von Autoren/Herausgebern, einem Personen- und einem Sachregister versehen; er wird von Bischof Josef Homeyer mit einem Grußwort eröffnet und von den Herausgebern instruktiv eingeleitet. Abgesehen von den ethischen Problematiken etwa der Armut oder der gesellschaftlichen Stellung der Frau enthält dieses ethische Handbuch die wesentlichen derzeit diskutierten sozialethischen Fragen. Es werden zugleich wissenschaftstheoretische und materialethische Themen in interdisziplinärer und ökumenischer Weite kritisch erörtert und dem Leser in kompakten Einzelbeiträgen gut zugänglich gemacht. Ich halte diese „getarnte" Festschrift für ein profundes Nachschlagewerk auf der Höhe des aktuellen wissenschaftlichen Fachdiskurses, das zugleich geeignet ist als Einführungswerk und als Kompendium der theologischen Sozialethik.

*Arnd Götzelmann, Heidelberg*

*Herwig Büchele,* Eine Welt oder keine. Sozialethische Grundfragen angesichts einer ausbleibenden Weltordnungspolitik, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 152 Seiten.

Die Prozesse und Probleme der Globalisierung werden mittlerweile auch umfassender als Thema der Theologie behandelt, dort jedenfalls, wo sich Theologie dem aktuellen Dialog der Wissenschaften und der gegenwärtigen Situation gesellschaftlicher Entwicklungen stellt. Der Innsbrucker Sozialethiker und langjährige Leiter der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Herwig Büchele SJ, gehört zu denen, die von Globalisierungsprozessen nicht in Aporien gestürzt werden, sondern darin sozialethische Urteilsbildungs- und politische Gestaltungsaufgaben entdecken. Er skizziert die neuartige Problemlage einer Weltgesellschaft, die sich zunehmend durch inter- und transnationale Verflechtungen auf ökologischer, ökonomischer, politisch-militärischer und ideologischer Ebene zu einem Gefüge vernetzt. Dabei beschreibt der Verfasser unverblümt auch die ausgrenzenden und destruktiven Mechanismen der Vernetzung und Internationalisierung.

In einem zweiten Durchgang arbeitet der Autor die Verantwortung der Christen für die eine Welt heraus und beurteilt so die globale Lage auf der biblischen Basis des Turmbaus zu Babel. Gegen die Wertorientierung nach Kosten und Nutzen führt er den Gedanken einer „Welt als Freisein . . . in der Grunderfahrung des Festes" ein. Dabei könne es nicht um einen utopisch-unrealistischen Gegenentwurf zum Vorhandenen gehen, sondern um eine „neue Stadt", die in der Christusperspektive bereits im Grundentwurf offenbar sei. Die befreiende Botschaft Jesu vom angebrochenen Reiche Gottes betreffe alle Daseinsbereiche, sei jedoch kein gesellschaftspolitisches Aktionsprogramm, sondern setze „Richtungsangaben für den Einsatz des Christlichen in der Welt" frei. Die „Verantwortung gegenüber dem unbekannten Dritten" bzw. dem fernsten Nächsten und die „Verantwortung für das institutionelle Mitsein" bzw. für das kollektive globale Handeln werden hier relevant, an denen auch kirchliche Kollektiv-Subjekte, wie z. B. Pax Christi International, als weltweite Meta-Institutionen partizipieren.

Im letzten Teil des Bandes zeigt Büchele Handlungsoptionen auf der Basis einer „komponierenden Ethik" auf, die eine Weg-Ziel-Skizze impliziert. Die Demokratie in den traditionsreichen und überschaubaren Zusammenhängen vor Ort und in der kleinen Region sei ebenso zu fördern wie der föderale Nationalstaat und die kontinentalen Zusammenschlüsse. In der Europäischen Union seien diese am weitesten gediehen.

Bücheles Buch, ein leicht redigiertes Kompendium von Vorlesungen, die er während der Salzburger Hochschulwochen hielt, komprimiert auf rund 150 Seiten nicht allein eine anspruchsvolle und kritische Situationsanalyse der globalen Gesellschaft, sondern beurteilt die Entwicklungen aus christlich-sozialethischer Sicht. Eine mögliche neuartige Weltordnungspolitik wird hier zudem mit einigen Strichen konkret skizziert. Das Buch spiegelt etwas von der weltverändernden Kraft der biblischen und kirchlichen Tradition und mag die Diskussion um eine globale Politik von theologischer Seite her bereichern. Es gibt erste Ansätze von Handlungsoptionen vor, die allerdings weit genauer ausgeführt werden müßten, sollen sie politisch wirksam werden.

*Arnd Götzelmann, Heidelberg*

*Markus Lehner – Wilhelm Zauner* (Hrsg.), Grundkurs Caritas, Landesverlag Linz, 1993, 176 Seiten.

Der interdisziplinäre Austausch zwischen (theologisch ausgebildeten) Seelsorgern und (sozialwissenschaftlich geschulten) Caritasmitarbeitern ist in Zeiten eines zunehmenden Auseinanderdriftens von Kirche und Caritas besonders wichtig. Einige Diskussionsgrundlagen für einen solchen Dialog erbrachte ein gemeinsamer Fortbildungslehrgang beider Berufsgruppen an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz vom Frühjahr 1991, der im Buch von Lehner und Zauner dokumentiert ist.

In einer sozialethischen Traditions- und Situationsanalyse stellt Leopold Neuhold den engen Zusammenhang von Prinzipien der katholischen Soziallehre und Elementen sozialstaatlichen Handelns heraus. Dazu Erfahrungsberichte aus Österreich und Bayern.

Der (damalige) Präsident der österreichischen Caritas Helmut Schüller frägt, ob

nicht die Kirche mit ihrer Delegation der gesellschaftlich anerkannten Sozialarbeit an die Caritas einen Akzeptanzverlust erleide bzw. ob die Kirche nicht die Caritas stärker wahrnehmen, würdigen und integrieren müsse. Ähnlich behandelt Michael N. Ebertz (Freiburg) den christlichen Profilverlust und die Abkoppelung der katholischen Sozialagentur von kirchlichen Gemeinden und theologischer Reflexion. Überlegungen zu biblischen und frühkirchlichen Modellen caritativen Handelns und einer sozialen Gemeindestruktur legt Norbert Mette vor. Als positive kirchliche Entwicklung besonders im 20. Jahrhundert deutet er den Bedeutungsgewinn der Orthopraxie. Das habe zugleich zu einer zunehmenden theologischen Aufarbeitung caritativer Praxis geführt. Der (emeritierte) Linzer Pastoraltheologe Wilhelm Zauner fordert, daß jegliches kirchliche Handeln Hinführung zur Diakonie sein müsse.

Dem Schritt einer Prioritätensetzung für Handlungsoptionen gehört der letzte Beitrag an: Hubert Oppl, Caritas zwischen Lebenswelt und Markt. Dieser Aufsatz führt uns die Ökonomisierung caritativ-sozialer Arbeit und die aktuellen Probleme der Wohlfahrtsverbände vor Augen, wie sie durch den europäischen Einigungsprozeß zukünftig noch verschärft werden. Eine Handlungspriorität sieht Oppl in der Entwicklung neuer Ansätze genossenschaftlicher Selbsthilfe insbesondere im Kontext der Gemeinden.

Dieser Studienband bietet vielfältige, interessante und erschütternde Situationsanalysen bezüglich der Caritas in Österreich und Deutschland, die er mittels Analyse biblischer Ansätze zur Diakonie und geschichtlicher Entwicklungen kritisch beleuchtet. Die zahlreichen Thesen am Ende der Beiträge sind geeignet, angeregte Diskussionen unter Seelsorgern, Caritasfachleuten und Laienmitarbeitern zu entfachen. So könnte das Buch eine anregende Grundlage für interdisziplinäre Dialoge im weiten Feld kirchlich-caritativer Aus-, Fort- und Weiterbildung abgeben. *Arnd Götzelmann, Heidelberg*

*Wolfgang Kessler,* Wirtschaften im dritten Jahrtausend. Leitfaden für ein zukünftiges Deutschland, Publik-Forum Verlagsgesellschaft, Oberursel 1996, 241 Seiten.

Der bekannte Wirtschaftsjournalist legt in diesem grafisch anschaulich aufgemachten Band sorgfältige und leicht verständliche Analysen des vorherrschenden kapitalistischen Systems vor. Die schonungslose „Entmythologisierung" zeigt, daß sich das neoliberale Markt-Dogma selbst ad absurdum führt. Markt- und Wettbewerbsideologie, ein wahrer Spar- und Privatisierungswahn liefert die Menschheit aus an anonyme Kapitalmächte. Statt einer Politik, die dem Gemeinwohl verpflichtet ist, bestimmen Kapital- und Handelsströme über das Schicksal der Menschheit.

Nach diesen Szenarien eröffnet der Autor die Diskussion für ein zukünftiges Deutschland. Das Ende der Industriegesellschaft muß nicht zwangsläufig das Ende der Arbeitsgesellschaft und schon gar nicht des Sozialstaates bedeuten. „Umsteuern" tut not – im ganz wörtlichen Sinne neuer not-wendender Steuern wie etwa einer Wertschöpfungsabgabe oder Öko- und Spekulationssteuern, wobei allerdings die dringend gebotene Sozialpflichtigkeit der Vermögen zu kurz kommt. Dem herrschenden kapitalistischen System setzt Kessler die Vision einer sozialen, ökologischen und demokratisch legitimierten Marktwirtschaft entgegen und entwickelt auf dieses Ziel hin ein realpolitisches Schritteprogramm. Hier trifft er sich mit dem Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach, der ein treffliches Vorwort geschrieben hat.

Dieses Buch sei gerade auch Kirchenleuten dringend zur Lektüre angeraten, denn Seelsorge, die nicht nur Biotop-Pflege in feinen, elitären Gemeinden betreibt, stößt auf Schritt und Tritt auf die Opfer dieses Systems. Das Evangelium nimmt jeden in die Pflicht, zum einen die Wunden zu verbinden, zum andern die Gesetzmäßigkeit einer Wirtschaft zu hinterfragen, die solche Wunden schlägt, und menschengerechte Visionen für eine soziale, ökologische und demokratische Weltwirtschaft zu entwickeln.

*Paul Schobel, Stuttgart*

# Leitartikel

## Frank Richter
## Wieviel Leben braucht ein Wort?
## Wie viele Worte braucht das Leben?

Nach dem Weihnachtsfest und vor dem Silvestertag, in der Zeit, die man bei uns die „Zeit zwischen den Jahren" nennt, besuchte ich wieder einmal Berlin. Die Stadt macht von sich reden als neue (alte) Hauptstadt des wiedervereinigten Deutschland, als größte Baustelle Europas. Ich weiß nicht, wie oft ich mich in früheren Jahren dem Brandenburger Tor (immer von der östlichen Seite aus) genähert habe – wissend, es würde verschlossen sein und bleiben. Diesmal wollte ich es durchschreiten. Daß ich dabei eine unerwartete Entdeckung machen würde, dachte ich nicht. In seinem Nordflügel befindet sich ein „Raum der Stille".

„Treten Sie ein, hier dürfen Sie schweigen."

Dieses vergessene Wort des Lyrikers Rainer Kunze kam mir in Erinnerung, als ich den Raum betrat. Er stand gratis offen. Ich erfuhr, daß es einem Förderkreis, bestehend aus Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften der Stadt wie des Judentums, der christlichen Kirchen, des Islam, des Buddhismus und der Baha'i-Religion, aber auch religiös nicht gebundenen Personen gelungen war, ihn an dieser Stelle, inmitten riesiger Baukräne und tiefer Baugruben, einzurichten.

Neben der Eingangstür bezeichnete ein Relief die einzige hier geltende Regel: ein menschliches Gesicht mit einem Finger auf den geschlossenen Lippen. Das Innere des Raumes entbehrte bis auf einige Stühle und Kissen jeglicher Gestaltung. Nur an der einen Stirnseite hing ein 2 × 1,50 Meter großer Wandteppich. Ritta Hager hat ihn 1957 nach dem gescheiterten Aufstand in Budapest gewebt. Sie nannte ihn „Licht, das die Dunkelheit durchbricht" und schenkte ihn einer Freundin, die ihn später der Stille-Raum-Initiative überließ.

Die Darstellung auf dem Teppich – im Grunde ist es der Teppich selbst – bedient sich keiner konfessionellen, weltanschaulich geprägten oder gar politischen Symbolik. Der Betrachter kann nach Gutdünken oder Vorentscheidung darin die Sonne, einen das Licht freigebenden Vorhang, das Allerheiligste in einer gewebten Monstranz oder die Spiegelung seiner Seele erkennen. Die Darstellung ist stark. Sie saugt die Blicke in sich hinein. Sie erzeugt Konzentration und Stille.

Am Ende der Betrachtung dachte ich: die rechte Darstellung in diesem „Raum der Stille"; der rechte Raum in dieser lärmenden Stadt, die mir noch immer nicht ganz

geheuer ist und hier – in ihrem eigenen Zentrum – zu sich selbst auf Abstand geht.
Auch bleiben mir einige Fragen:
Inwieweit kann die Stille ein Weg sein, auf dem die zerrissene Menschheit ihre Mitte findet?
Wieviel Stillschweigen sollte ich mir selbst (regelmäßig) verordnen, der ich berufshalber andauernd zum Reden gerufen und verpflichtet werde?
Inzwischen haben mich das Jahr und der Alltag meiner Diaspora-Pfarrei wieder. Pro Woche sind es durchschnittlich fünf verschiedene Predigten bzw. Ansprachen, die ich zu halten habe. Die mittlerweile erworbene Routine erleichtert und belastet mich. Manchmal veredelt sich eine zum vierten oder fünften Mal gehaltene Sonntagspredigt derart, daß es mich selbst überrascht; andermal spült mich die Flut der eigenen Worte so weit weg vom Evangelium Jesu Christi, daß mir angst wird. Manchmal erfahre ich anerkennende Bestätigung: „Danke für Ihre Predigt. Heute konnte ich mir für die Woche etwas mitnehmen"; andermal begegnet mir großes Unverständnis, so als hätte ich in einer fremden Sprache geredet.
Aus meiner seelsorgerlichen Tätigkeit weiß ich außerdem, daß man lange in eine Person oder eine Gemeinde hineingehört haben muß, um ihr ein verständnisvolles, deutendes oder befreiendes Wort sagen zu können. Offenbarung vollzieht sich dialogisch. Die „Kirchenspaltung" zwischen Redenden und Hörenden, die sich durch den zunehmenden Mangel an amtlich bestätigten Predigern und die zunehmende Reduzierung ihrer Tätigkeit auf den gottesdienstlichen Bereich vertieft, untergräbt den wesentlichen Zusammenhang von Verkündigung und Leben. Wenn ich am Leben der Gemeinde weniger und weniger teilhaben kann, wenn mir keine Zeit zum liebevollen Zuhören bleibt und wenn ich folglich ihr Leben auch nicht mehr im Licht des Evangeliums betrachten kann, vermag ich ihr immer seltener das rechte Wort zu sagen. Die besondere mystagogische Funktion theologischer Rede kann ja nur dann erfüllt werden, wenn ihr Träger (möglichst tief) sowohl im Leben der Hörer als auch im letztlich unaussprechlichen Geheimnis Gottes beheimatet ist. Dem predigenden Dauerredner wird beides nicht gelingen.
Eine Abbildung des Wandteppichs aus dem „Raum der Stille" im Brandenburger Tor könnte diese Gedanken bündeln.
Da ein Abdruck hier nicht möglich ist, können es vielleicht auch zwei „Texte" tun, deren Herkunft mir leider nicht bekannt ist.

schweigen schweigen schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen schweigen schweigen
schweigen schweigen schweigen schweigen schweigen

reden reden reden reden reden
reden reden reden reden reden
reden reden reden reden
reden reden reden reden reden
reden reden reden reden reden

# Artikel

Marie-Louise Gubler

## So vielerlei Arten von Sprachen gibt es in der Welt, und keine ist ohne sinnvollen Laut . . . (1 Kor 14, 10 f)

Sprache und Sprachen

*In einer multikulturellen Welt gibt es nicht nur verschiedene nationale Sprachen, sondern auch kulturell und schichtspezifisch bedingte „Sprachen", die viel von den Werten und vom Lebensgefühl ihrer Sprechenden verraten. Sprache ist aber nicht nur Medium der Verständigung, sondern kann auch Instrument der Ausgrenzung sein. Zudem haben alle unsere Wörter eine „Mißbrauchsgeschichte". Wie soll da eine Verkündigungssprache klingen, wie soll von Wörtern wie Gott, Gnade, Sünde, Erlösung usw. gesprochen werden, wenn sie zu „ausgebeuteten Begriffen" verkommen sind? Gubler zeigt anhand biblischer Texte auf, wie der Umgang mit dem Wort der Verkündigung verbessert und „wirkmächtiger" gestaltet werden kann.* *red*

„Wie hat Ihr Tag heute begonnen? Am Arbeitsplatz den Computer eingeschaltet, den Web-Browser angeworfen und zweimal um den Erdball gesurft? . . . je nach dem Grad der Elektronisierung sich beim Provider eingewählt, und mit einer kurzen Datenübertragung Ihre persönlichen E-Mails auf Ihren PC geladen . . ." lese ich am 8. Dezember in der Zeitung aus Zürich, wo heute kein kirchlicher Feiertag ist. Und im Pfarrblatt wird das „Hochfest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria" angekündigt – volkstümlich

verkürzt als „Mariä Empfängnis“ oder „Unbefleckte Empfängnis“ – und damit die gängigen Mißverständnisse dieses Festes (als handle es sich um die jungfräuliche und wunderbar verkürzte Schwangerschaft Marias bis zur Geburt Jesu) gefördert. Und wie soll jungen Menschen – nach dem Ausräumen des Mißverständnisses – erklärt werden, was „Erbsünde“ eigentlich meint? Der sprachliche Kontrast zwischen Zeitungsalltag und Kirchensprache könnte nicht größer sein. In einer multikulturellen Welt gibt es nicht nur verschiedene nationale Sprachen, sondern auch kulturelle und schichtspezifisch bedingte „Sprachen“, die viel von den Werten und vom Lebensgefühl ihrer Sprechenden verraten (so wird etwa bei herkömmlichen Medikamenten die „Einnahme“ einer bestimmten Dosis angegeben, bei homöopathischen Arzneimitteln dagegen oft von „Gabe“ und „Gabenhäufigkeit“ gesprochen – kleine, doch nicht unbedeutende Nuancen). Wo Abgrenzung zum politischen Programm erhoben wird, wird die Sprache „nationalisiert“, d. h. etwa aus der gemeinsamen serbokroatischen Sprache serbische bzw. kroatische Eigenheiten eliminiert oder in Frankreich die bedrohte Frankophonie von Amerikanismen „gereinigt“. Im belgischen Sprachenstreit wird die französische Sprache als Instrument der Beherrschung über die flämische Mehrheit empfunden, und das Verbot der kurdischen Sprache in der Türkei ist Ausdruck einer kulturellen und politischen Unterdrückung. Sprache ist nicht nur *Medium der Verständigung,* sondern auch *Instrument der Ausgrenzung* (wer die Sprache eines Landes nicht spricht, bleibt fremd) oder Mittel der Beheimatung und Zugehörigkeit (das erklärt die Mühe vieler Deutschschweizer mit der nur geschriebenen Schriftsprache und die Zunahme der Dialekte in den Medien, aber auch das Ringen der Rätoromanen um eine gemeinsame Schriftsprache, die ihre gesprochenen Idiome vor dem Aussterben bewahren könnte).

Wie soll eine *Verkündigungssprache* klingen, welche die Erfahrung ernst nimmt, daß alle unsere Wörter auch eine *Mißbrauchsgeschichte* haben, wie Luise Schottroff bemerkt – wie etwa der Begriff „Bewegung“, der sowohl für die Jesusbewegung wie die nationalsozialistische Bewegung gebraucht wurde? Ihrer Schlußfolgerung ist beizupflichten: „Es gibt keine unschuldigen Wörter“.[1] Wie soll schließlich von Gott gesprochen werden, wenn das *Wort Gott* „zum letzten der wörter / zum ausgebeutetsten aller begriffe / zur geräumten metapher / zum proleten

[1] *L. Schottroff,* Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 273.

der sprache" (Kurt Marti) geworden ist?[2] Daß Dürrenmatt nach 26 Jahren aus seiner 1952 erstmals erschienenen Erzählung „Der Tunnel" in einer Neuausgabe den letzten Satz mit dem Wort „Gott" strich („Gott ließ uns fallen. Und so stürzen wir denn auf ihn zu"), hatte als Ursache verfehlte Deutungen seiner Interpreten aufgrund seiner biblischen Anspielungen auf die Rotte Korah. Der religiösen Vereinnahmung, die dem provokativen Text den Stachel zog und in der Rede von „Gott" ein Hoffnungssignal statt des beabsichtigten Schrecklichen und Unheimlichen sah, mußte der Verfasser wehren.[3] Ist Sprache Quelle der Mißverständnisse, wie im Kleinen Prinzen von Saint Exupéry erklärt wird?

Wie soll schließlich die *biblische Sprache* aus einer vergangenen orientalischen Welt heutigen Menschen verstehbar gemacht werden, zumal sie in hebräischen oder griechischen Texten erhalten ist, die für die meisten nur in Übersetzungen zugänglich sind? Texte sind vielschichtige Gewebe (lat. textus!), und ihre Lektüre ist von der „Brille" des Lesenden bestimmt (ob es z. B. die befreiungstheologische, die dogmatische oder feministische Optik ist). Wie können diese Texte neu gehört werden, damit sie zu heutigen Menschen „sprechen"?[4]

Das Wort Gottes als Ereignis

Die Bibel enthält eine eigentliche Wort-Theologie. (Das hebräische *dbr* meint ja nicht einfach den Begriff oder das Sprechen, sondern die Sprache selbst, über die gesprochen wird in ihrem Ereignischarakter). Gottes gesprochenes Wort *schafft* und *ordnet* den Kosmos (Gen 1). Seine am Sinai zu Mose gesprochenen und von diesem an Israel vermittelten Worte sind darum nicht einfach Gebote oder Verbote, sondern das „Zehnwort" (Dekalog), dessen Existenz für den Beter „Licht und Leuchte" ist, ihn *belebend* und seine Schritte auf den richtigen Weg *lenkend*.

Auf dieses Wort wartet er sehnsüchtig: „Ich harre auf dein Wort" (Ps 119, 81). Gott sendet sein befehlendes Wort zur Erde, und sie wird von Schnee und Regen beschenkt, aber auch mit Feuer, Hagel und Sturmwind versehrt (Ps 147, 13; 148, 8). Das Wort, das Gott gegen Jakob

[2] *K. Marti*, Die Passion des Wortes „Gott", in: *H. R. Schwab* (Hg.), Geistliche Gedichte. Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt 1983, 302–303.

[3] Vgl. die Ausführungen von *K. J. Kuschel*, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997, 194–207. „Wir stehen hier vor der bemerkenswerten Tatsache, daß ein Autor das Wort Gott aus seinem eigenen Text verbannt, um die ‚Sache' neu zu verschärfen." (205)

[4] Auf ein besonderes Problem weist *Lisl Steiner* hin: Die Verdeckung der Sprache durch Geräusche für Schwerhörige in der Kirche (vgl. Wie sollen sie hören, wenn sie nicht verstehen? in: Diakonia 4 [1997] 28. Jg., 279–281).

sendet, „fiel in Israel nieder" (Jes 9, 7), und das bedeutet Krieg gegen jene, „die unheilvolle Gesetze erlassen und unerträgliche Vorschriften machen, um die Schwachen vom Gericht fernzuhalten und den Armen meines Volkes ihr Recht zu rauben, um die Witwe auszubeuten und die Waisen auszuplündern" (Jes 10, 1 f). Wie der Regen und Schnee nicht in den Himmel zurückkehren, sondern die Erde tränken, so ist auch Gottes Wort: „Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was es will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe" (Jes 55, 11). Dieses *wirkmächtige Wort* wird den Propheten in den Mund gelegt, damit sie es ausrufen. In der Botenformel „so spricht der Herr" geben sich diese als Mund Gottes zu verstehen, und darum ist ihre Verkündigung wirksam. „So wahr der Herr lebt, in dessen Dienst ich stehe: In diesem Jahr sollen weder Tau noch Regen fallen, es sei denn auf mein Wort hin", verkündet Elija dem König Ahab, und die große Dürre bricht an (1 Kön 17, 1). Die Drohworte des Propheten Amos sind in der Sicht des Priesters Amazja von Bet-El „unerträglich für das Land" und gefährlich für ein königliches Heiligtum, aber auch für den Sprecher selbst (Am 7, 10–17), ja sie untergraben die militärische Wehrbereitschaft wie die Prophetenworte Jeremijas, und da man das Wort nicht ungeschehen machen kann, muß der Sprecher in der Zisterne zum Verstummen gebracht (Jer 38) und die Buchrolle vernichtet werden (Jer 36). Im Schicksal der prophetischen Sprecher – wie besonders deutlich bei Jeremija erkennbar ist – spiegelt sich das Geschick des Wortes. So klagt Jeremija: „Kamen Worte von dir, verschlang ich sie; dein Wort war mir Glück und Herzensfreude" – aber dann machten ihn eben diese Worte einsam unter den Menschen und bitter, so daß Gott ihm „wie ein versiegender Bach und unzuverlässiges Wasser" wurde (Jer 15, 16–18). Als ihm der Zugang zum Tempel verwehrt wurde, schrieb Jeremija auf Gottes Geheiß eine Buchrolle, und Baruch las daraus dem Volke vor, mußte sich aber vor den Beamten mit dem Propheten verbergen. Die Schriftrolle wurde konfisziert und dem König vorgelesen, der sie abschnittweise verbrannte, „und niemand erschrak, und niemand zerriß seine Kleider, weder der König noch irgendeiner seiner Diener, die alle diese Worte gehört hatten" (Jer 37, 24). Hätten sich Jeremija und Baruch nicht verborgen, wäre ihnen wohl das gleiche Schicksal wie dem Buch widerfahren. Auch mit der zweiten Niederschrift findet Jeremija beim Nachfolger Zidkija kein Gehör, obschon der König den Propheten heimlich aus dem Kerker holt und frägt: „Ist ein Wort vom Herrn da?" (Jer 37, 17) Einen

Propheten kann man mundtot machen oder selbst töten, eine Buchrolle verbrennen, aber da, wo alle Strategien des Königs den Untergang nicht aufhalten können, braucht es dringend ein Gotteswort, so unangenehm es auch sein mag! Und da der König ohne Gotteswort ratlos ist, holt er – wiederum heimlich – den Propheten ein zweites Mal aus der Zisterne und rettet ihn vor dem Hungertod. Hätte Zidkija auf die Weisungen Jeremijas gehört, wäre ihm erspart geblieben, die Hinrichtung seiner Söhne zu sehen, um dann als Geblendeter in babylonische Gefangenschaft deportiert zu werden (Jer 39).

Das *gewaltsame Prophetengeschick* zeigt, wie sehr ihr Wort gefürchtet wurde. Oft blieb den Propheten deshalb nur die Symbolhandlung, wie die „Performance" Ezechiels, der tagelang Belagerung Jerusalems spielte (Ez 4–5), oder die Zeugung und Namengebung des Jesajasohnes (Schnelle Beute – Rascher Raub) und der „Immanuel"-Protest im Jüngerkreis des Propheten (Jes 8: „Ich will diese Warnung sorgfältig bewahren und die Lehre in meinen Jüngern wie mit einem Siegel verschließen", V 16).

Wie wirkmächtig das Wort Gottes ist, weiß auch die weisheitliche Schilderung der Pessachnacht: „Als tiefes Schweigen das All umfing und die Nacht bis zur Mitte gelangt war, da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron herab als harter Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land. Es trug das scharfe Schwert deines unerbittlichen Befehls, trat hin und erfüllte alles mit Tod; es berührte den Himmel und stand auf der Erde" (Weish 18, 14–16). Dieses Bild von der Tötung der Erstgeborenen hat auch die Christusvision der Offenbarung beeinflußt, in der aus dem Mund dessen, der „Das Wort Gottes" heißt, ein scharfes Schwert hervorgeht (Offb 19, 15).

Dieses ungemein dichte „Wort" wird in der jüdischen Weisheitsliteratur und bei Philo von Alexandrien zum verselbständigten, *personifizierten Logos*. Im johanneischen Prolog ist Jesus Christus der inkarnierte göttliche Logos, der Licht und Leben für die Menschen bedeutet, aber von der Welt abgelehnt wurde (Joh 1). Ignatius von Antiochien nennt *Jesus das „aus dem Schweigen hervorgegangene Wort"* und sieht das gewaltsame Prophetengeschick als Folge der Lebensausrichtung alttestamentlicher Propheten auf Christus hin (an die Magnesier 8, 2). An Ignatius anknüpfend nennt Bonhoeffer Christus den *„Gegen-Logos"*, der sich jeder Einordnung in menschliche Logoi versagt und dessen Geheimnis dem kritischen Denken verhüllt bleibt. Nur im Raum der Kirche kann

die Frage „Wer bist du?“ adäquat gestellt und das Selbstzeugnis Jesu, das „im Rücken jeder Theologie“ liegt, vernommen werden.[5]

Eine Zeit zum Reden und eine Zeit zum Schweigen

Es gibt Situationen, in denen Sprechen lebensgefährlich ist – dies haben die Propheten erfahren und ihre Botschaft in Gleichnissen oder Symbolhandlungen versteckt (wie etwa Natan vor König David, vgl. 2 Sam 12, 1–4). Eine bewegende Geschichte schweigenden und doch beredten Protestes wird uns von Rizpa, der Nebenfrau Sauls, berichtet: König David sieht die Ursache einer dreijährigen Dürre in einer ungesühnten Blutschuld auf dem Haus Sauls. Zur Wiedergutmachung liefert er den geschädigten Gibeoniten sieben Saulnachkommen zur Hinrichtung aus, darunter die zwei Söhne der Rizpa. Was blieb der betroffenen Mutter angesichts der realen Machtverhältnisse? Ihre „Sprache“ ist ein Protestzeichen: Sie nimmt grobes Sackleinen an den Hinrichtungsort und bleibt dort monatelang draußen bei den Toten, Tag und Nacht (von der ersten Gerstenernte im Frühling bis zum Spätherbst!). Sie wehrt Geier und Schakale ab, bis der erste Herbstregen sich über die Gehängten ergießt. Von dieser wortlosen „Sprache“ beeindruckt, kann der König den Toten das Begräbnis nicht mehr verweigern und läßt sie im Familiengrab Sauls beisetzen (2 Sam 21). Wie Rizpa handeln auch die Frauen von Jerusalem und die galiläischen Jüngerinnen Jesu bei seiner Kreuzigung. Die öffentliche Klage ist Bekenntnis zum Geächteten, ihre trauernde Präsenz Zeichen der Solidarität, ihr Gang zum Grab Verzicht auf die Festfeier Israels. Dort, wo Begriffe und Worte an ihre Grenzen gelangen und Verstummten die Sprache fehlt, bleiben nur mehr *Gesten der Betroffenheit und des Protestes*. Etwas von dieser wortlosen Sprache hat Markus in seinem Grabbericht eingefangen, wenn er die Aufmerksamkeit zweimal auf den großen Rollstein lenkt: hier ist das Ende aller menschlichen Möglichkeiten markiert, „der Stein war sehr groß“ (Mk 16, 4). In der prophetischen Metaphorik können Steine lauter schreien als Worte. Wegen des schlimmen Zustandes Israels, wegen Habsucht und Ausbeutung heißt es bei Habakuk: „Es schreit der Stein in der Mauer, und der Sparren im Gebälk gibt ihm Antwort“ (Hab 2, 11) – ein Wort, das Jesus beim Einzug in Jerusalem aufgreifen wird, als die Pharisäer die jubelnden Jünger zum Schweigen bringen wollen: „Wenn sie schweigen, werden die Steine schreien“ (Lk 19, 40). Und so gilt für ge-

[5] *D. Bonhoeffer*, Christologie-Vorlesung 1933, Nachschriften 166–176.

wisse Situationen die weisheitliche Einsicht: „Der Weise schweigt bis zur rechten Zeit" (Sir 20, 11).

Er redete zu ihnen in Gleichnissen

Jesus hat seine Botschaft von Gott und seiner neuen Welt auf mehrfache Weise erfahrbar gemacht: Er hat die Menschen seiner Zeit über alle religiösen Schranken hinweg in seiner Wanderbewegung angenommen oder sich in ihre Tischgemeinschaft aufnehmen lassen – eine „Sprache", die seine Kritiker als ungehörig mißbilligten; er hat kranke Menschen Heil als Gesundung an Leib und Seele erfahren lassen – eine „Sprache", die ihm als Teufelspakt gedeutet schließlich den Tod brachte; er hat unzählige Alltagsgeschichten so erzählt, daß sie auf Gott hin durchsichtig wurden und die Hörenden in Bewegung brachten – eine Sprache, die bis zum heutigen Tag nichts von ihrer *Rätselhaftigkeit* und *Mehrdeutigkeit* verloren hat und Generationen von Exegeten zu immer neuen Interpretationen herausforderte. So ist *Jesus* schließlich selber *„das Gleichnis Gottes"*, wie ein kleines Büchlein von E. Schweizer lautet.[6] Denn metaphorisches Reden ist nicht nur pointiertes Reden, das in uns Erfahrungen wachruft, sondern entscheidend bei der Botschaft der Gleichnisse Jesu ist, daß er es ist, der sie erzählt. Jesus lebte seine Gleichnisse in seinem Wirken: was er tat und was er sagte, paßte zusammen. Die Freude über das Wiederfinden der verlorenen Drachme oder des verlorenen Schafs (Lk 15) wurde anschaulich in Jesu Einkehr bei Zachäus; der Sauerteig, den eine Frau unter einen großen Trog Mehl mischte, bis alles durchsäuert war (Lk 13, 21) wurde spürbar in der immer größer werdenden Menschengruppe, die Jesus begleitete; der Schuldenerlaß von 10.000 Talenten für den hartherzigen Gläubiger (Mt 18, 23–35: eine unvorstellbare Summe, die die Jahreseinkünfte Herodes' des Großen um das Elffache und das Steueraufkommen von ganz Galiläa und Peräa um das Fünfzigfache übertraf!) wurde in der Zusage der Sündenvergebung von unzähligen Menschen erlebt. So kommt in den Gleichnissen Jesu die neue Welt Gottes (die Gottesherrschaft) nicht nur machtvoll und beunruhigend auf die Einzelnen zu, sondern *ereignet sich zeichenhaft* in dieser Erzählgemeinschaft. In die Linie prophetischer Symbolhandlungen gehörte vor allem die Tischgemeinschaft mit geächteten Menschen, die mehr war als eine Demonstration sozialer Offenheit und in ihrem religiösen Sinn auch von den Kritikern verstanden wurde (vgl. Lk 15, 2; 19, 7), und sein Ritt nach Jerusalem auf einer Eselin als der gewaltlose Friedens-

[6] *E. Schweizer*, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? Göttingen ²1995.

„Was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens" (1 Joh 1, 1)

könig Israels (Mk 11, 1–11). Es ist diese unlösbare *Einheit von Wort und Tat,* die Jesu Zuhörerinnen und Zuhörern das Herz zum Verstehen öffnete.

Dem bettelnden Gelähmten an der schönen Pforte in Jerusalem befiehlt Petrus, ihn anzusehen, dann faßt er ihn bei der Hand und heißt ihn „im Namen Jesu Christi, des Nazoräers," aufzustehen (Apg 1, 1–10); dieses Apostelwort ist so wirksam, daß der Geheilte Gott lobend herumspringt. Die Kraft im Wort der Apostel erinnert an jene der Prophetenworte. Für Lukas wirkte der gleiche Gottesgeist in den Propheten und Aposteln und ihrer Verkündigung. Die Furchtlosigkeit dieser einfachen Leute und ihre freimütigen Worte lösen im Hohen Rat Verwunderung aus, und der Einschüchterungsversuch durch Redeverbot mißlingt: *„Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben"* (Apg 4, 20). Das Wort drängt aus ihnen heraus, so daß auch Paulus sagen wird *„Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!"* (1 Kor 9, 16). Die erstaunlich rasche Ausbreitung des Evangeliums im Mittelmeerraum ist nicht nur durch die einmalige Situation bedingt, daß überall Griechisch gesprochen wurde, sondern auch durch diese Einheit von Sprache und Leben. Die Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu gaben in ihrer Verkündigung Anteil an dem, was sie selber gepackt und verändert hatte. Die große Sorge des Apostels Paulus war darum, daß der christliche Gottesdienst nicht zur Insider-Feier verkam, in der begeisterte Zungenredner dominierten und nur auf ihre eigene Erbauung aus waren. Paulus vergleicht im ersten Brief an die Gemeinde von Korinth das ekstatische Zungenreden mit Musikinstrumenten, die undeutliche Töne hervorbringen und deren Melodie darum nicht erkennbar ist: „So ist es auch mit euch, wenn ihr in Zungen redet, aber kein verständliches Wort hervorbringt. Wer soll dann das Gesprochene verstehen? Ihr redet nur in den Wind." Es liegt ihm viel daran, daß das unverständliche Zungenreden durch einen Propheten ausgelegt wird und die ganze Gemeinde dadurch auferbaut wird, ja vor der Gemeinde will er lieber „fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend Worte in Zungen stammeln". Wahrscheinlich hat er mit dieser Relativierung der ekstatischen Gebetssprache bei den Korinthern Anstoß erregt, galt diesen doch das Zungenreden als Zeichen der Geisterfülltheit. Der Apostel aber hat die „Unkundigen oder Ungläubigen" im Blick, die in die Gottesdienstversammlung kommen und durch das prophetische Wort betroffen anerkennen sollen „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!". Bei einem chaotischen

Durcheinander von Zungenreden müßten sie sich in einem Irrenhaus wähnen. Der Gemeinde legt er ans Herz, sich um *Verständlichkeit* zu bemühen und ihre Überbewertung des Zungenredens zu relativieren: „Es gibt wer weiß wie viele Sprachen in der Welt, und nichts ist ohne Sprache. Wenn ich nun den Sinn der Laute nicht kenne, bin ich für den Sprecher ein Fremder, wie der Sprecher für mich. So ist es auch mit euch" (vgl. 1 Kor 14, 1–25). Das *„Wort des Lebens"* darf nicht Privatbesitz einiger Kundiger werden, sondern ist *für alle gesprochen.*

Damit wir durch den Trost der Schrift Hoffnung haben . . .

Als Paulus sein theologisches Testament an die Christengemeinde von Rom schrieb (wahrscheinlich von Korinth aus), blickte er auf ein reiches Missionswerk im Osten zurück. Er schreibt von seiner geplanten Jerusalemreise zur Überbringung der gesammelten Kollekte und von einer neuen Tätigkeit im Westen (Röm 15, 14–33). Die Mission des Apostels ist wie in allen Regionen von Auseinandersetzungen, Anfeindungen und Gefahren geprägt, und oft steht nicht nur die Lehre, sondern auch die Person des Paulus im Zentrum der Konflikte. Angefochten, chronisch krank und überanstrengt, in drohender Todesgefahr – besonders in Ephesus – muß er immer wieder neu seinen Standort suchen. Und da erkennt er: *„Alles, was einst geschrieben worden ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben"* (Röm 15, 4). Die Schrift ist die Hebräische Bibel – für den einstigen Pharisäer jenes Wort Gottes, das unwiderruflich ist und seinem Evangelium vom Christus Jesus Grund und Tiefe gibt. Trost, Geduld und Hoffnung schenkt das geschriebene Wort dem, der es zu leben versucht. Beim Tod der wichtigsten Augenzeugen des Lebens Jesu stand die frühe Kirche vor der Aufgabe, die Botschaft des Evangeliums kommenden Generationen weiterzugeben. Die Entstehung des Neuen Testaments hängt mit diesem Generationenwechsel, aber auch mit der Loslösung vom jüdischen Mutterboden (nach dem Fall Jerusalems um 70) und mit der Ausbreitung des Christentums in der antiken Oikumene zusammen. Eine einmalige Sprachsituation erleichterte die Abfassung: „Alle Welt" sprach Koiné-Griechisch – auch wenn zwischen der einfachen Volkssprache des Markusevangeliums und der literarisch anspruchsvollen Diktion des lukanischen Doppelwerkes oder den philosophischen Anleihen der Paulusbriefe (Stoa, Diatribe) Welten liegen! Als *geschriebenes Wort der Verkündigung* wurde das Neue Testament – ähnlich der Buchrolle des Propheten Jeremija – zum Vermächtnis der ersten christlichen Gemeinden an die nachkommenden Generationen.

Euangelion ist gute Botschaft . . .

*„Euangelion ist ein Griechisch wort / und heisset auff Deudsch / gute Botschafft / gute Mehre / gute Newezeitung / gut Geschrey / dauon man singet / saget und frölich ist . . .“ (Martin Luther)*

Als *buchgewordenes Wort Gottes* überdauerte die Bibel Jahrhunderte. Liebevoll schrieben sie Mönche in mittelalterlichen Skriptorien ab, meditierend und schweigend; in den Gottesdiensten wurde das Evangeliar ehrfürchtig vorangetragen und mit Weihrauch geehrt; die ersten Leseerfahrungen machten Scholaren mit der Bibel, und die biblischen Erzählungen zierten als Fresken Kirchen und Kapellen. Doch zunehmend verstanden nur mehr lateinkundige Kleriker und Gelehrte die Texte, den einfachen Leuten blieben sie uneröffnet. Und je mehr der Predigtdienst im späten Mittelalter darniederlag, desto weiter weg entwickelte sich die Volksfrömmigkeit. Daß Luthers deutsche Übersetzung der Bibel so breite Resonanz fand, hat zunächst mit der Situation des beginnenden 16. Jahrhunderts zu tun. Das um die Jahrhundertwende (von 1500) erwartete Strafgericht Gottes über eine zutiefst reformbedürftige Kirche (nicht zuletzt nach der „Babylonischen Gefangenschaft“ der Päpste in Avignon von 1309–1377 und dem „frommen Zahlenrausch“ gestifteter Messen, Wallfahrten, Reliquien und Ablässe) rief nach einer neuen Orientierung an den Quellen des Glaubens. Girolamo Savonarolas Predigt gegen die Mißstände in der Kirche (1498 in Florenz hingerichtet) mobilisierte die Massen. Jan Hus in Böhmen, John Wiclif in England und schließlich Martin Luther, Huldreich Zwingli und Jean Calvin gaben dem weitverbreiteten Leiden an der Kirche eine zündende Sprache. Gegen die als korrupt empfundene Institution errichtete Calvin seine „Cité de Dieu“ in Genf, sichtbarer Ausdruck dafür, daß Religion keine Privatsache, sondern Manifestation der Herrschaft Gottes in der Welt sei. Alles war im Umbruch: Christoph Kolumbus hatte neue Kontinente entdeckt, mutige Laien wie Charitas Pirkheimer und Thomas Morus (enthauptet um 1535) beriefen sich gegen die staatliche Macht auf ihr Gewissen. Erstmals um 1455 hatte Johannes Gutenberg in Mainz die Bibel in 150 Exemplaren gedruckt und mit dem *Buchdruck* eine ganz neue Möglichkeit der Verbreitung geschaffen.[7] In dieser Epoche radikaler Umbrüche wurde die übersetzte und gedruckte Bibel schließlich allgemein zugänglich. Luthers Bibelübersetzung war nicht die erste und auch nicht

[7] Allerdings war eine solche gedruckte Bibel nur für Reiche erschwinglich, mußte doch dafür der Gegenwert von 2–3 Bauerngütern investiert werden. Für jedes der 30 Pergamentexemplare wurden die Häute von 170 Kälbern (andere Angaben: 200 Lämmer) benötigt, 120 Exemplare wurden auf Papier gedruckt.

die einzige, wohl aber die geschichtlich wirksamste. In der Vorrede zum Neuen Testament weist auch Luther auf den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben hin: es genügt nicht, „seine wercken und Geschichte wissen", sondern sich glaubend anzueignen „Wenn die stim kompt / die da sagt / Christus sey dein eigen mit leben / leren / wercken / sterben / auferstehen / vnd alles was es ist / hat / thut vnd vermag". Der Glaube aber drängt zur Tat der Liebe: „Denn wo die werck vnd liebe nicht er aus bricht / da ist der glaube nicht recht / da hafftet der Euangelion noch nicht / vnd ist Christus nicht recht erkandt. Sihe / nu richte dich also / in die Bücher des newen Testaments das du sie auff diese zu lesen wissest."[8] Im Ringen um die Reform der Kirche wurde die Bibel nicht nur zur *Quelle* der Frömmigkeit für den Einzelnen, sondern auch zur *Waffe* im Kampf gegen die Feinde im päpstlichen Lager, die in apokalyptischer Weise als teuflische Gegenmacht erfahren wurden.[9]

Heimat und Zukunft

Eigentlich wäre am Ende des 20. Jahrhunderts die Frage zu stellen, ob nicht die gesellschaftlichen Revolutionen und die in immer schnellerem Tempo erfolgenden technologischen Veränderungen einen ähnlichen Ruf nach Neuorientierung und Rückkehr zur Quelle bewirken könnten. Zumindest in der europäischen Welt scheint dies aber nicht der Fall zu sein – im Gegensatz zu Basisgemeinden in Asien und Lateinamerika. Zwei entgegengesetzte Tendenzen sind bei uns zu beobachten: zum einen das völlige Unverständnis religiöser Begrifflichkeit vor allem bei Jugendlichen, zum anderen das Festhalten an vertrauten biblischen Schlüsselbegriffen vorwiegend in evangelikalen Kreisen.

Selbst Bibelübersetzungen in umgangssprachlicher Diktion (z. B. „Die gute Nachricht in heutigem Deutsch") mit erklärenden Vorworten und Lesehilfen sind für junge Menschen oft nicht verstehbar. Wenn in der „Guten Nachricht" konsequent *„Glaube"* mit *„Vertrauen"* übersetzt wird („Wer Gott vertraut, kann vor ihm bestehen und wird leben", statt: „Der aus Glauben Gerechte wird leben", Röm 1, 17), ist damit die gemeinte Sache keineswegs verständlicher. Viel eher vermögen ungewohnte Übersetzungen wie etwa die von Walter Jens, Fridolin Stier oder Martin Buber auch nicht kirchlich sozialisierte Menschen durch eine gewisse „Fremdheit" anzusprechen. Entscheidend aber ist wohl, daß die Lebenswelt des Alltags und die ins kirchliche Umfeld geortete Bibel kei-

[8] *D. Martin Luther*, Die gantze Heilige Schrifft Bd 3, dtv text-bibliothek 1974, 1965.

[9] Bedeutsam sind auch die Lieder der Reformatoren, z. B. „Ein feste Burg ist unser Gott" (von M. Luther um 1529) oder Zwinglis „Herr, nun selbst den Wagen halt" (1525/1529).

ne existentiellen Berührungspunkte mehr zu haben scheinen und damit keine direkte Betroffenheit entstehen kann. Was not tut, wäre nichts Geringeres als prophetische Verkünder, die selber „Wort" und „Gleichnis" ihrer Botschaft sind; aber auch Christengemeinden, die nicht nach Angebot und Nachfrage funktionieren, sondern in ehrlichem Eingeständnis unserer Spracharmut den Mut zu einfachen Feiern und Zeichen finden ohne Originalitäts- und Profilierungsanspruch. Menschen, die sich den vergangenen Generationen glaubender Menschen verbunden wissen und im Bewußtsein einer Verpflichtung für kommende Generationen eine *Hoffnung* weitergeben, *die Zukunft offen hält.*

Nur wo Worte wieder mit Hoffnung erfüllt sind, kann der anderen Tendenz begegnet werden: daß *religiöse Begriffe* Garanten für Rechtgläubigkeit werden und eine Insider-Sprache Gleichgesinnter geistige Heimat vortäuscht. „Herr ist Jesus!" (1 Kor 12, 3), meint bei Paulus nicht ein sprachliches Erkennungsmerkmal der „richtigen" Christen, sondern ein lebensgefährliches Programm: der so Bekennende verweigert die kultische Verehrung des römischen Kaisers (des Kyrios und Gottes!), um *sein Leben* dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus von Nazaret anheimzustellen und möglicherweise dasselbe Schicksal wie sein Herr zu erleiden! Ähnlich verhält es sich mit dem Gebrauch christologischer Hoheitstitel (Christus, Sohn Gottes, Gott) und einer (meist exklusiv) johanneisch eingefärbten und aus dem Kontext gerissenen Begrifflichkeit, die wie ein Fetisch Sicherheit garantieren soll. Nicht das „Herr, Herr!"-Sagen, nicht einmal das Auftreten als Prophet in Jesu Namen oder das Vollbringen von Wundern ist nach Matthäus entscheidend, sondern die Übereinstimmung von Wort und Handeln („den Willen meines Vaters erfüllen", Mt 7, 21, vgl. Mt 25, 31–46).

So ist gleichermaßen einer religiösen und theologischen Überhöhung und Entleerung von Sprache wie einer Sprachverweigerung (mit Berufung auf den „privaten" Charakter von Religion) zu wehren. Der Auftrag, „Rechenschaft über die Hoffnung in uns" abzulegen (1 Petr 3, 15), bleibt tägliche Herausforderung, damit das Wort „Gott" und Gottes „Wort" von Menschen überhaupt gehört und als Geheimnis entdeckt werden kann, denn:

„Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
der seines Wesens letztes Wort verschweigt
und sich den anderen immer anders zeigt:
dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff." (Rilke)[10]

[10] *R. M. Rilke,* Das Stundenbuch, in: *H. R. Schwab* (Hg.), Geistliche Gedichte, 1983, 236.

# Gerhard Begrich

## Wirkmächtiges Wort

### Sprache als Theologie in Luthers Bibelübersetzung

*Warum war Luthers Sprache, insbesondere seine Bibelübersetzung, so erfolgreich? Was waren die äußeren und persönlichen Voraussetzungen dieses Lehrers der Kirche für seine „wirkmächtige" Sprache? Luther sprach als Theologe und Übersetzer ganz aus der Sprache seiner Erfahrung, und wer heute gehört werden will, muß sich in ähnlicher Weise um eine Sprache bemühen, deren Hintergrund seine eigene Erfahrung ist.* *red*

„Bilder sind eindringlicher als Worte; sie brauchen nicht übersetzt zu werden und wirken unmittelbar. Ein Verfolgter klagt nicht seine Leiden; er zeigt seine Wunden vor. Das stigmatisiert.
Das Anfluten von Bildern begünstigt ein neues Analphabetentum. Die Schrift wird durch Zeichen ersetzt, ein Verfall der Rechtschreibung ist zu beobachten. Vulgarisierung der Grammatik ist die Konsequenz.
Andererseits werden die Schriftgelehrten, wie gering an Zahl auch immer, noch unentbehrlicher, als sie es in der Antike und bis zu Luthers Zeiten gewesen sind – nicht nur im politischen und kulturellen, sondern mehr noch im kultischen Bereich. Sekundär bleibt dabei die alexandrinische Ausbreitung des Wissens mit Enzyklopädien, Archiven, Bibliotheken und Museen, letztlich die Wissenschaft überhaupt. Eine Transformation ist auf jeder Stufe möglich, ebenso wie der Tod in jedem Augenblick." Ernst Jünger (Die Schere, 1990, p. 117 f.)

#### Sprachverweigerung – die Torheit unserer Zeit

Es ist die Torheit unserer Zeit: Wir verweigern uns der Sprache. Aber Sprache will, ebenso wie die Theologie, erfahren sein. In seinem Vortrag über das Wesen der Sprache fragt Martin Heidegger seine Hörerinnen und Hörer direkt auf den Kopf zu: „In welchem Verhältnis lebt ihr denn zu der Sprache, die ihr sprecht?" Es geht nicht um Kenntnisse, es geht um Erfahrungen. Mit der Sprache eine Erfahrung machen: das ist etwas anderes, als Kenntnisse über die Sprache zu sammeln. Und Heidegger fragt: Was ist zu tun? Seine Antwort lautet: „Was zu tun übrig bleibt, ist, Wege zu weisen, die vor die Möglichkeit bringen, mit der Sprache eine Erfahrung zu machen."
Für Luther war das seine Theologie. Durch seine Theologie trifft er den Ton. Seine Theologie macht seine Sprache verständlich, macht diese zur „Sprache des Volkes", das heißt nicht, zu des Volkes Sprache, sondern verstehbar für das Volk – weil erfahrbar.
In diesem Zusammenhang wird stets Luthers „Sendbrief von Dolmetzschen und Fürbitt der Heiligen", verlegt in Nürnberg 1530, zitiert – und das ist auch recht so: „den

man muß nicht die buchstaben in der lateinischen Sprache fragen / wie man sol Deutsch reden / wie diese esel thun / sondern / man muß die Mutter ihm hause / die kinder auff der Gassen / den gemeinen man auff dem marckt drumb fragen / und den selbigen auff das maul sehen / wie sie reden / und danach dolmetzschen / so verstehen sie es den / und mercken / das man Deutsch mit jn redet." Luther hat nicht geredet wie das Volk, wie die Kinder auf der Gasse, die Frau im Hause, der Mann auf der Straße, sondern *so*, daß diese gemerkt haben: er spricht deutsch mit ihnen. Reden *wie* das Volk macht die Sprache nicht verständlich, sondern das Reden *zum* Volk.

Luthers Sprache ist Predigtsprache, Luther verkündet. Seine Sprache ist seine Theologie: So wird die Sprache der Bibel zur Sprache des Volkes, d. h. Hans und Grete verstehen sie – aber sprechen sie nicht *so*.

Wolf Biermann hat in seiner Poetik in acht Gängen (Wie man Verse macht und Lieder, 1997, 162) Luther dafür das größte Lob gemacht, was dieser je bekommen hat: „Seit Luther ist klar, daß Gott seine Bibel ursprünglich deutsch verfaßte." Luthers Theologie traf ins Herz, seine Sprache kam an im Herzland. Dorthin will, nach Paul Celan, „Sein umröcheltes, haderndes Wort."

Sprache des Volkes aus Erfahrungen des Volkes

Luthers Theologie traf die Sprache des Volkes, weil Luther die Erfahrungen des Volkes teilte. Durch diese Erfahrungen war er auch Volk. „Durchs Leben, ja durchs Sterben und durch die Erfahrung der Verdammnis wird man Theologe, nicht durchs Begreifen, Lesen oder Spekulieren." Wer die Rechtfertigung aus Gnaden erfahren hat, der kann nicht anders – er muß sie predigen: „Mag einer noch so keusch sein, so menschlich, so gelehrt, mag er Erfolge haben mit Rücktritten zur Kirche, mag er Häuser bauen, seine Gewalt ausbreiten, ja mag er Wunder tun, Tote auferwecken, Dämonen austreiben: Jener allein ist ein Priester und Pastor, der ein Bote des Herrn der Heerscharen ist, d. h. ein Bote Gottes (qui angelus Domini exercituum est, i. e. nuncius Dei), der mit dem Worte Gottes dem Volke vorangeht, ihm dient zu dieser göttlichen Geburt." (WA I, 12 ff) So kommen die Rechtfertigung, die Predigt und die Bibel „zu hauf" – in Christus, dem Gekreuzigten. Den predigen wir, nicht das Kreuz.

Dies sind die „Regeln" für Luthers Bibelübersetzung und Bibelsprache. Für ihn gilt nicht: „Übersetzen heißt zwei Herren dienen", was Franz Rosenzweig seinem Aufsatz über „Die Schrift und Luther" (1926) als These voranstellt. Luther dient auch im Wort Christus. Deshalb ist sein verdeutschtes Altes Testament ein christliches Buch geworden: die Christlichkeit (besser Christus!) gibt der

Übersetzung ihr Maß: „Wiederum, haben wir zuweilen auch stracks den Worten nach gedolmetscht, ob wirs wohl hätten anders und deutlicher können geben, darum, daß an denselben Worten etwas gelegen ist. Als hier im 18. Vers (von Psalm 68, d. V.): Du bist in die Höhe gefahren und hast das Gefängnis gefangen. Hier wäre es wohl gut deutsch gewesen: Du hast die Gefangenen erlöset. Aber es ist zu schwach, und gibt nicht den feinen reichen Sinn welcher in dem Hebräischen ist, da es sagt: Du hast das Gefängnis gefangen, welches nicht allein zu verstehen gibt, daß Christus die Gefangenen erledigt hat, sondern auch das Gefängnis also weggeführt und gefangen, daß es uns nimmermehr wiederum fangen kann noch soll, und ist so viel als eine ewige Erlösung.

Auf solche Weise hat S. Paulus Lust zu reden, wenn er spricht: ich bin durchs Gesetz dem Gesetz gestorben. Item, Christus hat die Sünde durch Sünde verdammt. Item, der Tod ist durch Christum getötet. Das sind die Gefängnisse, die Christus gefangen und weggetan hat, daß uns der Tod nicht mehr halten, die Sünde nicht mehr schuldigen, das Gesetz nicht mehr das Gewissen strafen kann, wie S. Paulus solche reiche, herrliche, tröstliche Lehre allenthalben treibt.

Darum müssen wir zu Ehren solcher Lehre, und zu Trost unsres Gewissens, solche Worte behalten, gewohnen, und also der hebräischen Sprache Raum lassen, wo sie es besser macht, denn unser Deutsch tun kann." (Vorrede zum deutschen Psalter) Es ist nicht das Hebräisch, wie Luther meint, sondern die Christologie in den Psalmen, die ihn so reden, d. h. dolmetschen!, läßt. Die Analogie des Glaubens bestimmt den Text, die solidarische Existenz die Sprache. So bewegt sich der Text zum Leser, der Leserin und umgekehrt: bewegt sich die Leserin, der Leser zum Text. Übersetzt wird in die Sprache der Lesenden, der Hörenden – diese aber werden zum Wort bewegt, sofern es „das fleischgewordene Wort Christus" ist, was unser Gewissen trifft.

So handelt und tut Luther wie Samuel (1 Sam 3, 1): „Und da Samuel der Knabe dem HERRN dienet unter Eli war des HERRN Wort thewr zu derselben Zeit und war wenig Weissagung." Zu dem Wort thewr schreibt Luther an den Bibelrand: „Es waren nicht Prediger noch Pfarher genug / Die Bibel ist da unter der Bancke gelegen / hat niemand studiert / Samuel ist komen und hats wieder erfür gezogen."

Das Wort des HERRN hervorgeholt

So hat Luther Sein Wort unter der Bank hervorgeholt und wieder hörbar, weil erfahrbar, gemacht. Wer die Erfahrung, etwa durch Revision oder Neu-Übersetzung,

aus der Schrift nimmt, macht sie unhörbar oder, was schlimmer ist, langweilig.

Hannas Lobgesang mag diese Aussage verdeutlichen: Bei Luther (Ausgabe letzter Hand von 1545) lautet der Text: „Und Hanna betet / und sprach.

Mein hertz ist fröhlich in dem HERRN / Mein Horn ist erhöhet in dem HERRN.

Mein Mund hat sich weit auffgethan über meine Feinde / Denn ich frewe mich deines Heils.

Es ist niemand heilig wie der HERR / Ausser die ist keiner Und ist kein Hort / wie unser Gott ist.

Lasst ewr gros rhümen und trotzen / lasst aus ewrem munde das Alte /

Denn der HERR ist ein Gott / der es merckt / Und lesst solch furnemen nicht gelingen.

Der boge der starcken ist zu brochen / Und die Schwachen sind umbgürtet mit stercke.

Die da sat waren / Sind umbs brot verkaufft worden / Und die hunger lidden hungert nicht mehr / Bis das die Unfruchtbar sieben gebar / Und die viel Kinder hatte abnam.

Der HERR tödtet / Und macht lebendig / Füret in die Helle und wider eraus.

Der HERR macht Arm und machet Reich / Er nidriget und erhöhet.

Er hebt auf den Dürfftigen aus dem staub / und erhöhet den Armen aus dem kot / Das er jn setze unter die Fürsten / und den stuel der ehren erben lasse / Denn der Welt ende sind des HERRN / Und er hat den Erdboden drauft gesetzt.

Er wird behüten die Füsse seiner Heiligen / Aber die Gottlosen müssen zu nicht werden im finsternis / Denn viel vermügen hilfft doch niemand.

Die mit dem HERRN haddern / müssen zu grund gehen / Über jnen wird er donnern im Himel. DER HERR wird richten der Welt ende / Und wird macht geben seinem Könige / Und erhöhen das Horn seines Gesalbten."

Der Unterschied zwischen Luthers Text und der revidierten Fassung

Dieser Text nun kann und muß gelesen werden als das Lied einer tapferen Frau in der Not ihres Leibes und im Schmerz ihrer Seele, der Lobgesang einer Frau, die an entscheidender Stelle der Heilsgeschichte steht. ER hat eine Vorliebe für Frauen – ohne diese ginge Seine Heilsgeschichte, d. h. immer zugleich: Unsere Geschichte, nicht *so* weiter. Wir wissen, wie diese Geschichte Gottes mit seinem Volk weitergeht. Aber wie Seine Geschichte nicht zu Ende ist, kommt auch dieser Text nicht zum Abschluß. Der Text legt sich sogleich selber aus in die Zeit. Der Text trägt Adventcharakter, er spricht über die Zei-

ten hinweg zu uns, den Hörern und Hörerinnen, den Lesern und Leserinnen. Das ist es, was die Begegnung mit dem Text ausmacht. Der Text ist eine Welt – und wird so zu dem Meinen, sowohl durch die Analogie des Glaubens und die Analogie der Existenz als auch durch Gottes Wort zum Leben in diesem Text. Dies geschieht durch Erfahrung und Widerspruch, durch die doppelte Hermeneutik. Es gibt zum einen die Hermeneutik des geschriebenen Textes und zum anderen die Hermeneutik des verschwiegenen Textes. Es ist ein Verschweigen auf Zukunft hin. So redet der Text der Hanna in ihrer Zeit – und über die Zeiten hin. Auch in der Übersetzung wird diese Erfahrung, dieser Glaube, dieses Wort hörbar.

Mangelnde theologische Erfahrungen

Die revidierte Fassung von 1984 hat aus dem Lied der Hanna einen anderen Text gemacht. Es geht nicht um richtig und falsch, es geht um Erfahrungen – und Theologie. Die Theologie, nicht die Grammatik, bestimmt die Sprache. (Nur liegt manchmal das Geheimnis der Theologie in der Grammatik!) So werden theologische Erfahrungen auf- oder eben verschlossen: In Vers 2 sagt der rev. Text „und ist kein Fels, wie unser Gott". Luther hat statt Fels das Wort „Hort" gebraucht, zum „Fels" sogleich auf Texte hingewiesen, die von Gott „als Fels" reden. Dadurch wird auf einen wichtigen hermeneutischen Zirkel verwiesen: Der Text zitiert Text, Texte zitieren Texte – und Erinnerungen. Ein Text ist auch verstehbar, wenn diese Texterinnerung nicht bekannt ist, aber man hört den Text anders und in anderen Zusammenhängen, wenn man diese Erinnerung mit-hört. Für diese Erinnerung gilt z. B. beinah eine Formel: „am dritten Tag". Mit diesem Hinweis soll daran erinnert werden: Gottes entscheidendes Handeln geschieht jetzt, auch gehen diese Geschichten Gottes – gegen die augenblickliche Situation der Erzählung und der Erfahrung – am Ende gut aus. So wird durch das Wort „Hort" Geborgenheit in Gott und zugleich Sehnsucht nach IHM erinnert und aufgerufen. Gott als Fels ist ein Erkenntnissatz, ER als Hort die Erfahrung eines Herzens. *So* spricht dieses Wort über die Zeiten weg mich an. Denn ich bedarf der Geborgenheit in IHM. Ein „Fels in der Brandung" ist ein stolzes Bild, aber es hilft nichts. Füglich braucht es (IHN?) niemand.

In Vers 3 heißt es in der Rev. „Laßt euer freches Reden". Dies ist ein Satz der Ermahnung, vielleicht auch der gegenüber Gott gebotenen Ehrfurcht und allgemeiner Ethik. Luther versteht den Text anders: „Lasst aus eurem Mund das Alte." – Und gibt zugleich eine Erklärung am Rande darüber, was „das Alte" ist: „Das feste / gewis ehrliche / Wie man spricht / Gewonheit / alt herkommen

Landsitten und weise / Denn darauff trotzen die Leute / und sagen Ey liebet / die alte weise die beste / Unser Vorfahren sind auch nicht Narren gewest. Und pochen also wider Gottes werck / als muste ers nicht endern noch newern."

Das Heute des Heils

Das heißt dem Volk auf das Maul geschaut – nicht dem Volk nach dem Maul reden. Luther weiß um die Erfahrung, daß der Satz: „Früher war alles viel besser" ein Satz ohne Zukunft, ein tödlicher Satz ist. Denn: Heute ist die Zeit des Heils. Dieses Heute des Heils ist die Meisterin von Theologie und Sprache – dies auch gegen die „gemachte Erfahrung". So bricht Sein Wort Welten auf. Denn es ist das Alte, der alte Adam, der (und das und die) uns nicht neu werden läßt. Aber in Christus sind wir eine neue Kreatur. Dies singt auf Luthers Weise schon Hanna vor IHM in Silo. So wird Theologie in Sprache gesetzt – und hörbar.

Und – so geht Vers 3 zu Ende – „von ihm werden Taten gewogen". Dies ist eine Erinnerung daran (vielleicht), daß Gott Richter ist, der (dermal einst) mein Tun beurteilen wird auf der Waage des Lebens. Luther spricht direkter: Solch Tun wird er nicht gelingen lassen. Gott greift ein in unsere und meine Geschichte. An Seinem Widerspruch wird mein Tun nicht gelingen. Wer auf das Alte setzt – gegen den Morgen Gottes in der Welt, ja gegen Sein Tun, der hat auf Sand gebaut. Denn der das spricht: Siehe, ICH komme und mache alles neu, der lässt sich nicht aufhalten, weder durch das Alte noch durch das Tun und Pochen auf das Alte. *Das* ist vergangen. Wo ER kommt, hat das Alte, die Gewohnheit, die Sitte etc. keinen Bestand mehr. ER ruft Zukunft auf. Solche Rede wird gehört – zu allen Zeiten, weil des Menschen widerborstiges Herz seine Erfahrung ist über alle Zeiten hin. In dieser Erfahrung wird der Text gleichzeitig. Diese Gleichzeitigkeit ist es, die die Sprache verstehbar, hörbar macht. *Die* darf man nicht aufgeben, man macht sonst aus der Bibel ein „totes Wort", wo es lebendig sein will. In diesem Sinne „getötet" ist das Wort in der Rev. in Vers 6: ER „führt hinab zu den Toten und wieder herauf". Bei Luther steht viel stärker, härter, lebendiger: ER führt in die Hölle – und wieder herauf! Die Hölle ist erfahrbar, das „Reich der Toten" nicht. Die Hölle ist mehr als Mythologie, sie ist zugleich Erfahrung der Geschichte, der Zerstörung, der Alltäglichkeit. Dadurch wird das Wort unübersteigbar. Die Erfahrung der Hölle gehört zu den Grunderfahrungen menschlichen Seins. Man kann sogar sagen: In der Welt wird mehr Hölle erfahren und erlebt als Himmel. Dessen Abwesenheit zumeist erlebt

wird. Wir brauchen statt Hölle nur Auschwitz oder Vietnam zu sagen, und erschauern; J. P. Sartre verkündet sogar: Die Hölle, das sind die anderen. Die neben mir, die ich nicht aushalte, die mir das Leben „zur Hölle" machen . . . So verkündet der Text: ER ist auch in der Hölle. ER ist Herr über Leben und Tod, ER führt in die Hölle und wieder herauf. Gott ist über beidem. Das ist meines Lebens Trost: Es gibt keinen Ort, wo Gott nicht ist – und überall werde ich an Seiner Hand geführt. Dies ist ein Satz auf Hoffnung – der (vielleicht) leben läßt und Leben aufschließt. Es bleibt ein Leben lang das Geheimnis und die Spannung des Wie. Aber Sein Dasein ist Sein Wesen – das ist uns Trost in barbarischer Zeit.

In Vers 8 hat die Rev. „Grundfesten" statt „ende", wobei Luthers „der Welt ende" sogleich an Mt 28, 20 erinnert: Der der Welt halt gibt, wird auch bei euch sein, eben bis an der Welt Ende. Seine Gegenwart gibt der Welt Bestand und Bleiben – nichts sonst; in Vers 9 hat die Rev. „Vermögen" durch „Macht" ersetzt. Was bei Luther zweideutig formuliert war, wird „klarer" – und dadurch nichtssagender gemacht. Denn weder auf Macht noch auf Besitz soll der Mensch setzen, sondern allein auf IHN. ER wirds wohl machen. Eine Übersetzung, eine Sprache, die dies deutlich zu machen vermag, wird immer gehört werden. Wir sollen uns mühen um Sein Wort – aber um Sein Wort muß uns nicht bange sein.

Weil Luther weiß, daß der Himmel seit Christus uns offen ist, kann er Seine Gemeinde direkt anreden (verbum directionis).

Darum lautet bei Luther Joh 1, 51 auch so: Christus spricht: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen, und die Engel Gottes hinauf und herab fahren auf des Menschen Sohn." In den Rev. ist jenes „von nun an", weil textkritisch schlecht bezeugt (das theologisch so wichtige „ap arti" wird vom Sinaiticus und Vaticanus nicht gelesen, wohl aber vom Codex Alexandrinus), gestrichen – und damit auch diese theologische Hoffnung: Seit Christus und durch IHN *ist uns der* Himmel offen. Jetzt. Mit diesem Wissen beginnt Theologie. Wird das „ap arti" gestrichen, ist nicht das Ende der Theologie gekommen – aber es ist „schön finster".

Das Gemeinte wird vergleichsweise in einer Fabel von Reiner Kunze „sichtbar":

Eine Fabel

„Du darfst nicht, sagte die eule zum auerhahn,
du darfst nicht die sonne besingen.
Die sonne ist nicht wichtig.
Der auerhahn nahm

die sonne aus seinem gedicht.
Du bist ein Künstler,
sagte die eule zum auerhahn.
Und es war schön finster."
(Das ende der kunst)

So soll die Heilige Schrift uns Lehrerin zum Heil bleiben, denn es ist Sein Wort zum Leben:
„Die Verfasser der Heiligen Schrift soll niemand meinen auch nur ahnungsweise verstanden zu haben,
er habe denn hundert Jahre zusammen mit den Propheten die Gemeinden geleitet.
Deshalb ist es ein ungeheures Wunder um Elia und Elisa, Johannes den Täufer, Christus und die Apostel.
Vergreife dich nicht an dieser göttlichen Aeneis, sondern beuge dich
und verehre ihre Fußspuren.
Wir sind Bettler. Hoc est verum."
(Wer aus solcher Haltung heraus redet, dem braucht um seine Sprache nicht bange zu sein.)

## Alex Stock
## Rede, Gerede
### Zur Sprache in der Liturgie

*„Es ist der gottesdienstliche Skandal der Gegenwart schlechthin, daß nach Jahrzehnten angestrebter und erreichter Liturgiereform vielfach von Zelebranten, Priestern und Diakonen, Lektoren, Ordensschwestern nicht ausgenommen, trotz der überall zur Verfügung stehenden elektronischen Mittel die liturgischen Texte so leise, so undeutlich und hineilend dahingesagt werden, daß ihr Inhalt unmöglich von den anderen Teilnehmern des Gottesdienstes erfaßt werden kann und diese nicht einmal im wörtlichen Sinn ‚Hörer des Wortes' sind . . ." Mit diesen Worten des Liturgikers J. Wagner umreißt der Autor seine große Sorge um den Stand der Sprache in der Liturgie. Die eigene Erfahrung kann das nur bestätigen: Ob es sich um Lesung oder Predigt, Fürbitten oder Hochgebet handelt – die Verstehbarkeit des Gesprochenen läßt leider oft sehr zu wünschen übrig. Was alle, die vor und mit der versammelten Gottesdienstgemeinde sprechen, beachten sollten, wird im folgenden anhand der Grundformen der Messe dargestellt.* *red*

INTROITUS

*Zu dir, o Gott, erheben wir die Seele mit Vertrauen.* Ein bekanntes Eingangslied beginnt so[1] und faßt, wie ich

[1] Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stuttgart 1975, Nr. 462. Es handelt sich um die 1972 angefertigte Überarbeitung eines aus

denke, das Besondere der damit einsetzenden Versammlung aufs einfachste zusammen – die Erhebung der Seele aus den Niederungen der irdischen Geschäfte, dem Tal der Tränen möglicherweise, des Todesschattens vielleicht sogar. Schon der Raum sollte solche Erhebung der Seele gewähren, aber im gemeinsamen Gesang verbinden sich die so unterschiedlichen Menschen zu einem Blick und Atem. *Dein Volk erfreuet sich in dir.* In gemeinsamer Herzenserhebung freut sich das Volk, das sich andernorts und zu anderer Zeit natürlich auch an anderen Dingen freuen kann, an Gott oder *in Gott.* „Die Freude" sagt Simone Weil, „ist das Gefühl der Wirklichkeit".[2]

Als Heinrich Bone das kleine Lied für den katholischen Gottesdienstgebrauch dichtete (1851), hatte Karl Marx solcherart religiöse Volksfreude gerade als Rauschgift deklariert (1843/44) – das „Gemüt einer herzlosen Welt" wohl, aber leider der falsche und darum kritisch aufzulösende „Heiligenschein" des „irdischen Jammertales"[3], aus dem man sich auf andere Weise zu erheben hatte als mit der Seele zu Gott. Die Gläubigen hat das, so es ihnen überhaupt zu Ohren kam, vom „Zu-dir,-o-Gott"-Singen nicht abgehalten. Und nachdem die Grenzen der damals anstelle des religiösen Opiats propagierten realen Erhebung sich abgezeichnet haben, steht es immer noch in ihrem Gesangbuch.

Großer Realitätssprung

Aber wenn man durch die Zeiten hin, in der Verbundenheit der Generationen, dasselbe singt, singt man es doch nicht auf dieselbe Weise. Wer sich – so üblich wie zu Heinrich Bones Zeiten ist es ja nicht mehr – heute zum Singen eines solchen Liedes einfindet, muß einen größeren Realitätssprung gewärtigen von der Welt, in der wir uns betätigen, zum Angesicht, das wir suchen. Die Entfernung, aus der wir rufen „Laß leuchten, Herr, dein Angesicht", scheint größer geworden zu sein. Um so mehr bedarf es der Beflügelung durch das Eingangslied und alles, was darauf folgt.

VERBUM DEI

*Wort des lebendigen Gottes.* Das ist der vorgeschriebene Zuruf des Lektors am Schluß der Lesung, und alle sollen

dem Jahre 1851 stammenden Liedes von Heinrich Bone. Die ursprüngliche Fassung findet sich noch im Regionalteil einiger westdeutscher Bistümer. Es handelt sich um eine jener vielen um 1970 von den Haus- und Hofdichtern des deutschsprachigen Katholizismus erarbeiteten Neufassungen, deren poetisch-theologische Leistungsgrenze der Erörterung des liturgischen Sprachgebrauchs noch ein eigenes Thema liefern könnte; vgl. dazu *A. Stock,* Und die alten Lieder singen. Umgangsweisen mit der Liedtradition bei der Entstehung des Einheitsgesangbuches „Gotteslob", in: Liturgisches Jahrbuch 45 (1995) 18–31.

[2] *S. Weil,* Cahiers, Aufzeichnungen Bd. 2, hg. von *E. Edl – W. Matz,* München 1993, 192.

[3] *K. Marx,* Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, zit. nach *ders.,* Die Frühschriften, hg. von *S. Landshut,* Stuttgart 1964, 208.

antworten *Dank sei Gott*. Zweierlei wird da bedankt, das Wort als Wort und dieses als das Gottes. Das ist viel. Das Problem beginnt, wenn man dem Altmeister der konziliaren Liturgiereform, Johannes Wagner, glauben darf, bereits bei der Akustik: „Es ist der gottesdienstliche Skandal der Gegenwart schlechthin, daß nach Jahrzehnten angestrebter und erreichter Liturgiereform vielfach von Zelebranten, Priestern und Diakonen, Lektoren, Ordensschwestern nicht ausgenommen, trotz der überall zur Verfügung stehenden elektronischen Mittel die liturgischen Texte so leise, so undeutlich und hineilend dahingesagt werden, daß ihr Inhalt unmöglich von den anderen Teilnehmern des Gottesdienstes erfaßt werden kann und diese nicht einmal im wörtlichen Sinn ‚Hörer des Wortes' sind, die doch keine ‚stummen Zuhörer' (Pius X.) bleiben, sondern sinnvoll auf das, was verkündet wird, antworten sollen. Müssen nicht alle, die es angeht, Mühe anwenden, um den Skandal zu beenden?"[4]

Der Skandal des schlechten Vortragens

Die Diagnose dessen, der an vorderster Front ausgezogen war, Liturgiereform im Sinne des Verständlichmachens ins Werk zu setzen, ist ungewöhnlich scharf. Sie besagt im Kern, daß die an sich gute neue Liturgie vielerorts das angemessene Personal einfach nicht gefunden hat und daran zu scheitern droht. Obwohl das Angebot reichhaltiger ist als je, alles in der Sprache des Landes, und obwohl die liturgischen Rollen sich, wie geplant, ausdifferenziert haben, mangelt es, nach J. Wagner, an dem einen, an der Präsentation der Texte, die das Ohr der Teilnehmer erreicht. Es ist kein Problem der elektronischen Anlagen, sondern der Stimme, die sich des Textes annimmt. Ob Priester oder Laien, Männer oder Frauen; Amt und Stellung helfen hier nichts; kompetente Lektoren sind gefragt. Ohne Ausbildung und praktische Übung wird es die kaum geben. Und die Arbeit am richtigen Vorlesen impliziert Kleinarbeit am Sinn. Das ist die erste, harte Konsequenz einer auf das Prinzip der Verständlichkeit gesetzten Liturgiereform.[5]

Wer diese Aufgabe so hoch nicht schätzen mag oder sich den Mühen ihrer Lösung nicht unterziehen kann oder will, überläßt die Texte eben jenem Rauschen, das vom alten Singsang des Latein sich nur graduell unterscheidet.

Mangelnder Hörerfolg auch wegen z. T. problematischer Textauswahl

Wenn, wie J. Wagner moniert, allzu viele Texte nicht das geforderte Leseengagement finden, so kann dieser Befund freilich auch auf die Texte zurückschlagen, die da zum Vorlesen verordnet worden sind. Haben die mona-

[4] *J. Wagner*, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986, Erinnerungen, Freiburg/Br. 1993, 299.

[5] Vgl. ebd. 299; *A. Bugnini*, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, hg. von *J. Wagner – F. Raas*, Freiburg/Br. 1988, 132.

stischen Lektionarsexperten hinreichend bedacht, was dem Volke Gottes am Ende des 20. Jahrhunderts mit der Aussicht auf Hörerfolg vorgelesen werden kann und soll? Rät nicht die syntaktische und semantische Struktur mancher Lesestücke aus dem Alten Testament oder dem neutestamentlichen Briefkorpus (oder jedenfalls deren vorliegende Übersetzung) eher dazu, von ihrem mündlichen Vortrag abzusehen? Ist wirklich all das, was da auf dem Tisch des Wortes an Schriftspezialitäten angehäuft wird, zur Ernährung des Volkes vonnöten? Trägt der wohlgemeinte Lesejahrwechsel im Flottieren der Varianten vielleicht eher zum Verschwimmen des christlichen Gedächtnisses als zu seiner szenischen Stabilisierung bei?

Wenn man aber jenes „Verbum Domini" nicht nur als Schlußsignal einer biblischen Lesung begreift, sondern in jenem höheren Sinne, den die deutsche Übersetzung „Wort des lebendigen Gottes" andeutet, so sind solche Verständlichkeitsüberlegungen natürlich nur die Präliminarien einer viel steileren Angelegenheit, der quer durch die menschliche Textverlesung jetzt mich treffenden, rührenden, bewegenden Anrede. So ein Umsprung wäre wohl der Glücksfall einer öffentlichen Lektüre. Aber läßt sich das öffentlich proklamieren? Um dem Text die damit anvisierte Chance zu geben, bräuchte er statt einer schnellen zeremoniellen Akklamation eher einen Augenblick des Nachhalls im Bewußtsein der Zuhörer; und dann eine Predigt, in der ein lebendiger Mensch sich daran gibt, das „Wort des lebendigen Gottes" für diesen Tag nach Kräften zu artikulieren.

PREDIGT

„Und wenn ich die Forderung erhob, daß der Pfarrer wie die Propheten rede oder wie die Heiligen (d. h. wie jene, die einmal den Anfang lebten, oder wie jene, die nicht aufhören, immer aufs neue ihn zu leben, die Nähe und das Feuer im Sprung erjagend), so war ich auf dem falschen Wege, denn ich hieß ihn einem Ungestüm nacheifern, das nur als natürliches einen Sinn hat. So mußte ich begreifen, daß auch für ihn Gott sich entfernt hatte und verblaßt oder verdämmert war, daß seine Lage keineswegs beneidenswert war und wohl eine der heikelsten."[6] Eine übermäßige Forderung wird in diesen Sätzen des Dichters Philippe Jacottet zurückgenommen. Daß der Pfarrer in der Routine der allsonntäglichen Verrichtungen mit ursprünglichem Gottesatem rede, ist zuviel verlangt. Und doch liegt in dieser Ermäßigung des Anspruchs die Enttäuschung, daß auch hier, am eigens

[6] *Ph. Jacottet,* Elemente eines Traums, Stuttgart 1988, 65.

dafür vorgesehenen Platz, Gott nicht näher, farbiger, leuchtender ist als allenthalben heutzutage. Von diesem Dichterurteil muß sich keiner getroffen fühlen, der es liest. Es meint einen Pfarrer irgendwo.

Anleitung durch poetische Belehrung

Es könnte freilich sein, daß, wenn Gott den Dichter durch den Pfarrer nicht erreichen kann, er es umgekehrt versucht. Das hieße, auf dem langen Umweg über die Aufmerksamkeit für die Sprache; denn das ist das Metier der Dichtung. „(. . .) um das Empfinden des Lebens wiederherzustellen, und die Dinge zu fühlen, um den Stein steinern zu machen, existiert das, was man Kunst nennt. Ziel der Kunst ist es, ein Empfinden des Gegenstandes zu vermitteln, als Sehen, und nicht als Wiedererkennen (. . .). In der Kunst kann der Gegenstand durch verschiedene Mittel aus dem Automatismus der Wahrnehmung gelöst werden."[7] Könnte es sein, daß, weit diesseits eines unerzwingbaren Enthusiasmus', ein Prediger, durch poetische Belehrung angeleitet, aus dem Sprachteppich eines Sonntagsgottesdienstes (der ja nicht nur aus dem konventionell bepredigten Evangelium besteht, sondern aus einem vielschichtigen Proprium und Ordinarium, den Kirchenliedern dazu) irgendeine Sprachkleinigkeit, ein Wort, einen Satz, die ihm selbst, als er sich in der Betrachtung darüber beugte, aufgefallen sind, aus dem „Automatismus der Wahrnehmung" heraushöbe, irgendwie zum Leuchten brächte, den ursprünglichen Lebensatem, der darin eingeschlossen ist, stimmhaft machte? Zum theologischen Hintergrund solcher Spracharbeit ist bei dem erwähnten Philippe Jacottet zu lesen: „Das Dunkle ist Atem; Gott ist Atem. Man kann seiner nicht habhaft werden. Dichtung ist die von diesem Atem genährte und getragene Sprache, daher ihre Macht über uns."[8] „Gott, Innen des Worts, Atem. Wer das Wort handhabt, ist Gott näher, hat also die Pflicht, das Wort zu achten, weil es den Atem trägt, anstatt ihn zu verbergen, ihn erstarren oder verlöschen zu lassen."[9]

MEMENTO

Das Gedächtnis der Lebenden und der Toten hat im Kanon der Messe einen alten, aber auch in der neuen Vervielfältigung der Hochgebete beibehaltenen Platz. Die Ruhe in der Umgebung der Wandlung, die Anbindung alles Menschengedenkens an die *memoria passionis et resurrectionis Domini nostri Iesu Christi,* die Schlichtheit der Bitten, die dem persönlichen Nachdenken gewährte

[7] *V. Sklovskij,* Kunst als Verfahren, in: *J. Striedter* (Hg.) Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa, München 1971, 3–35,15.

[8] *Ph. Jacottet,* Fliegende Saat. Aufzeichnungen 1954–1979, München 1995, 29.

[9] Ebd. 32.

Stille – all das gibt den Fürbitten hier ein spezifisches Gewicht und eine Offenheit, in die jeder sich mit dem Seinen gut einfinden kann.

„Überproduktion" an Fürbitten

Den Vätern der Liturgiereform, den deutschen, wie es scheint, vor allem, genügte dies nicht.[10] Sie wollten das, wovon man in den Großen Fürbitten der Karfreitagsliturgie noch den einzigen, freilich monumentalen Rest hatte, wieder als allgemein-meßliches Stück, das sogenannte *Allgemeine Gebet* zum Abschluß des Wortgottesdienstes. Im Unterschied zu den ausformulierten Texten des Canon missae war für diese neuen Fürbitten nur eine Leerstelle vorgesehen, der Ort, wo sie stattfinden sollten. Eben diese Offerte entwickelte sich zum Sog einer geradezu überbordenden Textproduktion. Von der gewünschten Spontaneität der Jugendmessen bis zu den professionellen Lieferanten liturgischer Fertigkost ist das Formulieren von Fürbitten in immer neuen Varianten eine beliebte Tätigkeit geworden. Reichskulturelles Hierarchiedenken, persönliche Betroffenheit, konventionelle Floskeln für vage Wünsche oder versteckte Interessen mischen sich miteinander. Moralische Appelle an an- oder abwesende Adressaten werden in die Umleitungsfigur von Fürbitten gegossen. Bei den älteren Litaneien konnte man absehen, woran man sein „Wir bitten dich, erhöre uns" anhängte, bei den neueren Eilanträgen wird man zu schnellen Entscheidungen veranlaßt, deren mechanischem Vollzug man sich ehrlichkeitshalber manchmal nur durch Schweigen entziehen kann. In einem *Allgemeinen Gebet* der Anliegen der Menschheit fürbittend zu gedenken, ist, wenn das *Memento* des Hochgebets dafür nicht genügt, gewiß ein legitimer Part des Gottesdienstes einer Weltreligion. Aber ein Filter gegen allzu unbedachten Wortschaum (gem. Mt 6, 7: „nolite multum loqui, sicut ethnici") sollte angesichts der nachkonziliaren Erfahrung an dieser Stelle vielleicht angebracht werden.

RITUS

Die Reform der Liturgie war eine innerrituelle. Frühere Riten wurden durch besser erscheinende, neue ersetzt. Das dabei leitende Prinzip der *actuosa participatio* war im Sinne einer differenzierteren und bewußteren rituellen Tätigkeit gedacht. Wie die gottesdienstliche Praxis der Folgezeit zeigte, trieb es aber auch an die Grenze der Handlungsform des Ritus selbst.

Die Partitur der heutigen Meßliturgie versteht den Eröffnungsteil im Sinne der Konstituierung einer religiösen Versammlung, deren Vorsitz der Priester vom episkopa-

[10] Vgl. *J. Wagner*, Mein Weg, 121-123; *A. Bugnini*, Die Liturgiereform, 431–433.

len Sedile her führt. Als Vorsteher leitet er die Versammlung, wozu als erstes natürlich die Begrüßung der Anwesenden gehört. Daß er sich dabei mit dem rituellen „Der Herr sei mit euch" nicht begnügen mag, ist verständlich; der Übergang zu einer kleinen Begrüßungsansprache zum Sonntag im Jahreskreis mit kurzer Vorschau auf das Programm (*In der heutigen Lesung sagt uns der hl. Paulus. Im Evangelium hören wir.)* liegt nahe. Die lateinische Rubrik („Sacerdos potest *brevissimis* verbis introducere fideles in Missam illius diei") hat wahrscheinlich schon geahnt, zu welcher Lust hier der Anlaß gegeben wurde.

„Metarituelle" Besprechung des Ritus

Entscheidend aber scheint mir, daß hier offiziell ein nichtrituelles Element in den Ritus aufgenommen war. Der Ritus vollzieht sich nicht einfach, sondern wird sozusagen metarituell besprochen. Der Versuch, dieses Moment der didaktischen Intervention rubrikal zu begrenzen, konnte in einer auf Besprechung aller Dinge angelegten Zivilisation kaum gelingen. War die Fremdheit der rituellen Texte und Vollzüge erst einmal zum Bewußtsein gekommen, legte sich die Moderation, die sie dem Verständnis der Teilnehmer näherbringen konnte, natürlich an vielen Stellen nahe. (*„Brüder und Schwestern. Auch Schweigen kann Gebet sein. Darum beginnen wir die heutige Karfreitagsliturgie in tiefem Schweigen."* – Das ist nicht erfunden.) Der Wunsch nach dem Einbau spielerischer Elemente und leichterer Lieder, nach charismatischer Spontaneität und freier Kommunikation unter den Teilnehmern kann sich daran anhängen.

Wer vom Bauplan des liturgischen Zellgewebes ausgeht, empfindet vieles daran als Wucherung, aber es ist natürlich nichts Bösartiges, weil ja alles dem Lebenstrieb nach größtmöglicher Gemeindeinteraktion entspringt. Die darin virulente Unzufriedenheit mit der verordneten alten Liturgiesprache ist nicht einfach wegzuwischen. Aber es gilt zu bedenken, daß die Liturgiereform das Prinzip der Verständlichkeit im Sinne von Übersetzungsverständlichkeit meinte. Die neue muttersprachliche Liturgie wurde nicht originär aus dem literarischen Potential der jeweiligen zeitgenössischen Sprachkultur geschaffen, sondern als Übersetzung einer vorab in lateinischer Sprache und römischem Geist verfaßten Liturgie. Wie frei die Übersetzungen auch verfuhren, genetisch waren sie an diesen Urtext gebunden. So blieb in jeder neuen katholischen Liturgie der römisch-katholische Familienzusammenhang erhalten.

Neue Liturgie mit altem Textmaterial

Und wie neu die Fassung der Liturgie auch sein mochte, das Textmaterial, aus dem sie gemacht wurde, war alt, altorientalisch, griechisch-römisch-antik, mittelalterlich

oder jedenfalls in dem von dort geprägten Stil. Die Verständlichkeit der Übersetzung hat vielleicht erst richtig bewußt gemacht, daß man sich hier nicht mit eigenen neuen, sondern mit fremden alten Worten bei Gott einfinden soll. Die landessprachliche Homogenität kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß man sich bei dieserart Gottesdienst in einen kulturellen und spirituellen Mehrzeitenraum begibt. Das Fremdartige soll die Teilnehmer aber nicht der Gegenwart entziehen, sondern über deren begrenzten Sprach- und Denkhorizont hinausheben. Das ist freilich unter dem allgegenwärtigen Innovationsdruck der modernen Zivilisation nicht einfach zu akzeptieren.

Auch liegt im Rahmen einer auf interaktiven Dialog und diakonisches Gespräch hin angelegten Gemeindepastoral der Wert eines festen Ritus nicht ohne weiteres auf der Hand, und der Versuch, dafür ein Wort einzulegen, setzt sich leicht dem Risiko aus, kirchenpolitisch falsch verstanden zu werden. Gleichwohl: Der in den Texten und ihrer Handlungsabfolge geregelte Ritus schafft einen Raum der Objektivität, den alle, auch der Leiter, anerkennen, zu dem auch Fremde und Randständige dazukommen können (wie einst der ungläubige Paul Claudel zur Weihnachtsvesper in *Notre Dame*), ohne gleich, was sie gar nicht wollen, in die *participatio actuosa* einer interaktiven Gemeinde einbezogen zu werden. Objektivität heißt nicht Starre, weil es ja darum geht, die vorgegebene Partitur der Liturgie mit größtmöglicher Intensität zu realisieren. Die aus Materialien der Überlieferung gebaute Liturgie ist inszenierte Alterität, die bewußt vom Alltag getrennt und ihm gegenübergestellt wird. Es ist der Raum des Gedächtnisses Gottes, des Gedenkens seiner Geschichte und der Anrufung seines Namens. Freilich nicht als umzäuntes Reservat, sondern als eingefriedete Quelle der Kraft. „Jeder religiöse Brauch, jeder Ritus, jede Liturgie ist eine Form, den Namen des Herrn auszusprechen, und muß im Prinzip wirklich eine Macht haben; die Macht, jeden zu retten, der ihnen mit dem Verlangen nach Errettung obliegt“[11], sagt Simone Weil und „Blindenstöcke, die es erlauben, Gott zu berühren. Zeremonien? Sakrale Gesänge? Sakramente?“[12]

Den Raum der Objektivität bewahren

[11] *S. Weil*, Das Unglück und die Gottesliebe, München ²1961, 192.
[12] *Dies.*, Cahiers 2, 173.

Peter F. Schmid

# Die Praxis als Ort der Theologie

## Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie

*Im folgenden wird dargelegt, daß und warum die „Praxis" ein „Locus theologicus" ist, wie sich das Verständnis von Seelsorge als „Kunst der Pastoren" hin zur „Kunst der Gemeinde" weiterentwickelt hat und welche Bedeutung „Praktische Theologie" bzw. Pastoraltheologie für Leben und Wirken der Kirche heute hat.* *red*

### 1. Die Pastoraltheologie ist eine praktische Theologie des (Seel-) Sorgens

#### 1.1 Was heißt „pastoral"?

In einer amtlichen Fußnote zu Beginn seiner Pastoralkonstitution sagt das II. Vatikanische Konzil ganz offiziell, dieser Text über die Kirche in der Welt von heute sei „pastoral" zu nennen, weil er, „gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt". Daher wird im berühmten Anfang von „Gaudium et Spes" betont, daß die Lehre vom Menschen als solche pastoral ist, *wenn* sie in existentieller Solidarität gebildet und vorgetragen wird, also in „engster Verbundenheit der Kirche mit [. . .] Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art". Denn, so das Konzil bewußt programmatisch, „es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in den Herzen der Jünger Christi seinen Widerhall fände" (GS 1). Lehre und existentielles Betroffensein gehören demnach untrennbar zusammen. Das wird pastoral genannt.

Eine Vorgabe für die Theologie insgesamt, eine Vorgabe für die *Pastoral*-Theologie im besonderen.

Freilich finden sich auch andere Konzils- und kirchenamtliche Texte – sie sind sogar bei weitem in der Mehrzahl –, in denen der Priester allein als Seelsorger bezeichnet wird. So heißt es etwa auch im „Direktorium für Dienst und Leben der Priester" noch 1994, daß dem Priester „allein aufgrund der vom Bischof empfangenen Priesterweihe im eigentlichen und eindeutigen Sinn der Begriff ‚Pastor' zukommen kann. Tatsächlich bezieht sich die Bezeichnung ‚Pastoral' auf die *potestas docendi et sanctificandi* sowie auf die *potestas regendi*" (Art. 19). Demnach wäre auch der Diakon, der von Amts wegen die feierliche Taufe spendet, kein Seelsorger, auch nicht der Katechist, der dies im Auftrag seines Bischofs tut – obwohl in der Liturgiekonstitution (SC 7) Augustinus mit den Worten zitiert wird: „Wenn immer einer tauft, tauft Christus selbst."

Aber seit den noch nicht durch Priestermangel gekennzeichneten Zeiten des Konzils hat sich einiges weiterentwickelt, jedenfalls – so kann man schlicht feststellen – sowohl in der kirchlichen Umgangssprache als auch in der Theologensprache. (In der offiziellen Kirchensprache ist

diese Sprachentwicklung weitgehend – noch? – nicht erfolgt.) So hat im November 1993 der Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen in seiner Erklärung „Zur Zukunft der Seelsorge" ganz im Sinne des zitierten Textes der Pastoralkonstitution des Konzils gefordert, Theologie müsse vom Menschen her betrieben werden: „Angesagt", so heißt es dort, sei „ein Ortswechsel der Theologie hinein in die alltäglichen Lebenskontexte der Menschen" (S. 266).

Johannes XXIII. hatte dem Konzil den Auftrag gegeben, auf die Zeichen der Zeit zu achten, also kairologisch zu arbeiten. Es hat diesen Auftrag ernst genommen und angenommen und sich dementsprechend insgesamt als Pastoralkonzil verstanden. Nicht zuletzt darin, wie das Konzil Lehre mit Leben verbunden wissen wollte, zeigte sich der Paradigmenwechsel kirchlichen Selbstverständnisses, der durch es aufgenommen, formuliert und vorangetrieben wurde – und den es erst noch einzuholen gilt. Dies wird gerade in der gegenwärtigen Phase der Spannung von kirchlicher und theologischer Entwicklung überdeutlich.

Einige der Konsequenzen, die dies für das Selbstverständnis und die Standortbestimmung der relativ jungen und wissenschaftstheoretisch zum Teil noch unausgegorenen Disziplin der Pastoraltheologie hat, sollen hier angesprochen werden.[1]

## 1.2 Was heißt „(Seel-)Sorge"?

Ein traditionelles Wort für jene Haltung, die das Konzil mit seiner Rede von der Verbundenheit der Kirche mit der Menschheit meint, ist die „Sorge". Semantisch bedeutet das deutsche Wort „Sorge" – wie das lateinische „cura" – „Kummer" und seit altersher zweierlei: ebenso *„Unruhe, Angst"* (vgl. Sorgen haben, Kummer haben, besorgt sein) wie *„Bemühung um Abhilfe"* (vgl. sich um etwas sorgen, sich kümmern, etwas besorgen, jemanden umsorgen, versorgen, vorsorgen). Wer sich sorgt, ist also ebenso selbst „besorgt, sorgenvoll", wie um etwas „besorgt, sorgsam, (für)sorglich, sorgfältig".

Das Wort ist von der „Seel-Sorge" her bestens bekannt. Schon von der Wortbedeutung her lassen sich Selbst-Betroffensein und Handeln aus Betroffenheit also nicht voneinander trennen. Oder in einem (ebenfalls von der Wortherkunft gedeckten) Bild: Anfang aller Veränderung ist die Sorg-fältigkeit, d. h., es sind die Sorgenfalten auf der Stirn, auf der eigenen und auf der der anderen.

[1] Ausführliche Fassung mit Belegen siehe *P. F. Schmid*, Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als praktischer Theologie, in: PThI 1/1998.

Es gehören somit nicht nur existentielles Betroffensein und Lehre – modern ausgedrückt: das Menschen- und Gottesbild, Theologie und Anthropologie –, sondern auch Betroffensein und Veränderungshandeln, also Reform, untrennbar zusammen.

### 1.3 Was heißt „Pastoraltheologie"?

Man könnte eingedenk der Semantik von „Sorge" daher durchaus auch sagen: Pastoraltheologie – „Seelsorge-Theologie" – ist Sorge-Theologie: Theologie, getragen von Betroffenheit und Engagement. Die Pastoraltheologie kann so zunächst ganz einfach als jene theologische Disziplin beschrieben werden, in der man – die Diskussion um das Wort „Seele" sei einmal beiseite gelassen, es geht zweifellos um den ganzen Menschen – sich *sorgt: als* Mensch und *um* das Menschsein, *im* Leben und *um* das Leben. Ihr Motiv ist das eigene Besorgtsein und jenes der Mitmenschen, ihr Ziel ist die Sorge um Veränderung. Und ihre Methode ist eine wissenschaftlich-sorgsame, eine sorgfältige, eine, die gleichwohl niemals distanziert und unbetroffen von dem sein kann, worum sie besorgt ist.

Die Pastoraltheologie „kümmert sich" – und zwar darum, wie Menschen ihr Leben gestalten, wie sie handeln. Das heißt, sie kümmert sich um die Praxis. Sie ist eine praktische Wissenschaft (nicht weil das Gegenteil „unpraktisch", im Sinne von „unbrauchbar", wäre, sondern weil sie auf die Praxis bezogen ist, d. h. „tätig, auf das Handeln gerichtet" und daher – hoffentlich – ganz in der griechischen Bedeutung des Wortes „tunlich, tauglich" ist), eine Lehre vom aktiven Tun und Handeln.

Die Pastoraltheologie ist also eine praktische Theologie, und das heißt, sie ist eine „handelnde Theologie", eine Theologie, die aus dem Handeln kommt und auf das Handeln zielt. Sie ist jedenfalls in diesem Sinne eine Praxiswissenschaft, eine Handlungswissenschaft.[2] Mit dieser Qualifikation ist zum Ausdruck gebracht, daß der Pastoraltheologie ein induktiver, von der Erfahrung ausgehender Ansatz zugrunde liegt, daß sie empirische Methoden heranzieht, interdisziplinär orientiert ist (mit anderen Handlungs- bzw. den Humanwissenschaften zusammenarbeitet) und nicht nur Praxis analysiert und interpretiert, sondern Orientierungshilfen für gegenwärtiges und zukünftiges Handeln vermitteln will.[3]

[2] Der Begriff „Handlungswissenschaften" stammt von *H. Schelsky* (Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, Reinbek 1963), der damit den Unterschied zu den historisch-hermeneutischen Wissenschaften zum Ausdruck bringen wollte. Sie stehen, Schelsky (ebd. 283) zufolge, „dem Wesen ihrer Erkenntnis nach, also auch als ‚Theorie', unmittelbaren Folgerungen für das Handeln" offen, ja sind geradezu darauf bezogen.

[3] Vgl. *N. Mette*, Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, in: Diakonia 3 (1979) 190–203, hier 191 f.

Der Pastoraltheologie geht es somit zunächst einmal um die Praxis der Kirche, ihr pastorales Handeln (wie immer diese Praxis im einzelnen zu bestimmen sein mag und wie immer man das Theorie-Praxis-Problem sehen und deuten mag. Es ist auch später noch zu überlegen, ob die Gegenstandsbeschreibung „Praxis der Kirche" heute ausreicht); sie ist daher nicht nur irgendeine praktische Theologie, sondern sie ist die „Praktische Theologie" schlechthin. Sie ist „Theorie der Praxis der Kirche", wie es beispielsweise Ferdinand Klostermann[4] auf den Punkt gebracht hat. Oder genauer und wieder mit den Worten Klostermanns formuliert: Pastoraltheologie ist die Theologie des kirchlichen Lebens, „die Lehre vom ganzen kirchlichen Leben hier und heute und in die Zukunft hinein".

Als theologische Wissenschaft reflektiert sie die vorfindbare Praxis, also das kirchliche Leben, theoretisch anhand anzugebender Kriterien – hier ist jedenfalls einmal das Evangelium Jesu Christi zu nennen – und entwickelt Ansätze und Perspektiven für künftiges Handeln, das auf diese Weise immer mehr dem Handeln Gottes an den Menschen entsprechen soll. Die so gewonnene erneuerte Praxis ist wiederum Ausgangsposition neuerlicher kritischer Analyse usw.

Die Praktische Theologie kommt somit ihrer Aufgabe in mehrfacher Hinsicht *in dialektischer Art und Weise* nach:

- Sie reflektiert die Praxis als Wissenschaft selbstverständlich *theoretisch*, also in einem spannungsreichen Gegenüber zur Praxis, in kritischer Distanz zu ihr. Es handelt sich um eine Theorie der Praxis – und zwar nicht um ihrer selbst willen oder zur bloßen Erklärung dessen, was ist, sondern als eine, die wiederum zur Praxis befähigen und dieselbe weiterentwickeln soll; als Handlungswissenschaft will sie auch zur Veränderung, zur Reform des Handelns beitragen.
- Sie tut das *wissenschaftlich* und damit auch in dieser Hinsicht kritisch gegenüber den jeweils vorfindbaren impliziten oder/und expliziten Handlungstheorien einzelner Menschen oder Gruppen, deren je eigene Theorie aus ihrer Praxis eruierbar ist, egal, ob es sich um den berühmten kleinen Mann von der Straße oder eine Bischofskonferenz oder um den Papst handelt. Jeder Christ, jede Gemeinde, jede kirchliche Gruppierung hat ja eine „Alltags-Praktische-Theologie"[5] oder eine De-facto-Praktische-Theologie, die sich bisweilen erheblich vom Bewußtsein dieser

[4] *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965, 107, 111.

[5] *P. M. Zulehner*, Praktische Theologie, in: HThG 4, München ²1991, 258–268, 258.

Person oder Gruppierung selbst unterscheidet. Aber die Pastoraltheologie kann, wenn sie ihren Sitz im Leben der Menschen haben soll, ihre Arbeit nicht ohne solche vorwissenschaftlichen Theorien tun, sondern muß diese als Ausdruck des Selbstverständnisses der Menschen von heute selbst ernst nehmen (und das heißt zuallererst einmal, sie überhaupt herauszufinden), zugleich aber auch als Korrektiv für die je persönlichen Theorien fungieren.

- Praktische Theologie hat so ihren Ort an der *Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis* und damit ihre Quellen in beiden, in der Theorie ebenso wie in der Empirie. Denken und Erfahrung fordern einander auf immer neuen Ebenen wechselseitig heraus.
- Mit einer solchen Bestimmung ist auch ausgesagt, daß sie ihren Ort an der *Schnittstelle „zwischen Kirche und Gesellschaft"* hat, d. h., sie hat der Kirche die Gesellschaft und der Gesellschaft die Kirche zu vermitteln, wie es Alois Müller[6] prägnant formuliert hat.

### 1.5 Methodische Gegenstandsbestimmung: „Sehen, Urteilen, Handeln"

Sinnvollerweise liegt einem solchen wissenschaftlichen Unterfangen der vom belgischen Begründer der KAJ, Joseph Cardijn, prägnant mit *„Sehen, Urteilen, Handeln"* benannte methodische Dreischritt zugrunde.

Es geht darum – und zwar meines Erachtens in dieser Reihenfolge –,

- die *vorfindbare Praxis,* die Lebenswirklichkeit des Menschen, *wahrzunehmen,*
- sie *kritisch zu analysieren* und
- *Handlungsorientierungen für eine künftige Praxis zu entwerfen.*[7]

In formaler, methodischer Hinsicht herrscht diesbezüglich heutzutage weitgehend Konsens.

### 1.6 Inhaltliche Gegenstandsbestimmung

Was aber heißt das inhaltlich? Die Gegenstandsbeschreibung und Definition der Pastoraltheologie muß sich ja stets an dem Verständnis dessen orientieren, was je-weils als das Wesentliche am kirchlichen Handeln angesehen wird. Und da scheiden sich die Geister bereits deutlich.

Im Prinzip kamen in der katholischen Pastoraltheologie zwei bekannte Einteilungsschemata in Gebrauch, die auch beide bis heute verwendet werden.

[6] *A. Müller,* Praktische Theologie zwischen Kirche und Gesellschaft, in: *F. Klostermann – R. Zerfaß,* Praktische Theologie heute, München–Mainz 1974, 15–26, hier 24 f.

[7] Oder man benennt die drei Stufen, wie beispielsweise Zulehner es tut, mit Kairologie (d. h. der Frage nach den soziokulturellen Bedingungen bzw. den Zeichen der Zeit), Kriteriologie (d. h. der Überprüfung, inwieweit der einzelne und die Kirche als Ganze dem Evangelium gemäß oder zu ihm in Widerspruch leben; d. h. auch, sich der Ziele zu vergewissern, die angestrebt werden) und *Praxeologie* (als Nachdenken über und Entwickeln von adäquaten Handlungsformen).

Die Drei-Ämter-Lehre . . .

Die bereits zitierte traditionelle Aufteilung des kirchlichen Handelns analog zu den – exegetisch nicht korrekt[8] – auf das Neue Testament zurückgeführten drei Ämtern Christi als *Prophetentum* (munus docendi), *Priestertum* (munus santificandi) *und Königtum* (munus regendi) unterscheidet zwischen *dem Lehramt, dem Priesteramt und dem Hirtenamt.* Dieses Gliederungsprinzip findet sich seit Beginn der wissenschaftlichen Pastoraltheologie bei Rautenstrauch. So war es nicht nur die Grundlage der Pastoraltheologie von Michael Pfliegler, der sich auf den Sendungsbefehl Mt 28, 19f bezieht, und des Verständnisses von Apostolat, das sich bei Klostermann[9] (1962, 330) und im II. Vatikanum (LG 31) findet, sondern ist auch die Basis des neuen kirchlichen Rechtsbuchs von 1983. Hier bildet das Schema die Grundstruktur seines Kernstücks.[10] In der Apostolischen Konstitution zur Promulgation des CIC (S. XXI) schreibt der Papst vom dreifachen Amt ausdrücklich, daß es zu den Elementen gehöre, die „das wahre und eigentliche Bild der Kirche" ausmachen, und daß an ihm alle Glieder des Volkes Gottes teilhaben (wobei gleich danach die Kirche ausdrücklich als Communio bezeichnet wird).

Hier wird also unterschieden zwischen

- dem *Lehramt,* dem die Lehre („Unterweisungspflicht") obliegt und die Spezialdisziplinen Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik entsprechen,
- dem *Priester- (oder Mittler-)amt,* das mit der Verwaltung der Sakramente („Verwaltungs- und Ausspendungspflicht") beauftragt ist, was in der Liturgiewissenschaft reflektiert und gelehrt wird,
- und dem *Hirten- (oder Vorsteher-)amt,* das für den Gemeindeaufbau bzw. ihre Leitung („Erbauungspflicht") verantwortlich ist. Dieser Teil wurde als eigentliche Pastoraltheologie angesehen (Rautenstrauch) oder nach der Ausgliederung der anderen als Rest-Pastoraltheologie oder als Pastoraltheologie im engeren Sinn bezeichnet, und in der Hodegetik („Wegweisung") oder Poimenik („Seelsorge-Anweisung") gelehrt.

. . . versus die Einteilung nach den drei (vier) Grundfunktionen

Mit der Erarbeitung der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich eine neue Aufteilung ergeben, die in der Folge – noch nicht auf dem Konzil selbst – zu einer Neukonzeption auch der Pastoraltheologie geführt

[8] Vgl. *M. Lehner,* Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie, in: Orientierung 58 (1994) 40–45, hier 41.

[9] *M. Pfliegler,* Pastoraltheologie, Wien 1962; *F. Klostermann,* Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962.

[10] Buch II – vom Volk Gottes – handelt ausführlich von der hierarchischen Verfassung der Kirche, Buch III vom Verkündigungsdienst und Buch IV vom Heiligungsdienst. Vgl. *Lehner,* a. a. O. 45.

hat: Nun werden Grundfunktionen der Kirche benannt, und zwar

- *Verkündigung* (Martyria, Dienst am Wort, Evangelisation, Zeugnis),
- *Liturgie* (Vollzug der Sakramente, Feier des Gottesdienstes, besonders der Eucharistie) und
- *Diakonie* (Dienst helfender Liebe, Bruderdienst, geschwisterliches Handeln); in letzter Zeit immer häufiger noch durch die
- *Koinonie* (Gemeinschaft, Communio) als vierte ergänzt.

Man kann auch das ganz einfach ausdrücken: Es geht darum, zu hören und weiterzusagen (oder allgemeiner: zu kommunizieren), zu feiern und zu helfen (oder allgemeiner und zutreffender: zu handeln) – und zwar gemeinschaftlich, koinonisch, in der und als Gemeinschaft. Begonnen hat es mit der Konzeption von Karl Rahner im „Handbuch der Pastoraltheologie", in dessen erstem Band er die Pastoraltheologie sehr umfassend als Lehre vom „Selbstvollzug der Kirche" konzipiert – vielleicht kann man etwas weniger mißverständlich dazu „Lebensvollzug der Kirche"[11] sagen. Die Pastoraltheologie sei, so faßt Rahner später zusammen, jene „theologische Wissenschaft, die aus einer theologischen Reflexion und Deutung der je jetzt gegebenen Situation der Kirche heraus auf den je jetzt fälligen Selbstvollzug der Kirche (als gegebenen und seinsollenden) reflektiert". Rahner zählt im Handbuch sechs „Grundfunktionen" auf: „Verkündigung des Wortes, Kult, Sakramentenspendung, kirchliches Rechtsleben, christliches Leben in seiner ganzen Breite und Caritas".[12] In seinem pneumatologisch konzipierten Grundsatzwerk „Prinzip Gemeinde", mit dem er leidenschaftlich dafür plädiert, in der Gemeinde das Prinzip allen kirchlichen Lebens zu sehen, nennt Klostermann neben dem „Urelement" des „Geistes des Herrn" als die die Gemeinde bildenden Elemente „Wort, Kult und Bruderliebe"[13]. Das Konzept verbreitete sich rasch und findet sich seit dem Faszikel „Die Gemeinde" des „Pastorale", im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz 1970 von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegeben[14], praktisch überall in der pastoraltheologischen Literatur. Besonders Rolf Zer-

[11] Prinzip Gemeinde, 11.

[12] *K. Rahner,* Ekklesiologische Grundlegung, in: HPTh I, 117–148; *ders.,* [Die Grundfunktionen der Kirche.] Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegung, in: HPTh I, 216–219; *ders.,* Art. Pastoraltheologie. Wissenschaftstheoretisch, in: HPTh V, 393–395.

[13] *F. Klostermann,* a. a. O., 40–58.

[14] *H. Fischer – N. Greinacher – F. Klostermann,* Die Gemeinde, Mainz 1970.

faß[15] (1992) will die Grundfunktionen um die Communio als Sorge um die geschwisterliche Gemeinschaft und Einheit ergänzt und somit die Bedeutung der Koinonia als selbständige Funktion im ekklesialen Vollzug gewürdigt wissen. Diese Drei- bzw. Vierteilung wurde von zahlreichen Pastoraltheologen übernommen. Und so kann man zwischen den *kerygmatischen* (Homiletik, Katechetik und Religionspädagogik, [Missiologie]), den *liturgischen* und den *caritaswissenschaftlichen Spezialdisziplinen* unterscheiden.

In seinem Aufsatz „Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie" weist Markus Lehner[16] darauf hin, daß die beiden Systematisierungsversuche völlig unverbunden nebeneinander stehen und ein klassischer Paradigmenwechsel vorliege, ein Bruch, der noch kaum untersucht worden sei. Jedenfalls laufen die beiden Konzepte nebeneinander her. Aber vielleicht sind sie so unverbunden denn doch nicht, wie es den Anschein hat.[17]

## 2. Im Verständnis von Seelsorge setzt sich ein neues Paradigma durch

Wie kam es zu der neuen Sichtweise?

Es ist unschwer zu erkennen, daß zwei verschiedene Verständnisweisen von Seelsorge hinter den beiden Gliederungsprinzipien stehen und ein Paradigmenwechsel im Gang ist.

### 2.1 Seelsorge als „Kunst der Pastoren"

Wird der Sendungsbefehl des Matthäusevangeliums als an die Priester als die eigentlichen Seelsorger gerichtet ausgelegt, so ist es ein Auftrag an spezielle Personen, die als Fachleute Seelsorge zu betreiben haben. Nach einem solchen Verständnis von Pastoral ausschließlich als Tätigkeit spezieller Amtsträger richtet sich die Pastoraltheologie an die Pastoren, unter denen die längste Zeit eben im wesentlichen die Priester verstanden wurden. Pastoral baut auf dem Weihesakrament auf. Die eigentlichen Seelsorger sind die geweihten Amtsträger. Aber die Aufteilung ist auch noch brauchbar, wenn man bestimmte Laien zur Seelsorge hinzunimmt und ihnen dann ein Mitwirken an Priesteramt, Lehramt und Hirtenamt zuspricht.

Der alten Trilogie liegt ein individualistisches Konzept zugrunde. Seelsorge ist hier die Kunst der Pastoren. Es wurzelt letztlich in einem ausschließlich und einseitig christologischen Modell. Pastoraltheologie ist so etwas wie eine Berufslehre für die Seelsorger, historisch auch entstanden aus der Unzufriedenheit mit ungenügender fachlicher Qualifikation derselben und rein pragmati-

[15] *R. Zerfaß*, Lebensnerv Caritas, Freiburg i. Br. 1992.

[16] *Lehner*, a. a. O. 41 f.

[17] Vgl. dazu die Fortsetzung dieses Beitrags über die Gruppe als Ort der Theologie in Diakonia, Heft 4/1998.

scher Pastoralpraxis. Es geht, wenn man so will, um Seelsorgetechnik, ja, etwas boshaft formuliert, um „Hierarchologie“[18]. Die Gefahr einer solchen Konzeption ist, daß Pastoraltheologie wie Kirche „klerokratisch und expertokratisch“ werden, wie Isidor Baumgartner[19] pointiert bemerkt, weil sie das fundamentale Miteinander nicht in den Blick bekommen. Jedenfalls ist die Pastoraltheologie, so verstanden, eigentlich effizienzorientiert (und daher immer auf der Suche nach – möglichst „bombensicheren“ – Pastoraltechniken). Man kann es auch moderner und weniger vorwurfsvoll formulieren: Pastoraltheologie ist im wesentlichen die Lehre zur Aus- und Fortbildung für Seelsorge sowie Supervision, besonders im Sinne von Effizienz- oder Erfolgskontrolle.

Die Tätigkeit selbst, die Seelsorge, ist Belehrung, Verwaltung und Betreuung, bestenfalls Beratung.

## 2.2 Seelsorge als Kunst der Gemeinde

Hingegen ist dem bahnbrechenden Konzept des Tübinger Privatdozenten Anton Graf[20] zufolge die (ganze) Kirche Gegenstand der Theologie. Theologie ist bei Graf das „wissenschaftliche Selbstbewußtsein“ der Kirche. Mit dem von ihm gewählten Ausdruck „Praktische Theologie“ zeigt er, daß es ihm zufolge nicht um den einzelnen Pastor, sondern um die ganze, „sich selbst in die Zukunft erbauende“ Kirche geht. Diese Zukunft der Kirche ist jetzt der Gegenstand der Praktischen Theologie. Die Kirche, als Sacramentum mundi verstanden, als Heilszeichen für die Welt, steht in der unter anderem bei Rahner und Klostermann wiederaufgenommenen Tradition im Mittelpunkt einer Pastoraltheologie, die als Theologie des Lebens der Kirche, als kritische Hermeneutik christlichen Handelns, gesehen wird.

Das neue Konzept taucht nicht zufällig in Zusammenhang mit dem „Prinzip Gemeinde“ auf. Es ist ein soziales, ekklesiologisches Konzept, und es ist pneumatologisch fundiert. Pastoral baut auf der Taufe auf. Die Laien sind daher durch die Taufe auch Seelsorger und Seelsorgerinnen; nicht erst durch die Hinzuziehung zu den und die Mitwirkung mit den Geweihten. – Konsequenterweise entstand in dieser Tradition die Sozialpastoral oder Politische Diakonie, die unter anderem aus den Gemeindeerfahrungen der dritten Welt herrührt. Nur in einem solchen Konzept konnte Diakonia wieder als Seelsorge im eigentlichen Sinn gesehen werden und die Caritaswissenschaft einen entsprechenden Platz bekommen.

[18] *H. Schuster*, Die Geschichte der Pastoraltheologie, in: HPTh I, 152.

[19] *I. Baumgartner*, Pastoralpsychologie, Düsseldorf 1990, 54.

[20] *A. Graf*, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustands der Praktischen Theologie, Tübingen 1841, 6.

Pastoraltheologie ist hier – im Lichte der letztlich in einer sozialen Trinitätstheologie wurzelnden Communio-Ekklesiologie – die theologische Wissenschaft vom Gemeinschaftsdienst der Kirche am Leben der Menschen, und in diesem Sinne ist sie auch politisch. Die Gefahr dieses Konzepts liegt darin, daß Kirche wie Theologie das fundamentale Einander-Gegenüber-Sein nicht ernst nehmen oder nivellieren (und damit nicht dialogisch aufeinander bezogen denken und handeln, sondern gleichmacherisch, vereinnahmend, respektlos, formaldemokratisch usw.). Sozialtechnologie und Aktivismus können die Folge sein.

Die Tätigkeit selbst, die Seelsorge, ist hier, wird wirklich konsequent gedacht, als wechselseitige Begegnung verstanden, als Kunst (und niemals als Technik), einander beim Christsein zu begleiten, zu fördern und dazu herauszufordern.[21]

### 2.3 Seelsorge als perichoretische Praxis

Es handelt sich, inhaltlich besehen, bei diesem zweiten Modell um mehr als eine einschneidende Verschiebung der Prioritäten, um mehr als eine andere Akzentsetzung („weg von den Priestern – hin zu den Laien", „weg von der Hierarchie, hin zur Demokratie", „weg von der Orthodoxie, hin zur Orthopraxie" usw.). Es handelt sich um ein qualitativ neues Modell, das Evangelisierung nicht, um es mit aktuellen Schlagworten zu benennen, *„linear"* versteht (die unverfälschte Weitergabe des durch Jesus Christus von Gott in die Welt gekommenen Lehrgutes durch das verwaltende und interpretierende Lehramt der Kirche über die Zeiten hinweg, von gestern nach heute, von vorn nach hinten, von oben nach unten), sondern *„vernetzt"* (die kreative Aktualisierung der in Jesus Christus Mensch gewordenen Beziehung Gottes zu den Menschen im Heiligen Geist durch alle Glieder einer als Volk Gottes verstandenen Kirche, schöpferisch, wechselseitig, aufgabenteilig, diakonisch). Die Theologie hat dafür schon lange einen eigenen Begriff: es handelt sich um eine *„perichoretische"* Praxis, eine Lebensform, die sich in Analogie zum Leben des selbst beziehungsorientierten, beziehungsstiftenden und beziehungsbegründenden Gottes versteht.

Be-geg(e)n-ung ist deswegen ein konstitutives Merkmal einer so verstandenen Seelsorge, weil darin das prinzipielle Gegenüber des anderen als eines wahrhaft anderen zum Ausdruck kommt, das sowohl seiner Objektivierung (als zu Betreuender, Beratender etc.) wie seiner Vereinnahmung („wir alle sind . . .", z. B.: „. . . gleich") wider-

[21] Zur Seelsorge als Kunst vgl. u. a. das Themenheft Diakonia 1/1989.

steht und eine fundamental personale Perspektive im Sinne des in der christlichen Tradition herausgebildeten Personbegriffes hat, zu dem in dialektischer Spannung Selbständigkeit als individuelle Dimension ebenso konstitutiv gehört wie Beziehungsangewiesenheit als relationale. Seelsorge ist daher dialogisch, sie ist *personale Begegnung*.[22]

Demnach ist Seelsorge mit dem Christsein zutiefst verbunden. Sie ist ein von Christus her in der Gemeinschaft und aus und in ihrem Auftrag geleisteter Dienst am einzelnen und der Gemeinschaft und somit „mehr" als das persönliche Glaubenszeugnis des Christen aufgrund der Taufe. Sie ist Teilhabe an der Evangelisierung, sie ist Diakonia, sie ist Feier des Erlöstseins – alles in einem umfassenden Sinn. Oder auf den Punkt gebracht: *Seelsorge ist der Dienst der Christen aneinander und an der „Welt", die Praxis der Förderung im Leben aus dem Glauben.*

Alle Versuche – und sie finden sich sonder Zahl, beginnend in den Konzilstexten selbst –, die beiden Modelle einfach additiv zu kombinieren, müssen daher scheitern: Man kann nicht einseitig und wechselseitig zugleich sein. Das heißt nicht, daß die beiden Modelle nicht beide ihre Berechtigung hätten und in bleibender Spannung zueinander hilfreich sein können – sind sie doch Modelle und nicht Wirklichkeiten.

## 3. Pastoraltheologie ist eine Theologie aus dem Handeln

Als Seelsorge-*Theologie* geht die Pastoraltheologie von dieser Praxis des Handelns aus. Als Praktische Theologie versteht sie daher das Handeln selbst, das Leben also, als wesentliche Dimension der Theoriefindung. Das Wahrnehmen und Verstehen der Situation wird ausdrücklich als theologisch qualifiziert.[23] *Das Handeln erfährt hier eine explizite Thematisierung, in der das Spezifikum der Praktischen Theologie* in Abhebung zu den systematischen, exegetischen und historischen theologischen Disziplinen *gesehen werden kann. Praxis wird nicht als Konsequenz von Theorie verstanden; sie wird vielmehr selbst als Ort der Erkenntnis im Kontext der Wahrheitssuche gesehen* – im Sinne des biblischen „Wer die Wahrheit tut, der kommt ans Licht, und von seinen Taten wird offenbar, daß sie in Gott getan sind" (Joh 3, 21). Wahrheit meint in der Bibel ja nicht einen Sachverhalt, sondern eine Lebensform: Deshalb kann aneinandergereiht

### 3.1 Das Spezifikum der Praktischen Theologie

[22] *P. F. Schmid,* Souveränität und Engagement, in: *C. R. Rogers – P. F. Schmid,* Person-zentriert, Mainz ³1998; *ders.,* Solidarität und Autonomie, Köln 1994; *ders.,* Personale Begegnung, Würzburg ²1995.

[23] Vgl. *H. Haslinger,* Wissenschaftstheoretische Wegmarken: Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, in: PThI 17 (1997) 333–354, hier 334.

stehen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben" (Joh 14, 6).

Oder anders gesagt: Die an und für sich prinzipielle „Kairologizität" jeglicher Theologie erfährt in der Praktischen Theologie eine explizite Reflexion. *Damit ist der spezifische Beitrag der Praktischen Theologie zum Gesamt der Theologie benannt: Sie nimmt die Praxis als Locus theologicus.*

Praktische Theologie kann daher nie und nimmer nur Anwendungswissenschaft sein, auch wenn sie lange so verstanden wurde und so sehr auch immer das lineare Denken dazu verleiten würde, sondern baut darauf auf, die Praxis selbst als Ort der Theologie und ihrer Theoriebildung, als theologiegenerativen Ort, zu verstehen.

Und spätestens hier wird deutlich, daß die Grenze einer praktischen Theologie nicht so einfach an Kirchengrenzen festgemacht werden kann. Es kann nicht nur die explizit kirchliche Praxis als christliche Praxis, als Antwort auf das Wort Gottes, gelten. Daher muß auch jene „religiöse" Praxis bedacht werden, die nicht in der Kirche beheimatet ist, und religiös motiviertes Handeln in der ganzen Gesellschaft muß demzufolge Reflexionsgegenstand sein – ob unbedingt der Praktischen Theologie oder beispielsweise einer theologischen Ethik wird kontrovers gesehen. Gert Otto hat jedenfalls – zur Überwindung der kirchlichen Binnenperspektive – Praktische Theologie ganz weit als „kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" bezeichnet.[24] Ohne das in diesem Rahmen weiter zu diskutieren: Wichtig daran ist, daß es eine praktisch-theologisch zu bedenkende Praxis gibt, die sich selbst nicht als christliche, geschweige denn als kirchliche, begreift und dennoch in der Tradition des Evangeliums steht, weshalb ihr Mitbedenken jedenfalls zum Gegenstand einer Praktischen Theologie dazugehört.

### 3.2 Die Praxis als Locus theologicus

Die Praktische Theologie nimmt die Praxis als Ort der Wahrheitserkenntnis. Nach dem klassischen, auf Melchior Cano[25] (1563) zurückgehenden Verständnis sind Loci theologici die verschiedenen Möglichkeiten, die Glaubenswahrheiten aufzufinden und als solche zu werten. Sie haben also eine methodische Funktion. Neben den „loci theologici proprii", wie Schrift, apostolische Überlieferung und lebendige Verkündigung durch gläubigen Konsens, Lehramt oder Theologenäußerungen, werden

[24] *G. Otto*, Grundlegung der Praktischen Theologie, München 1986, 7; vgl. *N. Greinacher*, Praktische Theologie als kritische Theorie kirchlicher Praxis in der Gesellschaft, in: ThQ 168 (1988) 283–299.

[25] *M. Cano*, De locis theol. libri duodecim, Salamanca 1563.

als "loci theologici alieni" Ratio, Philosophie und Geschichte genannt.

Und genau da setzt das hier vorgelegte Verständnis an: In kairologischer Perspektive ist die jeweilige aktuelle geschichtliche Praxis, die zeitgeschichtliche Verwirklichung des Lebens aus dem Glauben, in diesem strikten Sinn ein Locus theologicus, Ort der Reflexion des Glaubens, Lernort für Theologie. In ihr offenbart sich der Sensus fidelium, indem er im Handeln sichtbar wird. So wird der Con-sensus der vielen einzelnen theologisch bedeutsam. Denn das Resultat des Glaubenssinns – der je aktuelle Inhalt des Glaubensbewußtseins – ist kein kritisch erarbeitetes oder systematisch dargestelltes Elaborat, sondern lebendiges Glaubenszeugnis.[26]

Freilich ist nicht schon jede Praxis einfach Orthopraxie und eo ipso Wahrheit. Es bedarf der kritischen Reflexion dieser Praxis. Und genau dies ist die Aufgabe der Praktischen Theologie; hier ist die Kairologie als theologische Gegenwartslehre erforderlich, als „theologische Zeit- und Situationsanalyse"[27]. Sie analysiert und reflektiert die Ereignisse und Prozesse der jeweiligen Gegenwart unter dem Aspekt, daß und inwieweit sie als Kenn-Zeichen deutlich werden für das je zu erneuernde Selbstverständnis und die je zu re-formierende Praxis der Kirche. Anders gesagt: Der jeweilige Moment wird als günstige Gelegenheit, als Gelegenheit zur Gunst, als fruchtbarer Augenblick gesehen, theologisch ausgedrückt: als gnadenhafter Augenblick, als „Wehen des Geistes".

Wo und wie kann dies heute „praktisch" und adäquat geschehen? Wo kann das Leben der „Menschen von heute", wie es in Gaudium et Spes (Nr. 1) heißt, des einzelnen ebenso wie die gesellschaftlichen Prozesse, aufgespürt und untersucht und verstanden werden? Wie findet die Praktische Theologie heraus, was „wahrhaft menschlich" (ebd.) ist? Wo kann sie ihre kairologische Arbeit aufnehmen? Wo wird „Praxis" in umfassender Weise sichtbar? Und für die Kirche im speziellen gefragt: Wo findet man denn die je gegebene tatsächliche „Praxis der Kirche"? Diesen Fragen ist ein zweiter Artikel[28] gewidmet, in dem zu zeigen sein wird, daß dies unter den heutigen Bedingungen in hervorragender Weise in Gruppen der Fall ist.

[26] *M. Seckler,* Glaubenssinn, in: LThK², Bd. IV, 945–948; vgl. auch *H. Vorgrimler,* Überlegungen zum Glaubenssinn der Gläubigen, in: Diakonia 28 (1997) 366–375.

[27] *Klostermann,* a. a. O., 11.

[28] Der Beitrag über die Gruppe als Ort der Theologie erscheint (voraussichtlich) in: Diakonia 29 (1998) Heft 4.

**Frank Richter**

## Wirkmächtigkeit von Worten

### Vom Ruf „Keine Gewalt!“ zur erfolgreichen friedlichen Revolution

*Was in der damaligen DDR 1989 geschah, war keine „Wende“, sondern eine friedliche Revolution. Wesentlich mit dazu beigetragen haben selbstvergewissernde Rufe, für die das Bewußtsein in ökumenischen Versammlungen und Gebetsgottesdiensten gewachsen ist. Darüber berichtet einer der Sprecher dieser Bewegung.* *red*

Die friedliche Revolution des Herbstes 1989 wird heutzutage landauf landab (im Westen wie im Osten) als „Wende“ bezeichnet. Die Einführung dieses (zugegebenermaßen mundgerechten) Begriffs, die sich nahezu unbemerkt vollzog, ist in doppelter Hinsicht fatal: zum ersten weil sich damit eine Bezeichnung durchgesetzt hat, die auf Egon Krenz, den letzten Vorsitzenden der kommunistischen SED zurückgeht, der damit den zumindest damals (1989) äußerst fragwürdigen inneren Erneuerungsprozeß der abgewirtschafteten Einheitspartei zu beschreiben suchte; zum zweiten weil dieser Begriff die ungezählten Revolutionäre vergessen macht. Wenn es damals Revolutionäre gab, die um einer gründlichen Veränderung der Machtverhältnisse willen auf die Straßen und vor die Staatssicherheitszentralen zogen, dort Leib und Leben riskierten und sich mit Kerzen in den Händen auf die scharf bewaffnete Polizei zubewegten (vergessen wir nicht: Noch wenige Wochen zuvor „griff“ auf dem „Platz des Himmlischen Friedens“ die in der DDR propagierte „Chinesische Lösung“), verdient der Vorgang im ganzen zwingend die Bezeichnung „Friedliche Revolution“. Was wird in der politischen Sprache nicht alles als „Wende“ bezeichnet? Die friedliche Revolution von 1989 hatte in der ehemaligen DDR darüber hinaus – vor dem Hintergrund der Geschichte deutscher Revolutionen – etwas Einmaliges: Sie vollzog sich in gewisser Hinsicht vollständig gewaltlos und ohne Blutvergießen. Sie kostete nicht ein einziges Todesopfer. Persönlich erinnere ich mich an die Demonstrationszüge in der Dresdner Innenstadt. Tagelang verliefen sie mehr oder weniger lautlos, so, als suchten die Menschen auf der Straße gemeinsam nach einer verlorenen Sprache. Das ideologische Korsett des dogmatisierten Marxismus-Leninismus war von Staats wegen immer enger um die Gedanken und Kehlen geschnürt worden.

Den Ökumenischen Versammlungen von 1988 und 1989 war es u. a. zu verdanken (an ihnen beteiligten sich alle Kirchen und Religionsgemeinschaften der ehemaligen DDR), daß sich die Sprache (auch die politische) – zunächst auf gehobenem Reflexionsniveau – befreite. Die landesweit ökumenisch organisierten „Friedensgebete“ trugen das Ihrige dazu bei, daß sich die Menschen massenweise – zuerst in den Kirchen und danach auf den Straßen – neu zu artikulieren begannen. Darf man behaupten, daß sich aus dem ungezähltenmal verkündeten und meditierten „Selig, die keine Gewalt anwenden, denn sie werden das Land erben“ das „Keine Gewalt!“, dieser gewaltige revolutionäre Schlachtruf heraus entwickelte? Ein zeitlicher Zusammenhang bestand, ein monokausaler sicher nicht; von einer gewichtigen, nicht zu leugnenden Mitwirkung des Geistes der Bergpredigt möchte ich als Augenzeuge und Beteiligter allerdings sprechen. Die zehntausendfachen Rufe „Wir sind das Volk!“ und „Keine Gewalt!“ aus den Kehlen von Menschen, die jahrzehntelang öffentlich geschwiegen hatten, mögen in ihrer Aussagekraft banal erscheinen. In ihrer Wirkungskraft waren sie revolutionär. Wer miterleben durfte, als sie geboren wurden, dem erschienen sie wie Urschreie eines wiedererwachten demokratischen Bewußtseins.

Im Moment, in dem die Menschen – am Tiefpunkt erlittener Ohnmacht angekommen – ihre Würde, ihre Rechte und ihre Macht zu suchen begannen und Verzweiflung und Wut herausschrieen, in demselben Moment begannen sie auch, ihre Macht auszuüben, ihre Rechte und ihre Würde wiederzugewinnen. Daß die Sprache die Dimension des Wirkmächtigen in sich trägt, ist mir niemals deutlicher erfahrbar geworden als damals. Daß diese Erfahrung zu einer neu erschlossenen Quelle persönlichen und gemeinschaftlichen Selbstbewußtseins – in politischer und kirchlicher Hinsicht – wurde, liegt auf der Hand.

**Monika Leisch-Kiesl**

## Sprache und Sprachverweigerung moderner Kunst

### Gräben und Brücken zwischen „Kunst" und „Kirche"

*Kunst gilt als Sprache der jeweiligen Zeit: Mit ihr lassen sich gesellschaftliche Realitäten erfassen, die dem Begriff nicht zugänglich sind. Gleichzeitig geschieht aber durch die Sprache eine Vereinnahmung der Kunst. Dabei besteht die Gefahr, daß in der Verkündigung einzelne Aspekte eines Werkes isoliert und in den „christlichen" Deutungshorizont zu integrieren versucht werden – auch dort, wo sich ein solcher nicht mehr nahelegt. Denn zwischen Kunst und Kirche herrscht weithin ein gespanntes Verhältnis. Um so wichtiger ist gerade auch für die Kirche ein Dialog mit moderner Kunst und die Hinführung zu besserem Verständnis für sie. Dazu werden im folgenden einige Gedanken vorgelegt und Gesprächspartner genannt.* *red*

„So selbstverständlich über Bilder gesprochen wird, so selbstverständlich geschieht damit auch ihre Vereinnahmung durch die Sprache." Mit diesen Worten charakterisiert der Kunsthistoriker Gottfried Boehm die Schwierigkeit jeder Bildbeschreibung[1] – und benennt damit die grundsätzliche Verschiedenheit zweier fundamentaler menschlicher und gesellschaftlicher Ausdrucks- und Kommunikationsformen: Bild und Begriff. Gleichzeitig – und an das Vorherige anschließend – gilt die (bildende) Kunst als „Sprache" der jeweiligen Zeit; vieles einer Epoche läßt sich überhaupt nur über Bilder erschließen. In diesem Sinne kann die Kunstwissenschaft „auf Grund der Spezifik der bildenden Kunst einen besonderen Beitrag zur Erfassung gesellschaftlicher Realität leisten: In der Kunst vermittelt sich sinnliche und emotionale Erfahrung, Alltagsbewußtsein und Unbewußtes, Bereiche, die in anderen historischen Quellen kaum erfaßbar sind."[2] So richtig eine derartige Aussage ist, so wenig ist damit das oben konstatierte Problem sprachlicher Vereinnahmung aus dem Weg geräumt.

Hinzu tritt die wiederholt konstatierte Kluft zwischen moderner Kunst und Kirche. Das Problem ist somit ein Zweifaches: Einerseits scheint – nimmt man die Kunst als Sprache der jeweiligen Zeit ernst – die Auseinandersetzung mit zeitgenössischer Kunst unverzichtbar, sowohl für theologische Reflexion als auch für pastorale Verkündigung. Dies gilt umso mehr, als Theologie und Verkündigung vielfach über Sprach- und Übersetzungsprobleme klagen und darunter leiden, Glaubensinhalte nicht adäquat in gegenwärtige Kontexte vermitteln zu können. Könnte die Sprache der Kunst hier möglicherweise eine Hilfestellung leisten?

Damit ist man aber unweigerlich mit der zweiten Seite des Problems konfrontiert, dem der sprachlichen Vereinnahmung. Die Gefahr theologischer Vereinnahmung von Werken der Kunst – und sei es „nur" die der Interpretation – ist in der Tat nicht zu unterschätzen. Ich meine damit etwa das Phänomen, einzelne Aspekte eines Werkes zu isolieren und in den „christlichen" Deutungshorizont zu integrieren. Hinzu kommt deren Benützung für religiöse Verkündigung – ein Phänomen, das die Literatur möglicherweise noch stärker trifft als die Bildende Kunst. So wendet sich etwa auch Dietmar Mieth gegen den illustrativen Gebrauch literarischer Texte, spricht vielmehr von „produktiver Kollision" und fordert literarische Bildungsarbeit als „Herausforderung" an Theologie.[3] Gleiches gilt für die Auseinandersetzung mit dem Bild.

Seit der Renaissance, verstärkt seit der Aufklärung – so wird vielfach behauptet –, geht die Kunst autonome Wege, was in der Regel besagen will: Die Kunst hat sich von christlichen Themen und kirchlicher Auftrag-

[1] *Gottfried Boehm,* Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: *Hans-Georg Gadamer – Gottfried Boehm* (Hg.), Die Hermeneutik und die Wissenschaften, Frankfurt/M. 1978, 454. Dieses Zitat leitet auch einen Beitrag der Autorin ein, Bilder als Orte der Theologie?, in: Das Münster 4/1997, in dem eine theoretische Fundierung eines möglichen Dialoges zwischen (moderner) Kunst und Religion/Theologie/Kirche entwickelt wird. Ich beziehe mich im vorliegenden Artikel auch auf einige Argumentationslinien dieses Beitrags.

[2] *Daniela Hammer-Tugendhat,* Venus und Luxuria. Zum Verhältnis von Kunst und Ideologie im Hochmittelalter, in: *Ilsebill Barta* u. a. (Hg.), Frauen Bilder – Männer Mythen. Kunsthistorische Beiträge, Berlin 1987, 13.

[3] Vgl. *Dietmar Mieth,* Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie, in: *Walter Lesch* (Hg.), Theologie und Ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994, 111–124.

geberschaft freigespielt beziehungsweise gelöst. Dies ist sicher richtig und eine selbstverständliche Tatsache pluraler Gesellschaften. Meist wird bei diesem Befund übersehen, daß eine grundlegende Autonomie des Bildes zu einem vielfach unterschätzten Teil auch für die Epochen des Frühchristentums und Mittelalters gilt. Dies weist nochmals grundsätzlicher auf die Tatsache einer eigenständigen, nicht unter das Wort subsumierbaren Bildsprache.

Gleichzeitig gab und gibt es bis in die Gegenwart Ansätze einer Annäherung beziehungsweise eines Dialoges. Diese seien in Hinblick auf die letzten zehn bis zwanzig Jahre in einem kurzen Abriß referiert und kommentiert. Hieran seien einige Grundsatzüberlegungen aus meiner Sicht angeschlossen, um in einem letzten Schritt einige konkrete Ansatzpunkte vorzustellen.

### *Zu gegenwärtigen Ansätzen eines Dialoges zwischen „Kunst und Kirche"*[4]

„Die heutige theologische Auseinandersetzung mit moderner Kunst bildet ein inhomogenes Feld unterschiedlicher, häufig voneinander unabhängiger Überlegungen. Gemeinsame zentrale Fragestellungen lassen sich deshalb nicht ohne weiteres erkennen. Fragen nach dem ‚Wesen' des Kunstwerks stehen Untersuchungen zu seiner kommunikativen Funktion, zu seiner Zuordnung zur Schönheit, zu seiner Bedeutung als Symbol und noch eine Reihe anderer Gesichtspunkte gegenüber, die kaum miteinander zu vergleichen sind, zumal sie sich z. T. auch noch auf verschiedene Gattungen und Stile beziehen." Mit diesen Worten charakterisiert Reinhard Hoeps die gegenwärtige Diskussion.[5] Es seien hier lediglich einige Namen und Ansätze – sowohl im katholischen als auch protestantischen Raum – genannt, die den Kontext der hier zu entwickelnden Fragestellung umreißen mögen. Ich denke dabei (die Reihenfolge orientiert sich an den Geburtsjahren) etwa an: Otto Mauer (*1907)[6]; Kurt Luethi (*1923)[7]; Günter Rombold (*1925), langjähriger Redakteur der Zeitschrift Christliche Kunstblätter/ (seit 1971) Kunst und Kirche und zahlreiche Publikationen zu dieser Fragestellung[8]; Rainer Volp (*1931)[9]; Horst Schwebel (*1940)[10]; Friedhelm Mennekes (*1940), Leiter der Kunststation St. Peter in Köln[11]; Gerhard Larcher (*1946)[12] sowie Alex Stock (*1937)[13]. Diese und andere Ansätze finden eine kritische Würdigung bei Reinhard Hoeps (*1954)[14],

[4] Ich folge hier im wesentlichen meinen Ausführungen im o. g. Beitrag: Bilder als Orte der Theologie?, in: Das Münster 4/1997.

[5] *Reinhard Hoeps*, Bildsinn und religiöse Erfahrung (Disputationes Theologicae 16), Frankfurt/M. 1984, 26.

[6] Vgl. *Otto Mauer*. Über Kunst und Künstler, hg. v. *Günter Rombold*, Salzburg 1983.

[7] Vgl. zuletzt: Mut zum fraglichen Sein. Wege eines Theologen zu zeitgenössischer Kunst und Literatur, Wien 1996.

[8] Hervorgehoben sei: Der Streit um das Bild. Zum Verhältnis von Moderner Kunst und Religion, Stuttgart 1988; Bibliographie: *Monika Leisch-Kiesl – Enrico Savio* (Hg.), Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität, Für Günter Rombold zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1989, 191–194.

[9] Vgl. u. a. *Rainer Volp*, Das Kunstwerk als Symbol. Ein theologischer Beitrag zur Interpretation der bildenden Kunst, Gütersloh 1966; *ders.*, Das Bild als Grundkategorie der Theologie, in: TRE VI: Bilder VII (1980), 557–568; sowie eine Reihe von Publikationen zu Liturgik.

[10] Vgl. u. a. *Horst Schwebel*, Autonome Kunst im Raum der Kirche, Hamburg 1968; Das Christusbild in der Bildenden Kunst der Gegenwart, Bd. 1, Gießen 1980 (Habil.); (gem. m. *G. Rombold*), Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts, Freiburg/Br. 1983. Schwebel ist zudem durch eine Reihe von Ausstellungen zeitgenössischer Kunst im kirchlichen Kontext hervorgetreten.

[11] Publikationen vgl. u. a. *Friedhelm Mennekes* (gem. m. *Franz J. van der Grinten*), Menschenbild – Christusbild. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1984; *dies.*, Mythos und Bibel. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1985; *dies.*, Abstraktion – Kontemplation. Auseinandersetzung mit einem Thema der Gegenwartskunst, Stuttgart 1987; Künstlerisches Sehen und Spiritualität, Zürich u. a. 1995; Tryptichon. Moderne Altarbilder in St. Peter Köln, Frankfurt/M. u. a. 1995.

[12] Vgl. *Gerhard Larcher* (Hg.), Symbol, Mythos, Sprache. Ein Forschungsgespräch, Annweiler u. a. 1988; zu Kunst vgl. u. a. (gem. m. *Johannes Rauchenberger*), Unbedingte Zeichen. Glaube und Moderne an der Schwelle, Graz u. a. 1995. Larcher ist darüber hinaus Mitglied der Projektgruppe *Film und Theologie*.

[13] Vgl. u. a. *Alex Stock* (Hg.), Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zur theologischen Kunsttheorie, St. Ottilien 1990; *ders.*, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik, Positionen der Moderne, Paderborn 1991. Letzere bietet einen guten Überblick über die Geschichte theologischer Kunstkritik vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zu Paul Tillich.

[14] Vgl. *Reinhard Hoeps*, Bildsinn und religiöse Erfahrung (Disputationes Theologicae 16), Frankfurt/M. 1984 (Prom.), 1–25; *ders.*, Das Gefühl des Erhabenen und die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Beziehung von philosophischer und theologi-

Theologe und Kunsthistoriker, dessen Arbeiten sich vielfach mit den von mir angestellten Reflexionen berühren.

Weiters sind eine Reihe von Sammelpublikationen zu nennen[15], ebenso die, in Anbetracht des vielversprechenden Titels eher enttäuschende Arbeit von Jürgen Heumann und Wolfgang Erich Müller[16] sowie zwei von kirchenamtlicher Seite publizierte Stellungnahmen, die sich allerdings sowohl im Ansatz als auch im Charakter wesentlich voneinander unterscheiden[17]. Ausdrücklich seien noch zwei Ausstellungen jüngeren Datums, die auf je unterschiedliche Weise die Frage des Verhältnisses von Kunst und (christlicher) Religion thematisierten, in den Horizont der Überlegungen einbezogen: Jene in der Kunsthalle Wien im Dezember/Jänner 1995/96: *Glaube Hoffnung Liebe Tod*[18] sowie *Entgegen. Religion Gedächtnis Körper in Gegenwartskunst*, veranstaltet anläßlich der Ökumenischen Versammlung in Graz 1997[19].

Was Hans Belting im Zusammenhang der Methodendiskussion innerhalb der Kunstgeschichte formuliert, gilt analog auch für den Dialog von „Kunst und Kirche": „Es ist merkwürdig, daß immer noch Debatten entstehen um die allein richtige Art und Weise, Kunst zu sehen und Kunstgeschichte zu betreiben. Es gibt sie nicht. Aber die Fragen ändern sich, die an Kunstwerke gerichtet werden."[20] Von daher möchte ich hier auch nur einige Beobachtungen anstellen.

Grundsätzlich stellt sich für den Dialog Kunst – Kirche/Theologie die Frage des Ausgangspunktes der Argumentation: Liegt er bei der Kunst oder der Theologie? Ansetzend bei der Kunst wird es möglich, diese in ihrer Eigenbedeutung wahr- und ernstzunehmen und als Herausforderung an Theologie zu begreifen. Dies verlangt gleichzeitig, sie „sehen zu lernen".

Umgekehrt lassen sich, ansetzend bei der Theologie, unterschiedliche Positionen erkennen: Ausgehend vom alttestamentlichen Bilderverbot – was vielfach geschieht – ist eine theologische Reflexion von Anfang an unter Rechtfertigungsdruck gesetzt. Die Modelle der Rechtfertigung des Bildes reichen von der Schöpfungstheologie über die Inkarnation bis hin zur Pneumatologie, die als solche selbstverständlich ihre Berechtigung haben; letztlich ermöglichen derartige Ansätze aber nicht mehr, als Kunst zu „erlauben". Damit verbunden läßt sich, wie bereits erwähnt – selbst entgegen anderslautender Beteuerungen –, wiederholt die Tendenz beobachten, Kunst illustrativ zu verwenden. Ich würde dies auch noch dort konstatieren, wo sich theologische Kunstinterpretation primär an Inhalten zu orientieren sucht und von daher christlich beziehungsweise religiös relevante von nicht relevanter Kunst unterscheidet.

Umgekehrt gewährleistet eine dem gegenwärtigen Kunstgeschehen gegenüber grundsätzlich tolerante Haltung noch keineswegs die Qualität der Auseinandersetzung. Ein weitgehend beliebiges Arrangieren von Kunstwerken im kirchlichen Raum dient weder der Kunst noch der Theologie.

Schließlich ist selbst bei einer an künstlerischen Qualitätskriterien orientierten Argumentation, die entgegen christlicher Vereinnahmung allgemein von einem „Transzendieren" spricht, noch nicht ausgewiesen, daß dies ein religiöses oder gar christliches Transzendieren bedeutet.

Angesichts eines derartigen Kataloges an

scher Ästhetik (Bonner Dogmatische Studien), Würzburg 1989 (Habil.).

[15] Vgl. *Rainer Beck – Rainer Volp – Gisela Schmirber* (Hg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München 1984; *Günter Pöltner – Helmuth Vetter* (Hg.), Theologie und Ästhetik, Wien 1985; *Andreas Mertin – Horst Schwebel* (Hg.), Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation, Frankfurt/M. 1988; *dies.* (Hg.), Bilder und ihre Macht. Zum Verhältnis von Kunst und christlicher Religion, Stuttgart 1989; *Walter Lesch* (Hg.), Theologie und Ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Darmstadt 1994.

[16] Auf der Suche nach Wirklichkeit. Von der (Un-) Möglichkeit einer theologischen Interpretation der Kunst, Frankfurt/M. 1996.

[17] *Egon Kapellari,* Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen Kirche und Kunst, Graz – Wien – Köln 1995; Liturgie und Bild. Eine Orientierungshilfe, Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, hg.v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 132), Bonn 1996.

[18] Glaube Hoffnung Liebe Tod, hg. v. *Christoph Geissmar-Brandi – Lore Louis,* Graphische Sammlung Albertina und Kunsthalle Wien, Klagenfurt 1995.

[19] *Alois Kölbl – Gerhard Larcher – Johannes Rauchenberger* (Hg.), Entgegen. Religion Gedächtnis Körper in Gegenwartskunst, Ostfildern-Ruit 1997.

[20] *Hans Belting,* Das Werk im Kontext, in: *ders.* u. a. (Hg.), Kunstgeschichte. Eine Einführung, Berlin [3]1988, 222.

Vorsichtsmaßnahmen – und er könnte durch weitere Punkte ergänzt werden – scheint es müßig oder aussichtslos, das Gespräch überhaupt noch fortzusetzen. Und dennoch soll es versucht werden, ist es nicht nur eine Forderung der „Zeitgenossenschaft", sondern auch ein Feld spannender, mitunter aufregender, nicht immer konfliktfreier, aber meist kreativer Diskurse.

*Eine Option für das Sehen*

Was aus dem Bisherigen bereits deutlich wird, ist eine grundsätzliche Bejahung der Tatsache, daß Kunst und Religion eigene Welten und Sprachsysteme darstellen, von denen ich aber meine, daß sie sehr wohl in einen Dialog treten können – in der Wahrung der jeweiligen Eigenständigkeit. Und dies sowohl um der Kunst als auch um der Theologie willen.

Will man sich der Auseinandersetzung mit moderner und zeitgenössischer Kunst stellen, so muß es meines Erachtens zunächst und entschieden darum gehen, sie „sehen zu lernen". Dies bedeutet, sowohl deren Sprache als auch deren Sprachverweigerung als eine spezifische Vermittlung von Sinn anzuerkennen.

Dies mag zunächst auf Widerstände stoßen, ist doch die christliche Tradition eine Überlieferung des Wortes und ist das Mißtrauen gegen das Bild tief in abendländische Kultur eingeschrieben. Schmuckfunktion und Freizeitvergnügen werden der Kunst weithin zugestanden. Ihr eine dem Begriff ebenbürtige, wenn auch entscheidend andere, Erkenntnisleitung zuzuerkennen – Erkenntnis hier im weiten Sinne sensitiver, emotionaler und intellektueller Einsicht verstanden –, stößt vielfach auf Irritation und Ablehnung.

Doch läßt sich nicht leugnen, daß unsere gegenwärtige Kultur zu einem großen Maße Bildkultur beziehungsweise -unkultur ist. Alltägliche individuelle Erfahrung wie gesellschaftliche Kommunikation ist wesentlich durch Bilder geprägt. Sich dieser Tatsache mittels eines Rückzugs in bildlose Enklaven zu entziehen, halte ich nicht nur für wenig zielführend, sondern schlichtweg für nicht möglich.

Vielmehr scheint eine Sensibilisierung im Umgang mit Bildern angezeigt. Und hierbei leistet zeitgenössisches Kunstschaffen einen wesentlichen Part an Differenzierung und Konzentrierung – im Bild.

In diesem Sinne begreife ich – in der Linie Ernst Cassirers – Bilder als eine eigene Form der Wahrnehmung, Reflexion und Darstellung von Wirklichkeit. Gute Bilder zeichnen sich dadurch aus, daß sie es vermögen, Gegensätze aufzubauen und in Spannung und Schwebe zu halten – dies als ein mögliches Qualitätskriterium. Sie lassen Wirklichkeiten erfahren, die jenseits von Profitdenken und Zweckrationalität ihren Ort haben, jedoch ohne sie eindeutig festzulegen. – Letzteres könnte eine Beschreibung dessen sein, was vielfach als Aura eines Bildes erfahren wird.

Nun ist es sicher schwierig, ohne Bilder von Bildern zu sprechen. Möglicherweise zu vielfältig sind auch die Ausdrucks- und Kommunikationsformen zeitgenössischen Kunstschaffens: Zeichnung und Malerei, Fotografie und Video, Collage und Decollage, Skulptur und Environment, Performance und Computerkunst und vielfache Überschneidungen zwischen den einzelnen Medien und Konzepten. Eine gewisse Rat- und Hilflosigkeit gegenüber modernem und gegenwärtigem Kunstgeschehen ist nicht nur ein Problem der Kirche. Die Frage der adäquaten Rezeption beschäftigt auch die Kunstwissenschaft.

Dennoch gibt es Momente, in denen man von einem Werk berührt oder angeregt wird, wenn auch oft nur punktuell und ohne es wirklich zu „verstehen".

*Brücken über Gräben*

Möglicherweise ist mit „Brücken" schon zu viel erwartet, wäre es besser, von „Brückenpfeilern" oder „Seilakten" zu sprechen.

Es kann hier nun sicher nicht um ein Resumée von Gemeinsamkeiten zwischen Kunst und Religion/Theologie/Kirche gehen. Wiewohl sich diese mit Sicherheit finden lassen. Doch ist mit einer abstrakten Auflistung wenig gewonnen, bleibt eine solche notgedrungen allgemein und unverbindlich.

Von daher seien hier exemplarisch einige mögliche konkrete Ansatzpunkte genannt, die sich ebensowenig als vollständig verstanden wissen wollen.

Als entscheidende Voraussetzung erachte ich die Akzeptanz der jeweiligen Eigenstän-

digkeit. Als eine zweite die Kontinuität der Auseinandersetzung mit der „Sprache" des Bildes – auch eine erlernte Fremdsprache erlahmt, wenn nicht mehr mit ihr kommuniziert wird. Als eine dritte die Spannung zwischen Regionalität und Internationalität. Jedes Kunstschaffen ist situationsspezifisch und ist doch Teil eines umfassenderen Prozesses, historisch wie geographisch.

Vor diesem Hintergrund seien zwei Beispiele genannt, eines aus dem Bereich von Bildungsprozessen, das andere in Hinblick auf Gestaltungsfragen im kirchlichen Raum.

In der Diözese Linz ist derzeit ein Projekt der Kunstvermittlung im kirchlichen Kontext – „Kunstbaukasten"[21] – in Aufbau, das in weiterer Folge auch mit einem anderen Vermittlungskonzept – „Kirchenpfleger"[22] – vernetzt werden soll. Unter dem Aspekt der TeilnehmerInnen-Orientierung, der Regionalisierung und der Langfristigkeit sucht ein geschultes Team Sensibilisierungs- und Bildungsprozesse anzustoßen und zu begleiten. Wesentlich dabei ist, von der Wahrnehmung und Erfahrung der TeilnehmerInnen auszugehen und erst in einem zweiten Schritt mit der Vermittlung von Fachwissen zu verknüpfen. So kann ein erster Schritt etwa darin bestehen, den Kirchenraum der eigenen Gemeinde, ausgehend von Körper- und Raumerfahrungen auf neue Weise wahrzunehmen und zu erkunden und ihn als Ergebnis geschichtlicher Wandlungen sowohl im Liturgieverständnis als auch von Raumkonzepten und architektonischer Formensprache zu begreifen. Eine andere Möglichkeit wäre, in Form eines Kunstgespräches vor Originalen den persönlichen Zugang zur Kunst des 20. Jahrhunderts zu reflektieren und sich deren Formensprache zu erarbeiten. In Form weiterer „Bausteine" könnte etwa im ersten Fall eine Exkursion zu Kirchen nach 45 anschließen, im zweiten ein Atelier- oder Ausstellungsbesuch, was nochmals durch gezielte fachspezifische Vorträge vertieft werden kann.

Dabei sollen die Betroffenen selbst für den jeweiligen Prozeß Verantwortung übernehmen. Dies bedeutet auch, daß die Konkretisierung und Kombination der Bausteine sehr individuell entwickelt werden soll. Zum anderen ist es wichtig, daß die Prozesse unter fachlicher Begleitung stattfinden. Langfristiges Ziel ist es, an der Auseinandersetzung mit alter wie neuer Kunst Lust zu entwickeln, Kunst als Teil des Lebens zu begreifen und für die Gestaltung von privatem wie öffentlichem, profanem wie sakralem Lebensraum Mitverantwortung zu übernehmen. Mit welchen Bildern und Räumen wollen wir leben, feiern und beten?

Dies leitet über zu einem zweiten Bereich, dem von Gestaltungsfragen. Entscheidend scheint mir auch hier, mit den jeweils zeitgenössischen KünstlerInnen ins Gespräch zu kommen. Vielfach wird, zum Teil aus Unverständnis, zum Teil aufgrund fehlender Kenntnis in Frage kommender KünstlerInnen bei Neu- und Umgestaltungen von kirchlichen Räumen auf die immer wieder gleichen „Kirchenkünstler" zurückgegriffen. Um wieviel kreativer und qualitativer ist ein Prozeß mit den jeweils namhaften KünstlerInnen der jeweiligen Epoche! Deren Sensibilität für Raumsituationen und spirituelle Erfahrungen sind ein Potential, an dem Kirchen nicht vorbeigehen sollten. Eine derartige Öffnung läßt eine größere Vielfalt an religiösen und künstlerischen Ausdrucksformen erwarten. Dies meint sicher kein Sammelsurium gegenwärtigen Kunstschaffens, als vielmehr, die je spezifischen Aufgabenstellungen – etwa in Form eines Wettbewerbes – mit den „richtigen" künstlerischen Positionen zusammenzubringen. Hierzu gibt es bereits eine Reihe gelungener Lösungen.[23] Auch für die Möglichkeit, Gestaltungsaufgaben als Gemeindebildungsprozesse zu begreifen, gibt es Erfahrungen.[24] Für diesen umfangreichen Bereich der Beratung und Begleitung müssen sicher die Diözesen Verantwortung übernehmen, was – soweit ich es überblicke – zu einem (Gut-)Teil auch geschieht.

Eines ist sicher – und hier soll abschließend ein Künstler zur Sprache kommen: „. . . ich versuche, Bilder zu artikulieren, die wir unbedingt haben müssen, weil wir mit unseren

[21] Konzepterstellung DDr. Monika Leisch-Kiesl und Mag. Eva Fischer, Institut für Kunst der Kath.-Theol. Hochschule Linz.

[22] Leitung Dr. Conrad Lienhardt, Kunstreferat der Diözese Linz.

[23] Man vergleiche etwa die in der Zeitschrift *Kunst und Kirche* regelmäßig publizierten Projekte.

[24] *Anja Künzel,* Kirche bauen – Gemeinde bilden. Zur Beziehung von Architektur, Kunst und Liturgie im Leben katholischer Pfarrgemeinden, Darmstadt 1996.

Bildern hinter unserem Zivilisationsstand herhinken. Und wenn wir nicht eine adäquate Sprache beziehungsweise adäquate Bilder für unseren Zivilisationsstand finden, dann ist das eine ernste Sache, weil eine Zivilisation dann wegstirbt, wie die Dinosaurier weggestorben sind."[25]

**Wolfgang Stegemann**

## Der Prozeß Jesu*

### Gründe für die Entlastung der Juden vom Tötungsvorwurf

*Kann die Karfreitagsbotschaft, daß Jesus uns durch seinen Tod am Kreuz von den Sünden befreit hat, noch glaubwürdig verkündet werden, wenn man zentrale Aussagen der Passionsgeschichten – nämlich die Mitwirkung „der" Juden oder jüdischer Instanzen am Tod Jesu – in Frage stellen muß? Der Autor meint, daß dies auch dann möglich sei, wenn man die Hauptschuld am Tod Jesu dem römischen Statthalter Pontius Pilatus zuweise (wie dies auch im Glaubensbekenntnis angedeutet wird). Da es eine Reihe von Gründen gebe, die eine Mitschuld der Juden als wenig wahrscheinlich erscheinen lassen, der Tötungsvorwurf und die Kollektivschuldthese aber den Kernpunkt des christlichen Antisemitismus bilden, müßten Theologie und Verkündigung bei der Karfreitagsbotschaft und im gesamten Denken und Reden auf diese Vorwürfe verzichten.* *red*

Die These von der Kollektivschuld der Juden ist bis in die Gegenwart hinein virulent. Dies belegt etwa eine Repräsentativerhebung des EMNID-Instituts aus dem Jahre 1992. In ihr wurde die Frage gestellt: „In der Bibel ist von einer Schuld der Juden am Tode Jesu die Rede. Welche Meinung haben Sie dazu?" 60% der katholischen Kirchengänger und 48% der evangelischen stimmten dieser These zu. Der Grund dafür liegt in der Tatsache, daß die biblischen Texte selbst diesen Vorwurf massiv erheben: Den *Tötungsvorwurf* finden wir explizite schon bei Paulus (vgl. 1 Thess 2, 15: „Diese [die Juden] haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet ..." Paulus wiederholt übrigens diesen Vorwurf nicht mehr, und der gesamte Vers ist wegen seiner antijüdischen Untertöne als spätere Interpolation verdächtigt worden. Doch selbst wenn man den Vers für paulinisch hält, ist sein historischer Zeugniswert zweifelhaft. Historisch ist die Aussage in jedem Fall falsch, da Jesus von *römischen Soldaten* gekreuzigt worden ist. Es handelt sich um eine im Kontext einer pauschalen Polemik zugespitzte „theologische" Aussage, die im übrigen die Frage aufkommen läßt, ob Paulus über die Ereignisse im Zusammenhang mit der Hinrichtung Jesu überhaupt Genaues gewußt hat) und dann auch in der Apostelgeschichte (2, 36; 3, 13–17; 4, 10). Und alle Passionsgeschichten der vier Evangelisten belasten Juden mit der Schuld am Tode Jesu und entlasten zugleich den römischen Präfekten Pontius Pilatus. Besonders eindrücklich wird dieser Zusammenhang in Mt 27, 24 f literarisch komprimiert. Hier übernimmt das ganze Volk Israel ausdrücklich die Schuld am Tode Jesu („sein Blut komme über uns und über unsere Kinder"), während sich Pilatus die Hände in Unschuld wäscht.

Das Problem, dem sich die christliche Theologie wie die Kirchen zu stellen haben, besteht also vor allem darin, wie sie mit den einschlägigen neutestamentlichen Aussagen über die Schuld Israels am Tode Jesu umgehen. Selbst kritische historische Ausleger der Schrift, die die Passionsgeschichten in Einzelheiten in Frage stellen, halten an deren Grundstruktur fest. Jesu Tod in Jerusalem ist die Folge eines Zusammenspiels einer jüdischen Instanz in Jerusalem und des römischen Präfekten Pontius Pilatus. Eine Beteiligung jüdischer Instanzen *muß* es gegeben haben. Historisch gesichert ist aber nur, daß Pontius Pilatus, Roms militärischer Statthalter im damaligen Judäa, Jesus mit der römischen Todesstrafe der Kreuzigung belegt hat. Von einer Schuld der Juden oder einer jüdischen Mitschuld an der Kreuzigung Jesu wissen wir hingegen nur aus *christlichen* Quellen. Eine Analyse dieser Texte kann zeigen, daß eine Mitwirkung der

[25] Interview mit H. G. Pflaum, in: *P. W. Jansen – W. Schütte* (Hg.), Werner Herzog, München 1979, 68.

* Der folgende Text ist eine gekürzte (und etwas ergänzte) Fassung eines Referates, das beim zweiten internationalen Theodor-Herzl-Symposion gehalten wurde. Widerspruch erfuhren die Ausführungen von seiten des Judaisten Kurt Schubert (vgl. dazu S. 122).

Juden extrem unwahrscheinlich ist. Dies soll im folgenden kurz dargelegt werden.

*Außer Tacitus nur christliche Quellen*

Der römische Historiker Tacitus schreibt lapidar, daß der Mann, auf den die Christen ihren Namen zurückführen, nämlich Christus, „während der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden" ist. Von irgendeiner jüdischen Beteiligung ist nicht die Rede. Neben der erwähnten Bemerkung des römischen Historikers besitzen wir nur christliche Texte bzw. christlich beeinflußte Texte. Nämlich einzelne Aussagen des Neuen Testaments (anfangs teilweise erwähnt), vor allem dann aber die Passionsgeschichten der Evangelien. Zu den christlich beeinflußten Texten gehört auch das sog. Testimonium Flavianum.

Wir besitzen über das Ende Jesu in Jerusalem keine Primärquellen, also keinen Augenzeugen- oder Ohrenzeugenbericht, keine Prozeßakten oder gar ein Gerichtsprotokoll. Die Passionsgeschichten der Evangelien sind theologisch motivierte Kompositionen. Deren älteste literarische Version liegt im Markusevangelium vor. Sie stammt aus den 70er Jahren des 1. Jahrhunderts. Die Markuspassion ist dann Basis für die übrigen Evangelien geworden.

Bei den Passionsgeschichten der Evangelien handelt es sich um theologische Tendenzschriften, d. h. aus den Zeiten und Umständen ihrer Verfasser gestaltete theologische Erzählungen. Ihr Tendenzcharakter zeigt sich gerade an der Darstellung der Schuld jüdischer Instanzen am Tode Jesu. Ohne Schwierigkeiten läßt sich in einem Vergleich der Evangelien untereinander, aber auch im Vergleich mit späteren christlichen Traditionen folgende Tendenz erkennen: nämlich eine sich steigernde Belastung „der" Juden mit der Schuld am Tode Jesu und umgekehrt eine zunehmende Entlastung der Römer bzw. des Pilatus. Jüdischerseits hatte man angeblich von Anfang an die Absicht, Jesus zu töten. Hingegen spielt in den (viel älteren) Briefen des Apostels Paulus die Schuld der Juden am Tode Jesu keine Rolle (mit Ausnahme 1 Thess 2, 15). Das theologische Motiv von der „Schuld der Juden" durchzieht nicht nur die Passionsgeschichten, sondern gehört zum festen „Rahmen" der Geschichte Jesu.

*Die Widersprüche innerhalb der Passionsgeschichten*

Die Rolle der jüdischen Instanzen wird in den einzelnen Evangelien unterschiedlich, ja sogar widersprüchlich geschildert, so z. B. der *Prozeß* Jesu vor dem Hohenrat, dem Sanhedrin (Mk 14, 55; Mt 26, 59). Beide Evangelien berichten auch, daß der Sanhedrin Jesus zum Tode verurteilt (Mk 14, 64, Mt 26, 66). Das Gerichtsverfahren findet im Haus des Hohepriesters statt, der bei Mt als Kaiphas identifiziert wird. Und wiederum in beiden genannten Evangelien findet das Verfahren in der Nacht statt.

Im Unterschied zu Mt und Mk findet bei Lk kein Prozeß, sondern ein *Verhör* durch den Hohepriester in Gegenwart des Sanhedrin statt, und zwar morgens. Bei Joh findet ebenfalls kein Prozeß, sondern ein Verhör statt, freilich durch den Schwiegervater des Hohepriesters, Hannas, und in dessen Haus; der Sanhedrin ist nicht anwesend. Von dort wird Jesus nach Darstellung des Joh zu Kaiphas und dann zu Pilatus geführt. Der Sanhedrin ist überhaupt nicht beteiligt.

Die Evangelien selbst stellen also folgende Fragen:

- Gab es einen Prozeß vor dem Sanhedrin oder nur ein Verhör?
- Gab es ein Verhör vor dem Sanhedrin oder nur eines vor dem Hohepriester oder gar nur vor dessen Schwiegervater?
- Fanden diese Vorgänge in der Nacht oder am Morgen statt?
- Fanden sie im Hause des Hohepriesters oder im Hause von dessen Schwiegervater statt?

In der historisch-kritischen Forschung werden diese Widersprüche meistens dadurch beseitigt, daß man eine Art Evangelienharmonie im Wege historischer Reduktion herstellt. D. h. die Angaben der Passionsgeschichten werden auf irgendeine Beteiligung führender Jerusalemer Instanzen an der Hinrichtung Jesu reduziert. Doch ist dieser Vorgang methodisch korrekt, unterschiedliche Nachrichten über ein Ereignis auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu reduzieren und diesen dann für historisch zu erklären?

Bei den Passionsgeschichten der Evangelien handelt es sich demnach weniger um Passions*berichte,* sondern genauer um Passions-

*erzählungen* im Sinne einer narrativen Theologie.

Es bleibt also die Frage, *ob* es überhaupt eine Beteiligung irgendeiner jüdischen Instanz an der Hinrichtung Jesu durch Pilatus gegeben hat.

Die bisher gemachten Aussagen zum Prozeß Jesu und zur (Nicht-)Beteiligung der Juden sollen nun an der Frage konkretisiert werden, ob es einen Prozeß vor dem Sanhedrin gab, wie dies zuerst bei Mk (14, 53 ff.) erzählt wird.

*Was spricht gegen eine Beteiligung der Juden?*

Gegen die historische Zuverlässigkeit dieser Darstellung spricht erstens, daß diese den aus der Mischna bekannten *Verfahrens*-Vorschriften für den Sanhedrin widerspricht:

- *Versammlungsort* des Sanhedrin ist die Quaderhalle des Tempelbezirks, bei Mk versammelt sich das Gremium im Privathaus des Hohepriesters.
- Gerichtsverhandlungen finden am Tage statt, bei Mk findet das Verfahren gegen Jesus nachts statt.
- Das Kapitalverfahren beginnt im jüdischen Recht mit der Verteidigung, bei Mk mit der Anklage.
- Das Todesurteil wird in derselben Sitzung verkündet, nach der Mischna durften Todesurteile erst einen Tag nach der Verhandlung verkündigt werden.
- Problematisch ist überhaupt ein Todesurteil, denn der Sanhedrin besaß zu dieser Zeit keine Kapitalgerichtsbarkeit.

Gegen die Darstellung spricht zweitens die causa damnationis.

Der Grund für das Todesurteil ist Blasphemie. Diese soll Jesus dadurch begangen haben, daß er sich als Messias und Gottessohn bekannt hat. Blasphemie liegt allerdings im jüdischen Recht nur bei Aussprechen des Gottesnamens – Tetragramm – vor. Zu Recht ist auch immer darauf hingewiesen worden, daß die hier verwendeten Hoheitstitel für Jesus – Messias, Gottessohn und Menschensohn – nur aus der späteren christlichen Tradition, nicht aber im Munde des Hohepriesters denkbar sind.

Gegen die Darstellung spricht drittens ihr Tendenzcharakter.

Auffällig ist die unverhohlene Todfeindschaft des Gremiums gegen den Angeklagten. Er hat nicht den Hauch einer Chance auf einen fairen Prozeß. Doch dies kann die Leser des Evangeliums nicht überraschen. Werden doch Mitglieder dieses Gremiums schon seit der ersten Leidensweissagung mit der Schuld am Tode Jesu belastet: Der Menschensohn wird von den Ältesten, und den Schriftgelehrten, und den Hohepriestern verworfen werden und getötet werden (8, 31). Einzelne Gruppen dieses Gremiums werden dann ab Mk 11, 18 und dann immer wieder (11, 27; 12, 12 und 14, 1) als Jesus feindlich gesonnen geschildert, d. h. sie sind unbedingt darauf aus, Jesus zu Tode zu bringen. Fraglich ist, welche *historische* Größe diesem markinischen Gremium entspricht. Nach Mk 14, 55 ist es der Sanhedrin. Doch ist interessant, daß Markus meistens folgende Formulierung bevorzugt: Alle oder die Hohepriester, und *die* Schriftgelehrten, und *die* Ältesten. Unverkennbar geht es dem Evangelisten also darum, die gesamte religiöse und politische Führung Israels als Todfeind Jesu zu identifizieren.

Die in diesem Zusammenhang in Wien durch Schubert vorgetragene Kritik wies darauf hin, daß die Verbindung von „Messias" und „Sohn des Hochgelobten" auch in der jüdischen Tradition nachweisbar sei. Das hierfür in Anspruch genommene Qumranfragment 4 Q 246 kann freilich die Historizität der Frage des Hohepriesters im MkEv nicht stützen. In diesem Fragment ist (1.) *nicht* vom Messias die Rede, auch (2.) die Formulierungen, die für den Sohn Gottes dort gebraucht werden, sind kein aramäisches Äquivalent der singulär in Mk 14, 61 begegnenden Terminologie: „Sohn des Hochgelobten". Im Qumranfragment ist im übrigen (3.) der dortige „Sohn Gottes" bzw. „Sohn des Höchsten" eine Persönlichkeit, die „Jahre . . . über die Erde herrschen und alles zertreten" wird. Hätte der historische Jesus dieser ihm zugelegten militärischen Bedeutung positiv zustimmen können, wie dies der Markustext voraussetzt? *Hält man also die Fragen des Hohepriesters für historisch authentisch, dann muß man auch konsequenterweise davon ausgehen, daß Jesu Antwort historisch ist, er sich also als Messias und Gottessohn in einem Sinne irdisch-militärischer Befreiung Israels verstanden hat. Dies widerspricht jedoch allem, was wir über Jesus von Nazareth aus den Evangelien wissen.*

Aus dem weiteren Verlauf der Ereignisse, so wie sie bei Mk dargestellt sind, ergibt sich viertens zwingend der Schluß: Einen Kapital-Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin kann es nicht gegeben haben. Nach Darstellung des Markus wird Jesus nämlich dem römischen Präfekten vorgeführt, die Hohepriester klagen Jesus in dem Verhör an (15, 3). In diesem Zusammenhang ist erwogen worden, daß der Sanhedrin ein Todesurteil gefällt hat, dessen Vollstreckung aber den Inhabern der Kapitalgerichtsbarkeit, den Römern, überlassen mußte. Diese „Lösung" findet sich in einer gewissen Weise auch im Johannesevangelium. Doch man beachte: Das Johannesevangelium schildert uns keinen Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin. Da der Sanhedrin keine Kapitalgerichtsbarkeit besaß, hat er auch kein Kapitalverfahren gegen Jesus führen können. Doch eben dieses schildert das Markusevangelium.

Erwogen worden ist auch, daß der Sanhedrin(!) als vorinstanzliches Gericht oder Untersuchungsbehörde für den römischen Statthalter tätig war. Dagegen spricht aber, daß Markus uns ein eigenes Gerichtsverfahren des Sanhedrin mit Todesurteil(!) schildert. Dagegen spricht im übrigen, daß uns kein anderer Fall bekannt ist, in dem der Sanhedrin als eine Art gerichtliche Vorinstanz oder als eine Art Voruntersuchungsbehörde der Römer fungierte.

Schließlich: Die markinische Darstellung des Gerichtsverfahrens Jesu vor dem Sanhedrin thematisiert religiöse Vergehen. Es ist uns kein weiterer Fall bekannt, daß der Sanhedrin eine Verurteilung wegen religiöser Vergehen durch eine nicht-jüdische – römische – Instanz vollstrecken läßt.

Zusammenfassend kann man sagen:

Das bei Markus geschilderte Gerichtsverfahren vor dem Sanhedrin widerspricht in allen Punkten der uns sonst bekannten *Verfahrensordnung* für dieses Gremium. Das Todesurteil entbehrt auch *materiell* einer rechtlichen Basis. Die Darstellung fügt sich dagegen nahtlos in die auch sonst erkennbare Tendenz des Evangeliums, die gesamte religiöse Führung Israels mit der Schuld am Tode Jesu zu belasten. Auch der *weitere Gang* der Ereignisse – Pilatus verhört Jesus und läßt ihn kreuzigen – spricht gegen ein vorheriges Gerichtsverfahren vor dem Sanhedrin. Ein Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin ist also aus historischen Gründen extrem unwahrscheinlich. Mit einem solchen Gerichtsverfahren rechnen im übrigen selbst zwei Evangelien – Lk und Joh – nicht.

Es stellt sich also die Frage, ob es denn überhaupt irgendeine jüdische Beteiligung an der Hinrichtung Jesu gegeben hat. Zur Beantwortung soll der Versuch der historischen Rekonstruktion des Endes Jesu in Grundzügen gewagt werden.

Ausgangspunkt aller historischen Rekonstruktionsversuche über das Ende Jesu müssen die historisch gesicherten Fakten sein. D. h. konkret: Historisch sicher ist, daß der römische Präfekt Judäas Pontius Pilatus Jesus hat hinrichten lassen. Die Hinrichtung hatte eindeutig politische Hintergründe, d. h. der Statthalter hat in seiner Kompetenz als militärischer Oberbefehlshaber Roms gehandelt, der in Judäa für Ruhe und Ordnung zu sorgen hatte. Diese hat – jedenfalls nach seiner Meinung – Jesus gefährdet, er hat ihn darum kreuzigen lassen, also mit einer Strafe belegt, die Rom in den Provinzen gegen antirömische Aufrührer anwendete. Auch das Verfahren vor Pilatus war *kein regelrechter Prozeß,* sondern eine Untersuchung des militärischen Oberbefehlshabers Roms (coercitio). Jesus ist ihm vorgeführt, von ihm verhört und hingerichtet worden. Diese gesicherten Tatsachen setzen voraus, daß Jesus *festgenommen* worden sein muß und Pilatus vorgeführt wurde. Die historischen Unsicherheiten betreffen die Ereignisse *zwischen* der Gefangennahme und der Hinrichtung.

Mehr über mögliche Zwischenereignisse könnten wir historisch vermuten, wenn wir über die *Festnahme* Jesu verläßliche Erkenntnisse besäßen. Doch bedauerlicherweise sind auch die Aussagen der Evangelien über die Festnahme Jesu fragwürdig und historisch unzuverlässig, da sie eindeutig von einer antijüdischen Tendenz bestimmt sind.

### *Was dürfte zwischen der Gefangennahme Jesu und seiner Hinrichtung geschehen sein?*

Wenn demnach ein Prozeß vor dem Sanhedrin ausscheidet, sollen abschließend vier Möglichkeiten geprüft werden, was zwischen der Gefangennahme Jesu und seiner Hinrichtung geschehen sein kann.

1. Der Sanhedrin hat Jesus verhört und Pilatus vorgeführt. Diese Lösung ist historisch

nicht auszuschließen. Doch ist sie mit vielen Fragezeichen versehen. Eine Einberufung des ganzen Sanhedrin zu einem Verhör Jesu trifft im Prinzip auf ähnliche Schwierigkeiten wie ein Prozeß. Im Lukasevangelium, das diese Lösung repräsentiert, wird die Versammlung des Sanhedrin darum wohl mit Absicht auf den Morgen verlegt (statt nachts). Vor allem macht ein solches Verhör mit anschließender Vorführung bei Pilatus nur Sinn, wenn Jesus keiner religiösen, sondern politischer Verbrechen – Aufruhr – verdächtigt wird. Eben solche trägt sinnvollerweise der Sanhedrin denn auch in der lukanischen Version bei Pilatus vor (Lk 32, 32 ff). Freilich hätte der Hohepriester in einem solchen Fall der Einberufung des Sanhedrin gar nicht bedurft.

Eine interessante Lösung vertritt in diesem Zusammenhang Chaim Cohn. Er meint, der Sanhedrin sei zusammengekommen zu dem verzweifelten Versuch, Jesus vor seiner Hinrichtung durch Pilatus zu bewahren.

2. Der Hohepriester hat Jesus verhört und Pilatus vorgeführt: Diese Möglichkeit ist historisch wahrscheinlicher. Doch auch hier kann es dann nicht um religiöse, sondern nur um *politische* Verdächtigungen gegangen sein.

3. Mitglieder der Jerusalemer Führungsschicht haben Jesus verhört und Pilatus vorgeführt. Für diese Möglichkeit gibt es eine historische Parallele, nämlich den Fall eines Jesus Ben Ananias. Der stammte ebenfalls vom Land, trat in Jerusalem als Unheilsprophet auf und wurde von Mitgliedern der politischen Führungsschicht festgenommen, verhört und dann dem römischen Statthalter vorgeführt.

Doch was für ein Interesse kann bei diesem Jesus und bei unserem Jesus die Archonten geleitet haben? Allenfalls wohl Angst vor politischen Unruhen, jedenfalls keine religiösen Gegensätze. Dagegen spricht vor allem, daß uns kein Fall bekannt ist, in dem religiöse Gegensätze zwischen Juden vor einer heidnischen Instanz ausgetragen wurden.

4. An der Festnahme und Hinrichtung Jesu waren *nur* Römer, keine jüdische Instanz beteiligt. In der Tat ist dies historisch wahrscheinlich. In jedem Fall lassen sich die Festnahme und Hinrichtung Jesu durch die Römer ohne weitere Zusatzhypothese erklären. Denn aus der Kreuzigung Jesu läßt sich auch auf das *Motiv* der Hinrichtung Jesu schließen, von dort her auf die möglichen Umstände seiner Gefangennahme. Jesus wurde als Aufrührer verdächtigt, darum festgenommen und dann hingerichtet. Der Militärbefehlshaber Roms hat hier in seinem Interesse an Ruhe und Ordnung in Judäa gehandelt, gerade im Zusammenhang eines hohen jüdischen Festes in Jerusalem. Und wir besitzen auch weitere historische Beispiele dafür, daß römische Beamte gegen wirkliche oder vermeintliche Aufrührer in Israel dermaßen brutal vorgegangen sind.

*Fazit – und die Konsequenzen für die Karfreitagspredigt*

Jesu Schicksal in Jerusalem läßt sich also ganz und gar aus dem ordnungspolitischen Regime der römischen Besatzungsmacht in Judäa erklären. Eine Beteiligung jüdischer Einzelpersonen oder Instanzen an diesem Vorgang ist zur Erklärung nicht notwendig. Was könnte dieses Ergebnis für die Karfreitagspredigten bedeuten? Einerseits liegt mir daran, daß die Christenheit endlich zur Kenntnis nimmt, was sie mit der Behauptung der sog. Schuld „der" Juden am Tode Jesu angerichtet hat. Chaim Cohn formuliert am Ende seiner beeindruckenden Studie zum Ende Jesu in Jerusalem, in der er akribisch eine jüdische Verantwortung für den Tod Jesu in Frage stellt („Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht", Frankfurt 1997, 406): „Hunderte Generationen von Juden sind in der ganzen christlichen Welt für ein Verbrechen bestraft worden, das weder sie noch ihre Vorfahren begangen haben. Schlimmer noch, jahrhunderte-, vielmehr jahrtausendelang wurden sie gezwungen, aufgrund des angeblichen Anteils ihrer Vorväter am Prozeß und an der Kreuzigung Jesu alle denkbaren Formen der Peinigung, Verfolgung und Demütigung zu erdulden, obwohl es reine Wahrheit ist, daß ihre Vorfahren keinen Anteil daran hatten . . . Wenn man überhaupt einen Funken an Trost für diese Perversion der Gerechtigkeit finden kann, dann in den Worten Jesu selbst: ‚Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; denn ihrer ist das Himmelreich'". Können wir uns des Eindrucks der mit der Behauptung der Kollektivschuld verbundenen Gewaltgeschichte gegenüber dem Judentum wirklich entziehen? Und andererseits meine ich, daß wir dieser historisch falschen These

auch theologisch gar nicht bedürfen. Im Gegenteil, wir sollten stattdessen die theologische Bedeutung des Todes Jesu in den Mittelpunkt der Karfreitagsbotschaft rücken: daß Christus zur Sühne für unsere Sünden gestorben ist, daß die Glaubenden, um mit Paulus zu sprechen, indem sie in seinen Tod hineingetauft werden, der Macht der Sünde gestorben sind (Röm 6). Dies ist für mich die befreiende Botschaft vom Tode Christi. Sie sollte uns auch vom Antijudaismus der Kollektivschuldthese befreien können.

# Praxis

**Erika Schuster**

## Einladung zum Lesen

### Kirchliche Leseförderung als „Buchpastoral"

*Was bedeutet „lesen", und was bewegt Menschen zu lesen? Wie kommt mit dem Lesen ein Dialog zustande? Welche Möglichkeiten gibt es für die Kirche, Leseförderung zu betreiben? Der folgende Beitrag bietet zu diesen Fragen einige Gedanken.* *red*

Hugo von St. Victor hat an einer großen Wende der Literarität vom monastischen murmelnden Lesen zum scholastischen forschenden Lesen im 12. Jahrhundert Weisheit als Ziel des Lesens formuliert.

Ich denke, daß das auch eine ernstzunehmende Perspektive für Menschen unserer Zeit wäre und daß sich für dieses durchaus christliche Ziel große Anstrengungen lohnten. Doch wo stehen die Menschen, um die es geht, in einer Zeit, in der sich gerade wieder eine Wende – diesmal vom Buchlesen zum Bildschirmlesen – ereignet?

Untersuchungen über Leseverhalten gibt es, auch Statistiken über Buchkäufe. Eigentlich geht es aber noch um eine Frage davor:

*Was bewegt Menschen wirklich zu lesen?*

Ehe ich eine Einladung ausspreche oder gar eine Strategie für das Lesen entwickle, muß ich wissen, warum Lesen für Menschen bedeutend sein kann.

Um nichts zu suchen

Fürs erste ist es oft der Reiz der bedruckten Seiten, ein Wort, ein Satz, eine Figur, die hineinzieht in einen Text und sich zur Spurenlese entwickelt. Die magischen Zeichen der Buchstaben entpuppen sich als welthaltig, machen neugierig, dem Leben der handelnden Personen auf die Spur zu kommen oder die beschriebene Welt immer eingehender zu erforschen. Stundenlang schmökern Junge und Alte in den Buchläden, begierig, ein paar Eindrücke zu gewinnen, manchmal mischen sich dazu auch sportliche Ambitionen in der Suche nach Lösungen für kniffelige Sachverhalte oder kriminalistische Akribie.

Flucht, Schutz, Heimat

Lesen macht auch Flucht möglich: aus dem Alltagstrott, aus mühseligen Beziehungen. Geschichten, Romane, Gedichte bieten Schutz vor quälerischem Selbstzweifel, vor Depressivität und vor totaler Verzweiflung. Dann wird die Distanz zum Alltag und die Einbindung in eine andere Wirklichkeit zu einer Chance des Atemholens, um den Schwierigkeiten des eigenen Lebens wieder gefaßt begegnen zu können.

*Warum soll man nicht in einem Buch daheim sein?* fragt die exilierte Hauptfigur Pauline in einem Roman von Renate Welsh und signalisiert, daß sie wenigstens zwischen den gedruckten Seiten in der Welt der Literatur ein Gefühl von Geborgenheit, von Daheim-Sein gefunden hat. Von einer *Sauerstoffkapsel, die mich vor dem Ersticken bewahrte,* spricht der österreichische Schriftsteller Gerhard Roth über die Bücher, die ihn von Kindheit an in allen freudigen oder traurigen Lebenssituationen begleiteten.

Zeit-los, end-zeitlich

*In meine Bücher lege ich mein Herz,* lautet der Titel eines jüngst im Hanser-Verlag erschienenen Büchleins. Im Herzen, da gehen die Uhren anders. Aus dieser Perspektive werden Leser und Leserinnen zu einem neuen Zeit- und Raummaß ermächtigt. Antike und Zukunft werden zugänglich, obwohl der Leser am Ende des zweiten Jahrtausends sich gerade anschickt, die Tiefen des Ozeans und die Dimensionen des Weltalls zu durchforschen. Wie herausfordernd, manchmal

auch überfordernd, kann die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit sein.
Über Tempo, Pausen, Rhythmus, Intervalle und Raumwege entscheidet das Herz des Lesers und der Leserin. Die Art des Umgangs mit diesen Dimensionen kann durchaus widerständisch motiviert sein, denn Lesen hat immer auch etwas mit Grenzgängertum zu tun, mit dem unaufhörlichen Drang des Menschen, seine Grenzen der Einsicht in die Gesetze des Daseins möglichst weit hinauszuschieben. Der Schweizer Schriftsteller Peter Bichsel meint ja überhaupt, daß Lesen und Erzählen grundsätzlich dem Bedürfnis entsprängen, der Endlichkeit zu widerstehen und so dem Tod die Stirn zu bieten.

## Einen Platz beanspruchen

Zur Zeit macht den Bildungsverantwortlichen in den sogenannten alphabetisierten Ländern die Tatsache große Sorge, daß es immer mehr Menschen gibt, die unfähig sind, eine Zeitung, geschweige denn ein umfangreiches Buch zu lesen. Nun hat sich aber Lesen in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten zu einer notwendigen Kulturtechnik entwickelt, die über den Platz von Menschen in der Gesellschaft entscheiden kann. Differenzierte Stellungnahmen, Meinungs- und Willensbildungsprozesse, die in einer demokratischen Gesellschaft zur Grundvoraussetzung der politischen Kultur gehören, beruhen auf der schriftlichen Verständigung. Wer aber teilhaben will, eine eigene Meinung bilden will, sich nicht nur über mediale Bilder, sondern auch über geschriebene Texte Einsichten und Zugänge verschaffen will, muß lesen können. Sowohl das Bürgertum des 18. Jahrhunderts in Europa, als auch die Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts und die Frauenbewegung des 20. Jahrhunderts sind durch die Lektüre und die Bereitstellung von Bibliotheken nachhaltig geprägt und in Gang gehalten worden.

## Fragen lernen

Das Bestreben, Einsicht zu bekommen in Lebenszusammenhänge, in Lebensmodelle, zu erfahren, wie andere Menschen denken, handeln, Entscheidungshilfen zu bekommen für private oder öffentliche Aufgabenstellungen, führt oft Menschen zu den Büchern, läßt sie Ausschau halten nach Alternativen. Bewegtes erkennendes Lesen ist ein Frageweg, wie Peter Handke in seinem *Spiel vom Fragen* an der Figur Parzival aufzeigt. Und bestätigend tönt es aus dem Munde Peter Bichsels: *Leser sind mitunter Leute, die mit Fragen umgehen können, ohne gleich nach der Antwort zu rufen, die in Fragen leben, nicht in Antworten. Das mag für eine Mehrheit bereits subversiv sein.*

## Zum Vergnügen

Irgendwo haftet dem Lesen der ruchlose Hauch von Luxus an. Der Vorwurf des Luxus an überflüssiger Zeit für Lektüre aber schmerzt, so daß noch immer Leserinnen und Leser verschämt gestehen, daß sie aus Spaß, aus Lust an den dargestellten Geschehnissen, aus Genußfreudigkeit zur Lektüre greifen.
*Die Entdeckung der Welt im Lesen macht ein Vergnügen, das auf anderen Wegen nicht zu finden ist,* gesteht der Theologe Gottfried Bachl, der immer wieder beteuert, daß er in der zeitgenössischen Literatur mehr Auskunft über den Menschen für seine theologische Forschung gefunden hat als in theologischen Fachbüchern. Und er setzt fort:
*Die Entgrenzung der Phantasie, die Freilassung der Neugier, das Ausbrechen aus dem Zaun der kleinen Lebenswelt, die Freude an Geschichten, mit denen das Bewußtsein über den Horizont ins Unbekannte zieht, die Häufung möglicher, unglaublicher Erlebnisse, der Flug der Sehnsüchte, das Fernweh, die Provokation der Vorstellung, alles das gehört auf die Liste der Genüsse, die das Lesen bereitet.*
Nicht zuletzt wird Literatur auch zum ästhetischen Vergnügen gelesen. Die Freude an der Schönheit von Lauten, Klängen, Rhythmen, Worten, Satzverbindungen und Redewendungen läßt immer wieder Menschen zum Buch greifen.

## Zur Sprache gebracht

Lesen, um zur eigenen Sprache zu kommen, zählt zu den gefährlichsten und beglückendsten Unternehmungen. Gefährlich, weil das Steckenbleiben im Zitat oder das Kopieren von Sprachstilen zur Selbstentfremdung führen kann. Beglückend, weil es die Begegnung mit dem Wort „gegenüber" möglich macht, eigene Worte für Gefühle, Erfahrungen oder Erkenntnisse zu finden, mit ihnen zu spielen, sie zu demontieren und neu zusammenzusetzen. Wer einmal miterlebt hat, wie sich Kinder die Sprache ihrer Umwelt

aneignen und dann zur eigenen Sprachmächtigkeit heranwachsen, wird diesen Prozeß der persönlichen Sprachfindung als Kostbarkeit zu schätzen wissen.
Die brasilianische Schriftstellerin Isabel Allende erzählt von der Begegnung mit diesem Zauber der Wörter: *Ich erinnere mich an mein Erstaunen, als ich zum erstenmal das Wort „azafate" (= kleines Körbchen) sagen hörte. Es erschien mir wie ein ganzer Ton, ein Gongschlag, ein unterirdisches Zittern. Ich wiederholte mehrere Wochen „azafate, azafate" überall (. . .) Ich spielte mit den Wörtern, stellte mir ihre Farben vor, ihren Geschmack, ihre Struktur, ich suchte in ihnen verborgene Bedeutungen, ich lud sie zum Tanz ein (. . .) Der Klang, das Alphabet, die Wörter, sie sind wie ein Koffer voller Schätze.*

### Ins Gespräch kommen

Schon das Lesen selbst setzt beabsichtigt oder unbeabsichtigt einen Dialog in Gang. Texte erscheinen vertraut oder fremd, provozieren zum Reden oder lassen verstummen. Die Kommunikation zwischen Text und Leser holt literarisch Geformtes wieder ins lebendige Gespräch und setzt es auch der Veränderbarkeit aus. Die Person des Autors kann dabei sogar völlig außer acht gelassen werden. Und doch läßt sich mit Autoren und Autorinnen über Zeiten und Räume hinweg ein bereicherndes literarisches Gespräch zur eigenen Sinnerhellung führen.
Gelesen wird auch, um andere verstehen zu können. So manche und so mancher sucht über die Lektüre Annäherung an Menschen in ihrer, seiner Umgebung. Vor allem dort, wo Verschlossenheit und Stummheit die Kommunikation beeinträchtigen oder gar verhindern. Manchmal vermag die gemeinsame Lektüre eines Buches einen stockenden Dialog unter Familienmitgliedern und Freunden wieder in Fluß zu bringen, oder in extremen Lebenslagen finden sich über Bücher und Texte hinweg Gesprächspartner.

### Leben teilen

Die deutsche Schriftstellerin Hilde Domin erzählt in ihren autobiographischen Schriften von einer beeindruckenden Begegnung im Zug von Ulm nach Seefeld in Tirol. Im Gespräch mit einer Frau stellt sich heraus, daß diese ebenso wie sie Flüchtling ist. Das veranlaßt Hilde Domin, der Frau das Gedicht *Man muß weggehen können*, das sie im Exil in der Dominikanischen Republik verfaßt hat, vorzulesen. *„Da bin ich mit drin", sagte die Frau. Das war nicht mehr dieselbe Frau, mürrisch vor Heimweh und Einsamkeit, ein totes Gesicht, ohne Alter, aber auch ohne Jugend. Sie strahlte. „Da bin ich mit drin!"* Diese Chance, durch ein Buch zum Leben ermuntert zu werden, Heilendes und sich darinnen wiederzufinden, bewegt immer wieder Menschen, zu einem Buch zu greifen.

### Dem Unergründlichen auf der Spur

Das Interesse an den Biographien großer spiritueller Gestalten, wie Hildegard von Bingen, Teresa von Avila und Franz von Assisi zieht manche in die Bibliothek.
Elie Wiesel erzählt von der Bedeutung des Buches für die chassidische Tradition: *Das Wort verband uns mit dem Geheimnis des Anfangs und zugleich mit dem Geheimnis des Überlebens.* Der Drang, diesem Geheimnis näherzukommen, den Sinn und Urgrund des Lebens vielleicht gar zu ergründen, beunruhigt und regt Menschen, Nichtglaubende und Glaubende an, in profanen und in heiligen Büchern nachzuschlagen und zu lesen. Damit verbindet sich oft die Hoffnung, manchmal auch nur die geheime Sehnsucht, radikal verändert, neu zu werden. Martin Walser hat dafür ein sehr erdiges Bild gefunden: *Ein Buch ist für mich eine Art Schaufel, mit der ich mich umgrabe.*

*Was für eine Bedeutung haben diese vielfältigen Motive von Leserinnen und Lesern für Verantwortliche in der Kirche, wenn Weisheit Ziel des Lesens ist?*

Der Volksmund kennt für Lesen als übergeordneten Begriff die Bezeichnung geistige Arbeit. Das Aufnehmen, Sammeln, Entziffern und Differenzieren von Geschriebenem wird als ein geistiger Akt wahrgenommen, der Bewußtsein und Denken zu einer kreativen Leistung herausfordert. Es liegt nahe, Kreativität sowohl in Verbindung mit dem Wort Weisheit als auch mit dem Wort Spiritualität zu bringen, das sich auf das Wirken des Geistes Gottes in der Lebenswirklichkeit des Menschen bezieht.
Eine Spiritualität des Lesens skizziert Paul Deselaers so: *Gerade weil nach christlicher Überzeugung Gottes Geist am Anfang steht, ist das Vertrauen begründet, daß sich das*

*persönliche Charisma einer und eines jeden auch herausbildet und in der widerständigen und vielschichtigen Wirklichkeit bewahrheitet. Spiritualität des Lesens spricht uns als ganze Menschen, als denkende, fühlende und handelnde an. Sie gilt allen Büchern, nicht nur den religiösen und der Bibel. Sie möchte helfen, daß* ich *im Umgang mit den Büchern der Einmaligkeit meines Lebens auf die Spur komme und darin zum Glauben finde.*

Ermöglichung und Förderung von Leseerfahrungen

Es geht also im Grunde darum, Leseerfahrungen zu machen oder zu ermöglichen, um die jeweiligen individuellen Geistesgaben in Auseinandersetzung mit der persönlichen Lebenswelt zu entwickeln. Das ausgeführte Spektrum der möglichen Beweggründe für das Lesen, das einen Teil der Lebenswirklichkeit von Menschen ausmacht, läßt sich auch als ein Bündel von Lernfeldern beschreiben, in denen Leseerfahrungen gesammelt werden können, die dann auf jeden Fall Lebenserfahrungen sind und möglicherweise zu Erfahrungen des Glaubens werden.

Der Respekt vor der Einmaligkeit der einzelnen Person gebietet es, den Menschen, aber auch das Buch, hinter dem darüber hinaus ein Autor steht, nicht zum Objekt von Bildungsmaßnahmen oder pastoralen Strategien zu machen. Das trifft sich auch mit dem neuesten Diskussionsstand über Subjekt und Lernen in der Erwachsenenbildung, wo der Selbstlernprozeß zu einem Schlüsselbegriff geworden ist. In diesem Sinn kann kirchliche Leseförderung nicht darauf abzielen, möglichst viele religiöse Bücher in Umlauf zu bringen, sondern es geht darum, zum Lesen einzuladen, vielen Frauen und Männern Gelegenheit zu bieten, sich selbst zu Lesern zu qualifizieren.

Die Kirche braucht institutionalisierte und informelle Orte der Lesekultur, Orte der Begegnung von Menschen und Büchern. Traditionellerweise wird hier sofort an die kirchlichen und öffentlichen Bibliotheken gedacht, die tatsächlich für ein umfassendes Leseangebot zur Verfügung stehen. Aber wie viele einladende Schmökerecken mit attraktiven Neuerscheinungen ließen sich auch zusätzlich zu dem bedeutenden Aufwand einer Bibliotheksorganisation gestalten!

Freude an Literatur und Lust am Lesen werden dann besonders stimuliert, wenn genügend Gelegenheit zum Austausch über Gelesenes geboten wird. Institutionalisierte Leserunden erweisen sich in der Praxis als Orte von Horizonterweiterung und Sinnerfahrung. Ihre besondere Qualität liegt darin, daß sie den einzelnen Gesprächspartner/innen die Möglichkeit eröffnen, ihre ureigenste Sprache zu entdecken.

Gesellschaftlich oder kirchlich brisante Themen lassen sich über Bücher erschließen und tragen immer wieder in emotional außergewöhnlich belasteten Situationen zum Denken in Zusammenhängen und in Alternativen bei.

Erwachsenengerechte Unterstützung durch kirchliche Bildungseinrichtungen

Es gibt in den Institutionen der Erwachsenenbildung kompetente Personen, die eine fachliche Auseinandersetzung über literarische Neuerscheinungen oder wichtige kulturelle Vorgänge erwachsenengerecht zu unterstützen vermögen, sei es in Form einer Bildungsveranstaltung, sei es durch die Bereitstellung von Materialien, Informationen, Lesetips, Rezensionen. Hier werden auch immer wieder neue Zugänge zum lesenden Menschen und zur Literatur gesucht und erprobt. Diese modellhaften Erfahrungen können genutzt werden.

Offene Foren ermöglichen Schriftstellerinnen und Schriftstellern, Leserinnen und Lesern unterschiedlicher Gesinnungen und Haltungen, in respektvoller Weise gemeinsam nach Erkenntnis und Einsicht zu suchen.

Auch der explizite Dialog zwischen Literatur, Leben und Glauben muß wachgehalten werden. Die Zeit ist günstig, die Sinnfragen sind virulent. Aber nur eine kommunikative partnerschaftliche Auseinandersetzung entspricht diesem wesentlichen Anliegen.

Angesichts eines überbordenden Literaturmarkts ist die Gabe der Unterscheidung angefragt. Viele Menschen suchen in einem breitgefächerten Angebot Orientierungshilfe, aber nicht Rezepte. Es gibt eine Reihe von „Nischenprodukten" des innerkirchlichen Zeitschriftenmarkts, die für ihren kritischen erhellenden Beistand, sei es durch Diskurse,

sei es durch Besprechungen aktueller Bücher, mehr Aufmerksamkeit verdienten und genutzt werden sollten.

*Gefragt sind: Buchliebhaber*

Eine christliche Lesekultur, die sich an Lesemotivationen der Menschen orientiert, dialogisch und diakonisch entwickelt wird und Weisheit zum Ziel hat, braucht bibliophile Menschen, Buchliebhaber, die ihre eigenen Lesemotivationen, aber auch ihr Wissen über Institutionen, Medien, Modelle der Literaturarbeit, Ereignisse, Veranstaltungen, Treffpunkte zugänglich machen und andere auf ihrem Lebensweg begleiten.

Zu hoffen ist, daß sich dann die Erkenntnis einstellt, die der Philosoph Ferdinand Ebner so formuliert: *Lesen gelernt zu haben hat für den Menschen keinen besonderen Wert, wenn er gar niemals auf das Buch stößt, um dessentwillen er es dem Himmel dankt, lesen zu können.*

Zahlreiche Einrichtungen der kirchlichen Erwachsenenbildung, z. B. das „Literarische Forum" in Wien, laden ein, ihre Angebote im Sinne einer umfassenden Lesekultur in Anspruch zu nehmen.

**Bart J. Koet**

## Verkündigung vor Menschen mit geringem kirchlichen Hintergrund

### „Prä-Katechumenat" in der Gefängnisseelsorge

*Verkündigung und seelsorgliches Gespräch im Gefängnis haben es mit Menschen zu tun, die meist weit weg sind von Kirche und Glaube. Solche „kirchenentfernte" Menschen gibt es aber zunehmend auch in der normalen gemeindlichen Pastoral, etwa bei Hochzeiten, Taufen, Begräbnissen, und in der kategorialen Pastoral wie in der Kranken- oder Telefonseelsorge. Der Autor zeigt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen Voraussetzungen und Wege auf, wie vor solchen „Prä-Katechumenen" die christliche Botschaft verkündet werden kann. Dabei greift er auch auf Erfahrungen der alten Kirche und des Judentums zurück.* red

*1. Prolog – ein Fall*

A. erwartet eine lange Strafe in einem fernen Land, in einem Gefängnis, wo es etwas rauher zugeht als in einem niederländischen. In Erwartung seiner Abschiebung saß er in dem Untersuchungsgefängnis, wo ich Seelsorger bin. Er klammerte sich an mich und bat um ein Gespräch. Ich nahm ihn mit in mein Büro, wo wir miteinander sprachen. Das Warten auf seine Abschiebung wirkte auf ihn wie das Sitzen in einer Todeszelle. In einer solchen Situation kennt man sein Urteil, aber man weiß nicht, wann „du gehst". Diese Unsicherheit ist oft eine noch größere Strafe als eingesperrt zu sein. Er sah also für sich überhaupt keinen Ausweg mehr und wollte nur noch sterben. Ich sprach nur wenige Male mit ihm, aber irgendwie faßte er neuen Lebensmut. Er war halbwegs auf eine schwere Zukunft vorbereitet, als ich ihn und das Gefängnis für einen Urlaub verließ. Als ich nach ein paar Wochen wieder zurückkam und zu ihm wollte, nahm mich ein väterlicher Wärter eben zur Seite. Er fragte, ob ich von A. schon das Neueste wüßte. „Was denn?" fragte ich: „Wird er abgeschoben?" „Nein" sagte der Wärter: „Er ist HIV-positiv." Weil er kurz vor seiner Verhaftung ein Mal eine verunreinigte Spritze verwendet hatte, ließ er sich testen. Bei diesem Test stellte sich heraus, daß er HIV-positiv war. Ich kam in seine Zelle. Er lag im Bett. Nur sein Kopf war sichtbar. Als er mich sah, liefen dicke Tränen über seine Wangen. Er sagte immer wieder: „Bart, I will die." Nachdem sich doch eine Art Gespräch entwickelt hatte, stand er plötzlich auf und sagte: „O, Bart; ich wäre so gern eine Deiner Geschichten geworden, aber ich bin es nicht."

Er hatte genau verstanden, was ich als Seelsorger versucht hatte, für ihn zu sein. Ich hatte seiner Geschichte zugehört, aber auch selbst einige erzählt, Geschichten aus meinem Leben, sowohl persönliche als auch Geschichten von Menschen, mit denen ich arbeite und gearbeitet habe. Manchmal habe ich auch diese Geschichten mit Erzählungen aus Schrift und Tradition verknüpft. Natürlich muß man als Pfarrer gut aufpassen, daß man die mitgeteilten Erfahrungen von Menschen, denen man begegnet, anonym und für sich behält, und doch werden diese sicher in einer Art Sammelband mit Geschichten eingetragen.

*2. Aber welche Geschichte denn?*

Ein Seelsorger hört Geschichten und kann infolgedessen neue Geschichten erzählen. Aber welche Geschichte denn? In manchen Zusammenhängen ist es deutlich, über welche Geschichte ein Pfarrer erzählen darf. In der katholischen Kirche darf ein Pfarrer über Geschichten aus der Schrift erzählen, die er im *Missale Romanum* geordnet vorfindet. Viele Pfarrer halten sich von Sonntag zu Sonntag an die Texte der Perikopenagende. Aber, was setzt eine solche Lesung praktisch voraus? Sie setzt eine Gemeinschaft von Menschen voraus, die zusammenkommen, um die biblischen Geschichten und deren Auslegung zu hören. Man kann erwarten, daß diese Menschen ein gewisses Vorwissen haben von dem, was sie hören, und von den Riten, an denen sie teilnehmen.

Bei einigen Gottesdiensten jedoch ist ein solches Grundwissen bei einem großen Teil der Besucher nicht gegeben. Dies ist der Fall bei Trauungen, wenn Paare kirchlich heiraten wollen, aber oft in den letzten zehn Jahren höchstens zu Weihnachten in einer Kirche waren. Dies kommt auch immer öfter bei Trauerfeiern vor. Das gilt mit Sicherheit für viele Gottesdienste, die Gefängnispfarrer in Justizvollzugsanstalten halten. Zur Illustration ein konkretes Beispiel: die Situation an meinem Arbeitsplatz, eines der sechs Gefängnisse des großen Amsterdamer Gefängniskomplexes „de Bijlmerbajes". Dieses Gefängnis besteht aus mehreren separaten Türmen. Aus Gründen der Sicherheit haben die Insassen jedes Turmes (normalerweise 120 Gefangene) einen eigenen Gottesdienst im einzigen zentralen Kirchenraum. Jedes Wochenende finden folglich in dieser Kirche sechs Gottesdienste statt. Es kommt in einigen Türmen regelmäßig vor, daß ca. 60 Männer und manchmal sogar noch mehr zum Gottesdienst kommen. Ich halte ausschließlich Wort- und Gebetsgottesdienste. Sehr oft stellen sich Chöre von außerhalb zur Verfügung, um den Gottesdienst abwechslungsreicher werden zu lassen.

Eine wichtige Frage ist jedoch: Was für „Jungs" (wie Gefangene oft sich selber nennen) sitzen am Wochenende in der Gefängniskirche und mit welcher Motivation kommen sie? Einige Wärter sagen manchmal, daß sie nur kämen, weil sie dann die Zelle verlassen könnten. Und teilweise haben sie damit sogar recht. Aber aufgepaßt! Dies stimmt wirklich nur zum Teil. Denn gerade in den Gefängnissen sehnen sich viele „Jungs" auch nach ein bißchen Segen, ein bißchen Hoffnung und Zuspruch. Deshalb kommen sie zum Gottesdienst. Im Gottesdienst werden sie nämlich nicht auf ihre schlechte, sondern auf ihre gute Seite hin angesprochen. Eine weitere skeptische Frage mancher Gefängniswärter folgt darauf sogleich: Woher man das denn wissen könne? Ich kann ihnen dann natürlich nicht ausführlich erzählen, was ich in meinen persönlichen Kontakten von den „Jungs" gehört habe. Es reicht aber meistens aus, auf das Verhalten derer, die kommen, hinzuweisen. Wir, die die Gottesdienste halten, können daraus ersehen, daß sie bereit sind, dem, was in einer Kirche normalerweise geschieht, Respekt zu zollen. Sicher, es geht nicht immer geordnet zu, aber in dem Moment, wo es spannend wird in einem Gottesdienst, spürt man oft eben diesen Respekt. Ich erlebe dies am meisten bei den Fürbitten. Dann ist es fast immer mucksmäuschenstill. Und wenn ein Gefangener es wagt, über so einen Moment zu spotten, korrigiert meistens ein anderer den Spielverderber.

Aber nun zurück zur Ausgangsfrage: Was für eine Geschichte bekommen sie denn zu hören? Dieser Artikel wurde auf der Grundlage einer Umfrage unter Gefängnisseelsorgern über Liturgie in Justizvollzugsanstalten geschrieben. Sehr summarisch wird in dieser Umfrage etwas über die Verwendung der Perikopenordnung gesagt. Es muß hier betont werden, daß es für die Einhaltung der Perikopenordnung für übliche Gottesdienstbesucher und Pfarrer sehr gute kirchliche Argumente gibt. Jedoch kam die Frage auf, ob im *Gefängniskontext* eine solche Perikopenordnung nicht den anwesenden Gefangenen zu viel abverlangt. Die Bibellesungen laufen somit Gefahr, über die Köpfe der Leute hinwegzurauschen. Gibt es aber nicht so etwas wie knappe Zusammenfassungen von biblischen Geschichten, die auch für „Nicht-Eingeweihte" zu verstehen sind?

*3. Gottesdienst im Gefängnis als „Prä-Katechumenat"*

Um die Situation in den Gefängnisgottesdiensten zu verdeutlichen, greife ich auf die

Situation zu Beginn des Christentums zurück. Zu dieser Zeit wurde in der heiligen Messe noch ein deutlicher Unterschied gemacht: Der erste Teil, einschließlich der Predigt, war für jedermann. Nach der Predigt hatten jedoch die Katechumenen zu gehen. Denn die heiligen Geheimnisse wurden allein mit den Getauften gefeiert. Ein Katechumene ist jemand, der den Glauben erlernen muß. Den Katechumenen wurden die wichtigsten Elemente der Heilsgeschichte erklärt.[1] So lernten sie z. B. etwas über die Schöpfung und den Auszug aus Ägypten. Neben Katechumenen und Getauften gab es aber eine dritte Gruppe: die „Prä-Katechumenen". Das waren die Menschen, die für das Katechumenat in Betracht kamen, aber es (noch) nicht waren. Ich würde einen Teil der „Jungs" im Gefängnis mit dieser speziellen Kategorie von Gottesdienstbesuchern vergleichen.[2] Ich schlage diese Charakterisierung vor, um mit ihrer Hilfe zu verdeutlichen, worin sich die Gottesdienste im Gefängnis von denen in gewöhnlichen Parochien unterscheiden können und vielleicht sogar unterscheiden müssen. Wenn ich hier einen Großteil der „Jungs" aus dem Gefängnis mit den „Prä-Katechumenen" aus der Alten Kirche vergleiche, dann bin ich mir bewußt, daß dieser Vergleich wie jeder andere auch bekanntlich hinkt. Aber es gibt doch eine unübersehbare Übereinstimmung. Genauso wie zu Beginn der Kirche ist die Kultur, in der wir jetzt leben, so geartet, daß darin das Christentum nicht mehr das wichtigste sinnstiftende Wertesystem darstellt. Deshalb fehlen bei großen Teilen der Gesellschaft die notwendigsten Kenntnisse der christlichen Tradition und Anliegen. Auch wenn es große Unterschiede gibt, plädiere ich aufgrund dieser Umstände dafür, in den Gefängnisgottesdiensten und vergleichbaren Situationen – genauso wie bei den „Prä-Katechumenen" damals – eine spezielle Katechese zu verwenden. Gerade eine solche Katechese kann uns helfen, Richtlinien für den Umgang mit Bibeltexten für Gottesdienste zu finden, an denen Menschen mit geringen Kenntnissen der Riten und christlichen Basistexte teilnehmen.

Was die „Prä-Katechumenen" an Katechese bekamen, finden wir kaum beschrieben. Aber auf Anfrage eines in „Predigtnot" verfallenen Diakons schrieb Aurelius Augustinus über diese spezielle Form des Glaubensunterrichtes ein besonderes Buch: *De catechizandis rudibus*. Er sagt darin eine Reihe bemerkenswerter Dinge, wobei sichtbar wird, daß er nicht nur ein großer Theologe war, sondern daß er auch ein guter Psychologe gewesen ist. In diesem Zusammenhang gibt Augustin für die Wahl von Bibeltexten zwei wichtige Hinweise: 1) Man soll nicht alles aus der Schrift erzählen, sondern die Grundzüge vorstellen und zusammenfassen; und 2) Man soll bemerkenswerte und inspirierende Erzählungen und Texte auswählen (siehe z. B. III 5).

Wenn wir uns die heutige Perikopenagende des Römischen Missale ansehen, stellen wir fest, daß dies auch auf dem ersten Prinzip beruht. Weil in den Gefängnisgottesdiensten dem anwesenden Publikum die meisten Bibeltexte unbekannt sind, muß man hier mit noch zugespitzteren und treffenderen Zusammenfassungen arbeiten, worauf verständlichere, mitunter auch weitläufigere Erklärungen folgen sollten. Augustin sagt nämlich am Ende von IX 9, daß weniger gescheite Schüler mehr Worte und mehr Erklärungen benötigen, um wirklich etwas zu verstehen. Auch das zweite Prinzip muß im Gefängniskontext konkretisiert werden; die ausgewählten Lesungen müssen inspirierend sein und von der Freude der Lehre zeugen (siehe auch Augustins Erörterungen über die Freude in X 14).

Augustin behandelt mehrfach den Kern gerade dieser Sache in seinem Buch ausführlicher. Er geht davon aus, daß der Lehrer bei Anfängern vor allem eines deutlich machen muß, nämlich, daß die Liebe das Gesetz erfüllt: Letztes Ziel von Gebot und Vollendung des Gesetzes ist die Liebe. Wenn der Kirchenvater über die Liebe als Erfüllung des Gesetzes spricht, dann spielt er zweimal auf Röm 13, 10 (vgl. IV 7 und XX 35) an und verweist sogar dreimal auf Mt 22, 37–40 (vgl. IV 8; XXIII 41 und XXVII 55). Augustin benutzt diese Texte als zusammenfassende Richtlinie für unser gesamtes christliches Handeln. Die

[1] Die Lesungen in der Fastenzeit aus dem AT sind als eine moderne Variante dessen gemeint.

[2] Gewiß ist die Gemeinschaft, die in den „Bijlmerbajes" zusammenkommt, auch in ihrer Zusammensetzung mit der aus der Alten Kirche zu vergleichen. Getaufte aus sehr verschiedenen Richtungen und sehr unterschiedlichen Ländern sitzen fröhlich neben Menschen, die zum ersten Mal in die Kirche kommen.

Texte aus dem NT, die er heranzieht, sind folglich als eine Art von Merksätzen gedacht und sind somit Teil einer ganz bestimmten Pädagogik. Daß diese Texte wirklich als solche angesehen werden, stellt sich sogleich heraus, wenn man sie mit ähnlichen Texten aus den rabbinischen Schriften vergleicht. Beim Lernen der Thora benutzten auch die Rabbiner solche markanten Zusammenfassungen als Richtschnur für die ganze Lehre.

*4. Die „Zusammenfassung" der Thora als pädagogisches Prinzip: die* kelal gadol

In Röm 13, 9 kennzeichnet Paulus den Satzteil „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" (vgl. Lev 19, 18) als die Überschrift, den Titel, ja als den Anfang aller Gebote. Die Liebe ist also die Erfüllung des Gesetzes. Die Zehn Gebote (die Zehn Worte) lassen sich seiner Meinung nach in dem einen Satz aus Leviticus zusammenfassen. Im folgenden Vers wiederholt Paulus deshalb dasselbe noch einmal, aber nun in anderen Worten: „Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses" und „die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes". Paulus war nicht der Einzige, der Lev 19, 18 als Zusammenfassung des Gesetzes ansah. Auch Rabbi Akiba benutzte den Vers, um mit ihm die Thora zusammenzufassen. Dies läßt sich z. B. in einem rabbinischen Kommentar, Bereschit Rabba zu Gen 5, 1 finden, und zwar in dem Zusammenhang, daß der Mensch eben als Ebenbild Gottes geschaffen wurde: Ben Asai sagt: (Dies ist) eine große Zusammenfassung im Gesetz (kelal gadol betorah). Rabbi Akiba sagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", das ist ein kelal gadol größer als diese; auf daß du nicht sagst: „Weil ich verachtet werde, werde ich einen anderen verachten." Sowohl Ben Asai als Rabbi Akiba verwenden also einen Text aus der Schrift, um zu zeigen, was für sie das Gesetz zusammenfaßt. Sie charakterisieren beide den Text als kelal gadol, d. h. als „große Zusammenfassung". Es wird explizit gesagt, wovon er eine große Zusammenfassung ist: von „dem Gesetz". Wenn man obenstehendes Fragment besser verstehen will, dann ist es angebracht, kurz auf den Zusatz „im Gesetz" einzugehen. Die jüdische Tradition wird zumeist als Thora bezeichnet. Die Rabbiner unterscheiden zwischen der mündlichen und der schriftlichen Thora. Die schriftliche setzt sich aus den Fünf Büchern Mose zusammen. Mündliche Thora ist die Bezeichnung für den Rest der Tradition: alle weiteren biblischen Schriften, die für sie auf die eine oder andere Weise nur Auslegung, Interpretation und Aktualisierung der schriftlichen Thora sind. Die mündliche Thora bildet also die Ergebnisse eines Interpretationsprozesses, der durch die Jahrhunderte hindurch bis zum heutigen Tag noch andauert. Mit Hilfe von geschriebener und mündlicher Tradition versucht man, die Aktualität der schriftlichen Thora zu verstehen und so Gottes Plänen gegenwärtig Gestalt zu geben. Um die mündliche Thora so gut wie möglich weiterzugeben und wiederaufzubauen, haben die Rabbiner ein sehr ausgewogenes pädagogisches System entworfen. Dies findet man zum Beispiel in der Mischna (im 2. Jahrhundert niedergeschrieben, aber das Material ist wahrscheinlich oft älter) und auch in deren Kommentar, dem Talmud (Endredaktion etwa im 4. Jahrhundert). Diese Art, zu lehren und zu lernen, bestand beispielsweise aus Zusammenfassen, Wiederholen, Auswendiglernen, systematischem Deduzieren, Texte miteinander in Zusammenhang bringen usw. Wer um dieses rabbinische Lernsystem weiß, wird davon vieles auch im NT wiederfinden, sei es auch manchmal in rudimentärer Form.

In der Zeit, als die rabbinische Lehre entstand, war es wichtig, daß diese Lehre gut im Gedächtnis haften blieb. Dies konnte auf verschiedene Weise geschehen. Eine Möglichkeit war, ein treffendes Beispiel zu erzählen. Eine andere bestand darin, von Zeit zu Zeit die Lehrstücke in genaue und prägnante Merksätze zusammenzufassen. Solche kurzen Sentenzen bilden deshalb zumeist eine Richtschnur für den Rest der Lehre. Daß diese Art des Umgangs mit der Tradition bereits üblich war, bevor die Schrift entstand, zeigt sich in der Tatsache, daß in Leviticus oft ein zusammenfassender Ausspruch als Einleitung den detaillierteren Vorschriften vorausgeht. So wird auch deutlich, daß die Zehn Worte als eine etwas ausführlichere Zusammenfassung fungierten. In der rabbinischen Gelehrsamkeit nennt man eine solche knappe Zusammenfassung technisch ein *kelal.* Bei verschiedenen Rabbinern läßt sich eine solch pointierte Zusammenfassung der Lehre finden: ein *kelal gadol,* d. h. eine zentraler Merksatz, der ein Grundprinzip der Lehre resümiert.

Eine solche Zusammenfassung gibt also wieder, worauf es dem Lehrer besonders angekommen ist. Die Art und Weise, wie Paulus, aber auch Jesus (siehe z. B. Mt 7, 12/Lk 6, 31), eine Zusammenfassung des Gesetzes geben, stimmt in Inhalt und Form nahezu mit dem überein, was an Merksätzen sich in den später niedergeschriebenen rabbinischen Schriften findet. Letztere gehen aber auf mündliche Traditionen zurück, die wahrscheinlich kontemporär mit dem Auftreten Jesu sind.
Es ist schade, daß man in den christlichen Kirchen oft vergessen hat, daß die Bibel selbst viele pädagogische und methodische Ansätze anbietet. Man fragt sich oft verzweifelt, was wohl die beste Methode zur Erklärung der Bibel sein könnte. Die rabbinischen Schriften, aber auch Augustin können uns helfen (wieder-) zu entdecken, daß die Bibel selbst Teil einer pädagogischen Methode und Lernstrategie ist.

*5. Praktische Konsequenzen*

In den Gefängnissen der Niederlande gibt es u. a. Priester, die einfach nur die Messe lesen, während es andererseits auch Priester gibt, die – ebenso wie pastorale Mitarbeiter (-innen) – nur Gebets- und Wortgottesdienste feiern. Es gibt zudem große Unterschiede zwischen den Räumen, in denen Gottesdienste stattfinden: Der „Bijlmerbajes" hat eine richtige Kirche. In anderen Einrichtungen müssen manchmal die Gottesdienste aber in verrauchten Freizeiträumen gehalten werden. In manchen Gefängnissen hat der Seelsorger jahrelang mit den gleichen Gefangenen Kontakt, die sich in einer kleinen Gruppe Sonntag für Sonntag treffen. Ich hingegen habe in meinem Untersuchungsgefängnis mit großen Gruppen von Gefangenen zu tun, wovon die meisten nur ein paar Monate sitzen. Sie treffe ich dann höchstens ein paar Mal in der Kirche an. Es ist somit deutlich, daß es sehr verschiedene Umstände innerhalb der Justizanstalten gibt und daß ich folglich nicht der Bitte nachkommen kann, eine Art Lesezyklus für alle Gefangenen und Umstände zu entwerfen. Nichtsdestotrotz möchte ich in diesem Artikel eine Reihe von Richtlinien zur Auswahl von Texten geben. Dabei beschränke ich mich auf die allernötigsten praktischen Konsequenzen.
Wenn wir vor Gottesdienstbesuchern mit geringem kirchlichen Hintergrund stehen, dann sind die Zusammenfassungen Jesu (und des Paulus), so wie sie im NT zu finden sind, besonders als Schriftlesungen geeignet. Wenn ein Prediger diese als Ausgangspunkt nimmt, dann kann er sicher sein, daß das verkündigt wird, worum es in der Bibel geht. Darüber hinaus darf man davon ausgehen, daß diese Texte verständlich und leicht einprägsam sind. Augustin verwendete vor allem Röm 13, 8–10 und Mt 22, 37–40. In Merksätze gefaßte theologische Kernaussagen finden sich aber auch in Mt 7, 12 und Lk 6, 31. Eine besonders schöne Zusammenfassung findet sich in Mk 12, 28–34. Nicht nur, daß der Schriftgelehrte in diesem Text über das erste Gebot spricht, sondern auch die Texte selbst, die Jesus heranzieht, und wie diese Texte als Einheit gesehen werden, erinnert an die spätere rabbinische Hermeneutik. Besonders didaktisch gelungen ist auch, daß der dortige Schriftgelehrte die von Jesus gegebene Zusammenfassung mit eigenen Worten wiederholt. Auch der sogenannte „schwierige" Paulus (siehe 2 Petr 3, 15-16) nimmt eine Reihe glasklarer und einfacher Zusammenfassungen seiner Lehre vor. Gerade in einer Zeit, in der Paulus oft den schwarzen Peter zugespielt bekommt, ist es angebracht, die Sache zu betonen, worum es Paulus eigentlich geht. Genau dies findet sich in Röm 13, 8–10. Er ist also einer der wichtigsten theologischen Texte des NT (vgl. auch Gal 5, 14). In ihm faßt Paulus seine Sicht der Dinge zusammen. Er bietet einen Schlüssel zum Verständnis der paulinischen Schriften. Darüberhinaus stellt er auch das Lehr- und Lernprinzip für den übrigen Teil der Schrift und Tradition dar.

Meiner Meinung nach leisteten in der Alten Kirche diese kurzen Zusammenfassungen als Richtlinien der Verkündigung und als Merksätze des Kerns der christlichen Lehre allen Seiten große Dienste. Einer ihrer großen Vorteile war, daß sie sehr einprägsam waren. Diese Sentenzen haben deshalb so sehr das Rückgrat unserer Kultur gebildet, daß ich in Gesprächen mit Gefangenen oft feststelle, daß sie diese Regeln auch kennen. Erstaunlich ist, daß, wenn ich in einem Gottesdienst über die *kelal gadol* Jesu spreche, diese doch irgendwie einen Punkt in den Köpfen einiger „Jungs", die in der Kirche sitzen, ansprechen. Es stellt sich dabei heraus, daß es tatsächlich auch für sie ein Mini-

mum von Moral gibt, worauf man sie noch ansprechen kann.

Meiner Meinung nach ist Mk 12, 28–34 ein guter Predigttext. Andere Beispiele sind die Geschichte über die Heilung eines Taubstummen in Mk 7, 31–37 und über die Frage, wer Jünger sein darf (Mk 2, 13–17). Daneben sind viele Parabeln aus dem Alten und Neuen Testament gut geeignet (z. B. die Geschichte des Propheten Natan an den König David über das Mutterlamm in 2 Sam 12, 1–14). Eine gute Erzählung ist auch der Traum Salomos (1 Kön 3, 5–15). Gerade für Gefangene, von denen viele träumen, König zu sein (oder besser Drogenboß), ist der Traum von Salomo eine treffende Zusammenfassung von dem, worum es im Leben geht. Auch die Weisheit Salomos, wie in der Geschichte von den zwei Huren und ihren Babys beschrieben (1 Kön 3, 16–28), stellt eine Erzählung dar, die im Gefängniskontext gut ankommt. Mir fiel auf, daß diese Geschichte zudem sehr bekannt ist. Dies bestätigt wiederum die Forderung, die man an eine wirklich gute Geschichte stellen muß: Man soll sie im Gedächtnis behalten.

Über die Vorlage einer Reihe durch die Tradition hindurch gebräuchlicher Zusammenfassungen hinaus ist es das Ziel dieses Artikels, Pfarrer für ihre eigenen theologischen „Zusammenfassungen" zu sensibilisieren. Bei den Rabbinern war es üblich, daß ein jeder seine eigene Zusammenfassung hatte. Jeder Rabbi dachte auf seine Weise über den Kern der Schrift nach. Oft wählten sie zu diesem Zweck Schriftwort(e) aus, manchmal aber auch nicht. Die Frage nach der eigenen Zusammenfassung bestärkt das Anliegen, daß Pfarrer über die Texte, die sie wichtig finden, mit Engagement erzählen sollten. Wenn sie über diese Texte auf diese Weise sprechen, stehen sie für ihre Zuhörer erkennbar hundertprozentig dahinter. Ich plädiere dafür, daß sich jeder Pfarrer seines eigenen *kelal gadol* bewußt wird und damit arbeitet, vor allem in der Hoffnung, daß sogar unsere speziellen Gemeindemitglieder eine Chance bekommen, kurz und treffend mit dem Kern der biblischen Weisheitstradition und des Christentums Bekanntschaft zu schließen.[3]

[3] Dieser Artikel ist eine gekürzte Version eines Artikels, der bereits in *Praktische Theologie* 25 (1995) 592–606 erschienen ist (Übersetzung von Ralf Günther).

**Ferdinand Kerstiens**

## Neue Gottesdiensterfahrungen in St. Heinrich/Marl

### Von Teams vorbereitete Wortgottesdienste

*Viele Gemeinden müssen sich damit abfinden, daß gelegentlich oder auch oft statt der gewohnten Messe ein Wortgottesdienst gefeiert wird. Daß dies eine Chance sein kann, auch Mitglieder der Gemeinde, die nicht hauptberuflich tätig sind, stärker in die Vorbereitung und Durchführung solcher Gottesdienste einzubeziehen, wird im folgenden Bericht gezeigt.* *red*

Seit vielen Jahren wird in unserer Gemeinde über die Frage gesprochen, wie es in den Gemeinden angesichts des Priestermangels weitergehen kann. Der Pfarrgemeinderat hat sich in seinen Briefen an den Priesterrat und an das Diözesanforum dafür ausgesprochen, daß die Zulassungsbedingungen für das Priesteramt geändert werden, damit auch Verheiratete, Männer und Frauen, zu Priestern bestellt werden können. Das Ziel ist dabei, daß jede Gemeinde am Ort ihres Lebens Eucharistie feiern kann. Kirchliche Bestimmungen dürfen sich nicht zwischen das Vermächtnis Jesu „Tut dies zu meinem Andenken" und das Leben der Gemeinden stellen. Es geht auch nicht um die Erreichbarkeit einer Eucharistiefeier in soundsoviel Autominuten, sondern um den Gottesdienst, in dem der Glaube und das Leben *dieser* Gemeinde gefeiert werden kann, so wie es Jesus wollte.

Aber was tun in der Zwischenzeit, jetzt, bevor die Zulassungsbeschränkungen aufgehoben sind? Für eine Übergangszeit von wenigen Jahren kann man sich vielleicht noch behelfen: Sonntagsgottesdienste streichen, weil sie ohnehin nicht mehr von vielen mitgefeiert werden, Gottesdienstzeiten verlegen, so daß ein Priester mehrere Gemeinden mit der Eucharistiefeier „versorgen" kann, Priester von ferne (von der Diözese, aus den Orden oder aus fremden Ländern) holen, auch wenn sie die Sprache der Gemeinde nicht sprechen und ihr Leben nicht kennen, Hauptsache, sie sind berechtigt, „die Wandlungsworte zu sprechen". Doch dieses Bemühen wird bald an seine Grenzen gera-

ten, unabhängig von der Frage, ob dies sinnvoll ist oder nicht.

Unsere Gemeinde hat sich auf einen anderen Weg gemacht. Nach intensiven Vorbereitungsgesprächen erschien folgender Text in der Kirchenzeitung und in „St. Heinrich aktuell", das wir jede Woche zur Information der Gemeinde herausgeben:

*Gottesdienste ohne priesterliche Leitung*

Die Frage, um die es hier geht, wird in unserer Gemeinde ja schon lange besprochen. In diesem Sommer fanden nun hier in Marl einige Abende statt, um Mitglieder unserer Gemeinden ein wenig darauf vorzubereiten, selber Gottesdienste zu gestalten und zu leiten. Leider beteiligten sich nur Christinnen und Christen aus 5 Gemeinden, aus unserer Gemeinde waren es 12, eine biblische Zahl. Einmal steht die geringer werdende Zahl der Priester dahinter. Auch in Marl wurde jetzt wieder ein Kaplan (von St. Josef) abgezogen, ohne daß er einen Nachfolger erhielt. Zum anderen, das darf dabei nicht übersehen werden, steckt eine große Chance darin, wenn die Gottesdienste in einer Gemeinde nicht nur von einem (dem Pfarrer) oder von wenigen (Diakon, Pastoralreferentin), sondern von vielen aus der Gemeinde mitgestaltet werden. Denn es geht ja nicht darum, daß irgendein „gültiger" Gottesdienst gefeiert wird, sondern daß es der Gottesdienst *dieser* Gemeinde ist, in dem das Leben und Leiden, das Glauben und Lieben *dieser* Gemeinde gefeiert wird, in dem *diese* Gemeinde den Zuspruch Gottes erfährt und Kraft für den Weg empfängt – natürlich im Rahmen der Gesamtkirche und in Solidarität mit den anderen Gemeinden.

Da ich nun im November in Kur fahre, habe ich diesen Kreis der 12 zusammen mit einigen anderen, die schon immer bei der Gottesdienstvorbereitung in unserer Gemeinde dabei waren, eingeladen, um über die Gottesdienste in dieser Zeit nachzudenken.

Das erste einmütige Ergebnis: Wir wollen keine Priester einladen, die von irgendwoher kommen und die Gemeinde nicht kennen. Wir fragen in der Nachbarschaft, und sonst gestalten wir die Gottesdienste selbst. Schnell fanden sich zwei Teams für zwei Wochenenden. Für die beiden anderen hat inzwischen Pfarrer Strzewiczek zugesagt, der jetzt ja auch in unserer Gemeinde wohnt (ein pensionierter Krankenhauspfarrer).

Für die Werktagsgottesdienste ergab sich folgende Situation: Für die Altenmesse am Mittwoch bitten wir Herrn Pfarrer Strzewiczek (er hat inzwischen zugesagt). Die Gottesdienste am Dienstag und Freitag gestaltet jeweils ein Team aus 2 oder 3 Personen. Viele Termine sind jetzt schon vergeben.

Eine Frage war: Sollen wir die Wortgottesdienste mit einer Kommunionfeier verbinden? Dafür spricht, daß für viele von uns in den letzten Jahrzehnten der Empfang der Kommunion beim Gottesdienst besonders wichtig geworden ist. Dagegen spricht, daß es sich bei dem Wortgottesdienst mit Kommunionfeier nicht um eine „richtige" Eucharistiefeier handelt, daß Unterschiede verwischt werden und wir nie den eigenständigen Wert des Wortgottesdienstes erleben. Früher war es ja „bloß" die Andacht oder die Vormesse. Darüber gab es in dem Gottesdienstkreis unterschiedliche Meinungen. Wir haben uns auf folgendes Vorgehen geeinigt: Samstags/sonntags sollen die Wortgottesdienste mit einer Kommunionfeier verbunden sein, da die meisten Gläubigen vermutlich mit dieser Erwartung kommen. Werktags soll es den jeweiligen Teams freigestellt sein, ob sie den Wortgottesdienst mit einer Kommunionfeier verbinden wollen oder nicht.

Bei der letzten Pfarrgemeinderatssitzung haben wir dieses Konzept vorgestellt. Es fand allgemeine Zustimmung. Um der Transparenz willen, die uns in der Gemeinde ja so wichtig ist, soll jeweils in der Kirchenzeitung und in „St. Heinrich aktuell" angegeben werden, ob es sich um einen Wortgottesdienst mit oder ohne Kommunionfeier oder um eine Eucharistiefeier, eine Messe, handelt. Es sollen jedoch nicht die Namen der Verantwortlichen mitgeteilt werden, um diese Frage nicht zu personalisieren. Es geht ja um Gottesdienste *dieser* Gemeinde.

Ich denke, daß dies eine gute Lösung ist, die in die Zukunft weist.

Ferdinand Kerstiens

Inzwischen ist die Zeit der Kur vorbei und wir haben mit den Beteiligten und im Pfarrgemeinderat über die Erfahrungen gesprochen. Dabei ergab sich folgendes Bild:

1. Es waren nicht weniger Gläubige, die die Gottesdienste mitfeierten. Alle Verantwortlichen berichteten, daß sie sich von einem großen Wohlwollen der GottesdienstteilnehmerInnen getragen gefühlt hätten. Es gab aufmerksames Zuhören und eine große Bereitschaft, auch ungewohnte Formen und Texte anzunehmen. Viele hatten den Eindruck, daß intensiver aufgepaßt und mitgedacht wurde. Das Ungewohnte hatte seinen besonderen Reiz. Es gab dabei kein Lauern auf Fehler und keine Eifersüchteleien. Die gute Resonanz der Mitfeiernden, oft spontan nach dem Gottesdienst geäußert, tat gut und machte Mut.

2. Wer den Gottesdienst gestaltete, hatte einige Unsicherheiten zu bestehen: Wer bin ich eigentlich? Bin ich jetzt „der Pastor"? Wo setze ich mich hin, auf den Priestersitz? In die Bank? Stehe ich hinter dem Altar (wie der Pastor) oder neben oder vor dem Altar, um den Unterschied deutlich zu machen? Nur wenige sahen sich in der Lage, an den Schrifttext eigene Gedanken im Sinne einer Meditation oder Predigt anzuschließen.
Dazu kamen praktische Fragen: Wo finde ich Material? Wie baue ich den Gottesdienst auf? Wie gestalte ich den Übergang zur Kommunionfeier? Wann hole ich die Hostienschale? Vielleicht schon am Anfang, um deutlich zu machen, daß Jesus schon von Anfang an in unserer Mitte ist? Wie mache ich das mit dem Segen am Schluß?
Darf oder soll ich sagen: „Der Herr sei mit euch"?
Alle waren davon in ihrem Glauben berührt, daß sie jetzt selbständig einen Gottesdienst zu gestalten hatten, ohne den Entwurf dem Pastor vorher vorzulegen und ohne ihm die Leitung des Gottesdienstes überlassen zu können. Sie sahen darin eine ganz neue Beanspruchung, aber auch eine neue Chance, sich noch deutlicher als mitverantwortliche Glieder der Gemeinde zu erkennen.
Einig waren sich alle, daß diese Form der selbständigen Gottesdienstgestaltung eine besondere Chance für Frauengruppen in der Gemeinde ist. Die Mehrzahl der Beteiligten waren Frauen.
3. Einzelne Stimmen wurden laut: Wir hätten natürlich lieber eine „richtige" Eucharistiefeier. Die Kommunionfeier sollte vielleicht nur von den Hauptamtlichen gestaltet werden; die verstehen das besser. Manche wünschten sich bei jedem Wortgottesdienst auch die Kommunionfeier. Andere befürworteten dagegen, den Wortgottesdienst als solchen wahrzunehmen und die Grenzen zur Eucharistiefeier nicht zu verwischen.
Einig waren sich alle, daß dies nur eine Übergangslösung ist, jetzt vielleicht für ein paar Wochen, wenn der Pastor nicht da ist, aber nicht für ein halbes Jahr oder länger. Das würde die Beteiligten überfordern.
4. Einige Konsequenzen müssen gezogen werden.
– Es wird eine Präsenzbibliothek im Pfarrbüro zusammengestellt mit Texten und anderen Hilfen zur Gestaltung.
– Fragen des Aufbaus von Gottesdiensten und einer gemeinsamen Struktur sollen näher besprochen werden. Das ist jetzt nach den ersten Erfahrungen besser möglich als vorher, wo das zu theoretisch gewesen wäre. Dafür sollen einfache Modelle vorgestellt werden, an denen man sich orientieren kann, ohne daß sie wieder neu zu einem starren Ritus führen. Die Leitung der einzelnen Gottesdienste sollte erkennbar in einer Hand liegen, damit nicht der Eindruck einer bloßen Aneinanderreihung entsteht.
– Wir wollen uns auf einheitliche „Regieanweisungen" verständigen: „Lasset uns beten", „Wir wollen jetzt Fürbitte halten", „Wir hören jetzt aus dem Evangelium nach ..." So können Unsicherheiten bei den Gläubigen vermieden werden, ob sie stehen oder sitzen sollen, was jetzt kommt, wie es weitergeht usw.
– Wichtig sind auch gemeinsame Strukturelemente, damit nicht Texte und Lieder einfach aneinandergereiht werden. Es muß bestimmte „Wiedererkennungselemente" geben, an denen sich die Mitfeiernden orientieren können.
– Eventuell ist auch eine vorherige Absprache über die Themen nötig, damit sie sich nicht wiederholen. Andere Stimmen meinten jedoch, es sei gerade reizvoll, wenn dasselbe Thema von unterschiedlichen Leuten vorbereitet worden sei.
5. Eine wichtige Frage bei diesen Gottesdiensten (und natürlich nicht nur bei diesen) ist die Frage nach der Sprache, und dies in einem mehrfachen Sinn: Zunächst geht es um die rein *akustische Verständlichkeit.* Viele sind das öffentliche Sprechen nicht gewohnt, sprechen zu schnell, haben Angst vor der Verstärkung ihrer Stimme durch das Mikrophon. Da helfen nur geduldiges Üben, Erfahrung und Rückmeldung durch die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Gottesdienste.
Sodann geht es um die Sprache selbst, um *Wortwahl und Satzbau.* Die Gefahr besteht, daß „Laien" meinen, daß sie jetzt plötzlich besonders „klug" oder „fromm" sprechen müssen. Da tauchen dann alte Erinnerungen an religiöse Sprache auf, die heute im Gottesdienst antiquiert wirken. Es bedarf deswegen der Ermutigung während der Vorbereitung, bei den Einführungen, Fürbitten, frei formulierten Gebeten, die eigene Sprache weiterzusprechen und auch vorhandene Texte nicht

einfach zu übernehmen, sondern sie nach dem eigenen Sprachempfinden umzuformulieren. So wird die Chance gewahrt, auch in der Sprache nahe bei den Menschen zu sein. Davon könnten dann auch die professionellen Gottesdienstgestalter etwas lernen, da sie auch leicht in ihren Formulierungen festhängen. Ich bin bei manchen (Familien-)Gottesdiensten erstaunt, wie man die gemeinsame Botschaft auch anders sagen kann.

6. Vorläufige Schlußfolgerungen

– Es bleibt die Wunde, daß die Kirchenleitungen immer noch meinen, durch die Zulassungsbeschränkungen für das Priestertum sich zwischen die Gemeinden und den Auftrag Jesu an die Gemeinden „Tut dies zu meinem Gedächtnis" schieben zu müssen. Vielen in unserer Gemeinde bleibt das unbegreiflich.

– Die Wortgottesdienste sollen am Sonntag immer mit einer Kommunionfeier verbunden sein, wenn es sich nur um einzelne Sonntage handelt. Bei längerer Dauer bedarf es anderer Überlegungen. Der Wechsel – mit oder ohne Kommunionfeier – bei den Werktagsgottesdiensten kann so bleiben, damit man Erfahrungen mit verschiedenen Formen machen kann. Eine gute Praxis wird sich herausstellen, wenn man diese Praxis auch miteinander reflektiert.

– Die Chance, selbständig Gottesdienste vorzubereiten und zu leiten, muß auf jeden Fall ergriffen werden, ob genügend Priester verfügbar sind oder nicht. Es ist eine wichtige Glaubenserfahrung nicht nur für die, die den Gottesdienst vorbereiten und halten. Durch die Beteiligung vieler werden unterschiedliche Glaubenserfahrungen in der Gemeinde sichtbar und erfahrbar. Das ist wichtig für das Leben der ganzen Gemeinde. Es fördert Verständnis und Toleranz. Die Gottesdienste werden mehr zu Gottesdiensten *dieser* Gemeinde; sie bleiben weniger im objektiven Vollzug stecken.

– Da die Frage der priesterlosen Gemeinde und der Gottesdienstgestaltung durch Gemeindemitglieder schon seit Jahren Thema in der Gemeinde ist, war die Gemeinde gut darauf vorbereitet. Die Zusammenarbeit mit den Priestern der Nachbargemeinden ist sinnvoll und notwendig, ersetzt aber nicht die eigenen Gottesdiensterfahrungen der Gemeinde. Es ist auch für die Gemeinde zu bequem, einfach eine Vertretung zu bestellen.

– Viele Gemeinden sind auf diesem Wege notgedrungen schon weiter. Die Gemeinde St. Heinrich möchte aber alle Gemeinden ermutigen, Schritte auf diesem Wege zu gehen, auch wenn sie noch nicht durch den Priestermangel dazu gezwungen werden.

## Peter Pawlowsky

## Wortverfolgung

*Die international bekannte und besuchte Österreichische Pastoraltagung war 1992 dem Thema „Wie heute von Gott reden?"* gewidmet. Sie begann mit einer „multimedialen Besinnung", bei der unter dem Titel „Am Anfang war das Wort – sind die Worte am Ende?" eine Collage religiöser Inhalte in der TV-Werbung, Ergebnisse eines Video-Tests religiöser Sendungen, die religiöse wie profane Anwendung religiöser Begriffe (wie Gnade, Sünde usw.), eine Sendung aus der Reihe „Was mir heilig ist", zwei improvisierte Szenen eines Schauspielers, Beispiele aus der TV-Reihe „Visionen" und die Inszenierung eines prophetisch-poetischen Hörspiels dargeboten wurden**. Aus dieser Besinnung wird im folgenden ein Beispiel der profanen und religiösen Anwendung eines theologischen Grundwortes herausgegriffen, das Wort „Gnade". (Andere Worte waren „Gott" und „Sünde".)* *red*

*Gnade*

von Gottes Gnaden
Euer Gnaden
gnädige Frau

Gnadengesuch
ein Gnadenakt
Begnadigung
Gnade vor Recht

das Gnadenbrot
essen
den Gnadenschuß
geben
als wäre das eine
Gnade
gnade Dir Gott!

* Der Tagungsbericht wurde herausgegeben von *H. Erharter – H. M. Rauter*, Wien 1993.

** Gestalter waren die Hörfunk- und Fernsehfachleute Hubert Gaisbauer, Peter Pawlowsky und Peter Wesely.

*Zeitungsberichte*

Das Pferd scheute und stürzte beim Zusammenprall mit dem schweren Lastwagen. Die Verletzungen des Tieres waren so schwer, daß der Postenkommandant ihm nur mehr den Gnadenschuß geben konnte.

*Theologie*

Das neutestamentliche Schrifttum bezeugt die entscheidende Tat der Bundestreue Jahwes: Jesus von Nazaret, in dem das Ja Gottes zum Menschen in seiner endgültigen und universalen Bedeutung und für die ganze Zukunft bestimmend wirksam ist. Diese Tat ist Gnade.

# Gebete

## Beten durch die Schallmauer*

### Ein Gebetbuch der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG)

*Dieses „Gebetbuch" ist eine Sammlung von 250 Gedichten, Gebeten und Meditationstexten, die zu aktuellen Fragen Stellung beziehen. Alltagserfahrungen von Jugendlichen werden zur Sprache gebracht. Die Bedrohung unserer Schöpfung, Krieg und Frieden, die Verantwortung für die sogenannte Dritte Welt, aber auch Freude, Hoffnung und Glauben sind die Themen dieses sympathischen (Gebet-)Buches.*
*Im folgenden bringen wir einige von Frank Richter ausgewählte Beispiele aus diesem Buch sowie ein Gespräch, das der WDR-Redakteur Jürgen Keimer mit einem der Redakteure dieses Buches, Martin Breiwe, im Mai 1985 geführt hat.* *red*

### Inkonsequent

Frag hundert Katholiken
was das wichtigste ist
in der Kirche.
Sie werden antworten:
Die Messe.

Frag hundert Katholiken
was das wichtigste ist
in der Messe.
Sie werden antworten:
Die Wandlung.
Sag hundert Katholiken
daß das wichtigste in
der Kirche die Wandlung ist.
Sie werden empört sein:
Nein, alles soll bleiben
wie es ist!
*Lothar Zenetti*

### Alltägliche Reden an Gott vor einer öffentlichen Fernsprechzelle notiert

Ach Gott, du brauchst mir gar nichts zu erzählen . . .
Allmächtiger, was sagt denn da dein Chef!?
Um Gottes willen, sag es niemand weiter –
Du lieber Gott, jetzt ist es schon halb vier!
Mein Gott, wie kann man nur so dumm sein.
Na, Gott sei Dank, daß ich nicht bin wie du!
In Gottes Namen, geh in Frieden.
Weiß Gott, der bringt mich wirklich noch ins Grab.
Mein Gott, sei doch nicht immer so empfindlich!
Ach Gott, so war es wirklich nicht gemeint!
Du lieber Gott, du hältst mich wohl für dämlich!?
Jetzt hör um Gottes Willen endlich auf!
*Lothar Zenetti*

### Zur Gottesfrage

Ob er Gott kenne,
fragte er ihn.
Er zeigte ihm als einzige Antwort
seine Adressenkartei
und sagte: „Die kenn ich ein wenig!"
Ob er Gott liebe,
wollte er wissen.
Er ging mit ihm ins Gefängnis
und besuchte zwei,
die niemand besuchte.
Ob es Gott gäbe,
bohrte er weiter.
Da fragte er ihn: „Gibt es denn dich,
Dich als Menschen
mit offenen Augen und Ohren
mit starker Empfindung?"
Die Frage ist nicht,
ob es Ihn gibt oder nicht.
Die Frage ist,
ob es uns gibt,
offen oder verschlossen.

* Beten durch die Schallmauer. Impulse und Texte, Herausgeber: Bundesleitung der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), Redaktion: Martin Breiwe, Herbert Gube, Claus-Peter Hullmann, Martin Fuchs, Düsseldorf 1985.

## Interview

*WDR:* Ein in Meditation erfahrener Mann wurde einmal gefragt, warum er trotz seiner vielen Beschäftigungen immer so gesammelt sein könnte. Er sagte: Wenn ich stehe, dann stehe ich; wenn ich gehe, dann gehe ich; wenn ich sitze, dann sitze ich; wenn ich esse, dann esse ich; wenn ich spreche, dann spreche ich.

Da fielen ihm die Fragesteller ins Wort und sagten: Das tun wir auch; aber was machst du noch darüber hinaus?

Er sagte wiederum: Wenn ich stehe, dann stehe ich; wenn ich gehe, dann gehe ich; wenn ich sitze, dann sitze ich; wenn ich esse, dann esse ich; wenn ich spreche, dann spreche ich.

Wieder sagten die Leute: Das tun wir doch auch.

Er aber sagte zu ihnen: Nein. Wenn ihr sitzt, dann steht ihr schon; wenn ihr steht, dann lauft ihr schon; wenn ihr lauft, dann seid ihr schon am Ziel.

Diese Geschichte eines Zen-Mönches habe ich in einem neuen Buch gefunden, das Buch heißt „Beten durch die Schallmauer", Impulse und Texte; man könnte auch sagen, das Buch ist ein Gebetbuch, und zwar das neue Gebetbuch der Katholischen Jungen Gemeinde. Und die Katholische Junge Gemeinde, kurz KJG, ist der größte katholische Jugendverband. Da fragt man sich natürlich, wozu braucht man neue Gebetbücher, die Leute beten sowieso nicht.

Martin Breiwe, Sie gehören dem Redaktionsteam dieses Buches an, beten die Leute denn überhaupt?

*Martin B.:* Ja, es ist sicherlich so, daß viele Jugendliche nicht mehr beten. Sie haben die Sprache des Gebetes verloren, man könnte da auch von einer Sprachlosigkeit vieler Jugendlicher reden. Und unser Anliegen mit diesem Buch „Beten durch die Schallmauer" ist unter anderem, Jugendlichen zu helfen, in ihrer Sprache wieder Zugänge zum Gebet, zum Beten zu finden.

*WDR:* Das hört sich jetzt wirklich so an, verzeihen Sie, wie ein Jugendfunktionär der KJG das sagen muß. Deswegen muß ich Sie einmal selbst fragen, wenn Sie so ein Buch zusammenstellen, beten Sie denn selbst noch?

*Martin B.:* Ja, ich bete selbst noch und habe in den letzten Jahren sicherlich auch eine eigene Geschichte mit meinem Beten mitgemacht. Ich habe selber eine Zeit gehabt, in der Beten für mich sehr formelhaft, erstarrt, floskelhaft war, in der ich nicht viel damit zu tun hatte. Durch zwei Erfahrungen habe ich persönlich wieder zum Beten gefunden. Das eine hängt mit modernen Psalmenübertragungen zusammen, wo die Psalmen aus dem Alten Testament in die Sprache unserer heutigen Zeit übersetzt worden sind. Dort tauchten dann heutige Anliegen wie Rüstung, Atomkrieg usw. in der Sprache des Gebetes wieder auf. Dies hat mich ermutigt, aber auch gewundert, daß so etwas möglich war.

Einen anderen Zugang habe ich über die Beschäftigung mit der Kirche in der Dritten Welt, mit der Theologie der Befreiung und dem Leben der Basisgemeinden bekommen. Ich habe Texte und Gebete aus diesen Basisgemeinden gelesen. Daran wurde eindringlich deutlich, daß Beten nicht fern vom Alltag geschehen muß, sondern gerade die alltäglichen Fragen und Probleme zur Sprache bringen kann.

*WDR:* Sie haben jetzt natürlich mit dem neuen Buch noch keine Erfahrungen machen können, vermute ich. Nach welchen Gesichtspunkten haben Sie denn die Texte dafür ausgesucht?

*Martin B.:* Wir sind von zwei Gesichtspunkten ausgegangen. Zum einen wollten wir in unser Gebetbuch für Jugendliche heute nicht Gebete aufnehmen, wie man sie von früher kennt, wo z. B. gesagt wird: „Lieber Gott, sieh zu, daß die Armen in Afrika etwas zu essen bekommen", also wo sich der Beter mit seinem Gebet selber aus der Verantwortung zu stehlen versucht. Wir haben nur solche Texte ausgewählt, in denen deutlich wird, wenn ich bete, muß ich selber bereit sein, auch Verantwortung zu übernehmen. Ein anderes Kriterium hängt mit der Lebenssituation von Jugendlichen zusammen. Wir wollten die Themen und Alltagserfahrungen der Jugendlichen in unserem Gebetbuch zur Sprache bringen. Jugendliche haben z. B. Probleme mit sich selber, deshalb haben wir das Thema „Identität" – wer bin ich eigentlich? – als einen Bereich aufgenommen. Zum anderen haben wir Texte aufgenommen, die sich mit aktuellen Fragestellungen beschäftigen, z. B. Frieden, Schöpfung. Wir haben auch Texte aufgenommen zum Thema „Nachfolge", die

versuchen deutlich zu machen, was es heißt, heute Jesus nachfolgen zu wollen und wie so eine Übertragung für uns aussehen kann.

*WDR:* Herr Breiwe, sind Sie sich dabei selber so der Gefahr bewußt gewesen, ich meine jedenfalls, daß es eine Gefahr ist, daß man sehr leicht, wenn man versucht, solche Dinge jetzt in modernes Deutsch und aktuelle Sprache zu setzen, daß man da sehr leicht in so eine Art religiösen Kitsch verfallen kann?

*Martin B.:* Ja, das ist sicherlich so eine Gratwanderung, wo man sehr gefährlich aufpassen muß. Aber wir glauben schon, daß wir von der thematischen Auswahl her dieser Gefahr nicht erlegen sind. Wir haben ja auch deshalb nicht nur so „moderne Texte" genommen, sondern z. B. auch Psalmen aus dem Alten Testament. Wir haben uns damit auch in eine bestimmte Tradition gestellt. Es war nicht unser Anliegen, nur „moderne" Texte aufzunehmen.

*WDR:* Herr Breiwe, so beim Blättern – und damit möchte ich jetzt mal schließen – habe ich festgestellt, daß das Buch, wenn es ein Gebetbuch ist, ist es gut, wenn es nur ein Lesebuch ist, ist es auch schon sehr gut; und man kann tatsächlich ordentlich drin blättern, interessante Texte finden!

Ihnen danke ich, daß Sie am Telefon waren und will das beschließen mit einem Satz von Karl Rahner, den ich auf der Seite 63 Ihres Buches entdeckt habe:

„Gott sei Dank gibt es nicht, was 60–80% der Zeitgenossen sich unter Gott vorstellen."

# Bücher

*Georg Langenhorst* (Hrsg.), Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 232 Seiten.

Daß sich „der Einfluß dieses literarischen Kunstwerkes (Das Buch Hiob, A. B.) auf die Weltliteratur ... gar nicht unterschätzen" lasse (22), belegt der Verfasser, Theologe, Germanist und Anglist in sehr überzeugender und informativer Weise. In der Tat beschäftigt die Theodizeefrage zumal Jugendliche nach wie vor; die Erfahrung des Hiob – ungerechtfertigt leiden zu müssen – wiederholte und wiederholt sich und fordert nicht nur die konkrete Seelsorge, sondern auch die Theologie immer wieder heraus. Von der plausiblen These ausgehend, daß die Berücksichtigung der Literatur für die Theologie einen Gewinn an Erfahrung, Wirklichkeit und Sprache bringen kann (198 f), präsentiert dieses Buch zum Teil schwer zugängliche literarische Zeugnisse zur Aktualität Hiobs. Langenhorst beschränkte sich bewußt auf Texte dieses Jahrhunderts und gruppierte diese um fünf Themenkomplexe:

1. Hiob nicht als historisch ferne Gestalt, sondern als Zeitgenosse;
2. Hiob als überzeitliche archetypische Symbolgestalt des Leidens;
3. Hiob als Urbild des Schicksals des über Jahrtausende verfolgten Volkes Israel;
4. Hiob in christlicher Deutung bzw. als „Vorläufer Christi";
5. Hiob in seiner Aktualität, auch wenn *die* alttestamentliche Prämisse – Gott selbst – negiert wird (bspw. Ernst Bloch, „Atheismus im Christentum").

Langenhorst führt in die Texte kurz und informativ ein, indem er die biographischen Hintergründe und den zeitlichen Kontext der Autoren entfaltet. Religionsdidaktisch anregend ist der „Ausblick: Hiob in Religionsunterricht und Erwachsenenbildung", in dem er insbesondere für Korrelation votiert, weniger im Sinne einer bloßen Gegenüberstellung biblischer und moderner Texte, sondern vielmehr im Sinne einer „hermeneutischen Kategorie" des „Sich-gegenseitigen-Durchdringens".

Die Lektüre der zielsicher ausgewählten und vortrefflich dokumentierten Texte zeigt, wie aktuell die Gestalt Hiobs ist bzw. welch unterschiedliches Potential an Aktualisierungen sie in sich birgt: Vom demütig fatalistischen Dulder (so das traditionelle Hiobbild) bis hin zum Rebellen (Ernst Bloch), vom karikierten frustrierten Normalbürger (Günter Kunert: „Hiob gut bürgerlich") bis hin zur sinngebenden Gestalt im eigenen Sterben (Yvan Goll: „Hiob"). Die Lektüre ist noch gewinnbringender, wenn sie ergänzt wird mit derjenigen von „Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung", die der Verfasser 1995 beim gleichen Verlag in zweiter Auflage herausbrachte.

*Anton Bucher, Salzburg*

*Emerich Coreth – Wilhelm Ernst – Eberhard Tiefensee* (Hrsg.), Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag, Erfurter Theologische Studien, Bd. 71, Benno Verlag, Leipzig 1996, 361 Seiten.

Diese Festschrift versammelt gewichtige Beiträge zu einer Thematik, um die der Geehrte lange Zeit gerungen hat und weiterhin ringt. Es geht um die Bedingungen, unter denen Religion in modernen Gesellschaften leben und überleben kann. Dabei ist die Perspektive nach 45 Jahren atheistischer Staatsideologie besonders gewichtig. E. Feil diskutiert die Ansicht von Konrad Feiereis, daß im Verlauf der Neuzeit die „natürliche Theologie" immer mehr zur Religionsphilosophie transformiert worden sei. Er analysiert dabei das „colloquium heptaplomeres" von Jean Bodin (von 1593): Um die Vielzahl der Konfessionen (religiones) zu vereinen, bezog man sich zunehmend auf die älteste und beste „religio", die der göttliche Schöpfer allen Menschen zusammen mit der Vernunft übergeben habe. Damit beginnt die Suche nach einer „naturalis religio", bald nach einer „vernünftigen Religion" (87–100).

Th. Gertler zeichnet die politischen Hintergründe für das Gesetz der Religionsfreiheit und der Trennung von Religion und Staat in den USA nach. R. Schaeffler plädiert für einen postulatorischen Gottesglauben, macht aber auf dessen Grenzen aufmerksam (145 ff). Von besonderer Aktualität ist die versuchte Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion bei Franz Brentano, weil dieser Denker offen den Dialog mit den empirischen Wissenschaften wagt; E. Tiefensee hat sie sachkundig und kritisch nachgezeichnet (175 ff). Hier ist die Frage, ob und wieweit Philosophie ein „Erbe" von Theologie antreten kann. Auch wenn die Lösungen Brentanos nicht befriedigen, die Fragestellungen bleiben aktuell. E. Coreth geht der Gottesfrage bei Martin Heidegger nach. Die anderen Beiträge befassen sich mit Problemen der Exegese, der frühen Kirche, der Ökumene, der Sozialethik. Das Buch schließt mit einer Standortbestimmung der Theologie in einer neuen Universität zu Erfurt. Ein sehr lesenswertes Werk über aktuelle Fragen der Zeit und der Glaubensweitergabe. *Anton Grabner-Haider, Graz*

*Ralph Sauer,* Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben, Kösel Verlag, München 1996, 320 Seiten.

Der Vechtaer Religionspädagoge Ralph Sauer faßt sein Anliegen einer liturgischen Bildung, die eine Wiederentdeckung und Einübung in gottesdienstliche Vollzüge ermöglichen will, in die schöne Formel: „Die Kunst, Gott zu feiern". Mit diesem Band legt Sauer eine bedeutende Arbeit zur liturgischen Bildung vor, die nicht länger als „Stiefkind" der Religionspädagogik behandelt werden darf. Gleichzeitig führt Sauer seine zahlreichen Arbeiten zur Liturgie und liturgischen Bildung, die er seit den sechziger Jahren vorgelegt hat, weiter. Er geht streng korrelativ vor, indem die Seite des Glaubens, die gewachsene liturgische Tradition der Kirche als einer ihrer wesentlichen Lebensvollzüge, und die Liturgiefähigkeit beziehungsweise -unfähigkeit heute, besonders in der jüngeren Generation, gleichermaßen wichtig genommen werden. Korrelation im Kontext liturgischer Bildung möchte mit den Lebensmöglichkeiten aus dem Sinn und den gewonnenen Ausdrucksformen christlichen Glaubens bekanntmachen und zum Mitvollzug einladen. Das gelingt nach Sauer nur, wenn eine Reihe anthropologischer und theologischer Voraussetzungen geschaffen werden, die so etwas wie eine „liturgische Propädeutik" darstellen. Die Frage nach der Liturgiefähigkeit, der Sauer sich im ersten Teil des Buchs ausführlich widmet, setzt für ihn bei der oft ungeklärten Gottesbeziehung und einem fehlenden Verhältnis zu Jesus Christus ein. Der Liturgiefähigkeit mangelt es darüber hinaus vielfach an Gemeinschaftsfähigkeit und -willen, die symbolische Kommunikation der Liturgie bleibt unverständlich, Lebenswelt und liturgische Vollzüge lassen sich immer weniger zur Deckung bringen, die biblische Überlieferung wird als fremd erfahren, es ist ein Defizit an humanen Grundhaltungen und an kreativen Fähigkeiten wie Spiel, Tanz, Gestaltung von Festen etc. zu konstatieren, ebenso aber eine wachsende Sehnsucht nach Ritualen und eine Offenheit für Transzendenz und Mystik.

Eine korrelative liturgische Bildung hat mit den Schwierigkeiten, heute Gott zu feiern, zu rechnen. Dabei darf nach Sauer die Beweislast keineswegs nur auf seiten der Lebenswelt von jungen Menschen heute ge-

sucht werden. Entsprechend fragt er: „Ist die gegenwärtig gefeierte Liturgie, die sich einer altehrwürdigen Tradition verdankt, noch in der Lage, den heute lebenden Menschen so anzusprechen, daß sein Herz in Schwingung gerät und er mit all seinen Kräften sich zum Gotteslob gedrängt fühlt? So wird aus der Frage nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen die Frage nach der Inkulturationsfähigkeit der Liturgie in der Gegenwart" (43). Wenn unter diesen Voraussetzungen Liturgie und Lebenswelt wieder zusammenfinden sollen – ein zentrales Anliegen des vorliegenden Bandes –, so braucht es eine elementare liturgische Propädeutik in der Erweckung des symbolischen Sinnes, in der Erziehung zur Meditation und in der Entfaltung humaner Grundhaltungen wie Dankbarkeit, Schuldbewußtsein, Bitten, Verzeihung gewähren, Hörenkönnen und Bereitschaft zum Teilen. Es geht um eine liturgische Bildung, die der personalen und religiösen Entwicklung von Menschen in unterschiedlichen Lebensaltern und -phasen förderlich ist. Neben die mystagogisch ausgerichtete, regelmäßige Feier der Liturgie der kleiner werdenden Kerngemeinden wird für Sauer zukünftig eine Vielfalt von präkatechumenalen Gottesdiensten treten müssen, die der kirchlichen Distanziertheit der Mehrheit nomineller Kirchenmitglieder Rechnung trägt und in dieser Situation den Anspruch und die Würde der gottesdienstlichen Feier zur Geltung zu bringen sucht. Die neuen Herausforderungen an die Liturgie und die liturgische Bildung zeichnen sich für Sauer vor allem auf dem Feld der Familienliturgie und des generationenübergreifenden liturgischen Lernens und Feierns ab, in einer liturgischen Bildung, die den ganzen Menschen mit all seinen Kräften und Vermögen ansprechen und formen will und dabei wesentlich auf die bildende Kraft der Liturgie selber setzt. „Nichts bildet so sehr wie eine gut gestaltete, die Herzen ansprechende Gottesdienstfeier, in der es möglichst keine bloßen Zuschauer gibt. Letztlich sollten alle Bemühungen um eine Sensibilisierung für die liturgischen Vollzüge dazu dienen, daß alle Gottesdienstteilnehmer mit Herz, Kopf und Hand einstimmen in den Lobpreis des dreifaltigen Gottes" (294). Der von Sauer vorgelegte Band zur liturgischen Bildung gehört in die Handbibliothek von Religionslehrerinnen und -lehrern, Priestern und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, läßt Sauers Bearbeitung dieser zentralen Dimension religiöser Erziehung und Bildung doch keine Wünsche offen.

*Martina Blasberg-Kuhnke, Osnabrück*

Zwei Seiten hat der Himmel, Gebete im Leben mit Behinderung, hrsg. von *Werner Stecher,* Gütersloher Verlags-Haus, Gütersloh 1997, 96 Seiten.

Zwei Seiten hat der Himmel – aus diesem Buchtitel spricht die Erfahrung von Menschen, die mit einer Behinderung leben und dabei nicht nur die harten und schönen Seiten der Welt, sondern auch die harten und schönen Seiten Gottes wahrnehmen.

Fünf Autoren und drei Autorinnen nehmen ihre Behinderung sozusagen „ins Gebet" und damit zugleich all ihre Wut und Verzweiflung, Freude und Dankbarkeit. Sie sprechen von zermürbenden Alltagsproblemen wie von befreienden Glücksmomenten in einer so überzeugend ehrlichen Weise, daß der Leser oder die Leserin sich eingeladen fühlt, zum „Mitbeter" zu werden. Denn vieles, was da an existentiellen Ängsten und Hoffnungen zum Ausdruck kommt, läßt sich nicht distanziert oder gar mitleidig aus der Sicht der „Gesunden" lesen, sondern berührt immer wieder auch eigene Fragen und Gefühle.

Nicht zuletzt kann diese offene und mitunter unkonventionelle Art, vor Gott zu klagen und zu zweifeln, zu lachen und zu staunen, manche falschverstandene Seelsorge oder klischeehafte Vorstellung im Umgang mit Behinderten zurechtrücken – auch dort, wo die Texte nicht vorrangig als religiöse Texte, sondern als beeindruckende Zeugnisse für das gelesen werden, was Menschen mit Behinderung in ihrem Innersten berührt. Werner Stecher, Herausgeber und Mitautor des Buches, bringt in einer seiner eigenen Gebetszeilen das Nebeneinander von gegensätzlichen Gefühlen – die „Zweiseitigkeit des Himmels" – auf den Punkt: „Schmeiß deine Wut mit ganzem Mut!"

Möge diese spannungsgeladene Energie Menschen mit oder ohne (offensichtliche) Behinderung gleichermaßen in Bewegung bringen. *Susanne Brandt-Köhn, Cuxhaven*

# Büchereinlauf

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

*Braungart Wolfgang – Fuchs Gotthard – Koch Manfred* (Hrsg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwende. I: um 1800, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 230 Seiten, DM 78,–; S 569,–; sFr 69,50.

*Fuchs Gotthard – Lienkamp Andreas* (Hrsg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Bd. 36, Lit-Verlag, Münster – Hamburg – London 1997, 232 Seiten, DM 34,80; S 232,–.

*Gabriel Karl – Krämer Werner* (Hrsg.), Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 1, Lit-Verlag, Münster – Hamburg – London 1997, 304 Seiten, DM 29,80.

*Gasper Hans – Valentin Friederike* (Hrsg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten, Herder/Spektrum Bd. 4522, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 256 Seiten, DM/sFr 19,80; S 145,–.

*Heid Stefan,* Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltsamkeit für Kleriker in Ost und West, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 339 Seiten, DM 39,80; S 291,–; sFr 35,50.

*Holdt Johannes,* Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1997, 211 Seiten, DM 68,–; S 496,–; sFr 60,80.

*Karlinger Adolf,* Den Quellen auf der Spur. Ein spiritueller Wegweiser durch das Heilige Land, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1997, 160 Seiten, S 248,–; DM 34,–; sFr 32,50.

*Kitzmüller Erich,* Gewalteskalation oder neues Teilen. Druck- und Verlagshaus Thaur, Wien – München 1996, 296 Seiten, S 298,–; DM 42,–; sFr 39,–.

*Metz Johann Baptist,* Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967 – 1997, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 216 Seiten, DM 36,–.

*Sommer Wolfgang* (Hrsg.), Zeitenwende – Zeitenende. Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, Theologische Akzente Bd. 2, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 304 Seiten, DM 34,80; S 254,–; sFr 32,50.

*Wilkening Karin,* Wir leben endlich. Zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, 127 Seiten, DM 19,80.

*Zulehner Paul M.* (Hrsg.), Müssen Männer Helden sein? Neue Wege der Selbstentwicklung (Edition Zeitpunkt), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1998, 195 Seiten, S 268,–; DM 36,80; sFr 34,–.

## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

*Frank Richter* ist Pfarrer in Aue, Deutschland.

*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.

*Gerhard Begrich,* Dr. theol., ist Rektor des Evangelischen Zentrums Kloster Brübeck, Pastoralkolleg der Kirchenprovinz Sachsen.

*Alex Stock* ist Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Universität zu Köln.

*Peter F. Schmid* ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

*Monika Leisch-Kiesl,* Dr. theol., Dr. phil., ist Professorin für Kunstwissenschaft und Ästhetik am Institut für Kunst an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz.

*Wolfgang Stegemann* ist Ordinarius für Neues Testament an der Augustana Hochschule in Neuendettelsau, der kirchlichen Hochschule der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern und u. a. geschäftsführender Mitherausgeber der Zeitschrift „Kirche und Israel".

*Erika Schuster,* Dr. phil., ist Leiterin des Literarischen Forums der Katholischen Aktion Wien und Österreichs.

*Bart J. Koet,* Dr. theol., ist Gefängnisseelsorger in Amsterdam (Het Schouw) und lehrt Neues Testament an der Katholischen Universität Utrecht. Er ist Mitglied der Bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum.

*Ferdinand Kerstiens,* Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl, Deutschland.

*Peter Pawlowsky,* Dr. phil., war bis 1997 Leiter der Abteilung Religion im Österreichischen Fernsehen in Wien. Er präsentiert weiter den Religionsthemenabend kreuz+quer.

# Leitartikel

## Wilhelm Zauner
## Leben mit einem wandelbaren Priesterbild

„Eine Kirche, die mir nicht verbindlich sagen kann, was ich in zwanzig Jahren sein werde, wenn ich mich jetzt zum Priester weihen lasse, kann von mir nicht erwarten, daß ich diesen Beruf ergreife." So die Antwort eines Studenten auf meine Frage, warum er das Priesterseminar verlassen hat.

Merkwürdig: Als ich 1952 Priester wurde, war genau das Gegenteil mein Problem. Ich hatte den Eindruck, daß die Kirche viel zu genau weiß, was ein Priester ist. Trotz des 2.Weltkriegs und der darauf folgenden Umwälzungen in der Gesellschaft schien sie selbst nicht an Reformen zu denken. Sie präsentierte sich als „Fels in der Brandung", nicht als Weggemeinschaft in einer weithin veränderten Landschaft, die sich neu gruppieren und interpretieren muß. Sie rechnete offenbar nicht damit, daß Status und Rolle ihrer ordinierten – also zum Ordnerdienst in dieser Weggemeinschaft bestellten – Amtsträger jetzt auch neu beschrieben werden könnten.[1] Sie schien auch gar nicht neugierig zu sein, auf welche Weise ich die Rolle eines ihrer Priester spielen würde und was dabei herauskommen könnte.[2] Alles blieb verbindlich festgelegt: das Drehbuch für alle Auftritte, das Gebet, die Lebensform und die Kleidung. Die Vorstellung, daß das so bleiben wird, bis mich der Tod scheidet, hat mir damals zu schaffen gemacht, als ich so jung war wie jetzt dieser Seminarist. Ich war bereit, den vorgegebenen Rahmen für meinen Beruf anzunehmen, jedoch mit der Absicht, innerhalb dieses Rahmens jeden Freiraum zu einer persönlichen Gestaltung zu nützen.

### Die Kirche gerät in Bewegung

Was in der Kirche und im Priesterberuf so definitiv vorgegeben schien, geriet aber bald in Bewegung. Jede Weiterentwicklung dieser scheinbar so unveränderlichen Elemente und Formen erlebte ich als Zeichen kirchlicher Lebendigkeit und als persönliche Wohltat. Die Reform der Osterliturgie im Jahre 1956 erschien mir schon als Signal weiterer Veränderungen. Sie erfolgten durch das 2. Vatikanische Konzil einschneidender und rascher, als man vermuten konnte: Die große Liturgiereform, die Volkssprache für alle Gottesdienste und das Stundenbuch, ein

[1] Unser Dogmatik-Skriptum über das Bußsakrament umfaßte 700 Seiten, das über die Ordination 12 (zwölf).

[2] Meine musikalischen Interessen brachten mich durch einen unmusikalischen Regens eher in Schwierigkeiten. Vgl. *W. Zauner*, Was geht uns die Kunst an? in: Diakonia 10 (1979) 361–362.

neues theologisches Denken durch die Überwindung der neuscholastischen Philosophie. Der steife Priesterkragen erweichte sich zum „Wiener Kollar", der dunkle Anzug wurde heller und ließ auch Farben zu, die Krawatte bürgerte sich ein. Unentschlossene wählten einen Pulli als Hussinand[3], der Hemd, Brustlatz und Stehkragen zugleich war. „Die Kuh ist aus'm Stall", sagte Weihbischof Josef Maria Reuß von Mainz einmal, als in höheren Kreisen überlegt wurde, wie man die Priesterkleidung wieder in den Griff bekommen könnte.

Aber es ging nicht um die Kleidung, sondern um die Identität. Ein uniformierter Klerus setzt eine bestimmte Auffassung vom Priester voraus, die kaum in der Bibel eine Stütze findet. Als Sohn eines Gendarmen war ich dafür besonders sensibel. Wenn der Vater die Uniform ausgezogen hatte, war er für uns, für seine Familie da. Ich war stolz auf die Uniform meines Vaters, wenn er auf der Straße seinen Ordnungsdienst leistete und alle auf ihn achten mußten. Aber in der Familie hatte er eine andere Rolle. Da war er der Vater, der zu uns gehört wie sonst niemand. Für den Priester erschien mir eine liturgische Kleidung beim Gottesdienst in der Kirche als angemessen und zweckmäßig. Aber den oberen Rest davon auf der Straße, im Wirtshaus oder in der Eisenbahn zu tragen war mir immer eher peinlich.

## Die Suche nach dem Priesterbild

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil begann eine emsige Suche nach dem Priesterbild. Viele „Maler" haben sich gefunden, und den Seminaristen konnte eine ganze Galerie von Priesterbildern gezeigt werden.[4] Der tschechische Theologe Josef Zvěřina hat geschrieben: „Der Priester ist nicht ein nostalgischer Zeuge aus der Vergangenheit, zumeist noch unter dem Schleier eines gewissen persönlichen Mysteriums . . . Er muß eine Persönlichkeit sein, die das ganze Leben riskiert für die einzige Sache, die eines solchen Entschlusses würdig ist."[5]

Ja, aber – würde mein Seminarist sagen – wozu soll ich mich entschließen? Gewiß, „in jedem ruht das Bild des', was er werden soll"[6] – aber das von der Kirche vorgegebene Priesterbild wurde durch theologische Übermalungen und Retuschen langsam unscharf. Was wird sich

[3] Oberösterreichische (mühlviertlerische) Mundart. Hussinand kommt von *Allsönand* = Allesineinander und meint eine Hemdhose für Kinder oder ein zusammenhängendes Unterkleid der Frauen.

[4] Vgl. *W. Zauner*, Leben und Leitung der Gemeinde, in: Diakonia 27 (1996) 23–34, bes. 29–30.

[5] *J. Zvěřina*, Ich habe mich entschieden. Mut zum Glauben, Freiburg 1980, 86.

[6] Angelus Silesius: In jedem ruht das Bild des', was er werden soll. Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.

noch alles ändern? Die lateinische Sprache für die Liturgie, das Stundenbuch[7] und die Theologie war einst so plausibel, daß noch Johannes XXIII. zu Beginn seines Pontifikats die Einheit der Kirche in Gefahr sah, wenn in diesen Bereichen die Volkssprache erlaubt würde.[8] Die Liturgie schien – trotz einschneidender Änderungen der Osterliturgie durch Pius XII. – so unveränderlich, daß es manche seinem Nachfolger übelnahmen, weil er den hl. Josef in den Kanon der Messe aufgenommen hatte. Das Zölibatsgesetz war so plausibel, daß es auf dem 2. Vatikanum zwar diskutiert, eine eventuelle Modifikation jedoch einer späteren Regelung vorbehalten wurde und 1983 unverändert ins neue Kirchenrecht einging. Heute scheint es manchen (allzu?) klar zu sein, daß Änderungen bevorstehen und nur noch das Ausmaß und der Zeitpunkt dafür zu bestimmen sind. Langsam verstehe ich meinen Studenten: Wenn er heiraten darf, wird er als Bräutigam lieber Seminarist als Pensionist sein wollen. Aber mit einem solchen „Wann endlich?" kann man den Zölibat weder übernehmen noch durchhalten. Jesus hat von Menschen gesprochen, die „sich selbst unfähig gemacht haben zur Ehe – um des Himmelreiches willen" (Mt 19, 12). Das kann man zwar nicht durch Gesetz verordnen; aber der Zölibat hat wohl auch nur „um des Himmelreiches willen" einen Sinn, wenngleich das „Zöli" mit dem *coelum* sprachlich nichts zu tun hat.

Neue pastorale Berufe

Die Palette der pastoralen Berufe ist seit der Konzilszeit farbiger und reicher geworden. Es gibt die Ständigen Diakone oder andere Personen, von denen „der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, sie . . . an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen"[9]. Es sind jedoch heute auch viele andere seelsorgliche Dienste zu leisten, für die sich neue kirchliche Ämter entwickelt haben, wenn sie auch (noch) nicht kirchenrechtlich[10] errichtet wurden. Die Zusammenarbeit des neuen „Pastoralteams" aus Inhabern von Weiheämtern und neuen kirchlichen Ämtern (in zunehmendem Ausmaß auch Frauen!) sowie von „Ehrenamtlichen", die pastorale Dienste leisten, hat sich halbwegs eingespielt. Sie hat aber manche Priester in ihrer Identität und Rolle etwas unsicher gemacht.

Die amtlichen Dokumente verwenden die Bezeichnungen

[7] Ich wurde noch belehrt, daß das Brevier gar nicht „gilt", wenn es nicht lateinisch gebetet wird.

[8] Motuproprio „Veterum Sapientia" (1958).

[9] Can. 517 § 2.

[10] Im Sinne des Motuproprios „Ministeria Quaedam" (1972), AAS 64 (1972) 529-534.

Pastor, Seelsorger oder „pastorale Tätigkeit" nicht so freigebig. Bis heute ist in der offiziellen Kirchensprache nicht einmal der Diakon ein Seelsorger. Diese Bezeichnung steht nur dem Priester zu, „dem allein aufgrund der vom Bischof empfangenen Priesterweihe im eigentlichen und eindeutigen Sinn der Begriff ‚Pastor' zukommen kann. Tatsächlich bezieht sich die Bezeichnung ‚Pastoral' auf die *potestas docendi et sanctificandi* sowie auf die *potestas regendi.*"[11] Auch die neueste Instruktion aus dem Vatikan kennt Seelsorge nur als Tätigkeit des Amtspriesters; es gibt aber eine „Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester".[12]

Im Neuen Testament wird allerdings jede Arbeit am „Werk Christi" (Phil 2, 30) als Mitarbeit bezeichnet.[13] Im sogenannten unechten Markus-Schluß heißt es sogar: „Der Herr selbst war ihr Mitarbeiter" (Mk 16, 20). – In den Dokumenten des 2. Vatikanums werden die Laien „Mitarbeiter Gottes (!) des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers"[14] genannt. „Der Dienst des Wortes und der Sakramente ist zwar in besonderer Weise dem Klerus anvertraut, an ihm haben aber auch die Laien ihren bedeutsamen Anteil zu erfüllen, damit sie ‚Mitarbeiter an der Wahrheit' (3 Joh 8) seien."[15] Es fällt auf, daß sie nicht einmal in bezug auf Verkündigung und Feier der Sakramente „Mitarbeiter der Priester" genannt werden, sondern eben „Mitarbeiter an der Wahrheit". Im Schlußaufruf des Laiendekrets heißt es: „Von neuem sendet er sie (die Laien!) in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst kommen will (Lk 10, 1), damit sie sich als seine (!) Mitarbeiter erweisen."[16]

Schwierige Sprachregelung

Diese biblischen und konziliaren Texte haben keineswegs nur bei jenen Laien, die in einem speziellen kirchlichen Auftrag in der Seelsorge mitarbeiten, ein Bewußtsein geschaffen, das weit über die Beschreibung heutiger kirchlicher Dokumente hinausgeht. Diese sehen in jeder pastoralen Tätigkeit der Diakone und Laien nur Hilfsdienste für die priesterliche Seelsorge. Aber der Priester lebt im Sprach- und Bewußtseinsfeld der Menschen, für die er Seelsorger ist. In der kirchlichen Umgangssprache ist aber schon längst die Rede von Seelsorgerinnen und

[11] Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (1994), Art. 19.

[12] Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester vom 15.8.1997.

[13] Vgl. *W. Zauner*, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, in: *J. Wiener – H. Erharter* (Hg.), Pfarrseelsorge – von der Gemeinde mitverantwortet, Wien 1977, 64–76, hier 64–67.

[14] 2.Vatikanum, Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 16.

[15] Ebd., Art. 6.

[16] Ebd., Art. 33.

Seelsorgern, wenn Frauen und Männer gemeint sind, die spezielle Aufgaben für die Seelsorge in der Pfarre, im Krankenhaus oder in einem Gefängnis zu erfüllen haben. Der Priester, dem ständig durch kirchliche Dokumente bestätigt wird, daß er allein Seelsorger ist, gerät dadurch nicht nur in Sprachschwierigkeiten. Es ergeben sich auch manche Konflikte in der Zusammenarbeit, die ihm die Rollensicherheit und die Freude an seiner Arbeit schmälern. Wenn ihm auch kaum jemand die ausschließliche Kompetenz für bestimmte Aufgaben in der Seelsorge abspricht, so ist er doch Seelsorger unter vielerlei Seelsorgern geworden. Er muß auch bedenken, daß nicht nur er, sondern auch alle anderen im Seelsorgsteam Probleme mit ihrer Identität haben, was die Situation nochmals erschwert.

Was sich bewährt hat

Es wird wohl wenige Perioden in der Kirchengeschichte geben, in denen sich in so kurzer Zeit so vieles gewandelt hat wie in den letzten fünfzig Jahren. Das bedeutet eine außergewöhnliche Beanspruchung der Entwicklungs- und Wandlungsfähigkeit aller Kirchenmitglieder, vor allem jener, die sich in einer Zeit, da diese Entwicklung nicht absehbar war, für das Priestertum entschieden haben. Viele sind erstaunlich gut damit zurechtgekommen, darunter auch ich. Die Erfahrung meiner Generation könnte auch der nächsten nützen. Dazu einige Stichworte:

1. Offenes Priesterbild

Die Frage nach dem Wesen des Amtspriestertums hat mich bei meiner Berufswahl am wenigsten beschäftigt. Mein „Priesterbild" wurde eher von dem geformt, was meine Eltern und Freunde von einem Priester gehalten und was die Kapläne in meinem Heimatort getan haben. Die theologische Reflexion an der Universität war eher dürftig; dafür waren aber im Canisianum zwei Spirituäle um uns bemüht. Ich habe auch in meiner Kaplanszeit noch nicht geahnt, welch heiße Debatten die Ämterfrage nach dem Konzil auslösen würde. Sie haben mich interessiert, aber kaum irritiert. Jedes „Priesterbild" kann ja nur ein Entwurf sein, der von vornherein für Änderungen in einem bestimmten Rahmen offen ist. Ich glaubte zu wissen, was ein Priester unserer Kirche zu tun hat, und habe versucht, es zu tun und aus der Praxis zu lernen. Dieser österreichische Pragmatismus hat mir eine große Gelassenheit in Fragen der Theorie verschafft. Wie lange haben doch die Apostel gebraucht, um zu begreifen, was ein Apostel ist! Sie waren trotzdem brauchbar. Ich bitte um Verständnis: Mein Priesterbild wird ein Entwurf bleiben, der hoffentlich am Ende meines Lebens allen Priesterbildern etwas ähnlich ist.

2. Offenheit für Entwicklungen

Niemand kann die künftigen Entwicklungen der Kirche und der theologischen Reflexion voraussehen; aber jeder muß damit rechnen, daß ein Organismus wächst und sich dessen Gehirn beschäftigt. Sämtliche Berufsrollen der Gesellschaft sind heute in Bewegung geraten. Warum sollten gerade die kirchlichen Berufe und das Amtspriestertum davon ausgenommen sein? Neugruppierungen der Weggemeinschaft Kirche, die durch die jeweilige Wegstrecke bedingt sind, bringen auch Veränderungen in den Rollen der „Ordner" mit sich. Sie ergeben sich aus den seelsorglichen Systemen und Methoden, die für neue Verhältnisse entwickelt werden.[17]

Das Evangelium und die Anfänge bleiben der Wurzelstock, aus dem die Kirche wächst. Die Reben und Blätter, Blüten und Früchte sind an ihm noch nicht sichtbar. Sie bilden sich auch nach äußeren Bedingungen aus. So haben sich auch jeweils neue kirchliche Ämter entwickelt und sind auch wieder verkümmert wie der Subdiakonat, den ich noch mit großer Ergriffenheit übernommen habe und der dann zusammen mit den anderen „niederen Weihen" (Ostiarier, Lektor, Exorzist und Akolyth) abgeschafft bzw. in *ministeria quaedam* verwandelt wurde. Es werden sich aber neue entwickeln oder auch offiziell eingeführt werden. Damit wird sich das Beziehungsnetz der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge jeweils verändern.

Es ist damit zu rechnen, daß die Zölibatsfrage nicht zur Ruhe kommt, bis eine Modifikation der derzeitigen Bestimmungen vorgenommen wird. Es hat jedoch schon einmal so ausgesehen, als ob es so weit wäre. Papst Paul VI. hat der Welt-Bischofssynode 1971 über „Gerechtigkeit und Frieden" noch die Behandlung der „Priesterfrage" aufgetragen. In einem Schreiben an Kardinal-Staatssekretär Villot erbat er sich von ihr „Vorschläge, in welcher Weise das Zölibatsgesetz modifiziert werden soll." Die Ablehnung jeglicher Änderung durch die Synode hatte viele „Laisierungen" zur Folge. Es wurde deutlich, wie viele schon allzu sicher mit Änderungen gerechnet hatten und nun enttäuscht waren, daß ihre Erwartungen nicht erfüllt wurden.

3. Bereitschaft zur Zusammenarbeit

Über Teamarbeit habe ich in meiner Ausbildung nichts gelernt. Ich mußte durch die Praxis die Gesetze und Methoden der Zusammenarbeit entdecken. Ich meine aber: Die wichtigste Arbeit, die heute alle Verantwortlichen in

[17] Karl Rahner hat in einer Vorlesung gefragt: „Darf ein Pfarrer auch Feuerwehrkommandant sein?" Seine Antwort: „Ja, wenn sonst niemand mit entsprechender Autorität da ist, der die Feuerwehr bei einem akuten Brand kommandieren kann. Der Pfarrer darf halt nicht vergessen, den Helm wieder abzunehmen, wenn der Brand gelöscht ist."

der Kirche lernen müssen, ist die Zusammen-Arbeit. Die priesterliche Vollmacht wird ja nicht „zum privaten Gebrauch" übertragen. Die Zeit ist hoffentlich vorbei, daß ein Reicher auf den Unterhalt aus kirchlichen Geldern verzichtet und sich als priesterlicher Selbstversorger auf sein Schloß zurückzieht.[18] Wenn jede Arbeit in der Kirche Mitarbeit ist, dann ist es erst recht jede priesterliche Tätigkeit. Die nächste vatikanische Instruktion könnte das Thema behandeln: „Die Mitarbeit der Priester am Dienst der Laien". Dazu werden sie nämlich ordiniert. Der Dienst ist gegenseitig: „Als Teilnehmer am Amt Christi . . . haben die Laien ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche, . . . ergänzen Laien von wahrhaft apostolischer Einstellung, was ihren Brüdern fehlt; . . . sie stärken geistig die Hirten und das übrige gläubige Volk."[19] Sie haben wie die Priester als „Sauerteig zur Heiligung der Welt beizutragen".[20] Bereitschaft und Fähigkeit zur Zusammenarbeit sind also wichtige Voraussetzungen für den gemeinsamen Dienst.

4. Fortbildung

Ein (schon verstorbener) österreichischer Bischof hat einmal gesagt: „Wenn man in Rom studiert hat, braucht man später keine Bücher mehr zu lesen." Er dürfte diesen Vorteil genützt haben und ist in seiner Zeit verhältnismäßig gut damit durchgekommen. In den letzten Jahrzehnten wurde es aber schwierig für jene, die keine Bücher lasen, keine theologischen Zeitschriften verfolgten und die Priesterfortbildung schwänzten. Wenn diese auch noch immer hinter den beispielsweise in der Wirtschaft üblichen Systemen zurückbleibt, so wurde doch schon viel aufgebaut, was einem aufgeschlossenen Priester helfen kann. Der Wille zum permanenten Lernen gehört nicht nur zum Ethos, sondern auch zur Spiritualität des Priesters. Ich verdanke den vielen Tagungen, die ich miterlebt habe, den Beratungen für die Synoden, aber auch den Redaktionssitzungen der Diakonia höchst wertvolle Anregungen.

5. Gemeinschaft

Bei einer Pfarrertagung (1998) berichteten die Teilnehmer reihum, wovon sie als Priester in erster Linie geistlich leben. Spontan erzählten alle von Menschen aus ihrer Gemeinde. Sie brachten Beispiele von Großherzigkeit, Humor, Treue, Vertrauen, Versöhnung, gelassener Hinnahme von Schicksalsschlägen. „Wer den Willen Gottes tut, der

[18] In Österreich wurde Ottokar Kernstock auf sein Patrimonium geweiht und lebte dann als Schriftsteller auf einem ererbten Schloß. Er wurde bekannt als Dichter der Bundeshymne „Sei gesegnet ohne Ende, Heimaterde wunderhold" (auf die Haydn-Melodie von „Gott erhalte Franz den Kaiser", jetzt deutsche Bundeshymne).

[19] 2.Vatikanum, Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 10.

[20] Kirchenkonstitution 31

ist mir Bruder, Schwester und Mutter", sagt Jesus (Mt 12, 50). Die Priester werden gehalten von dem Beziehungsnetz aus Frauen und Männern, aus alten und jungen Menschen, an dem sie selber mitknüpfen. Sie werden getragen von der Gemeinschaft, die sie auch mit anderen Priestern pflegen. Als ich 1958 als Kaplan nach Linz kam, wurde ich in eine Priesterrunde eingeladen. Wir trafen uns etwa monatlich an einem Sonntag nachmittags reihum bei jenen Teilnehmern, die Platz für ein Dutzend Priester hatten. Wir sind bis heute beisammen geblieben, auch mit einem von uns, der „laisiert" wurde. So sind wir miteinander alt geworden; so konnten wir als Priester leben.

# Forum

## Als Priester leben

*Die kirchliche und die gesellschaftliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte haben die Stellung und die Rolle des Priesters in der katholischen Kirche stark verändert und bei vielen Priestern eine Verunsicherung über ihre eigene Lebenssituation, über ihr Selbstverständnis als Seelsorger und über ihre Position innerhalb der verschiedenen pastoralen Berufe mit sich gebracht. Wir möchten mit diesem Heft eine Verständigung anstoßen über die Frage, wie es Priestern in den verschiedenen Lebenssituationen heute geht und wie sich die beruflichen Anforderungen und Tätigkeiten im Lauf der Zeit verändert haben. Wir beginnen daher mit einem Forum, in dem ältere und jüngere Pfarrer und andere Priester gebeten wurden (auf Wunsch unter einem Pseudonym), auf folgende Fragen zu antworten:*

1. *Was freut Sie in Ihrem Leben und Wirken als Priester, und wie erhalten Sie sich die Freude? Wie beurteilen Sie Ihre besondere Situation?*
2. *Was belastet Sie am meisten, und wie gehen Sie mit den Belastungen um?*
3. *Bedeuten die gegenwärtigen Pastoralkonzepte, insbesondere jenes der „kooperativen Seelsorge", unter den gegebenen Umständen eine Hilfe für Sie persönlich und eine Chance für die Gemeinden?*
4. *Können Sie einem jungen Menschen heute empfehlen, Priester zu werden? Warum ja bzw. warum nein?*

*Die Antworten weisen eine breite Vielfalt an beruflicher Zufriedenheit und Freude, aber auch an Belastungen und Problemen auf.*

*Da es von Bedeutung ist, zu welcher Zeit jemand seine*

*Ausbildung gemacht hat (vor oder nach dem II. Vatikanischen Konzil), haben wir auch um Angaben über Alter und Beruf gebeten. (Diese Angaben finden sich am Ende des Heftes im Mitarbeiter-Verzeichnis.)* *red*

Winfried Baechler

Zu 1: Mich freuen die häufigen Zeichen der Anerkennung und der Wertschätzung, die ich als Person und als Priester erhalte. Mich freuen die zahlreichen positiven und dankbaren Rückmeldungen von betroffenen Personen über mein Arbeiten und Wirken. Dies gilt für Gruppen- und Projekt-Arbeiten, für Kasualien bis hin zur Werktagsmesse. Ich fühle mich zudem geschätzt und getragen von neun (!) lieben Geschwistern, von den engsten Mitarbeiterinnen und von einem großen engeren Freundeskreis, der fast durchwegs aus kritisch-kirchennahen Personen besteht. Die Freude, die aus diesen erwähnten Erfahrungen entsteht, produziere und erhalte ich mir nicht selber, sondern ich erhalte sie von anderen als Geschenk. Die regelmäßige, mindestens viertelstündige Gebets- und Betrachtungszeit am Morgen und – noch kürzer – am Nachmittagsbeginn genieße ich fast ausnahmslos als eine geschenkte spirituelle Pause.

Zu 2: Als Priester belastet mich sehr oft der Berg von Arbeit, der noch auf mich wartet, und das häufige Gefühl, als Generalist nur ein Dilettant zu sein. Dies gilt, obwohl wir im Seelsorge-Team mit Hilfe einer besseren Arbeitsplanung manche Belastungen verringert haben. Hinzu kommt allmählich der altersbedingte (?) Gedächtnisschwund und der abendliche Energiemangel. Mich belasten zudem öfters Schuldgefühle gegenüber bestimmten Personen in der Pfarrei, für die ich in der Einzelseelsorge zu wenig Zeit erübrige(n kann). Mich belasten die zu zahlreichen freundschaftlichen Beziehungen, deren berechtigten Ansprüchen ich am Ende nicht mehr zu genügen vermag. – Mit den Belastungen im persönlichen Leben gehe ich eher schlecht (und unreif) um. Sie gehen eher mit mir um, und manchmal meine ich, sie bringen mich um. Doch dem ist im Grunde nicht so, denn ich fühle mich in einem mühsam-heilsamen Prozeß und hoffe mit Vertrauen auf ein zufriedenstellenderes Gehen in die Zukunft. (In der Not gibt es auch genügend Trost.)

Zu 3: In unseren Landen haben wir m. E. keine greifbaren Pastoralkonzepte. Wenn es ein solches gibt, könnte man es in etwa „Pastoralkonzept der reflektierten Pragmatik" nennen. Das ist dann hilfreich, wenn Reflexion in genügendem Maße auf einer größeren Ebene (etwa des Dekanates) geschieht. Hier geschieht manches – und wegen unserer Begrenztheiten auch immer zu wenig.

Zu 4: Der Beruf des Priesters ist grandios faszinierend und erfüllend, und ich kann ihn deshalb nur von Herzen vielen wünschen. Solange aber die Ehelosigkeit gefordert ist, erhoffe ich für jeden Interessierten, daß er affektiv und emotional so gefestigt ist, daß er sich diese Lebensform zutrauen kann. Als Diözesan-Priester wuchsen wir früher in der monastisch geprägten Seminar-Gemeinschaft als Quasi-Mönche heran. Was danach kam, war im Grunde (von der Lebensform her) ein Leben als Eremit – beziehungsweise als Single mit vielen Beziehungen und sozialen Bezügen. Beides erfordert (sehr) viel Reife und Gleichgewicht. Wer dieses immer neu suchend in etwa besitzt, wird glücklich. (Streckenweise bin ich glücklich – manchmal auch nicht . . . )

Markus Beranek

Natürlich sind es noch die ersten Eindrücke – als Neupriester bin ich seit September als Kaplan tätig und nach wie vor dabei, die neue Pfarre in ihrer Vielfalt kennenzulernen.

Gleich vorweg gesagt – meine Aufgabe macht mir irrsinnig viel Freude. Es ist schön zu beobachten, wie aus Gesichtern langsam Menschen werden, wie Kontakte entstehen, die mehr sind als nur oberflächliche Begegnungen, wie mit einigen immer mehr auch eine freundschaftliche Verbundenheit entsteht.

Wo es gelingt, eine Verbindung zwischen Gottesdienst und Leben herzustellen, wo unser Leben hineingenommen ist in die Geschichte Gottes mit den Menschen, dort wird die Feier des Gottesdienstes sehr bereichernd – ich denke an die Kindermessen, wo der ganze Altarraum voller Kinder ist, oder an die Jugendmessen mit den Versuchen, eine zeitgemäße und doch niveauvolle liturgische Sprache zu finden; aber auch an die Taufen und Begräbnisse, wo es mir ein Anliegen ist, den Menschen zu helfen, ihre momentane Situation vor Gott zu artikulieren und ihr Leben zu deuten.

Ich erlebe es als sehr wertvoll, im Pfarrhaus in Gemeinschaft zusammenzuleben – mit gemeinsamen Mahlzeiten, Feiern und Beten, wo aber trotzdem genug Freiraum bleibt. Wichtig ist mir auch die Möglichkeit, viele Dinge mit anderen planen und überlegen zu können und gemeinsame Perspektiven zu entwickeln – im Pfarrteam, mit den Hauptamtlichen und den ständigen Diakonen, mit den Verantwortlichen für Firmvorbereitung und Jugend etc.

Bisher blieb noch gut Zeit, auch den persönlichen Freun-

des- und Bekanntenkreis zu pflegen. Schlimm wird es, wenn alles nur noch verplant ist, die Begegnungen zu bloßen Programmpunkten verkommen und ohne Möglichkeit zu ausreichender Vorbereitung eine Sache in die andere übergeht.
In unserer Pfarre läuft vieles sehr selbständig, geleitet durch sehr kompetente MitarbeiterInnen; ein Konzept, das nicht von oben aufgesetzt, sondern auf breiter Basis entwickelt wurde und der sich wandelnden kirchlichen Situation ins Auge blickt, wäre wohl sehr hilfreich, um unser Tun effizienter zu gestalten und die vorhandenen Ressourcen ergiebiger zu nutzen.
Bisher erlebe ich meinen Beruf gerade auch in dieser stark im Wandel begriffenen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation als sehr bereichernd – wer sich darauf einlassen möchte, dem kann ich nur sagen: es lohnt sich.

Erich Camenzind

*Zu 1: Was mich freut:* Das Vertrauen und das Wohlwollen der Menschen, denen ich Tag für Tag begegnen darf. Die Gottesdienste, die wir miteinander in der Freude an Gottes Schöpfung und der Frohbotschaft von der Auferstehung feiern und von denen wir jedesmal beglückt und gestärkt in den Alltag zurückkehren dürfen. Das positive Lebenszeugnis so vieler Männer, Frauen und Jugendlicher, die sich trotz der schwerwiegenden Probleme unserer Zeit ehrlich bemühen, Christ und Christin zu sein.
*Zu 2: Was mich belastet?* Global das immer stärkere Auseinanderdriften von Armen und Reichen, die zynische Rücksichtslosigkeit der Mächtigen an den politischen und vor allem auch wirtschaftlichen Schalthebeln. Innerkirchlich die zunehmende Polarisierung zwischen Traditionalismus und Progressismus, zwischen Basis („Wir sind Kirche") und Hierarchie; ferner die lähmenden Querelen um selbstfabrizierte innerkirchliche Probleme auf Kosten des Engagements für den Menschen in seiner Existenznot.
*Wie gehe ich mit diesen Belastungen um?* Ehrlich gesagt: Ich tue mich selbst schwer damit. In meiner Spiritualität bin ich eindeutig geprägt vom Zweiten Vatikanum. Auch in der Verkündigung und im persönlichen Umgang mit Menschen versuche ich, von der Fixierung auf das Trennende wegzuführen und das Verbindende zu fördern.
*Zu 3:* Nach meiner früheren Erfahrung als Laie (immerhin während 65 Jahren) und meiner noch kurzen Seelsorgepraxis als Priester kann ich mir Seelsorge nur als ko-

operativ vorstellen: und zwar nicht bloß als fiktive, sondern als echte Kooperation auf allen Stufen, horizontal und vertikal. „Instruktionen", woher immer sie kommen, haben nur einen Wert, wenn sie im Entstehen wie in der Verwirklichung von allen Beteiligten überzeugt mitgetragen werden.

*Zu 4:* Zunächst etwas Persönliches aus meiner Lebensgeschichte: Im Jahr 1953 habe ich, nach fünf Jahren Philosophie- und Theologiestudium, zwölf Monate vor der Diakonatsweihe, das Priesterseminar verlassen, weil mich Ehe und Familie mehr anzogen als ein zölibatäres Leben. Dieser Wechsel hat mir menschlich, religiös und beruflich so viel geschenkt, daß ich heute überzeugt bin: „Junge Menschen" sollten erst Priester werden, wenn sie im Leben gestanden sind und sich als „viri probati" bewährt haben. Es macht mich besorgt, heute festzustellen, wieviele junge Seminaristen zum „römischen Kragen" und damit zu einem klerikalen Priesterbild zurückkehren, das in meinen Augen ein großes Hindernis darstellt für eine Seelsorge, die nach dem Vorbild Jesu vom Menschen in seiner Hilfsbedürftigkeit *und* Größe ausgeht.

Johann Gmeiner

Ich bin gern Priester und Seelsorger und habe schon sehr viel Schönes in meinem Beruf erleben dürfen. Um ein Beispiel zu nennen: Eben komme ich von einem Gespräch mit einem Elternpaar, dessen Kind verstorben ist, das ich im Vorjahr getauft habe. Wenn ich an das interessante und wesentliche Taufgespräch denke, an die aus einem echten Glauben getragene Tauffeier, an das gemütliche und lustige Taufmahl – und jetzt die Aufgabe, diesen jungen Menschen in ihrem Leid beizustehen: Ich bin froh, daß ich diese Dienste an meinen Mitmenschen ausüben darf.

Ungezählte Begegnungen in verschiedensten Situationen hat es schon gegeben: mit offenen Menschen, die auch mich bereichert haben; mit eher verschlossenen oder kritischen Menschen, die ich auch nicht missen will.

Ich denke an die tiefen Erfahrungen im Gebet bei meinen Aufenthalten in Taizé und eben erst jetzt bei der Gemeinschaft der Seligpreisungen in Maria Langegg. Auch zu Hause schenkt mir die Feier des Gottesdienstes Freude, manchmal sehr große, ebenso das persönliche Gebet in der frühen Morgenstunde in meiner Hauskapelle. Ganz besonders baut mich das Zeugnis von Mitchristen auf, sei es, daß ich ihren großen Idealismus bemerke oder an ihrer tiefen Innerlichkeit teilhaben kann. Ich denke an einige Mitglieder der Legion Mariens und eines Gebetskreises.

Nicht verschweigen möchte ich die Freude, mit der ich auf 12 Jahre zurückblicken kann, in welchen in unserer Pfarre ca. 80 Mill. S für Renovierungsarbeiten an 10 pfarrlichen Gebäuden und zuletzt für den Neubau einer Seelsorgestelle mit Kirche aufzubringen waren. Mit großer Dankbarkeit denke ich an die Menschen, die in großer Selbstlosigkeit ihre Arbeitskraft und/oder ihr Geld zur Verfügung gestellt haben. Ein Zusammenwachsen ist geschehen, ein Vertrauensverhältnis hat sich aufgebaut, gelungene Werke waren zu bewundern: Auch das schenkt Freude.
Die Freude möchte ich mir erhalten, indem ich mich noch mehr meinen Mitmenschen öffne und nicht nachlasse, mir Zeit für das Gebet zu nehmen. Das ist auch der Weg, um die Belastungen meines Lebens auszuhalten. Sie liegen in erster Linie in meinen persönlichen Schwächen. Meine regelmäßige Beichte ist das Forum, um darüber zu reden.
Zwei Belastungen, die von außen auf mich zukommen, möchte ich nennen: Die Anforderungen, die an mich als Pfarrer gestellt werden, sind groß und sprengen weit meine zeitlichen Möglichkeiten. Die notwendige Selbstbeschränkung habe ich noch nicht gelernt. Und mir ist klar, daß dies auch für die Fähigkeit zur Begegnung (zwischenmenschlich und mit Christus) sehr wichtig ist.
Die innerkirchlichen Bestrebungen, die hohen Ideale des Evangeliums zu verwässern und zu verbürgerlichen, machen mir zu schaffen. Ich denke an manche Inhalte des Kirchenvolksbegehrens und an das Bestreben mancher Verkünder der christlichen Ideale, möglichst gut von der Kirche zu leben.
Kooperative Seelsorge ist für mich eine Selbstverständlichkeit. Wie soll es auch in einer so großen Pfarre anders gehen? Entscheidend ist, ob die, die in einer Pfarre zusammenarbeiten, an einem Strang ziehen, aus einer Quelle leben und dieses Leben aus einer Quelle auch gemeinsam praktizieren.
Ich kann einem jungen Menschen empfehlen, Priester zu werden, wenn er um die Tragweite dieses Vorhabens weiß, die Entscheidung frei geschieht und dieser Mensch willens ist, ein tiefes, religiöses Leben zu führen – mit viel Zeit für das tägliche Gebet, mit regelmäßigen Exerzitien, mit der Bereitschaft zur regelmäßigen Beichte – um nur einige Punkte zu nennen.

Franz Guggenberger

*Zu 1:* Verwundert's, wenn einer, der im 67sten Lebensjahr steht und dem die Freude am Leben und Wirken als Priester immer noch nicht abhanden gekommen ist, dazu

neigt, darin ein Wunder zu vermuten (Alterssentimentalität? oder einfach „Gnade"?).
Der Grund der Freude ist immer noch der des Anfangs: Freude am Geschenk des Lebens, der Schöpfung, Freude an den Menschen, an Gott.
Das waren die Motive der Berufsentscheidung; kein konkretes Priesterbild: weder ein fesselndes Vorbild – natürlich gab's Vorbilder – noch ein von Dogmatik, Kirchenrecht oder der gängigen Spiritualität vorgestelltes Priestermodell.
Nicht unerwähnt sei, daß das Wort und der Ausdruck „Priester" häufig gefühlsmäßigen Widerstand geweckt hat, weil ich mich mit den traditionellen Vorstellungen nicht identifizieren konnte. Ich verstand mich z. B. nie als „Opferpriester", fühlte mich stets unwohl, wenn ich auf eine andere Ebene gehoben wurde. Deshalb legte ich auch früh Kollar und Schwarzrock ab.
*Zu 2:* Was erhält mir die Freude? Wie schon angedeutet, nach wie vor die Gottesbeziehung, die Menschen, z. B. ein Freundeskreis, die Schöpfung und die Kunst. Und: Es ist einfach schön, in Zeiten solch rasanter kirchlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen leben und wirken zu dürfen; trotz der Fragen und Sorgen, die die Situation der Kirche – und noch mehr der Welt – stellt bzw. auf die Schultern lädt. Klarerweise belasten immer wieder Krisen und in der letzten Zeit die Erfahrung des Kräfteschwundes, Nachlassen des Gedächtnisses, vermehrte Müdigkeit . . . Was mich nicht nur traurig, sondern auch zornig macht, ist die Dialogfeindlichkeit etlicher kirchlicher Feudalherren, die bisweilen beschämende Qualität des Dialoges, verbunden mit larmoyanten, selbstbemitleidenden Bekenntnissen, man „höre eh alle an" und „die Türen stünden ja immer offen". Die Versuchung zum Zynismus befällt mich, wenn ich meine Ohnmacht gegenüber unverständlichen Machtakten in der kirchlichen Personalpolitik, Denunziantentum, Maßregelungen von Theologen ohne vorausgehenden Dialog, verletzenden Instruktionen (z. B. der Instruktion, die das Verhältnis Laien – Priester regeln bzw. zementieren will) und anderen autoritären Äußerungen spüre.
*Zu 3:* In meiner Stellung und Rolle als Priester hätte ich nicht überlebt, wenn ich nicht schon in meinen pastoralen Gehversuchen kooperativen Seelsorgestil, freilich anfänglich bloß ansatzweise und unbeholfen, gepflegt hätte. Heute ist gelungene und gelingende Kooperation sowohl in der Pfarre als auch in den Gliederungen und Referaten der Katholischen Aktion eine Hauptquelle der Hoffnung. Ein Überleben der Gemeinde, ja, glaubwürdiges Gemein-

deleben ohne kooperatives Miteinander ist undenkbar. Im gemeinschaftlichen Miteinander werden auch die Charismen klarer sichtbar und fruchtbar. Die Knospen, Blüten und Früchte solcher Pastoral sprechen für sich und stärken die Hoffnung und sind ein Zeichen des Geisteswirkens.

*Zu 4:* Ob ich „guten Gewissens" heute jungen Menschen empfehlen könnte, Priester zu werden, hängt von einigen Voraussetzungen ab: Zunächst ist als unerläßliches, tragfähiges Fundament für diese Entscheidung die Freude an Gott, eine freimachende Christusbeziehung, Kontaktfähigkeit und Freude am Miteinander und eine weitgehende Unabhängigkeit von Einflußnahme Außenstehender nötig.

Weiters würde ich mich – bei allem Respekt vor jugendlichem Idealismus, der ein wertvolles Schwungrad ist – des Realitätssinnes des Aspiranten versichern.

Was den Zölibat betrifft, halte ich ihn nicht für lebbar, wenn er mit Sentenzen wie „die Sache Jesu sei es wert" oder „größere Freiheit für das Reich Gottes, die Kirche, die Gemeinde" oder „Zeichen", daß es noch etwas „Anderes" gibt und ähnlichem motiviert wird. Denn damit kann das Vermissen des geschlechtlichen Gegenüber nicht sinnvoll bewältigt werden. Zudem bedeuten derartig versachlichende, rationalisierende Abstützungsversuche des Zölibats eine Abwertung des personalen Gegenüber, des Du, des Andern und auch der eigenen Person. Eine solche Beziehung nicht zu leben scheint mir nur sinnvoll möglich – soll das Leben nicht verkrampfen, verkümmern oder depressiv werden –, wenn eine tragfähige, befreiende und frohmachende Gottesbeziehung gegeben ist. Es wird immer noch eine Leere erlebt werden, die keine auch noch so qualitätsvolle Arbeit oder Hobbies ausgleichen können. Es wird stets die Herausforderung, sich Gott zu lassen, „den je Größeren" zu suchen und zu bedanken, daß man Geschlecht ist und es das Gegenüber, das Du gibt, bestehen bleiben.

In einem klärenden Gespräch würde ich auch den Umgang mit Besitz und Geld und die Frage des Gehorsams ansprechen. Daß es sich nicht um Kadavergehorsam handeln kann, dürfte keine Frage sein.

Im 41. Priesterjahr stehend frage ich mich öfter als die Jahre zuvor, was das Wesentliche sei, das mir am stärksten am Herzen liege. Die Antworten konzentrieren sich zusehends auf eine: das Gottesbild Jesu, das nicht mehr schillert, keine Zweideutigkeit – wovon in weiten Passagen beide Testamente nicht frei sind – mehr kennt: Die Botschaft der bedingungslosen dreifaltigen Liebe und

ihre Inkarnation. Daraus und dafür leben und wirken zu können, wünsche ich mir mit allen, mit denen ich auf dem Weg sein darf.

Max Hofer

*Zu 1:* Immer wieder versuchen, das, was Jesus vorgelebt hat, mit Christinnen und Christen „nachzuleben" und vielen dazu Mut zu machen: In diesem Sinn erlebte Gemeinschaft beim Beten, Arbeiten und in Freizeit freut mich täglich.
*Zu 2:* Der Leitungsstil in unserer Kirche, sehr oft der römische, d. h. zu wenig Ernstnehmen der Bischöfe und pastoralen Situation, zu wenig Transparenz, wie und weshalb es zu entsprechenden Aussagen und Entscheidungen kommt. (Warum wird den Sprachgebieten und Bischöfen nicht mehr „Spielraum" zugestanden, damit verantwortungsvoll das, was Menschen bewegt, aufgenommen werden kann? Warum werden selten oder nie Fehler zugegeben, was zur Glaubwürdigkeit beitragen könnte?)
*Zu 3:* Nur für eine begrenzte Übergangszeit. Wenn Ordo (Priesterweihe) und damit Erfahren sakramentaler Feiern nicht ersetzt oder verloren gehen sollen (z. B. durch Wortgottesdienste mit Kommunionspendung, außerordentliche Taufvollmacht), muß rasch offener und intensiver über neue Zugangswege zum Ordo nachgedacht und müssen solche angegangen werden. Pastoralkonzepte sind immer mehr von lebendigen Gemeinden her zu schaffen.
*Zu 4:* Ja, wenn sie bereit sind, sich immer mehr auf Christus einzulassen und mit Menschen in einem „epochalen" Wandel sich auf den Weg ins „Reich Gottes" zu machen.

Franz Merschl

Längst im Pensionsalter angelangt versucht man des öfteren, eine Art *Summa* des Lebens zu ziehen. Ganz funktioniert das nicht. Aber vermutlich kann ich mein Pfarrerleben am ehesten zusammenfassen in dem Vers „Die Freude an Gott . . ."; und natürlich auch in der Erfahrung jener Freude, bei den Menschen, unter ihnen und für sie da zu sein.
Für mich ist seit den Kriegstagen ein bestimmendes Element des Christseins die Geborgenheit. Ein Optimum priesterlicher Geborgenheit ist und war mir das Leben und Wirken als Pfarrer.
Daß Menschen mich suchen und brauchen (können), daß sogar Gott – richtig verstanden – mich „brauchen" kann,

verstärkt und bestätigt die Freude immer wieder, so daß etliche Erfahrungen von Überbelastung und Verzicht sie nicht verdrängen konnten. – Dazu kommt eine starke Bindung an meine Familie, der ich bis heute sehr viel verdanke. Aber auch in diesen Tagen so großer sozialer und gesellschaftlicher Unsicherheiten und Umwälzungen eine immerhin deutliche Absicherung und Versorgung innerhalb der Diözese. (Das Leben als Priesterpensionist – ohne Pfarre und Gemeinschaft – scheint mir aus heutiger Sicht vorläufig in einigen Bereichen unsicher, zumindest nicht recht vorstellbar).
Schwierigkeiten, Erfolglosigkeit, Ärger . . . Ich habe mir angewöhnt, das alles nach Möglichkeit mit den entsprechenden Erlebnissen vieler unserer Mitarbeiter in Ehe, Familie, Firma und Beruf zu vergleichen: Da relativiert sich vieles! (Manchmal denke ich sogar: Sollte sich herausstellen, daß in Zeiten wie diesen etwa ein Zölibatärer ein weitaus ruhigeres und sorgenloseres Leben hätte als z. B. ein Familienvater oder eine geschiedene Frau, ob dann die Kirche ihren Diözesanpriestern die Ehe und Familie nicht nur erlauben, sondern sogar nahelegen würde/sollte/müßte?!)
Es soll nicht verschwiegen werden, daß in den vielen Mißliebigkeiten das herzhafte Schimpfen und „Raunzen" eine mir vertraute Hilfe darstellen. Ich versuche aber auch gerne, ein wenig vorauszudenken, Änderungen anzuregen und dem Mißmut entgegenzuarbeiten. Ich bin überzeugt, wir haben eine zwar sehr schwierige, aber doch wohl spannende Zeit in der Kirchengemeinschaft vor uns; vielleicht sogar eine Art neuer „Gründerzeit". Und ich freue mich für alle und mit allen, die in ihrer Unzufriedenheit sich Gedanken machen, wie wir wohl Kommendes vorausdenken und gestalten können!
Natürlich habe ich Sorgen für die Zukunft unserer Pfarren, aber ich kann jeden Interessierten und Fragenden, der überlegt, ob er Priester werden soll, in seinem Vorhaben nur bestärken: Crede experto!

Reto Müller

Unsere Kirche hat ebenso sehr City-Funktion, wie sie der Ortsgemeinde dient. Sie ist Servicekirche mit vielen liturgischen Angeboten. In Hotels werden Touristen zu uns gewiesen, so daß wir auch von daher eine gewisse Verpflichtung zu sorgfältiger Gestaltung haben. Wir dürften wohl die letzte Kirche der Stadt sein, die sonntags priesterlose Gottesdienste feiern wird und einen Laien als Gemeindeleiter bekommt.

Fast das ganze Seelsorgeteam lebt gemeinsam im Pfarrhaus, und davon lebe auch ich persönlich. Die Geselligkeit am Tisch und die drei täglichen Zeiten des Gebets bewahren mich vielleicht vor Eigensinnigkeit und Einsamkeit. Zwei Dinge dünken mich lebensnotwendig: die Fähigkeit, in Gemeinschaft zu leben, und die Fähigkeit, allein zu sein. Ich habe längere Zeit in einem Eremitenkloster gelebt und andererseits in sehr fordernder Gemeinschaft schon als Student und später als Internatsleiter. So denke ich, daß ein Priester zwei ergänzende, auf den ersten Blick widersprechende Eigenschaften entwickeln muß: aus sich allein leben, in sich Bestätigung finden, nicht in Beziehungen, unabhängig sein von Menschen und Orten, Aufgaben und Ämtern – und trotzdem angewiesen sein auf Ergänzung durch andere, nicht alles selber tun wollen (weil man es ja echt nicht kann), also mehr als gemeinschaftsfähig: gemeinschaftswillig und gemeinschaftsbezogen sein.

Hätte ich Menschen für den kirchlichen Dienst zu begleiten, würde ich sie zwei längere extreme Perioden leben lassen: die der Einsamkeit und Zurückgezogenheit, des Gebets, der Wüste, eine Art Noviziat, wie die kontemplativen Gemeinschaften es noch pflegen – und eine Phase intensiven, fordernden Zusammenlebens nicht nur mit gleichartigen und gleichgesinnten Kandidaten, sondern mit unterschiedlichsten Menschen, wie dies später in der Realität der Arbeit ja auch auf einen zukommt. Beides, um sowohl die Ernüchterung wie auch die Bereicherung von Einsamkeit und Gemeinschaft erlitten und gefeiert zu haben und etwas realistischer in die Arbeit und den Alltag einzutreten.

Es gibt jeden Tag eine halbe Stunde, wo wir uns als Seelsorgeteam in beiden Erfahrungen begegnen. Wir halten über Mittag eine Schweigemeditation in der Krypta, zugänglich für alle. Jedes für sich und doch gleichzeitig und miteinander setzen wir uns dem Alleinsein vor Gott aus. Weil diese Erfahrung gemeinsam ist, wächst daraus Solidarität. Und es wird deutlich, daß wir sie nicht machen, sondern empfangen. Sie hilft, Belastungen zu ertragen, und erhält die Freude am Beruf und an der Berufung.

N. N.

Als schwuler Priester gehöre ich einer besonderen Tabugruppe an, die durch ihr sich „Verstecken" in einer sehr angstbesetzten und bedrängenden Situation lebt. Ich sehe meinen Beitrag als Sensibilisierung für diese leid-

volle Situation nicht weniger Priester und als Bestärkunung dieser meiner Kollegen in ihrem Prozeß der Selbstannahme und zu mehr Selbstbewußtsein. Dazu will ich kurz meinen eigenen Weg schildern.

Daß meine Gefühle dem eigenen Geschlecht gelten, war immer eindeutig. Da Sexualität in unserer Familie ein Tabu war, war ich allein in meinem Empfinden und in meinen Nöten. Ich erlebte mich lange auch sehr allein als gleichgeschlechtlich empfindend und durch die Äußerungen der Umwelt über diese Menschen zum letzten Abschaum gehörend. So mußte ich alle Kraft aufwenden, um meine wahren Gefühle zu verbergen. Meine Not machte mich auch tiefsinnig und suchend.

Als Jugendlicher durfte ich bei einem großen Pfingsttreffen eine tiefe Erfahrung der Gottesnähe mit anhaltender Betroffenheit machen. Dadurch fand ich Zugang zum Evangelium, der mir eine Perspektive eröffnete, mein Leben sinnvoll zu leben. Bald reifte der Entschluß, Priester zu werden . . . Meine Sexualität war in der Ausbildungszeit kein besonderes Thema. Als meine ganze Lebenskraft und die Sehnsucht nach Nähe und Liebe voll erwachten, war ich schon Priester. Starke Ängste meldeten sich. Es war vor allem die Angst, als schwuler Priester nicht bestehen zu können. Der Panzer um meine Gefühle wurde immer fester, so daß ich mich selber nicht mehr spürte in meinem wirklichen Ergehen. Ich flüchtete mich sehr in die Arbeit, setzte mich selber unter Druck, ein besonders guter Priester sein zu müssen. Psychosomatische Beschwerden traten auf. Meine Not führte mich auf meinen Weg nach innen, auf den spirituellen Weg, der mich aufbrach, mir meine lähmenden Ängste erst bewußt machte und wie die Verdrängung und Unterdrückung mich von mir entfremdete.

„Ich bin von Gott bedingungslos angenommen, von ihm geliebt; ich darf der sein, der ich bin und so wie ich bin!" Das wurde immer stärker meine befreiende Erfahrung meines Glaubens. Daß ich die Schritte wagte zur Arbeitsgruppe „Homosexualität und Glaube" und mich in meiner Priesterrunde und mir ganz wichtigen Freunden zu öffnen, war auch ganz wesentlich zur Selbstakzeptanz.

Mein eigener schmerzvoller Weg wirkt sich nun fruchtbar aus auf meine seelsorgliche Tätigkeit. Die Erfahrung der eigenen tiefen Not und zu wissen, selber einer diskriminierten Gruppe der Gesellschaft anzugehören, sensibilisierte mich für die inneren Nöte der Menschen und für das Leid durch die Diskriminierung. Weil mein eigener Glaubensweg mir immer mehr den befreienden Gott der

Bibel erschloß, gilt mein ganzes Engagement, der menschenfreundlichen und lebensbejahenden Botschaft Jesu zum Durchbruch zu verhelfen. Das Echo bei den Menschen in der Pfarre ist entsprechend und führt auch zur Bereitschaft, sich auf den eigenen inneren und einen gemeinsamen Prozeß als Pfarrgemeinde einzulassen. Das bestärkt mich selber in meinem Priestersein. Ich fühle mich auch nicht mehr minder als schwuler Priester und weiß nun auch um meine besonderen Befähigungen bedingt durch meine Veranlagung . . . Auch wenn ich mir noch nicht vorstellen kann, daß die Pfarre von mir weiß, erlebe ich mein Priestersein, seit ich mich annehmen kann, noch erfüllender und bereichernder.

Guisep Quinter

In jedem Beruf kommt man nicht an der Frage nach der Grundbefindlichkeit und dem Selbstverständnis vorbei. Maßgebend für die Beantwortung dieser Frage ist für mich das jeweilige Umfeld mit dem Bewußtsein des Betroffenen selbst in seiner momentanen Lebenssituation und Stellung. Das auf den Priesterberuf angewandt, läßt die ganze Spannbreite der Fragen und Probleme erahnen, die mit dem Leben und der Entwicklung so vieler und verschiedener Priesterpersönlichkeiten gegeben sind. Dazu kommt noch die Entwicklung der Kirche, ihr Erscheinungsbild und nicht zuletzt ihre Wirkungsweise. Diese Gegebenheiten sind wichtige Voraussetzungen, um darüber klar zu werden, wie es mir überhaupt als Priester geht.

In meinem Leben und Arbeiten als Priester während 33 Jahren habe ich erfahren und gelernt, daß Glück und Freude nicht dadurch sich einstellen, daß ich darauf aus bin, nur für mich selber glücklich und zufrieden zu sein, sondern dadurch, daß ich mich dafür einsetze, ins Leben meiner Mitmenschen etwas mehr Licht, Hoffnung und Vertrauen hineinzutragen. Die Freude erleben zu dürfen, daß Menschen dadurch buchstäblich aufblühen, sich bejaht und ernstgenommen wissen, läßt mich nicht vergessen, daß Priestersein primär nicht auf das eigene Glück und Heil ausgerichtet bleibt. Es ist wesentlich Dienst für die andern.

„Wir wollen ja nicht Herren über eueren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zur euerer Freude“ (2 Kor 1, 24): Es freut und bestärkt mich in meiner Aufgabe als Priester, wenn ich Menschen begegne und ansprechen darf, die meinen Einsatz als Dienst verstehen. In diesem Dienst bin ich immer wieder in der Überzeugung be-

stärkt worden, daß wir Priester dringender denn je Frauen und Männer brauchen, die sich durch ein im Evangelium verankertes Lebensengagement mit ihren Mitmenschen solidarisieren nach dem Beispiel Jesu.
Diese Erfahrung als Lernprozeß hat sich für mich als richtig erwiesen im Ernstnehmen des Kirchenbildes des 2. Vatikanischen Konzils als Volk Gottes auf dem Weg. Als Glaubensgemeinschaft, in der es nicht einfach „oben" und „unten" gibt, wohl aber verschiedene Dienste, auch den der Leitung und Führung, der andere zu Mitverantwortlichen befähigt. Dieses Bewußtsein von Kirche läßt auch schwierige Zeiten und Situationen bestehen, in denen manche meiner Mitbrüder und ich die Auseinandersetzungen selbst mit Vorgesetzten im Bischofsamt nicht zur Zerreißprobe werden lassen.
Trotz der Freude und vielfacher Erfüllung im priesterlichen Dienst, erfuhr und erfahre ich manches, was mich belastet und mir hart zusetzt. Denn, was ist aus dem konziliaren Aufbruch der sechziger Jahre geworden? Für nicht wenige Katholiken ist die Geschichte der Kirche nach dem 2. Vatikanum eine Geschichte des zunehmenden Zerfalls ... Aus ihrer Sicht kann der Weg aus der heutigen Krise nur darin bestehen, in die sogenannte gute, alte Zeit vor dem Konzil zurückzukehren. Das Recht und die Bedeutung der Ortskirche werden immer weiter beschnitten. Einheit in der Kirche und Verständnis von Ökumene verstehen sich als Geschlossenheit und Einheitlichkeit.
Der Weg aus der Krise, die so belastend und energieraubend wirkt, heißt Erneuerung und Verlebendigung des Konzils und seines Geistes der Hoffnung und des Aufbruchs. Die Vielfalt und Verschiedenheit der Dienste im Sein und Wirken einer Kirche als Volk Gottes muß ihr neuen Schwung und Auftrieb geben. Kooperative Seelsorge darf kein Modewort und Schreckgespenst für die Gegner einer konziliaren Kirche sein. Vielmehr ist sie für alle ein Gebot der Stunde und eine nicht zu unterschätzende Chance zur Verlebendigung der Kirche. Die Laien dürfen nicht wieder bloß zum verlängerten Arm der Priester degradiert werden, sondern müssen jene Stellung und Bedeutung zurückerhalten, die sie in der Kirche durch das allgemeine Priestertum der Getauften beanspruchen dürfen. Pfarrgemeinden als Lebenszellen einer Ortskirche bringen so die Kirche als Leib Christi zu neuem Leben. Die heutige, oft erschreckende Beziehungslosigkeit, ja Entfremdung so vieler Menschen der Kirche gegenüber, besonders der jungen Generation, würde so leichter überwunden. Eine solche Kirche ist uns als Auf-

trag gegeben, den wir in kleinen aber stetigen Schritten zu verwirklichen haben.
Von da her ist es für mich keine Frage, ob man auch heute noch jungen Menschen empfehlen kann, Priester zu werden: nicht nach der Vorstellung eines eigenen Standes, der sich scharf gegen die „gewöhnlichen" Gläubigen abgrenzt, sondern als einsatzbereite Diener des Volkes Gottes mit einem ihnen allein zugedachten Auftrag zum Wohl und Heil ihrer Glaubensbrüder und -schwestern.

Michael Schefcik

Paul dem Sechsten sei Dank.
1942 geboren, 1967 zum Priester geweiht, 1975 „laisiert" und seit 1982 verheiratet (und dem Ruhestand als *Religionslehrer* – deshalb der Dank – näher denn je).
Beide Entscheidungen – die für Priestertum und die für Ehe – waren für mich lebensgeschichtlich richtig. Mit der „Laisierung" ist mir zwar von den kirchenrechtlichen Normen her ein nicht unwesentlicher Teil der Sorge um den Menschen versagt, der Gesamtduktus des seinerzeitigen Ziels blieb aber in der „Weiterverwendung" relevant. Daß diesen Gesamtduktus nun schon über eineinhalb Jahrzehnte meine Frau in ehelicher Treue mitträgt, zählt zu den beglückenden Erfahrungen meines Lebens. Freilich kann ich jener Zölibatsbegründung, die da meint, daß der Priester gerade durch diesen ganz für die Kirche da sein könne, nichts mehr abgewinnen. Und wenn mein Ältester sich nun um die Renovierung des pfarrlichen Jugendraumes kümmert, wird das, was ich selbst vor Jahren gemacht habe, auch nicht so falsch gewesen sein.
Aber: Wenn ich heute mit meinen Schülern rede, merke ich immer mehr, wie weit entfernt von kirchlichem Leben sich das ihre abspielt. Kein Wunder, muß ich doch Christian Friesl recht geben, wenn er meint, daß die Kirche bereits zwei Generationen Jugendlicher verloren habe (Kürzestinterpretation: „Wo kein Jugendkaplan, auch keine Jugend").
Die Faktizität der gegenwärtigen „Pastoralkonzepte" wird dieses Manko auch nicht wettmachen können, pervertieren sie doch den Priester zum herumreisenden „Sakramentsautomaten" und nehmen die unter den „Laien"theologen und auch in den Gemeinden gegebenen Berufungen nicht ernst. „Do-it-yourself"-Gemeinden machen wohl die Verantwortung aller für die Kirche greifbar, wesentliche Dimensionen, z. B. in der Vollgestalt des Gottesdienstes, sind ihnen aber vorenthalten.
Unter den nach wie vor gegebenen Bedingungen kann ich

einem jungen Menschen kaum empfehlen, Priester zu werden, wenn er nicht zuvor, wie weiland Paulus, das Zeltmachen gelernt hat: Zum heutigen Zeltmachen zählt sicher hohe soziale, pädagogische und auch psychologische Kompetenz. Und die Kirchenleitung müßte sicherstellen, daß ein Priester bei Änderung seiner Lebensverhältnisse nicht – wie derzeit – ins Nichts fällt. Zu dieser Frage ist aber längst alles gesagt und geschrieben, zuletzt von Reinhold Stecher. Mein Schlußdank gelte ihm für seine beiden Briefe (dokumentiert z. B. in: Tiroler Tageszeitung vom 24./25. Jänner 1998).

Pierre Stutz

Wann wird gehört, was der Geist den Gemeinden sagt? Priesterliches Dasein sehe ich immer mehr als Auftrag, Räume zu öffnen, ohne sie selber füllen zu wollen. Mein Priestersein ist geprägt vom Mitsein in der Jugendseelsorge und in der Erwachsenenbildung. Seit 1992 habe ich mit der Ordensgemeinschaft der Frères des Ecoles Chrétiennes (Christliche Schulbrüder) ein „offenes Klosterprojekt" entwickelt, wo ich Menschen spirituell begleite. Zu meinem pastoralen Auftrag gehört auch das Schreiben von Büchern zu einer gemeindebildenden Liturgie und einer existentiellen Theologie.

Die spirituelle Suche, die ich bei vielen kirchenfernen Menschen wahrnehme, freut mich sehr und schenkt mir Lebenssinn. Dabei erfahre ich zutiefst, wie jung und alt die Sehnsucht verbindet, vor aller Leistung von Gott anerkannt zu sein. Dieselbe Suche entdecke ich auch im Begleiten von SeelsorgerInnen. Denn die spirituelle Dimension kann im Berufsalltag viel zu wenig zur Entfaltung kommen. Zu sehr meinen wir angesichts des unspektakulären Verdunstens des Christentums in unseren Liturgien und Veranstaltungen, daß wir unsere Räume vor allem mit Worten füllen müssen. Eine Spiritualität der Leere tut uns not! Priesterliches Dasein erahne ich immer mehr als Eröffnen von Räumen der Stille, der Heilung, der Solidarität im Aushalten der Leere. Dieser Weg beginnt bei mir selbst, indem ich mich begleiten lasse und zu allererst Mensch werde und nicht Amtsträger. Zölibatäres Leben ist für mich nur in Gemeinschaft möglich. Der Wert der Ehelosigkeit wird bleiben, auch wenn endlich verheiratete Männer und Frauen PriesterIn werden können. Junge Menschen ermutige ich zu diesem Weg der Selbstwerdung und der inneren Freiheit, der neue Formen priesterlichen Zusammenseins einfordert. Ein Weg, der eigenes Verwundetsein wahrnimmt und all-

täglich heilen läßt. Denn nur so kann der heilende Auftrag Jesu mehr Raum erhalten, auch im Mut, *nein* zu sagen zu einer verwalteten Seelsorge.

Heinz-Georg Surmund

*Zu 1:* Freude macht, mitten in den Schwächeanfällen der Entkirchlichung aufgesucht zu werden – gelegentlich, immer noch –, durch „das aufstrahlende Licht aus der Höhe" (Lk 1, 78), durch den Wärmestrom der jüdisch-christlichen Tradition. Wenn das Frühlingserwachen, das von dort herüberweht, hiesiges Begegnen, Sprechen, miteinander-Leben trifft, kann augenblickhaft hier, in eigener Geschichte gelten: „Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade; jetzt ist er da, der Tag der Rettung" (2 Kor 6, 2). Es ist erfreulich, vor einem solchen Horizont und daraufhin Gemeinschaft und Gemeinde mit aufzubauen, besonders in der Verkündigung.

Freude macht der weltliche Aspekt der Spiritualität des Weltpriesters: Weltliches in Kontakt zu bringen mit biblischen Grundmotiven und umgekehrt; Weltliches loszulassen auf die Verschlossenheit innerkirchlicher Selbstbezogenheit; in grenzüberschreitenden Bewegungen eine mittlere, vermittelnde Position einnehmen zu dürfen: „Prophete rechts, Prophete links, das Weltkind in der Mitte" (J. W. Goethe) – Weltkind auch im Sinne des Bezogenseins auf die Welt, die kommt, auf das Leben der zukünftigen Welt.

Natürlich weiß ich, daß ich mich aktiv bemühen muß um das, was mir Freude macht. Vor allem aber wird mir die Freude erhalten: durch Stille und Meditation; durch meinen Freund, andere Freundinnen und Freunde, durch familiäre Verbundenheit; durch körperliche Bewegung (Wandern, Radfahren); durch Stimme, Poesie, Klang, Musik, Theater, Film, Tanz; durch Betätigung in meinem kleinen Haushalt (Kochen, Waschen, Putzen).

*Zu 2:* Belastend ist das Festgelegtsein auf punktuellen Kirchenservice – losgelöst von Lebenszusammenhängen, Lernprozessen, gläubiger Weggenossenschaft. Belastend sind auch die unterschiedlichen und gegensätzlichen Erwartungsprofile, die gerade gegenüber dem Priester bestehen.

*Zu 3:* Sehr positiv erfahre ich die Zusammenarbeit in einem Pastoral-Team, dem außer mir zwei Frauen angehören. Eindrucksvoll finde ich Ausmaß und Qualität der ehrenamtlichen Mitarbeit.

*Zu 4:* Mit jungen Männern, denen ich abraten müßte, Priester zu werden, habe ich keinen Kontakt. Jungen

Frauen, die sich die Priesterweihe wünschen, von denen ich aus unserer Zusammenarbeit weiß, daß sie geeignet wären, werden nicht zugelassen.
Die Art, wie ich meinen Beruf verstehe und ausübe, hat meines Wissens niemand veranlaßt, sich ebenfalls auf diesen Weg zu begeben. Ich finde das gut so – dies ist Ausdruck der Übergangsphase, in der wir uns befinden: heraus aus der Sackgasse, als die sich, zumindest in unseren Breiten, die verpflichtende Koppelung von Priesterweihe und Zölibat erweist; hin zu einer neuen, breiter aufgefächerten Palette von Ämtern und Diensten.
Ich kenne eine Reihe von Beispielen und schätze sie, an denen sich zeigt: Partnerschaften von Priestern können gelingen, schon jetzt, trotz unzureichender, erschwerender Rahmenbedingungen. Diese Erfahrungen einer tiefen und einzigartigen Verbundenheit mit einem anderen Menschen wirken sich auch auf Berufsverständnis und Berufsausübung dieser Priester positiv aus.

Paul Zürcher

*Zu 1:* Es ist Montagmorgen. Das Telefon klingelt. Eine mir unbekannte Frau ist am Apparat. „Könnten Sie im Herbst dieses Jahres aus Anlaß der Goldenen Hochzeit meiner Eltern einen Festgottesdienst im Familien- und Verwandtenkreis feiern?" Ich bejahe und trage das Datum in meiner Agenda ein.
Auf einer Ferienreise lerne ich ein aufgestelltes, humorvolles Ehepaar kennen. Wir verstehen einander sehr gut, verbringen gemütliche Stunden und verabschieden uns, etwas wehmütig, nach einer erlebnisreichen Wanderwoche. Auf der Heimfahrt fragt mich, für mich völlig unerwartet das Ehepaar: Können wir dich einmal besuchen? Wir beide möchten nämlich nach langem wieder einmal bei einem Priester beichten. Eines Tages kommen sie und ihr Wunsch geht in Erfüllung . . .
Ich stehe am Krankenbett einer Frau im Spital. Sie ist mir unbekannt. Ich komme mit ihr ins Gespräch, weil ihre Mitpatientin im gleichen Zimmer, die ich eigentlich besuchen wollte, am Telefon besetzt ist. Die vor mir im Bett liegende Frau entwickelt in der Folge einen derartigen Redefluß, daß ich zu keinem eigenen Wort mehr komme. Ich höre, höre und höre ihr nur noch zu. Nach etlichen, für mich recht langen Minuten, beendet sie ihr Reden und dankt mir beim Abschied. Wofür, frage ich sie? „Daß Sie mir so lange mit großer Geduld zugehört haben, das kommt nämlich heutzutage sehr selten vor . . ."
Drei Beispiele für Freuden und „Aufsteller" in meinem

Leben als Priester und Seelsorger. Ich bin in Pension, abgekürzt i. R., was heißen kann: in Rufweite, in Reserve, in Reichweite, hie und da auch in Rotation. Ich darf auf eine über 40jährige seelsorgerliche Tätigkeit zurückblicken. Was mich als Priester und Seelsorger am meisten gefreut und erfüllt hat? Es ist letztlich das Da-Sein-Dürfen für die Menschen, besonders für jene in Leid und innerer Not, und ihnen Gottes Liebe und Hilfe anbieten zu können.

*Zu 2:* Früher, als ich noch in der Pfarreiarbeit stand, waren es oft die administrativen Aufgaben, die ich persönlich erledigen mußte. Ich fand deshalb viel zu wenig Zeit für die eigentlichen seelsorgerlichen Dienste. Mit zunehmendem Alter verspürte ich vermehrt die Mühe, einen der heutigen Jugend angepaßten Religionsunterricht zu erteilen. Überdies empfand ich mit den Jahren eine stets größer werdende Frustration bei den zahlreichen Sitzungen, die sich bei der immer komplexer und vielschichtiger werdenden Pfarreiführung aufdrängten, die ich jedoch nicht selten als Leerläufe erlebte. Der Priester sollte alles können, ein Allround-Man sein. In meiner jetzigen Situation macht mir besonders die Tatsache Mühe, daß die Kirche und der priesterliche Dienst vielfach nicht mehr gefragt, ja oft als unglaubwürdig und weltfremd betrachtet werden und viele der Institution Kirche den Rücken kehren und sich anderen, meist pseudoreligiösen Weltanschauungen zuwenden.

*Zu 3:* Was die kooperative Seelsorge betrifft: In der Nachbarpfarrei fehlt z. Zt. der Pfarrer. Man ist auf der Suche nach einem Nachfolger. Noch ist nicht klar, ob es ein geweihter Priester oder ein Laie als Gemeindeleiter sein wird. Wir sind nun genötigt, unsere Pastoral- und Gottesdienstkonzepte nicht mehr nur lokal, sondern regional zu planen. Dieser Umstand hat einen erhöhten Arbeitseinsatz meinerseits zur Folge, hat aber auch den Vorteil, daß die Pfarreien vermehrt für ihre Nachbargemeinden Verantwortung übernehmen müssen und Laien noch stärker in die pfarreiliche Seelsorgsarbeit integriert werden.

*Zu 4:* Ich kann einem jungen Menschen empfehlen, Priester zu werden, wenn die nötigen Voraussetzungen vorhanden sind, nämlich: leib-seelisch-geistige Gesundheit, Belastbarkeit, Teamfähigkeit, pastorale Klugheit, Freude am Dienst vor Gott und für die Menschen da zu sein und nicht zuletzt ein tiefes, verinnerlichtes Glaubensleben. Wichtig scheint mir, was für ein Bild der junge Mensch vom Priester besitzt und in seiner Jugendzeit in sich aufgenommen hat. Ein Seminarist, der vor einiger Zeit zu mir

kam und von dem ich glaubte, er würde den Priesterberuf ergreifen, gestand mir zu meinem großen Erstaunen: „Ich möchte nicht in Zukunft als Geweihter das ‚klerikale Establishment' noch mehr zementieren . . ." Ich gestehe offen, daß diese Aussage mich veranlaßte, erneut über mein Priestersein ernsthaft nachzudenken . . .

## Hanspeter Heinz
## Was immer mehr Priestern zu schaffen macht

*Die Beiträge zum Forum „Als Priester leben" zeigen überwiegend eine große Berufszufriedenheit derer, die hier zu Wort kommen. Diese positiven Erfahrungen dürfen aber nicht gegen die bedrängenden Probleme aufgerechnet werden, die immer mehr Priester in die Resignation führen.* *red*

In der Würzburger Synode war ich Sekretär der Kommission „Ämter und Dienste". Seitdem bin ich mit der Priesterfrage in Vorträgen und Konferenzen, seit 15 Jahren auch als Universitätsprofessor und Gemeindepfarrer befaßt.

Trotz der pessimistischen Diagnose von Eugen Drewermanns „Kleriker" (1990) finden viele Priester in ihrem Leben und Dienst eine tiefe Erfüllung und sind sehr „berufszufrieden". Ich halte es aber für blauäugig, die positiven Erfahrungen gegen die bedrängenden Probleme aufzurechnen und dadurch letztere zu neutralisieren oder zu verharmlosen. Denn eine Verschlechterung des „kirchlichen Klimas" macht allen zu schaffen. Es bereitet mir Sorgen, daß immer mehr Priester sich arrangieren, nur noch ihre geforderten Funktionen pflichtgemäß ableisten bzw. sich in die innere und äußere Emigration flüchten. Nicht nur Resignation, sondern Bitterkeit, Ironie und Sarkasmus greifen um sich. Der psychisch-physische Gesundheitszustand des Klerus spricht eine untrügliche Sprache.

Die eine Wurzel des Übels sehe ich bei den Priestern selbst. Viele beklagen ein mangelndes Zuhause, eine Verwahrlosung ihrer Tagesgestaltung, einen Zerfall der Lebenskultur. Sie sind zu ermüdet, um ein geistliches Leben zu führen, und zu verbraucht, um sich spirituell, theologisch und literarisch weiterzubilden. Immer mehr Priester erfahren sich angefochten im persönlichen Glaubenkönnen, sind einsam und sprachlos in dem, was sie persönlich bedrängt. Der Überdruß am Zuviel liturgischer Feiern ist die Kehrseite mangelnder Lebensnähe.

Während etliche Mitbrüder mit dem Ausscheiden aus dem Amt in eine schwere berufliche und menschliche Krise geraten, verdecken andere mangels Alternative ihre zwiespältige Lebensführung, weil sie über Zölibatsprobleme oder ihre homosexuelle Veranlagung nicht offen sprechen können. Dem Ansehensverlust in der Gesellschaft korrespondiert das schwindende Mitgetragenwerden im Kirchenvolk. Diese Erfahrung spitzt sich zu in der Wahrnehmung, als Zölibatäre ein Exotendasein in Gesellschaft und Kirche zu führen.

Als Therapie für diese Diagnose empfehle ich den Abschied von der unbiblischen Opferspiritualität, als müßten sich Priester für ihren „heiligen Dienst" verzehren. Ferner sollte man das erhabene Priesterbild von seinem Sockel herunterholen, damit Mitbrüder in ausweglosen Konfliktsituationen weniger Scheu haben, guten Gewissens aus ihrem Dienst auszuscheiden.

Für die andere Wurzel des Übels halte ich die krebsartige Kirchenkrise. Das Gefühl greift um sich, sich selbst überlassen zu sein und spirituell vertröstet zu werden, ohne daß auch nur ansatzweise die überfälligen Reformen in Angriff genommen werden. Stattdessen werden Skandale unter den Teppich gekehrt (Kardinal Groër) oder Probleme vertagt und verlagert (von Chur nach Liechtenstein). Die Belastungen nehmen zu, ohne daß Änderungen und Hilfen spürbar werden, etwa ernsthafte Überlegungen über neue Zugangswege zum geistlichen Amt. Das Gefühl der beruflichen Überforderung nimmt vielen Priestern den Mut, junge Männer für ihren Beruf zu werben. Wegen ausbleibenden Nachwuchses kommt man sich wie ein „auslaufendes Modell" vor.

Soweit die Kirchenkrise innerkirchliche Ursachen hat, ist sie vor allem eine Folge der Bischofsernennungen. In der Kirchenleitung müssen dringend Fähigkeit und Bereitschaft zu Dialog und Entscheidung verstärkt werden, damit der Problemstau nicht noch weiter wächst.

# Artikel

Bernd Jochen Hilberath

## „Ich bin es nicht"

### Grundlegendes zur Aufgabe des priesterlichen Dienstes

*Der folgende Beitrag stellt sich der Aufgabe, Wesen und Funktion des priesterlichen Dienstes in der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils neu zu bestimmen und seinen genuinen ekklesiologischen Ort im Zueinander der verschiedenen Dienste und Ämter auszumachen. Diesem Priesterbild wird das „vorkonziliare" Priesterbild gegenübergestellt, das noch in vielen Köpfen vorhanden ist oder wenigstens nachschwingt.* *red*

### 1. Erfahrungen

Vor etwa 20 Jahren begann ich mit regelmäßigen Kursen für pastorale Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen aller kirchlichen Berufsgruppen. Anfangs stieß ich bei einigen Priestern auf Widerstand: „Was will denn dieser junge Theologe, selbst Laie, uns über das Priestertum erzählen?" In der Vermischung von Beziehungs- und Sachebene zeigte sich existentielle Betroffenheit. In diesen Kursen ging es mir ja keineswegs darum, das priesterliche Amt abzuschaffen oder auch nur zu minimalisieren. Vielmehr widmete ich mich der mir gestellten Aufgabe, Wesen und Funktion des priesterlichen Dienstes in der Perspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils neu zu bestimmen und seinen genuinen ekklesiologischen Ort im Zueinander der verschiedenen Dienste und Ämter auszumachen.

Die Skepsis gegenüber einem solchen Unterfangen und dem damit beauftragten Fachreferenten entsprang dem Priesterbild der Betroffenen. Auf dieses hin waren sie erzogen worden, daraufhin hatten sie ihre Existenz gegründet, zu seinen Wesenszügen gehörten Verzicht und entsprechende Anerkennung. In Ausbildung und persönlicher Frömmigkeit erschien dieses Priesterbild häufig als das einzige, von Anfang an gegebene und für alle Zeiten gültige. Deshalb wurde jeder Versuch, in einer anderen Perspektive und mit Hilfe anderer theologischer Modelle sowie in einer anderen theologischen, geistlichen Sprache über den priesterlichen Dienst zu reden, als Bedrohung dieses in existentieller wie dogmatischer Hinsicht als unveränderlich angenommenen Priesterbildes empfunden. Soweit ich feststellen konnte, wich die anfängliche Skepsis im Verlauf aller Kurse. Ein Pfarrer verabschiedete sich von mir z. B. mit den Worten: „Herr Professor, bisher habe ich an den Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem amtlichen Priestertum nur geglaubt; jetzt habe ich ihn verstanden!"

Inzwischen haben sich Kontext und Stimmung in den Kursen verändert. Skepsis und Fragen sind geblieben, wenn auch in veränderter Gestalt und vor allem nicht nur bei den Teilnehmern, die Priester sind. Im allgemeinen stelle ich eine Offenheit für die Wandelbarkeit kirchlicher Lehren und amtlicher Strukturen fest; hinzu kommt eine große Bereitschaft, sich auf ein neues Miteinander einzulassen und darin den eigenen Ort zu finden. Die folgenden Ausführungen möchten Leitlinien für den in Gang gekommenen Prozeß anbieten.

## 2. Das immer noch wirksame Priesterbild

In einem Begleitbuch zum Katechismus aus dem Jahre 1928 heißt es unter der Überschrift „Einrichtung der Kirche": „Die innere Gliederung eines Kirchengebäudes weist uns hin auf die Rangeinteilung in der Kirche. Durch die Taufe wird man in die Kirche aufgenommen. In die Kirche eingetreten, sieht man im Innern einen doppelten Raum: 1. das Schiff, der tiefer gelegene Raum für die Untergebenen, die unten stehen, die hörende Kirche. 2. Das Chor, der höher gelegene Raum am Altare für die Vorsteher, die vorne stehen, die lehrende Kirche."[1]

Was hier in Anleitungen für das gläubige Volk entfaltet wird, entspricht dem Catechismus Romanus, der in antireformatorischer Zuspitzung Bischöfen und Priestern die Funktion zuspricht, Gott selbst auf Erden zu vertreten, und gar behauptet, wegen dieser Berufung „werden sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten".[2] Für Karl Lehmann „stellt eine solche Aussage angesichts der durch die Reformation aufgeworfenen Fragen doch eine bedauerliche und angesichts der Verbreitung des Katechismus nicht folgenlose Lehräußerung dar, die man *heute* unbeschadet des sonstigen Rangs dieses Reformwerkes als Verirrung bezeichnen muß"[3].

„Vertreter Gottes auf Erden"

Die gegen die Reformatoren gerichteten Äußerungen des Konzils von Trient wurden von der nachtridentinischen Schultheologie „als erschöpfende Sach-‚Definitionen' für das Wesen des Priestertums aufgefaßt . . . und haben bis heute fast ausschließlich die Ausführungen der theologischen Lehrbücher über das Priestertum bestimmt"[4]. Die Einseitigkeiten des Trienter Konzils sind nicht zu übersehen. Obwohl vor allem die Reformdekrete auch andere

[1] Farbenzeichnungen zum Katechismus, von Katechet P. Adalbero Haas O.S.B. Münsterschwarzach, Würzburg 1928, 39.

[2] Catechismus ex Decretis Concilii Tridentini, lat.-dt. Ausgabe, Regensburg 1896, II, 7, 2.

[3] *Karl Lehmann*, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: *F. Henrich* (Hg.), Existenzprobleme des Priesters, München 1969, 131.

[4] Ebd. 130.

Kultisch-sacerdotales Priesterbild

Akzente setzen, so sind das Lehrdekret und die dazugehörenden Canones über das Weihesakrament von dem geprägt, was kultisch-sacerdotales Priesterbild genannt wird. Das dafür grundlegende 1. Kapitel des Dekrets lautet: „Opfer und Priestertum sind nach Gottes Anordnung so verbunden, daß es in jedem Bunde beides gibt. Da also die katholische Kirche im Neuen Testament das heilige Opfer der Eucharistie aufgrund der Einsetzung des Herrn sichtbar empfangen hat, muß man auch bekennen, daß es in ihr ein neues sichtbares und äußeres Priestertum gibt, in welches das alte überführt wurde (vgl. Hebr 7,12). Daß dieses aber von demselben Herrn, unserem Erlöser, eingesetzt wurde, und daß den Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum die Vollmacht übergeben wurde, seinen Leib und sein Blut zu konsekrieren, darzubringen und auszuteilen sowie auch die Sünden zu vergeben und zu behalten, das zeigt die Heilige Schrift und hat die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt." (DH 1764) Das traditionelle hermeneutische Schema, wonach der „Alte Bund" im „Neuen Bund" übertroffen und vollendet wird, diktiert hier die Argumentation. Trotz der Berufung auf den Hebräerbrief wird aber dessen Argumentation, daß in dem Hohenpriestertum Jesu Christi alles Priestertum und alles Opferwesen sein Ende gefunden hat, nicht gewürdigt. Aus antireformatorischem Interesse heraus unterstreichen die Konzilsväter die Existenz von Opfer und Priester auch in der Kirche des Neuen Bundes.

Kultisch-sacerdotal wird dieses Priesterbild genannt, weil es – wie gesagt weitgehend unberührt von der Theologie des Hebräerbriefs – den ordinierten Dienst in der Kirche von einem kultischen Priestertum her versteht. Deshalb werden auch Wandlungs- und Vergebungsvollmacht als die zentralen Funktionen des priesterlichen Dienstes beschrieben.

Trotz der Bemühungen um Differenzierungen in der Verkündigung und vor allem in der wissenschaftlichen Theologie wirkt dieses kultisch-sacerdotale Priesterbild bis heute fort. Noch immer wird auf Primizbildchen der Vers Hebr 5,1 („Aus den Menschen genommen und für die Menschen bestellt") auf den Neupriester angewendet, während das Zweite Vatikanische Konzil nach einer intensiven Diskussion diesen Vers für den Hohenpriester Jesus Christus reserviert hat. Alle theologischen Differenzierungsversuche sind relativ machtlos gegenüber den Sonntag für Sonntag wirksamen Formulierungen der Liturgie wie: „Betet, Brüder und Schwestern, daß mein und euer Opfer Gott wohlgefalle. – Der Herr nehme das Opfer

an aus deiner Hand . . .“ Auch im Weihegebet der Bischofs- und Priesterweihe sind problematische Parallelisierungen zum Alten Testament und neutestamentliche Ansätze beim Dienst der Verkündigung bzw. beim dreifachen Amt in der Nachfolge Jesu Christi so miteinander vermengt, daß das Kultisch-Sacerdotale immer noch einen unangemessenen Raum einnimmt.[5]

Zusammenfassung

Ich fasse zusammen, wodurch das traditionelle bis heute wirksame Priesterbild charakterisiert wird: Begründung eines besonderen Standes, hervorgehoben durch ein bestimmtes Verständnis von Weihe und „unverlierbarem Charakter“; kultisch-sacerdotale Engführung der priesterlichen Aufgaben; Konzentration aller relevanten Dienste in der Kirche auf das eine priesterliche Amt. Vor allem bleibt in diesem Priesterbild verdunkelt, daß die Grundbewegung in der Heilsgeschichte von Gott auf die Menschen hingeht, so daß der Priester eine Funktion für die Menschen hat, indem er auf Gott verweist. Statt dessen dominiert ein in der Religionsgeschichte häufig anzutreffendes Verständnis von Priestertum, wonach der Priester im Namen des Volkes Gott ein Opfer darbringt, um ihn zu versöhnen. Wird dies zum alleinigen Inhalt des Priesterbildes, so stünde es im Widerspruch zum Neuen Testament.

## 3. Neue Orientierung durch das Zweite Vatikanische Konzil

Die durch das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete Neuorientierung bedeutet nicht die – evtl. als Kapitulation vor dem Zeitgeist zu charakterisierende – Abschaffung des herkömmlichen Priesterbildes und seine Ersetzung durch ein modernistisches. Vielmehr greift das Konzil auf die neutestamentlichen Wurzeln und die altkirchliche Tradition zurück. Denn das im Gefolge des Trienter Konzils fortentwickelte Priesterbild ist keineswegs das Bild des Amtes, das durch 2000 Jahre Kirchengeschichte dominierend war. In gewissem Sinne können wir sagen: Der Priester war nicht immer Priester. Genau diese Aussage sorgt in Kursen gelegentlich für Unruhe, weil zwischen Amt und Priestertum nicht genügend differenziert wird. Es ist vom Neuen Testament her nämlich keineswegs selbstverständlich, das Amt in der Kirche ein priesterliches zu nennen; gleichzeitig ist es aufgrund der neutestamentlichen Vorgaben selbstverständlich, daß zur Gemeinde Jesu Christi ein ordinierter Dienst gehört. Es ist dann eine Frage theologischer Klarheit und pastoraler Klugheit, ob dieser ordinierte Dienst auch ein priesterlicher genannt werden soll. Was priesterlich heißt, ist

### a) Differenzierung des “Priesterlichen”

[5] Vgl. *Karl Lehmann*, Das theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis der Priesterweihe, in: *R. Mumm* (Hg.), Ordination und kirchliches Amt, Paderborn – Bielefeld 1976, 19-52.

in jedem Fall in der Nachfolge des Hohenpriesters Jesus Christus zu definieren, der sein Leben hingegeben hat. Priesterlich handeln heißt sich selbst zur Opfergabe machen, d.h. zu dienen, damit alle die Fülle des Lebens erfahren. Von daher gilt: Priester ist allein Jesus Christus. Von ihm her sind alle Christen priesterliche Menschen. Die Amtsträger schließlich sind Priester, insofern sie zum priesterlichen Gottesvolk gehören; darüber hinaus kann ihr Dienst „priesterlich" genannt werden, weil sie darin dem priesterlichen Gottesvolk dienen, indem sie in qualifizierter, amtlicher Weise auf den Hohenpriester Jesus Christus verweisen.

b) Aufbruch aus Verengungen

Das jüngste Konzil bricht – jedenfalls im Ansatz – die Verengungen der nachtridentinischen Amtstheologie auf. Als *erstes* wird das Bild von der (hierarchisch geordneten und in diesem Sinn auch gewerteten) Ständekirche integriert in den Grundgedanken, daß alle Getauften und Gefirmten berufen und gesendet sind, auf ihre Weise an den drei Ämtern Jesu Christi teilzuhaben: am prophetischen Lehramt, am priesterlichen Dienst, an der Hirtenaufgabe. Die Konzilsväter haben sich bewußt dafür entschieden, zuerst über das zu sprechen, was alle angeht und verbindet; also zuerst über das Volk Gottes, dann über die Bischöfe, Priester und Diakone; zuerst über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, dann über die Ordensleute.

Unterschiede werden nicht verwischt; sie ergeben sich entsprechend der Ausdifferenzierung der Dienste. Jede Art der Teilhabe an dem gemeinsamen Auftrag ist Geistgabe (Charisma) und als Dienst zu verwirklichen. Aber so wenig wie einer alles tut, so wenig tun alle das gleiche: Jede und jeder hat sein Charisma, seine Berufung und Sendung. Auch die mißverständliche Formulierung in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" Nr. 10, daß sich das gemeinsame Priestertum aller Glaubenden und das Dienstpriestertum „dem Wesen und nicht nur dem Grade nach" unterscheiden, spiegelt in ihrer Textgeschichte die Intention des Konzils wider. Andernorts[6] habe ich nachgewiesen, daß mit dieser Formulierung nicht die „Zweiklassenkirche" ontologisch verfestigt wird. Es geht vielmehr darum, daß es innerhalb des gemeinsamen Priestertums (nicht: des „allgemeinen", weil dies zu unverbindlich klinge, erklärte die Redaktionsgruppe bei der Diskussion des Textes) ein Priestertum des Dienstes gibt, das ebenfalls auf „seine

[6] *Bernd Jochen Hilberath*, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10, in: TrThZ 94 (1985) 311–326.

eigene Weise“ am Priestertum Christi teilhat. Innerhalb des Gemeinsamen stehen die beiden „Priestertümer“ nicht untereinander, sondern nebeneinander, sie sind „aufeinander hingeordnet“. Keines ist aus dem anderen ableitbar, sondern jedes hat seine genuine Berufung und Sendung. Die Konzilstexte sprechen von einer hierarchischen Communio im Amt (der Bischof in Gemeinschaft mit seinen Presbytern und Diakonen; die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst), reden aber nicht von der Kirche als communio hierarchica, wie dies inzwischen häufig geschieht.[7]

Zur spezifischen Berufung des amtlichen Priestertums

Was ist die spezifische Berufung des amtlichen Priestertums? Hier bricht das Konzil die *zweite* Verengung des vorkonziliaren Priesterbildes auf, indem es in vielen Textpassagen den Dienst des Amtes von der Verkündigung her bestimmt. Die kultisch-sacerdotale Dimension wird eingeordnet in ein umfassenderes Verständnis. Leider sind die Texte nicht konsequent in dieser Perspektive formuliert; vom ambivalenten Charakter der liturgischen Texte war schon die Rede. Aus den Konzilstexten läßt sich also nicht alles und jedes herauslesen. Die Tradition ist in der Perspektive des jüngsten Konzils zu lesen, nicht umgekehrt; dies entspricht der Intention der überwältigenden Mehrheit der Konzilsväter, welche die Tradition gerade im Bereich der Ekklesiologie fortentwickeln wollten. Die Deutschen Bischöfe haben in ihrer – leider zu wenig rezipierten – „biblisch-dogmatischen Handreichung“ zum Verständnis des priesterlichen Amtes[8] auf die Probleme der Terminologie ebenso aufmerksam gemacht (vgl. Nr. 5) wie auf den „Gestaltwandel des priesterlichen Amtes“ mit seinen gelungenen und problematischen Adaptationen (vgl. 25–29). Die Grundentscheidungen des Konzils von Trient werden interpretiert, problematische nachtridentinische Entwicklungen korrigiert. Als Leitlinie gilt: „Es ist deutlich geworden, inwieweit eine solche Sicht durchaus zu Recht besteht. Wir haben heute aber auch die Pflicht, bisweilen unkontrollierte Vorstellungen . . . auf ihren Grund hin zu befragen und die traditionellen Anschauungen von dem in ihnen Gemeinten zu unterscheiden.“ (Nr. 33) So zielt etwa die Rede vom „unverlierbaren Charakter“ (character indelebilis) nicht auf die besondere Heiligkeit des Amtsträgers, sondern auf „die bleibende Differenz zwischen Amt und subjektiver Heiligkeit“ (ebd.).

[7] Vgl. *ders.*, Communio hierarchica. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen? in: ThQ 177 (1997) 202–219.

[8] Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung, Trier 1969.

Verkündigungs- und Leitungsamt

In der Spur des Konzils wird das priesterliche Amt im Gottesvolk als Dienst bestimmt, den man „nicht auf den priesterlich-sacerdotalen Bereich einschränken" darf, sondern von der „umfassenden Bedeutung des Verkündigungsauftrags und des Vorsteheramtes" konzipieren muß: „Verkündigungs- und Leitungsamt dienen mit der Eucharistiefeier als Mitte in ihrer Weise der Vergegenwärtigung des Kreuzes Christi und damit der Vermittlung des Heils" (Nr. 22).

Ausgestaltung der Charismen

Aus dem Gesagten ergibt sich die dritte Akzentsetzung des Konzils: Es hat den Raum freigegeben zur Ausgestaltung der verschiedenen Charismen. Die Frage nach dem Spezifischen des amtspriesterlichen Dienstes führt zur Entflechtung der auf dieses Amt gehäuften Dienste, ermöglicht nach dem Konzil die Entstehung bzw. Profilierung weiterer pastoraler Berufsgruppen. Deren ekklesiologischen Ort zu bestimmen ist weithin noch ungelöste Aufgabe in der Theologie. Diese Ortung kann nicht geschehen, ohne daß zugleich nach dem genuinen Ort des ordinierten Dienstes (des „Priesters") gefragt wird. Die überkommene Subordination ist in eine Koordination zu überführen!

## 4. Ein Versuch zur Bestimmung des Propriums des Ordinierten Dienstes

Es ist nicht Aufgabe eines Konzils, eine vollständige theologische Antwort zu geben. Vom II. Vatikanum ist also keine komplette Amtstheologie zu erwarten, ja die z. T. unausgeglichenen Konzilstexte selbst verlangen nach einer theologischen wie pastoralen Klärung, allerdings in der Perspektive des Konzils: Zur Kirche gehört das priesterliche Amt konstitutiv hinzu; es ist nicht ableitbar aus der Gemeinde, sondern Dienst an dieser im Auftrag Jesu Christi. Der dogmatische Ansatz zum Verständnis des Amtspriestertums muß nach K. Lehmann „fähig sein, die bisher umschriebenen Funktionen, worunter die sakramentalen Vollmachten der Eucharistiefeier und der Sündenvergebung dogmatisch definiert sind, von einer tieferen Wurzel und von einer gemeinsamen Mitte her integrierend aufnehmen zu können. Es dürfte also weder sinnvoll noch aussichtsreich sein, ausschließlich oder in erster Linie auf jene ‚Vollmachten' zu reflektieren, die nach katholischer Glaubenslehre im gewöhnlichen Leben der Kirche (von ‚Notstandssituationen' abgesehen) dem Priester allein zukommen. Die konkrete Geschichte des ‚Ordo' . . . zeigt auch, daß dieses *eine* Amt von den in der Kirche gegebenen Aufgaben und Strukturen her auf viele Teilämter oder Personen verteilt und in einer gestuften Weise mit je anderen Kompetenzen oder ‚Vollmachten' übertragen werden kann."[9]

[9] *Lehmann*, Das dogmatische Problem, 165.

Mir scheint es freilich noch offen, ob das Amt der Pastoralreferentin oder des Gemeindereferenten als Ausgestaltung des einen Amtes konzipiert werden soll oder als amtlich wahrgenommener Dienst eigener Art, weder ableitbar vom ordinierten Amt noch Aufgipfelung eines allgemeinen Apostolats. Dies ist hier nicht Thema; freilich ruft auch diese Fragestellung nach einer Klärung des Ordinierten Dienstes. K. Lehmann stellte vor fast 30 Jahren drei prominente Konzepte vor: der Priester als Gemeindeleiter (W. Kasper), als bevollmächtigter Bote des Wortes der Kirche (K. Rahner), Priestersein als apostolische Existenz (Priestersein als Sein-für; Vorrang der Evangeliumsverkündigung; „scharfe Kritik am kultischen Mißverständnis des Priesters": J. Ratzinger). Und: „Es muß offenbleiben, ob überhaupt eine neue, übergreifende Integrationsmöglichkeit gefunden werden kann und muß. Vielleicht gibt es in Zukunft mit gutem Recht mehrere Angebote zum Verständnis des Amtspriestertums, die nicht mehr ohne weiteres ausgleichbar sind, aber dennoch den notwendigen und unerläßlichen Bedingungen der kirchlichen Lehre entsprechen."[10]

Kein einheitliches Amtskonzept

An der theologischen Situation hat sich wenig geändert: es gibt kein einheitliches Amtskonzept. Lehramtlicherseits wird besonders die Repräsentation Christi durch das Handeln des Amtsträgers betont; dies kann biblisch wie von der Tradition der Kirche her begründet werden, bedarf aber noch erheblicher Differenzierungen im gegenwärtigen Kontext. Ich selbst sehe hier einen verheißungsvollen Ansatz in der Grundaussage des Lima-Papieres, an der ja auch römisch-katholische Theologen mitgearbeitet haben.[11] Dort heißt es in Nr. 8: „Um ihre Sendung zu erfüllen, braucht die Kirche Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen, und die dadurch innerhalb der vielfältigen Gaben einen Bezugspunkt ihrer Einheit darstellen. Das Amt solcher Personen, die seit sehr früher Zeit ordiniert wurden, ist konstitutiv für das Leben und Zeugnis der Kirche."

Die wichtigsten Aspekte eines ökumenischen Ordo-Verständnisses

Folgende Aspekte verdienen hervorgehoben zu werden:
* Das Amt ist nicht Selbstzweck, genauso wenig wie die Gemeinde für sich selbst da ist. Deshalb setzt der Text markant ein: *Um ihre Sendung zu erfüllen . . .*

[10] Ebd. 174. – Vgl. *Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 295–299; hier 296: „Auf den Mittlerbegriff sollte der Eindeutigkeit wegen eher verzichtet werden."

[11] Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt–Paderborn 1982.

* Der Ordinierte Dienst (OD) ist unverzichtbar für die Kirche, er ist für sie *konstitutiv*, und zwar nach innen wie nach außen: *für das Leben und Zeugnis der Kirche.*
* Die Funktion von OD ist eine amtliche (im soziologischen Sinn), sie ist *öffentlich und ständig* wahrzunehmen.
* Inhaltlich gesehen handelt es sich um eine Doppelfunktion mit einem spezifischen Gefälle: An erster Stelle steht die Aufgabe, *auf die fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen.* OD hat die Gemeinde (und darin sich selbst) ständig und gemeindeöffentlich darauf hinzuweisen, daß Gemeinde nicht aus sich selbst lebt, sondern von dem her, was Gott in Jesus Christus für sie und alle Menschen getan hat und im Heiligen Geist für alle präsent hält. Es ist dies die Funktion des Verweises auf Christus und sein Evangelium. – *Dadurch* daß OD diese Funktion wahrnimmt, dient er der Einheit der Gemeinde – nicht durch Organisation, sondern als *Bezugspunkt innerhalb der vielfältigen Gaben*, im Ausrichten auf den Herrn und das Zeugnis der Gemeinde in der Welt.
* Dieser OD ist ein *Amt*, weil er ständig und öffentlich von identifizierbaren Personen wahrgenommen wird. Er bleibt aber *Dienst*, zu dem Christus im Geist beruft. Weil dieser Dienst konstitutiv ist für die Gemeinde, wird er durch *Ordination* übertragen.

Die Grundfunktion des priesterlichen Dienstes besteht in einem dreifachen „Weisen": Zurückverweisen auf Jesus Christus, Hinausweisen in den Dienst an den Menschen, Vorweisen des gegenwärtigen Heils, der Nähe Gottes (2 Kor 5, 20: „Wir bitten an Christi statt."). Damit die repraesentatio Christi geistlich (!) recht verstanden wird, muß sie immer mit der Spiritualität des „Vorläufers" verbunden sein: „Ich bin es nicht" (Joh 1, 20f).

**Christoph Jacobs**

## Darf ein Priester glücklich werden?

### Salutogenese: Eine neue Perspektive für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten

*Auf dem Hintergrund eingehender Studien und eigener Forschungen bietet Jacobs einen Diskussionsbeitrag zur Deutung aktueller Lebensbedingungen von Priestern (und Ordensleuten). „Salutogenese" bedeutet, daß die Frage nach Gesundheit nicht primär vom Fehlen von Krankheiten beantwortet wird, sondern durch eine ganzheitliche bio-psycho-soziale positive Perspektive.* red

Darf ein Priester glücklich werden?
Diese Frage stellte mir einmal Bischof Wanke während eines Fortbildungskurses für Priester seiner Diözese. Sie war mit einem Lächeln gestellt und in diesem Moment auch sicher rhetorisch gemeint. Und trotzdem: Sie läßt mich nicht mehr los.
Die Brisanz dieser Frage zeigt sich sehr schnell, wenn man den Mut hat, mit „ja" zu antworten. Denn sofort stellt sich – zumindest für einen Pastoralpsychologen – die Frage: Unter welchen psychologischen Bedingungen, auf welchen Wegen *können* Priester und Ordensleute glücklich werden? Gibt es dafür pastoralpsychologische Entwicklungshilfen?
Eines ist sicher: Menschen von heute haben ein verfeinertes Gespür für persönliches Glück. Die Sehnsucht nach einem gelingenden Leben, nach einer „Verwirklichung unter den Augen Gottes" (Hermann Stenger) wächst daher auch unter Priestern und Ordensleuten. Sie wächst um so mehr, je jünger diese sind. Der Wunsch nach einer „heilen" Entwicklung der eigenen Person im Dienst Gottes und der Menschen scheint für viele geradezu die Motivation für diesen Weg zu sein. Zugleich wird er zum persönlichen Kriterium für die Gültigkeit der Berufung: Darf ich so weitergehen? Was muß sich ändern? – Oder soll ich aufhören? Die heile Persönlichkeitsentwicklung ist – ausgesprochen oder unausgesprochen – eine Bedingung sine qua non für die täglich neu zu fällende Entscheidung, die eigene Person in die seelsorgliche Aufgabe zu investieren.
Für die Psychologie ist die Frage nach der heilen Person eine Variante der Frage nach der (seelischen) Gesundheit. Auf beschränktem Raum kann es nicht darum gehen, ein abgeschlossenes Modell von Gesundheit vorzustellen. Schon gar nicht darum, ein Psychogramm zu konstruieren (sofern das überhaupt möglich sein sollte).
Ich möchte aus der Sicht aktueller psychologischer und pastoralpsychologischer Modelle und eigener Forschungsbemühungen einige *Denkanstöße* geben.[1] Ziel ist ein *Diskussionsbeitrag* mit heuristischer Funktion zur Deutung aktueller Lebensbedingungen, die Präsentation einiger *neuer empirischer Fakten* und schließlich das Angebot psychologisch *begründbarer Veränderungsoptionen und -strategien*, sofern der Wunsch oder die Notwendigkeit dazu besteht.[2]

#### *Vergewisserung Nr. 1: Gilt die Berufung zu einem Leben in Fülle auch für Priester und Ordensleute?*

Zunächst bedarf es einiger Vergewisserungen. Die erste – fundamentale – ist theologischer Art: Wer sich aus der pastoralpsychologischen Option für eine „heilende und befreiende Seelsorge" (I. Baumgartner) dafür entscheidet, Bedingungen und Wege einer heilsamen Persönlichkeitsentwicklung zu beschreiben, muß sich sicher sein dürfen, daß dies theologisch erwünscht bzw. sogar notwendig ist.
Wenn Jesus gekommen ist, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (Joh 10,10), dann sollten Priester und Ordensleute hoffen dürfen, daß diese *Verheißung* (!) auch für sie gilt. Die Gottesherrschaft bricht in Jesus Christus an. Als wahrer Gott und wahrer Mensch ist er die vollkommenste Einheit von Sendung und Existenz. Gisbert Greshake weist darauf hin, daß diese Einheit im Leben von Priestern und Ordensleuten weiterzugehen hat. Das Evangelium von der Fülle des Lebens im Angesicht der Herrschaft Gottes, theologisch die Menschwerdung und die *Einheit* von Hingabe *und* Empfang des Lebens (von Kreuz und Auferste-

[1] Großer Dank gebührt all denen, die mir bei der Vorbereitung der Studie und der fachlichen Überarbeitung des Manuskripts geholfen haben: Prof. Dr. Peter Becker (Trier), Prof. Dr. I. Baumgartner (Passau), Prof. Dr. B. Grom SJ (München) u. a. Für die Dateieingabe danke ich Chr. Branse.

[2] Mir ist es wichtig anzumerken, daß aus meiner Sicht fast alle Aussagen ebenso auf Laien im Dienst der Kirche zu übertragen sind.

hung), muß im eigenen Leben erfahren werden, um sie den Brüdern und Schwestern verkünden zu können. Die Sehnsucht von Priestern und Ordensleuten nach Erfüllung und Selbstwerdung, nach seelischer Ganzheit und Gesundheit auch im Dienst ist biblisch erwünscht, pastoral ein Zeichen und aus psychologischer Sicht menschlich notwendig.

*Vergewisserung Nr. 2: Was ist Gesundheit?*

Gesundheit und Heil gehören zusammen. So zeigt es sich zumindest in der Wortbedeutung. Im Hintergrund muß dabei stets der Bedeutungsgehalt von „stark", „kraftvoll" und vor allem von „ganz" gehört werden. Die „Weisheit des Volkes" ist sich dessen gewiß.

Leider hat die Psychologie trotzdem über einen langen Zeitraum über Gesundheit nur im Horizont von Defekt, Krankheit und Therapie gesprochen. Psychologie hat daher für die meisten Menschen „etwas mit krank" zu tun. Die Thematisierung von seelischer Gesundheit bei Klerikern scheint häufig im gleichen Horizont stattzufinden. Dies ist *problematisch*, denn eine solche negative Gesundheitsvorstellung ist der Dynamik der meisten biblischen und systematisch-theologischen Aussagen *fremd* und auch psychologisch wenig gesundheitsfördernd. Priester und Ordensleute sind keine „Gesellschaft der Patienten".

Wenn in der *Psychologie* bisher explizit von Gesundheit die Rede war, dann meist von seelischer Gesundheit im Zusammenhang mit den Idealtypen psychologischer Theorien: Gesundheit ist, was der Gegentyp von Krankheit in der jeweiligen Theorie ist. In der *Medizin* liegt die Spannweite der Möglichkeiten der Definition zwischen zwei extremen Polen: und zwar zwischen dem einen Pol der negativen Definition als *Abwesenheit von Krankheit* und dem anderen Pol der utopischen Definition als *vollkommenem menschlichen Wohlbefinden*.

Die Gesundheitspsychologie als neue Disziplin der Psychologie hat sich in den letzten Jahren intensiv um ein ganzheitliches, positives Gesundheitsverständnis bemüht. Aus diesen Überlegungen scheinen mir folgende Punkte für die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten überlegenswert zu sein.

- Gesundheit hat *immer zugleich eine körperliche, eine seelische, eine soziale und – dies sei hier ausdrücklich hinzugefügt – eine spirituelle Seite*. Seelische, körperliche, soziale und spirituelle Gesundheit sind *isoliert voneinander* nicht zu haben.
- Gesundheit ist kein statischer Zustand, sondern *ein dynamischer Prozeß*. Jeder Mensch lebt auf einem *Gesundheits-Krankheits-Kontinuum*. Das Wechselspiel zwischen Priester und Umwelt (Gemeinde, Diözese, Kirche) geht dabei als konstitutives Element in die Gesundheit ein.
- Das Gesundheits-Krankheits-Kontinuum ist *Teil der Identität* von Priestern und Ordensleuten. Gesundheit ist (wie Krankheit auch) somit immer eine *subjektive Befindlichkeit*.
- Wer von Gesundheit spricht oder sich bzw. jemanden als gesund bezeichnet, wendet *Normen* an. Der normative Gehalt ist theologisch und spirituell zu bedenken.

Gesundheit hat viele Seiten. Dies zeigt sich sehr schnell, wenn man die in Alltag und Wissenschaft am meisten verwandten Perspektiven einmal konkret auf Priester anwendet.[3]

1. *Störungsfreiheit*: Ein Priester ist gesund, wenn er nicht krank ist.
2. *Leistungsfähigkeit*: Ein Priester ist gesund, wenn er (sozial) kompetent, kommunikationsfähig, arbeitsfähig, belastungsfähig usw. ist.
3. *Rollenerfüllung*: Ein Priester ist gesund, wenn er seine Leistungsfähigkeit im Dienst der Kirche einsetzen kann und dies auch tut.
4. *Balance*: Ein Priester ist gesund, wenn er sich mit sich selbst und mit seiner Umwelt im Gleichgewicht befindet.
5. *Flexibilität und Anpassung*: Ein Priester ist gesund, wenn er sich an die verschiedenen Herausforderungen relativ schnell, angemessen, sich selbst verwirklichend anpassen kann.
6. *Wohlbefinden*: Ein Priester ist dann gesund, wenn er sich „stark", „ausgeruht", „fit" fühlt, im Gegensatz zu „müde", „schwach" oder „lahm".

Die von den Mitgliedern in den Gemeinden, den Vorgesetzten in den Diözesen und Ge-

[3] Aus Gründen der sprachlichen Kürze und Übersichtlichkeit wird hier und an vielen weiteren Stellen im Text der Begriff „Priester" lediglich als Platzhalter für die Formulierung „Priester und Ordensleute" verwandt.

meinschaften und möglicherweise auch den Therapeuten für Priester und Ordensleute verwandten Gesundheitsdefinitionen scheinen am meisten Gewicht auf Störungsfreiheit, Leistungsfähigkeit und Rollenerfüllung zu legen. Dann trifft natürlich die letztgenannte Bestimmung von Gesundheit als subjektivem Wohlbefinden „all diejenigen im Zentrum ihres Selbstverständnisses, die sich für die Experten von Gesundheit halten. Denn ein Experte, der für sich in Anspruch nimmt, daß sein Befund das alleinige Kriterium für den Entscheid über einen Zustand als gesund oder krank ist, muß ein Gesundheitsverständnis, das die subjektive Sichtweise der Betroffenen berücksichtigt, fürchten wie der Teufel das Weihwasser"[4].

Es scheint daher am ehesten sinnvoll, Gesundheit als ein *objektiv-subjektives Wechselspiel von Anforderungen und Ressourcen* zu verstehen. Hilfreich ist dabei die Unterscheidung zwischen Gesundheit als *relativ überdauernder Eigenschaft* und Gesundheit als *aktuellem Zustand*. M.a.W.: Ob ich mich heute aktuell (körperlich-seelisch-sozial-spirituell) gesund fühle, entscheidet sich daran, wie ich meine Alltagsanforderungen mit Hilfe von Ressourcen meistere. Dabei spielt selbstverständlich eine Rolle, welche Bewältigungskompetenzen ich besitze, wie ich mich grundsätzlich und aktuell gefühlsmäßig gegenüber dem Leben und seinen Herausforderungen verhalte und wie ich auf meine Gesundheit achte. Die seelische Gesundheit ist dabei als relativ stabile Eigenschaft („habituelle Gesundheit") eine ganz zentrale Ressource, die es mir ermöglicht, das Leben zu meistern. Der seelischen Gesundheit als Eigenschaft gebührt daher eine besondere Aufmerksamkeit.

*Vergewisserung Nr. 3: Was ist normal?*

Wer die Frage nach der Gesundheit stellt, muß sich mit der Frage nach einem *Maßstab* für *Normalität* auseinandersetzen. Die Psychologie unterscheidet folgende Normen: statistische Normen, biologische Normen, soziale Normen (z.B. „normal in der Kirche"), ideale Normen, individuelle Normen, funktionale Normen und Expertennormen. Die Volkskrankheit Karies bringt es an den Tag: *Was statistisch nicht normal ist, kann ein Ideal sein* – und darüber hinaus sehr gesund.
Zwei Problemkreise seien daher explizit angesprochen. Erstens: Es muß sorgfältig überlegt werden, wann und in welcher Weise der Vergleich von Priestern mit der Durchschnittsbevölkerung möglich und sinnvoll ist. Zweitens: Expertennormen (z.B. klinische Erfahrung oder der sogenannte gesunde Menschenverstand) müssen sich sagen lassen, daß Expertenperspektiven (z.B. die therapeutische Perspektive) neben vielen Vorteilen auch perspektivische Verzerrungen mit sich bringen (so wie Hungrige überall Bäckereien sehen, so erblicken Therapeuten tatsächlich häufig potentielle Klienten).
Nach diesen Vergewisserungen sollen nun einige Denkanstöße aus verschiedenen Perspektiven formuliert werden.

*Denkanstoß Nr. 1: Salutogenese: Was macht alle gesund?*

Auf die Frage, ob und wann Priester gesund sind, fällt seit einiger Zeit ein neues Licht. Denn die Gesundheitspsychologie hat einen bedeutsamen *Paradigmenwechsel* im Gesundheitsbegriff forciert. Das alte biomedizinische, *an der Pathogenese und den menschlichen Defiziten orientierte* Modell wird immer mehr durch eine *bio-psycho-soziale, ganzheitlichere, positive Perspektive* ergänzt oder gar ersetzt. Voraussetzung für diese neue Sicht ist eine *paradigmatische Veränderung der Fragestellung*.
Die alles vorentscheidende Leitfrage des neuen Paradigmas lautet nicht mehr: Was macht krank?, sondern: *Was macht gesund?* Konkret: Für die Gesundheitsförderung von Priestern ist weniger die Frage wichtig, was (einzelne) Priester krank macht. Wesentlich reizvoller und effektiver ist die Frage: *Was macht (alle) Priester gesund?*
Dieser Paradigmenwechsel wird angereichert durch die Etablierung eines programmatischen Kunstwortes: *Salutogenese* – das Werden von Gesundheit.[5] Das Modell der Saluto-Genese ist als Gegenmodell zur Patho-Genese innerhalb kürzester Zeit in den Gesundheitswissenschaften zum Standard-

[4] Vgl. *A. Franke – M. Broda* (Hg.), Psychosomatische Gesundheit. Versuch einer Abkehr vom Pathogenese-Konzept, Tübingen 1993.

[5] Vgl. *A. Antonovsky*, Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well, San Francisco 1987; vgl. auch *P. Becker*, Psychologie der seelischen Gesundheit, Band 1: Theorien, Modelle, Diagnostik, Göttingen 1982, zuletzt 1997.

konzept und in der Weltgesundheitsorganisation zum Programm weltweiter Gesundheitsförderung avanciert (WHO 1988).

Eine solche Denk- und Handlungsweise hat unbestreitbar eine *theologische Dignität. Salutogenese* im Sinne einer ganzheitlichen *Heilwerdung* des Menschen ist theologisch die von Gott ins Leben gerufene Dynamik der menschlichen Persönlichkeits- und Gesundheitsentwicklung. *Mir scheint es daher sinnvoll, die salutogenetische Perspektive in die Pastoralpsychologie zu integrieren und auf die Förderung der Gesundheit von Priestern und Ordensleuten* anzuwenden.[6]

Das salutogenetische Modell der Gesundheitspsychologie konzentriert sich ganz konsequent auf die Erforschung gesundheitsförderlicher Bedingungen. Das Herzstück der neuen Perspektive ist der *Kohärenzsinn*: Kern der Gesundheit ist demnach die Fähigkeit, im eigenen Leben Sinn zu entdecken, zu stiften oder zu empfangen. Der Kohärenzsinn ist eine geistige Haltung mit folgenden Komponenten: a) meine Welt ist stimmig, b) ich kann sie gestalten und c) für mein Leben ist jede Anstrengung sinnvoll. Das Gegenteil des Kohärenzsinns ist die *Demoralisierung*. Sie zeigt sich in allgemein gedrückter Grundstimmung und Hilflosigkeit gegenüber dem, was geschieht. Man müßte überlegen, ob nicht gerade heute das Gefühl des Zusammenhalts des Selbst- und Weltbildes von Priestern besonders gefährdet und aus strukturellen Gründen einem Demoralisierungsgeschehen unterworfen ist.

*Denkanstoß Nr. 2: Ressourcen und Belastungen*

Die Bewältigung der Lebensanforderungen wird um so leichter, je mehr Ressourcen zur Verfügung stehen. *Ressourcenorientierung* heißt daher das zentrale Konzept des Salutogenesemodells zur Gesundheitsförderung. Gestärkt werden müssen: die materiellen Lebensbedingungen, die körperlichen Resistenzbedingungen, die psychischen Kraftquellen und die psychosozialen Ressourcen aus dem Zusammenleben mit den Mitmenschen. *Ressourcenorientierung* bedeutet auch eine konsequente *„Charismenorientierung"*, wie sie in der Bibel als Grundlage und Kraftquelle aller Berufung zum Ausdruck kommt.

Die psychischen und psychosozialen Ressourcen lassen sich inhaltlich noch genauer bestimmen (Keupp, 1997, S. 41). Wesentlich sind:

- ein hohes Maß an Selbstachtung und das als Personeigenschaft vorhandene Vertrauen, das eigene Leben selber gestalten zu können;
- die Eigenschaft, Veränderungen und Probleme als Herausforderungen anzunehmen und nicht als Bedrohung zu empfinden;
- sich mit Engagement und Zukunftsorientierung auf Aktivitäten verpflichten zu können, die über das unmittelbare situative Wohl hinausgehen;
- Beziehungen aufbauen zu können, in denen die notwendige Unterstützung bereitgestellt und abgerufen werden kann.

Die Ressourcenorientierung verlangt eine *Veränderung der Sicht des Belastungsgeschehens*. „Streß" wird erst dann problematisch, wenn die Belastungen subjektiv und objektiv die Ressourcen eines Menschen überfordern. Wer genügend Ressourcen besitzt, interpretiert (die im Leben unvermeidlichen) Belastungen eher als *Herausforderung* zu Wachstum und Reifung denn als Bedrohung. Bei genügend Ressourcen und einer *erlernbaren Orientierung an den Kraftquellen* des Lebens („learned resourcefulness"[7]) werden viele Stressoren sogar zu „Gesundheitserregern".

*Denkanstoß Nr. 3: Die sozialen Beziehungen als Quelle der Gesundheit*

Gute Kontakte zu anderen Menschen und ein sicheres Gefühl sozialer Geborgenheit sind ein wesentlicher Schutz- und Förderungsfaktor der Gesundheit – vermutlich sogar der wichtigste Faktor überhaupt. Soziale Beziehungen sind so etwas wie eine Art *„soziales Immunsystem"*. Sie stärken die Abwehrkräfte gegenüber Belastungen und Krisen. Sie übernehmen im Laufe des Lebens die Funktion eines „Begleitschutzes" individueller Lebensgeschichten und be-

[6] *C. Jacobs*, Salutogenese. Das Leben gesunder Menschen bereichern. Pastoralpsychologische Perspektiven zur Förderung der Gesundheit von Priestern und Ordensleuten, in: *A. Grün – W. Müller* (Hg.), Was macht Menschen krank, was macht sie gesund? Münsterschwarzach 1997, 71–108.

[7] *M. Rosenbaum* (Eds.), Learned Resourcefulness: On Coping Skills, Self-control and Adaptive Behavior, New York 1990.

wahren durch Nähe und eine der Lebensform angemessene Intimität die Gesundheit wie in einer mehrfach geschichteten Schale.

Es ist ein bekanntes Ergebnis der Gesundheitsforschung, daß nicht verheiratete Personen schneller als andere körperlich und seelisch krank werden, wenn sie nicht in ein tragfähiges Netzwerk vertrauensvoller Beziehungen eingebettet sind. Priester und Ordensleute sind daher besonders darauf angewiesen, *ihre sozialen Beziehungen bewußt zu gestalten und zu pflegen.* Wesentlich ist nicht die Zahl der Beziehungen, sondern der Vertrautheitsgrad, die Qualität, die Dauerhaftigkeit und die Wechselseitigkeit. Es scheint so zu sein, daß die Gewißheit, wertvoller Teil einer Gemeinschaft zu sein, und daß Hilfen erreichbar und abrufbar sind (selbst wenn sie nicht abgerufen werden), den wesentlichen gesundheitsfördernden Effekt ausmachen.

Die Bedeutung sozialer Unterstützung tritt vor allem bei der *Bewältigung von Rollenanforderungen* durch den seelsorglichen Dienst in den Vordergrund. Bei Entscheidungssituationen und Problemen bietet sie den notwendigen Rückhalt, um neue Wege in Angriff zu nehmen oder schwierige Wege durchzutragen.

Aus eigenen empirischen Untersuchungen an Theologiestudenten scheinen mir folgende *Ergebnisse und Konsequenzen* bedeutsam:[8]

- Priester und Ordensleute müssen es sich etwas kosten lassen, ihre sozialen Beziehungen zu pflegen. Dies ist besonders wichtig angesichts des häufig raschen Wechsels der Lebensorte, also der Versetzungen.
- Priester und Ordensleute brauchen in der Seelsorge eine besondere Kompetenz zur Konfliktbewältigung. Bereits das Vorhandensein einer einzigen persönlich bedrohlichen sozialen Konfliktquelle kann für die Wahrnehmung aller anderen Unterstützungsquellen blind machen.
- Die Suche nach Unterstützung beginnt nicht erst bei den großen Problemen, sondern bei den kleinen Alltagsbelastungen. Das Motto: „Hilf dir selbst, sonst hilft dir keiner!" ist trotz seiner Verbreitung theologisch falsch und psychologisch destruktiv.

*Denkanstoß Nr. 4: Hohe Verausgabung und geringe Würdigung*

Gibt es Modelle, die *belastungsbedingte gesundheitliche Krisen* im seelsorglichen Dienst erklären können? Aktuelle Modelle der Medizinsoziologie schlagen vor, dafür *eine fatale Kombination aus hoher Verausgabung und geringer Würdigung* des Einsatzes verantwortlich zu machen.

Belastungserfahrungen mit gesundheitlich negativen Folgen gründen meist in der subjektiven *Wahrnehmung* von hoher psychischer Anforderung und der *Wahrnehmung* geringer Autonomie in bezug auf die auszuführenden Tätigkeiten. Konkret sind dies z.B. die immer komplexer werdende Seelsorge bei gleichzeitig unklarem Rollenverständnis auf der einen Seite und das Vorgegebensein der Tätigkeiten und das gewachsene Regelwerk von Gemeinde, Diözese und Kirche bei gleichzeitiger Hintanstellung eigener Fähigkeiten und Talente auf der anderen Seite. Diese Belastungen werden erheblich stärker wahrgenommen, wenn damit auch *die Enttäuschung von Lebenserwartungen* verbunden ist: So hatte ich mir mein Leben und meinen Dienst aber nicht vorgestellt!

Sind diese Bedingungen gegeben, können die eigene Motivation zur Seelsorge und die Außenerwartungen (die Erwartungen der Gläubigen, der hohe Grad an Verpflichtung durch die Kirche und spirituelle Muster) zu hoher Verausgabung führen. Eine solche Verausgabung ist sicher bei vielen Priestern und Ordensleuten heute deutlich zu spüren (Ausnahmen bestätigen die Regel). Es scheint sich der Trend abzuzeichnen, daß die Verausgabungssymptomatik *immer früher und schneller* feststellbar ist.

Hohe Verausgabung hat dann in einem nächsten Schritt nicht nur negative Folgen für die Seelsorge, sondern auch negative Folgen für die Gesundheit: wenn nämlich die Erfahrung gemacht wird, daß das eigene Tun nicht in einem wünschbaren Maße anerkannt, unterstützt oder mit beruflichem Status abgegolten wird. Damit wäre dann eine Konstellation hergestellt, die zu starker Enttäuschung, Frustration, Resignation („Priesterleben – Opferleben"), innerer Emigration oder gar Berufsaufgabe führt. Das geschil-

[8] *C. Jacobs*, Theologiestudenten im Priesterseminar: Eine Längsschnittstudie. Entwicklung sozialer Beziehungen, Umgang mit Belastungen und seelische Gesundheit, Bern – Göttingen – Toronto – Seattle 1994.

derte Zusammenspiel ist komplex: aber es ist gestaltbar und muß strukturell in Angriff genommen werden.

*Denkanstoß Nr. 5: Freude an der Hingabe*

*Ressourcenorientierung heißt nicht Ressourcenschonung*, und Angst vor Verausgabung oder davor, im Leben zu kurz zu kommen, ist ein schlechter Ratgeber. Im Gegenteil: Wer sich „durchschont", ist selten ein gesunder, noch seltener ein glücklicher Mensch. Im Widerspruch zu vielen populärpsychologischen Strömungen und in Übereinstimmung mit dem Gleichnis von den Talenten im Evangelium betont die Gesundheitsforschung, daß gerade gesunde Menschen *ein hohes Potential an Selbstvergessenheit, Einsatzfreude, Engagement und Einsatz für Aufgaben und Menschen* zeigen. Man müßte daher Priestern und Ordensleuten auch um ihrer selbst willen raten, *der Verheißung zu trauen*: Wer sein Leben einsetzt, wird es gewinnen. Selbst wenn das, was das Evangelium Hingabe nennt, wesentlich mehr ist als das, was man psychologisch fassen kann, machen aktuelle Forschungen doch auf folgendes aufmerksam: Wesentliche Komponenten der Gesundheit, nämlich Wohlbefinden und Freude am Leben, Selbstfindung der Person, ja Erfüllung der ganzen Existenz stellen sich dann ein, wenn ein Mensch ganz in Aufgaben eintauchen kann, sich nicht schont, sich nicht auf sich selbst, sondern auf die Aufgabe konzentriert, deutliche Ziele hat, sich tief, aber mühelos hingeben kann und dabei die Sorgen um das Selbst verliert.

*Denkanstoß Nr. 6: Empirische Fakten aus neuen Untersuchungen*

Zunächst: Wenn man Priester nach ihrer globalen Zufriedenheit mit ihrem Priestersein befragt, scheinen sich – zumindest bei den Antwortenden einer aktuellen Befragung[9] – Werte im deutlich positiven Bereich zu ergeben. Zufriedenheit im Leben ist ein wesentlicher Faktor seelischer Gesundheit. Bisher liegen nur wenige direkte Untersuchungen zur seelischen Gesundheit von Priestern im deutschsprachigen Raum vor. Für diesen Aufsatz wurde daher *eine aktuelle Erhebung* mit Hilfe einer großen Gruppe von Priestern aus jahrgangsbezogenen Priesterfortbildungskursen verschiedener Diözesen durchgeführt. Beteiligt waren insgesamt ca. 230 Personen.[10] Dabei wurde ein Fragebogen eingesetzt, der möglichst differenziert die seelische Gesundheit (nicht Krankheit) zu erheben versucht. Die Gruppe wurde mit statistischen Verfahren zu möglichst passend ausgewählten Personen aus der Normstichprobe des Fragebogens in Beziehung gesetzt.

Wenn trotz einiger Bedenken eine hinreichende Repräsentativität der untersuchten Gruppe für viele Priester in Deutschland angenommen werden darf, läßt sich folgendes sagen:

- Das Wesentlichste ist: Die Gesamtgruppe liegt *im Schwankungsbereich der deutschen Durchschnittsbevölkerung*. D.h. sie bewegt sich in ihrer Gesundheit in dem Bereich, in dem sich 68% der Bevölkerung aufhalten.
- Etwas Ähnliches gilt für das seelische Wohlbefinden als Grundstimmung der Person.
- *Eine Übereinstimmung oder nur wenig absolute Differenzen* im Vergleich zur Durchschnittsbevölkerung ergeben sich beim Selbstwertgefühl, der Liebesfähigkeit, der Selbstvergessenheit (eher erfüllt im Leben, eher unbesorgt) und bei der Sinnerfülltheit.
- Die meisten Differenzen ergeben sich in dem für die seelische Gesundheit bedeutsamen Bereich, der in dem Fragebogen als *Selbstaktualisierung bzw. Selbstverwirklichung* bezeichnet wird. Priester sind weniger darauf aus, sich durchzusetzen oder selbst zu behaupten (wenn es sein muß, auf Kosten anderer), sie suchen bei Entscheidungen und Problemen verstärkt Kontakt und Hilfe, gehen ungern eigene Wege, lehnen sich mehr an andere an. Die Übernahme von Selbstverantwortung für ihr Leben ist geringer. Solche Persönlichkeitskomponenten haben Vor- und Nachteile. Geringe Selbstaktualisierung fördert z.B. Burnout.[11] Dies muß sorgfältig bedacht werden.
- Vergleicht man die oben genannten verschiedenen Altersstufen der Priester untereinander, so zeigt sich bei den jungen Prie-

[9] Die Studie befindet sich in der Auswertung.

[10] Dies entspricht ca. 55% aller möglichen Kursteilnehmer. Die Altersverteilung der Personen stellt sich folgendermaßen dar: 50% 25–40 Jahre, 35% 40–65 Jahre, 15% 65–75 Jahre. Ich danke allen Beteiligten herzlich für ihr Engagement bei dieser Studie, insbesondere der Priesterfortbildung der Diözese Paderborn.

[11] Vgl. *M. Burisch*, Das Burnout-Syndrom. Theorie der inneren Erschöpfung, Berlin 1989.

stern unter 40 Jahren und bei den alten Priestern über 65 Jahren die beste seelische Gesundheit. Die Gruppe der Priester zwischen 40 und 65 Jahren, also der Priester, die zur Zeit die Hauptlast der Seelsorge tragen, scheint im Umgang mit den Anforderungen von außen und von innen die meisten Probleme zu haben bzw. am meisten darunter zu leiden.

Ist die Gesundheit von Priestern und Ordensleuten Schicksal?

Diese Frage kann durch die ermutigenden Ergebnisse einer weiteren Studie, einer Langzeit-Untersuchung zur Gesundheitsförderung und Therapie von Priestern und Ordensleuten im Recollectiohaus in Münsterschwarzach, *mit einem klaren „Nein"* beantwortet werden. Im Gegenteil: Es zeigt sich, daß die Entscheidung, für die eigene Gesundheit und Lebenszufriedenheit etwas zu tun, *erfolgreich und auf Dauer effektiv* ist.[12]

Die Ergebnisse fordern geradezu dazu auf, im Sinne der Gesundheitsförderung tätig zu werden. Priester und Ordensleute können mit Unterstützung ihrer Diözesen und Gemeinschaften bei verhältnismäßig wenig Aufwand *wesentliche Verbesserungen* von Lebenszufriedenheit, seelischer Gesundheit, Wohlbefinden und Tatkraft erreichen.

*Ergebnisse und Perspektiven*

Psychologische Theorien und empirische Ergebnisse bedürfen der Interpretation und Diskussion aus verschiedenen Perspektiven. Für mich selber ist folgendes wichtig:

- Es ist eine *Wertentscheidung* der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, wenn sie sich für die Gesundheit der Priester interessiert.
- Es ist eine *Wertentscheidung*, ob ein defizitorientiertes oder ein *ressourcenorientiertes* Modell der Gesundheit im Alltag und in den Strukturen der Seelsorge praktiziert werden soll.
- Priester sind in bezug auf ihre Gesundheit im Durchschnitt eben Durchschnitt. Dies mag für die einen erfreulich, für die anderen bedauerlich sein. Zumindest ist es *menschlich*.
- Priester tragen zur Zeit an ihrer eigenen Seele und an ihrem eigenen Leib sichtbar und spürbar *wesentliche Lasten* der seelsorglichen Arbeit der Kirche. Dies ist von der Dynamik des Evangeliums her zu erwarten.
- Ein großer Teil der Lasten ist jedoch als institutionalisierte Verausgabung *strukturell* verursacht und daher vermeidbares Leid; hier ist strukturelles Umdenken notwendig. Jemandem ein Recht auf positive Lebensentwicklung zuzusprechen, ohne ihm die strukturellen Möglichkeiten dazu zu geben, „ist ein grausamer Scherz"[13].
- Priester zeigen aus psychologischer Sicht einen hohen Verzicht auf Selbstverwirklichung und Selbstaktualisierung; (zu) häufig ordnen sie das, was ihnen (lebens-)wichtig ist, dem Gemeinsamen oder Fremden unter. Sie brauchen den Mut zum ureigenen Leben, den Mut zum Gewissen, den Mut zur Entscheidung. Sie brauchen die *Ermutigung zum aufrechten Gang*.
- Die Gesundheit der Priester kann und wird wachsen, wenn sie sich auf ihre Kräfte, *ihre Ressourcen* besinnen. Dazu gehören: ihre Verankerung, ihr Fundament, Selbstachtung, Vertrauen in die Zukunft, Gestaltung und Entwicklung der Potentiale und vieles andere mehr.
- Priester brauchen um ihrer Gesundheit und Lebenserfüllung willen vertrauensvolle Beziehungen, Unterstützung durch Taten und Solidarität. Dafür müssen sie selber, dafür muß die Gemeinschaft, dafür muß die Kirche als Institution Sorge tragen. Alle Investitionen in die Förderung sozialer Beziehungen sind mehr als gerechtfertigt.
- Priester liegen im Hinblick auf ihre Gesundheit und Lebenserfüllung richtig, wenn sie *Engagement und vorbehaltlose, nichtkalkulierende Hingabe* an ihre Lebensinhalte als wesentliche Elemente ihrer Lebensdynamik betrachten. Wachsende Kräfte sind auch eine *Frucht der Hingabe*.

*Tips zur Gesundheit für Seelsorger und Seelsorgerinnen*

1. Vergewissern Sie sich immer wieder, daß Gott Sie zu einem *Leben in Fülle* berufen hat.

[12] Eine umfassende Darstellung der Therapiestudie ist Teil meiner pastoral-psychologischen Dissertation zur Salutogenese bei Prof. I. Baumgartner in Passau.

[13] Vgl. *J. Rappaport*, Ein Plädoyer für die Widersprüchlichkeit: Ein sozialpolitisches Konzept des „empowerment" anstelle präventiver Ansätze, in: Verhaltenstherapie & psychosoziale Praxis 17 (1985) 257–278.

2. Üben Sie sich ein in die *salutogenetische Perspektive*: Lernen Sie das *Staunen* angesichts der Vielzahl der gottgeschenkten Möglichkeiten, das Leben zu meistern.
3. Orientieren Sie sich an Ihren *Ressourcen*, Charismen, Stärken und Fähigkeiten. Defizite sind eigentlich sehr selten interessant.
4. Gewinnen Sie eine *Achtsamkeit* für alle Bausteine der Gesundheit: den seelischen Baustein, den körperlichen Baustein, den sozialen Baustein, den spirituellen Baustein. Bauen Sie diese Bausteine ein in jeden Tag, jede Woche, jeden Monat, jedes Jahr.
5. Betrachten Sie die unvermeidlichen Belastungen in der Seelsorge nicht als „Streß", sondern als „Gesundheitserreger", als *Herausforderungen zu Wachstum und Reifung*. Es ist lohnenswerter und leichter, sich Schwierigkeiten zu stellen, als ihnen auszuweichen.
6. Tragen Sie Sorge für Ihre *Freundschaften*, lassen Sie sich Ihre wertvollen Beziehungen auch viel kosten.
7. Erwerben Sie sich eine *Sensibilität* für Ihre Symptome von Verausgabung. Und: Genießen Sie es, wenn jemand Ihre Anstrengungen würdigt.
8. Überlegen Sie, in welchen Bereichen Ihres Lebens Sie Ihre *Selbstverantwortung* und die *Verwirklichung Ihrer Ziele und Entscheidungen* verstärkt entwickeln möchten.
9. Verwenden Sie auch Energie dafür, die *Lebensbedingungen* in Ihren Pfarreien, Diözesen und Gemeinschaften *gesundheitsförderlicher* zu gestalten. Fordern Sie dies auch von Ihren Verantwortlichen.
10. Lassen Sie sich niemals und von niemandem die *Freude an der Hingabe nehmen*. Im Gegenteil: Trauen Sie der Verheißung: *Wer sein Leben hingibt, wird es empfangen.*

*Epilog*

„Wer sagt, daß Gesundheit der einzige Wert ist im menschlichen Leben oder auch nur der wichtigste?"[14] Dieses Wort des bekanntesten Gesundheitsforschers bringt noch einmal zurück auf die Frage, welchen Wert Gesundheit im Leben von Priestern und Ordensleuten hat oder haben soll.
Wer in die besondere Nachfolge berufen ist, *muß* nicht perfekt, vielleicht auch nicht glücklich werden. Ganzheit ist mehr als Gesundheit. *Leben in Fülle ist mehr als gesundes Leben, vielleicht sogar mehr als glückliches Leben.* Priester und Ordensleute besitzen die *„Erlaubnis zum Fragment"*. Eine *fragmentarische Identität* ist in einer an machbarer Perfektion orientierten Welt vielleicht mehr denn je ein Verweis auf die Ganzheit, die nur von Gott stammen kann. Paulus formulierte einmal in bezug auf das Leben, den Glauben und die Botschaft vom Heil: „Diesen *Schatz* tragen wir *in zerbrechlichen Gefäßen*; so wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft *von Gott* und nicht von uns kommt . . . Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird" (2 Kor 4,7;10). Möglicherweise muß daher die Frage vom Anfang *mit neuem Wissen und in spiritueller Perspektive* am Schluß noch einmal von vorn gestellt werden: Darf ein Priester glücklich werden?[15]

[14] *A. Antonovsky*, a.a.O. 13.

## Norbert Mette

## „Habe ich denn alles falsch gemacht?"

### Kirchlicher Ordo im Wandel

*Das Verständnis priesterlicher Existenz ist seit dem II. Vatikanischen Konzil starken Wandlungen unterworfen. Im folgenden werden Gründe für den Wandel und für die Fortsetzung einer tiefgreifenden Reform auch des priesterlichen Amtes aus pastoraltheologischer Sicht genannt: Dabei geht es besonders darum, die Ordo-Frage weiterhin ekklesiologisch zu erörtern und anzugehen; dies wird besonders auch von feministischen Theologinnen verlangt. Zugleich erfolgt eine kritische Auseinandersetzung mit Bestrebungen, die Identität des Priesters zu Lasten der Laien zu stärken.* *red*

*Verunsicherung vieler Priester*

„Habe ich denn alles falsch gemacht in meinem mehr als 40jährigen Dasein als Priester?" Erregt fiel diese Äußerung in einem Priesterkurs, in dem ich u. a. die Ende 1993

[15] Weitere Informationen: Christoph Jacobs, Priesterseminar Paderborn, Leostraße 19, D-33098 Paderborn, Tel.: +49-5251-290452, Fax: +49-5251-290457.

herausgekommene Erklärung des Beirates der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen „Zur Zukunft der Seelsorge" als Arbeitsmaterial ausgeteilt hatte, um anhand dessen über Entwicklungen und Perspektiven in der Pastoral ins Gespräch zu kommen. Folgender Satz in dieser Erklärung war es, mit dem sich der seit etlichen Jahren als Pfarrer tätige Priester offensichtlich nicht abfinden wollte: „Priesterbild und Priesterrolle in der Gemeinde bedürfen ebenso einer Korrektur wie das Leitungsverständnis und der Leitungsstil." Ich merkte auf einmal, wie eine solche Aussage, die ich von ihrem Kontext her für gut begründet und für gar nicht so schwergewichtig gehalten hatte, bei einigen Betroffenen tiefgehende Irritationen auslöste. Spontan hatte ich dann diese Forderung vom Gesamtzusammenhang des Textes her zu erläutern versucht. Aber es gelang nur zum Teil; eine gehörige Portion Unbehagen blieb im Raum zurück.

Daß es schwer zu verkraften ist, das Gefühl vermittelt zu bekommen, man habe das ganze Leben hindurch eigentlich in mehr oder weniger vertaner Weise als Priester seinen Dienst für die Kirche verrichtet und sich dabei gar für nichts und wieder nichts aufgerieben, ist keine Frage. Auch wenn das nicht im mindesten Absicht der genannten Erklärung ist und sie auch von ihrem ganzen Tenor her keine Anhaltspunkte für eine solche Interpretation gibt, war der angemerkte Satz für den erwähnten Priester Anlaß, seinem offensichtlich seit längerem angestauten Unmut über bestimmte, vor allem wohl die Frage des Priesteramtes betreffende Diskussionsprozesse innerhalb der katholischen Kirche Luft zu machen.

*Gründe für die Wandlungen im Priesterbild*

In der Tat: Gerade bezüglich des Verständnisses priesterlicher Existenz, wie es die Mehrzahl der heute tätigen Priester in ihrer Ausbildung vermittelt bekommen und zu einem guten Teil auch internalisiert hat, ist in den letzten Jahren einiges ins Wanken geraten. Das beginnt mit der durch die historisch-kritische Forschung gewonnenen bibeltheologischen Einsicht, daß sich das Sakrament der Priesterweihe nicht direkt auf den historischen Jesus zurückführen läßt und daß eine dauerhafte Ordo-Struktur innerhalb der Kirche frühestens mit den Pastoralbriefen erkenntlich wird. Die traditionelle Auffassung, hierbei handele es sich um eine Einrichtung, die von ihren Ursprüngen her unveränderlich sei, gerät auch mit Blick auf die weitere historische Entwicklung unter erhebliche Begründungsnöte. Und das geht hin bis zu Veränderungen in der pastoralen Praxis selbst, wobei es die Neueinrichtung von pastoralen Diensten für Laien ist, von der seit einiger Zeit die nachhaltigsten Anfragen an das herkömmliche Priesteramt ausgehen – verständlich, wenn man sieht, daß Laien und Priester oftmals weitgehend dieselben seelsorgerischen Aufgaben in einer Gemeinde verrichten. Hinzukommt, daß bisher als unabdingbar für die Priesterweihe gehaltene Zulassungskriterien, wie etwa die Verpflichtung zu einer zölibatären Lebensform oder das Mann-Sein, immer mehr in Frage gestellt werden – selbst unter in ihrer Kirchentreue nicht anzuzweifelnden Mitgliedern.

Daß angesichts dieser Herausforderungen Anstrengungen unternommen werden, theologisch und spirituell nun doch eine dem Priestersein eigentümliche Identität auszumachen, ist naheliegend und geschieht auch. Dabei ist offensichtlich die Versuchung groß, um die spezifische Identität des Priesters hervorheben zu können, die Unterscheidung zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem besonderen, hierarchischen Priestertum übermäßig herauszustreichen – etwas, was umgekehrt wiederum darauf hinausläuft, die über Jahrhunderte hinweg erfolgte Abwertung der Laien erneut festzuschreiben, und zwar entgegen der ausdrücklichen Intention des letzten Konzils. Man mag noch so sehr das Gegenteil beteuern; die im letzten Jahr vom Vatikan herausgegebene „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" bildet den offenkundigsten und zugleich erschreckendsten neueren Beleg für dieses Faktum. Das Zweite Vatikanische Konzil hat demgegenüber bewußt die Rede von einem „allgemeinen Priestertum" hinter sich gelassen, weil damit zugleich die Besonderheit eines besonderen Priestertums im Sinne einer prinzipiellen Unterscheidung behauptet ist. Es spricht statt dessen (vgl. LG 10) vom „gemeinsamen Priestertum", von dem es dann das ministerielle Priester-

tum abhebt, aber nicht im Sinne einer hierarchischen Über- und Unterordnung, sondern begründet im wesentlichen Unterschied der jeweiligen Funktion.

*Notwendiger Ordo bei wandelbaren Strukturen*

Darüber hinaus ist, so wie es das Konzil vorbildlich getan hat, darauf zu insistieren – und nur so ist eine wirklich weiterführende Lösung zu erreichen –, daß die Fragen nach der theologischen Bestimmung eines sakramentalen Amtes in der Kirche und der sich daraus ergebenden praktischen Konsequenzen nicht isoliert erörtert, sondern konsequent in den Kontext hineingestellt werden, in den sie gehören: nämlich in die Kirche und, konkreter noch, in die Gemeinde. Auch wenn das dogmatisch mittlerweile allgemein anerkannt ist, nimmt ein solches Vorgehen eine nicht unbeträchtliche Korrektur an der über Jahrhunderte hinweg theoretisch unangefochtenen und praktisch alles andere als folgenlosen Auffassung von der Möglichkeit einer sog. „ordinatio absoluta" vor (die übrigens das Konzil von Chalcedon 451 noch ausdrücklich verboten hatte). Mit dieser Bemerkung soll nicht nachträglich und womöglich besserwisserisch ein generelles Verdikt über bestimmte Entwicklungen im Verlauf der Kirchengeschichte ausgesprochen werden; sie sind im einzelnen viel zu differenziert verlaufen, als daß man ihnen mit einem Pauschalurteil gerecht werden könnte. In ähnlicher Weise problematisch ist übrigens auch das Bemühen, das, was sich an den Ursprüngen der Kirche festmachen läßt, zum alleinigen Maßstab ihrer gesamten weiteren Entwicklung bis heute und auf Zukunft hin nehmen und damit von der ganzen Tradition absehen zu wollen. Wenn sich aus der Beschäftigung sowohl mit dem biblischen Ursprung der Kirche als auch mit ihrer Tradition eine für Theorie und Praxis ihrer Gestaltung in Gegenwart und auf Zukunft hin maßgebliche Folgerung ergibt, dann besteht sie darin, daß es zum einen mit guten Gründen (wie noch zu zeigen sein wird) innerhalb der Gemeinde in der Vielfalt ihrer Charismen und ihrer drei Grundvollzüge (Martyria, Leiturgia, Diakonia) einen ordinierten Dienst gibt, der für das Leben der Gemeinde konstitutiv ist. Zum anderen besitzt die Kirche in der konkreten Gestaltung dieser Ordo-Struktur offensichtlich einen viel größeren Spielraum, als er bislang offiziell eingeräumt wird. Wie diese nämlich vorzunehmen ist, hängt gerade um der Treue zu der ihr aufgetragenen Sendung willen von dem jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext ab, in dem sich die Kirche vorfindet und in den hinein sie ihre Sendung zu vollziehen hat. Die Kirche hat sich also ständig neu zu fragen und darüber zu entscheiden, was hier und heute in Treue zu ihrem Ursprung – Jesus Christus – zu tun ist. Umgekehrt heißt das, daß eine nicht oder nur unzureichend vollzogene Inkarnation kirchlicher Strukturen in die kontextuellen Gegebenheiten hinein (was nicht mit oberflächlicher Anpassung zu verwechseln ist!) der Glaubwürdigkeit der von der Kirche zu bezeugenden Botschaft im Wege stehen bzw. diese selbst verdunkeln kann.
Darum geht es also und um nichts anderes: daß die Kirche den Menschen in den verschiedenen Epochen und in den unterschiedlichen Kulturen das Evangelium so verkündet, daß es diese Menschen wirklich erreicht und in seiner heilenden und befreienden Macht erfahrbar wird. Und sie hat alles zu tun, um dem in ihrer eigenen Darstellungsweise – personal ebenso wie strukturell – so glaubwürdig wie möglich zu entsprechen.

*Frauenordination als Frage der Glaubwürdigkeit*

Zugespitzt auf die seit einiger Zeit aktuell gewordene Frage der Frauenordination hat die nordamerikanische Theologin Anne E. Carr diesen Zusammenhang zwischen der strukturellen Erscheinungsform der Kirche und der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft in einer argumentativ überzeugenden Weise dargelegt: „Als Sakrament der Inkarnation Christi in die ganze Menschheit würde die Kirche in der richtigen Weise die Gleichstellung der Geschlechter und ihren Dienst an Frauen und auch Männern zum Ausdruck bringen. Wenn beide Geschlechter an allen ihren Ämtern beteiligt wären, würde die Kirche ein vollständiges Sakrament der einen Priesterschaft Christi für das ganze Gottesvolk und eine apostolische Zeugin für die Botschaft Jesu an beide, Männer und Frauen, sein. Sie würde ein deutlicheres Sa-

krament für die Transformation des Priestertums von einer mittelalterlichen klerikalen Kaste zu einem neutestamentlichen Modell der Gleichheit und Gegenseitigkeit sein, das beim II. Vatikanischen Konzil wieder Eingang in die Kirchenstrukturen fand: die Verwandlung des klerikalen Priesteramtes in ein dienendes Amt, die Verbindung von liturgischem Ausdruck und Wort und der Dienst an einer Einheit, in der es keine Herrschaft gibt, sondern die Kollegialität aller Christen mit verschiedenen Funktionen. Neue Wege in das Amt würden damit eröffnet, in denen charismatische Führung und gemeinschaftliche Leitung mit der Ernennung und Ordination verbunden wären. Und der eschatologische Charakter der Kirche würde der heutigen Gesellschaft deutlicher signalisiert werden: die neue Ordnung aller Dinge, die der Kirche auf dem Weg durch die Geschichte auf das Reich Gottes hin verheißen ist."[1]

Um es nochmals zu unterstreichen: Eine solche Argumentation, wie sie sich in diesem Zitat findet, ist bewußt und im besten Sinne kontextuell gehalten; sie erfolgt vor dem Hintergrund einer jahrhundertelangen Erfahrung mit Demokratie einerseits sowie der relativ jungen Erfahrung mit der Frauenbewegung andererseits und versucht aufzuzeigen, daß und inwiefern in beidem sich für die Kirche eine sie an ihre genuinen Anliegen erinnernde Fremdprophetie auftut, die sie mit Nachdruck an ihre ureigene Sache erinnert, nämlich in der Art und Weise des Umgangs miteinander in ihren eigenen Reihen anfanghaft der Menschheit etwas von dem angebrochenen Reich Gottes wirklich erfahrbar werden zu lassen. Damit wird zugleich in wohltuender Weise eine isolierte Fixierung auf das Problem der Frauenordination aufgebrochen, die sowohl bei Befürwortern als auch bei Gegnern leicht zu verschrobenen Argumentationsfiguren führt. Das ist etwa der Fall, wenn gemeint wird, ein (individuelles) Christen- bzw. Christinnenrecht auf die Priesterweihe einklagen zu können; wenn schon, dann läßt sich von einem Recht der Gemeinde auf einen ordinierten Leiter oder eine ordinierte Leiterin sprechen, was in engem Zusammenhang mit ihrem Recht auf die Eucharistiefeier steht. Ähnlich problematisch ist es, wenn etwa Gott selbst mit seinem Heilsplan dafür angeführt wird und herhalten muß, daß die Kirche (sprich: ihr Lehramt) sich nicht befugt sehe, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen; wird hier doch Gott für die faktische Aussortierung von Frauen aus einem Teilbereich der Kirche verantwortlich gemacht. Wenn einer solchen Argumentation vorgehalten wird, sexistisch zu sein, ist das wohl nicht völlig aus der Luft gegriffen; kann sie doch – womöglich mißverständlich – so interpretiert werden, als solle die Ausgliederung der Frauen vom Ordo theo-logisch fundiert werden.

[1] *A. E. Carr*, Frauen verändern die Kirche, Gütersloh 1990, 50f.

*Ekklesiologische Verortung der Ordo-Frage*

Carrs Argumentation löst darüber hinaus in beispielhafter Weise die Forderung ein, die Ordo-Frage ekklesiologisch zu verorten und anzugehen. Das II. Vatikanische Konzil hat eine lange Zeit in Theorie und Praxis die vorherrschende punktuelle Betrachtungsweise der einzelnen kirchlichen Sakramente, die zudem deren magisches Mißverständnis begünstigte, abgelöst durch ihre Rückbindung an den Vollzug von Kirche überhaupt. Denn die Kirche selbst ist, wie das Konzil es ausdrücklich formuliert hat (LG 1), Sakrament, insofern sie in ihrer Praxis die unbedingte Zuwendung Gottes zu jedem Menschen – ohne jede Leistung und trotz aller Schuld – zur Darstellung bringt und so den Dienst der Versöhnung der Menschheit mit Gott sowie untereinander vollzieht. In den einzelnen Sakramenten findet dieser Gesamtvollzug seinen exemplarischen und darin seinen verdichteten Ausdruck.

Von dieser sakramentalen Grundstruktur der Kirche her ist demnach also auch der Ordo als eine Einrichtung innerhalb der Kirche zu bestimmen. In diesem Sakrament hält die Kirche für sich selbst und gegenüber der Welt in ausdrücklicher Form die Erinnerung daran fest, daß sie sich nicht aus menschlichem Willen und Konsens heraus konstituiert, sondern daß sie eine von Gott berufene und von seinem Geist geleitete Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu ist. Insofern ereignet sich amtliches Tun zwar innerhalb der Kirche, aber doch auch gerade als symbolisches Handeln in einem gewissen Gegenüber zu ihr, als durch es in besonderer Weise das

Vermächtnis Jesu präsent gesetzt wird. Dies gilt vor allem für die unbequemen Wahrheiten, die der Kirche aufgetragen sind und die sie um ihrer Identität willen nicht preisgeben darf, wie die Konfrontation mit der Realität des Kreuzes und das Insistieren auf der Option für die Armen. So gesehen besteht die vornehmliche Berufung des Ordo darin, als Dienst an den Diensten sich dafür einzusetzen, daß die Kirche insgesamt in der apostolischen Nachfolge verbleibt. Weil der Ordo jedoch eine unverkennbare Tendenz zu einer institutionell-bewahrenden Einstellung und Haltung hat und leicht der Versuchung erliegen kann, sich selbst absolut zu setzen, bedarf er seinerseits eines kritischen Gegenübers, das das prophetische Moment des kirchlichen Ursprungs (vgl. Eph 2,20) zur Geltung bringt und ihn kreativ-innovierend fortschreibt (– was nicht ausschließt, daß auch der Ordo selbst prophetisch sein kann). Diese innere Spannung (zwischen – wie häufig umschrieben – Institution und Ereignis, Ordo und Charisma) ist und bleibt für jegliche Bildung von Kirche und kirchlicher Gemeinde grundlegend.

Mit diesen Bemerkungen, die noch detaillierter durchaus in einem katholisch-dogmatischen Verständnis erläutert werden könnten[2], sind die Grundlinien einer theologischen Bestimmung des Ordo als eigenem Sakrament markiert. Das heißt, daß alles Weitere, also insbesondere die Fragen seiner konkreten Ausgestaltung, nicht am theologischen Schreibtisch ausgedacht und konzipiert werden kann, sondern daß hierfür die konkrete Praxis und die darin gemachten Erfahrungen eine große Rolle spielen. Bester Beleg für diese Aussage ist die alles andere als einheitliche Entwicklung, die der Ordo im Verlauf der Kirchengeschichte oder auch in den verschiedenen christlichen Kirchen genommen hat. Oder man vergegenwärtige sich doch nur, eine wie erhebliche Akzentverlagerung sich in jüngster Zeit sowohl in der Interpretation als auch in der praktischen Aufgabenzuweisung speziell des traditionellen priesterlichen Dienstes vollzogen hat; so teilt wohl kaum jemand mehr etwa die im 19. Jahrhundert aufgekommene sakralistisch überhöhte Amtsauffassung, die eine nochmalige Vertiefung der spätestens seit dem Mittelalter bestehenden Kluft zwischen Klerus und Laien zur Folge hatte. Von daher ist es in jedem Fall vorstell- und denkbar, daß sich auf Zukunft hin einiges wandeln kann – und muß, um der glaubwürdigen Sendung der Kirche in der Welt von heute willen.

*Berücksichtigung der soziokulturellen Gegebenheiten*

Es kann deswegen hier nicht darauf ankommen, eine zukunftsweisende Gestalt des Ordo innerhalb der Kirche konstruieren zu wollen. Die praktischen Erfordernisse sind dabei ebenso zu berücksichtigen wie soziokulturelle Gegebenheiten, so daß von daher sich die Frage stellt, ob in jedem Fall der Ordo für die ganze Weltkirche einheitlich strukturiert werden muß. Zumindest auf den „unteren Ebenen" der Kirche, im Bereich also der in den Gemeinden tätigen pastoralen Dienste, hat sich seit dem letzten Konzil faktisch eine starke Ausdifferenzierung der „kirchlichen Ämter und Dienste" vollzogen. Dies gilt, auch wenn dieser Prozeß in seiner theologischen Bedeutung noch umstritten sein mag und zudem seine angemessene kirchenrechtliche Würdigung mit den bislang vorgenommenen Regulierungen, die unverkennbar bestrebt sind, kontrafaktisch an der prinzipiellen Unterscheidung von Priestern und solchen (neuen) „Laien-Diensten" festzuhalten, alles andere als bereits geleistet ist.

Dadurch, daß in den kirchenleitenden Kreisen offensichtlich große Ängste davor bestehen, den möglichen und erforderlichen Wandel des Ordo innerhalb der Kirche in Angriff zu nehmen, bekommt dieser faktisch einen Stellenwert zugesprochen, der ihm prinzipiell gar nicht zukommt. Theologisch kann es jedenfalls nur als Unding bezeichnet werden, wenn an einer historisch bedingten Gestalt des Ordo krampfhaft festzuhalten versucht und in der Folge dessen verhindert oder zumindest auf folgenreiche Weise beeinträchtigt wird, daß die Kirche ihre Sendung vollzieht. Findet diese doch bester christlicher Tradition zufolge gerade in der Feier der Eucharistie ihren sakramental dichtesten Ausdruck. Wenn dieses innerhalb der Kirche und der Gemeinden von den Gläubigen immer mehr als untragbarer Not-

[2] Vgl. dazu ausführlicher den Beitrag von J. Hilberath in diesem Heft.

stand empfunden wird, darf man sich nicht wundern, daß im gleichen Maße nach Notlösungen gesucht wird – sei es daß ökumenische Gastfreundschaft bis hin zur Abendmahlsgemeinschaft praktiziert wird, sei es daß symbolische Transformationen der traditionellen katholischen Eucharistiefeier vorgenommen werden. Statt hier zum vermeintlich probaten Mittel von Verboten zu greifen, sollten die in der Kirche besondere Verantwortung Tragenden es sich angelegen sei lassen, zu erspüren und wahrzunehmen, welchen geistlichen Erfahrungen sich solche „Notlösungen" verdanken und was sich somit in ihnen an genuinem Glaubenssinn des Gottesvolkes artikuliert. Der unersetzliche Stellenwert der Eucharistiefeier wird damit ja keineswegs abgestritten, sondern im Gegenteil aus der erfahrenen und erlittenen Not heraus umso nachhaltiger unterstrichen und angemahnt.

*Abschied von Liebgewonnenem als Trauerarbeit*

Klar ist, daß es bei all dem nicht um Neues um des Neuen willen gehen kann. Die Kirche hat in ihrer überkommenen Gestalt Menschen über Generationen hinweg Heimat gegeben; sie hat vielen Priestern im tätigen Nachkommen ihrer Berufung ein erfülltes Leben geschenkt. Dies kann auch um des aufgrund veränderter Verhältnisse in Gesellschaft und Kirche erforderlich gewordenen Wandels nicht einfach abgetan werden. Vielmehr ist hier wie überall, wo von Liebgewonnenem Abschied genommen werden muß, Trauerarbeit not-wendig, die keineswegs bloß von den Priestern zu leisten ist.
Doch solche Trauerarbeit ist kein Selbstzweck und darf auch nicht endlos dauern. Verbissenes Festhalten am Bisherigen ist Ausdruck von Angst und Kleingläubigkeit. Der Suche nach neuen, kreativen Lösungen steht das bekanntlich im Wege. Dabei gibt es diese bereits – sogar in großer Vielfalt. Um sie aufzufinden, muß man allerdings bereit sein, die herkömmlichen Denk- und Vorstellungsklischees hinsichtlich des kirchlichen Ordo zu durchbrechen. Das gilt für den einzelnen oder die einzelne ebenso wie für die Kirche insgesamt. Beispielsweise gibt es Gottseidank genügend auch ältere Priester, die davon erzählen können, wie wohltuend sie es für sich, aber nicht zuletzt auch für ihre Gemeinden empfunden hätten, eine Entwicklung durchgemacht zu haben und weiterhin daran zu arbeiten, in der sie mehr und mehr und nicht zuletzt aufgrund der in der gemeinsam mit Laien gestalteten und verantworteten pastoralen Arbeit gemachten Erfahrungen sich von ihrer ansozialisierten und sie später vielfach überfordernden Priesterrolle gelöst und zu einem für sie lebbaren Stil priesterlicher Existenz gefunden hätten; mit der so gewonnenen existenziellen Freiheit hätten sie ganz neu für sich selbst etwas mit der befreienden Botschaft der Bibel anfangen sowie sie anderen glaubwürdig bezeugen können. Oder verwiesen sei auf die zahlreichen Laien, Männer und Frauen (incl. Ordensschwestern), die hauptamtlich in der Kirche pastorale Aufgaben wahrnehmen und damit diesen ihren Dienst mit offizieller Zustimmung als ihr Lebensprojekt übernommen haben; viele von ihnen können es weder theologisch noch spirituell nachvollziehen – ebenso wenig übrigens wie die ihnen anvertrauten Gemeinden in der Regel auch –, daß sie damit nur ein „Laien-Amt" innehaben sollen. In der Tat läßt diese „Notlösung" mittlerweile eine Reihe von Ungereimtheiten in der pastoralen Praxis zur Tagesordnung werden, die im Grunde behoben werden könnten, ja um der Betroffenen willen behoben werden müßten. Besonders gravierend wirkt sich das bekanntlich im Fall der Krankensalbung aus, die zu spenden dem geweihten Priester vorbehalten ist, auch dann, wenn ein Diakon oder ein Laien-Seelsorger bzw. eine Laien-Seelsorgerin (sei es im Krankenhaus, sei es in der Hauspflege) den Betroffenen oder die Betroffene bereits über Wochen hin begleitet hat und daraus ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen diesen beiden entstanden ist. Wie sollen der oder die Kranke in dieser Situation das Sakrament als eine heilvolle Zusage der Liebe Gottes erfahren können, wenn dieses für sie mit einem als schmerzlich erlebten Bruch der Beziehungen auf zwischenmenschlicher Ebene verbunden ist? Schließlich sollten auch die Erfahrungen ernstgenommen werden, wie sie im Zusammenhang kirchlicher Neuaufbrüche in anderen Teilen der Weltkirche gemacht worden sind. So haben beispielsweise 1979 bereits die zur 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla zusammenge-

kommenen Bischöfe ihrer Freude und Hoffnung wie folgt Ausdruck gegeben: „Die Lebenskraft der kirchlichen Basisgemeinden ... ist eine der Quellen für kirchliche Ämter, die den Laien anvertraut sind, wie z.B. Vorsteher von Versammlungen, Verantwortliche für Gemeinschaften, Katecheten und Missionare." (97)

Diese und ähnliche Entwicklungen, wie sie in der Praxis vonstatten gehen und die wohl durch noch so viele vatikanische Instruktionen nicht mehr gestoppt werden können, unterstreichen nochmals die These von der Dringlichkeit einer Umgestaltung des kirchlichen Ordo in dem Sinne, daß die neuen kirchlichen Dienste und Ämter in dem ihnen gebührenden Status anerkannt werden. Sollte es nicht dazu kommen, müssen sich die für eine solche (Nicht-)Entscheidung Verantwortlichen fragen lassen, ob sie damit nicht den Aufbau einer Zweitstruktur für die Dienste innerhalb der Kirche fördern, mit der faktisch festgeschrieben wird, was sich jetzt bereits abzeichnet, nämlich daß der Ordo in seiner herkömmlichen Gestalt immer stärker marginalisiert wird.

Es zeigt sich somit: In dem Maße, wie es gelingt, die Trauerarbeit nicht zu verweigern, sondern wirklich durch diesen Prozeß hindurchzugehen, in dem Maße erwachsen eine neue Offenheit, den Ruf Gottes an seine Kirche heute und morgen zu vernehmen, und ein Freimut, ihr intern die strukturelle Gestalt zu geben, die ihr zur Erfüllung ihrer Sendung dient.

**Heribert Hallermann**

## Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation?

### Zur sogenannten „Laieninstruktion"

*Die „Laieninstruktion" zeichnet ein Priesterbild, das in manchen Zügen den Anliegen und Aussagen des II. Vatikanischen Konzils widerspricht und selbst das im CIC gebotene Verständnis des Priestertums weiter einengt. Deshalb bieten wir im folgenden – nach einem dogmatischen und einem pastoraltheologischen Beitrag zum Priesterbild – auch einige kanonistische Anmerkungen.* *red*

Die „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom 15. August 1997,[1] die am 13. November 1997 bekannt wurde und Anlaß sowohl für vielfältige emotionale als auch für manche theologische Reaktionen gab, fordert dazu heraus, ungeachtet der vielen einzelnen in der Instruktion angesprochenen Detailfragen, den folgenden Fragen nochmals mehr Beachtung zu schenken. So muß angesichts der für viele außergewöhnlichen Form der „approbatio in forma specifica" zunächst der Rechtscharakter der genannten Instruktion bedacht und somit die Frage beantwortet werden, ob und gegebenenfalls welche Rechtsnormen durch die Instruktion ganz oder teilweise aufgehoben werden. Sodann erscheint es angesichts der vielfach verwendeten Bezeichnung dieses Dokuments als „Laieninstruktion" als unumgänglich, den tatsächlichen sachlichen Gegenstand dieser Instruktion zu verdeutlichen. Ferner ist danach zu fragen, wer eigentlich als Adressat von dieser Instruktion angesprochen wird und welches Handeln von den Adressaten gefordert ist. Und schließlich scheint es erforderlich zu sein, dem Priesterbild nachzuspüren, das in dieser Instruktion zum Ausdruck kommt.

#### *1. Der rechtliche Charakter der Instruktion*

Ausgehend sowohl vom Titel als auch von der Intention des genannten Dokuments ist dieses im Rechtssinn als Instruktion zu qualifizieren. Gemäß c. 34 CIC haben Instruktionen die ausschließliche Aufgabe, Vorschriften von Gesetzen zu erklären und Vorgehensweisen zu entfalten und zu bestimmen, die bei der Ausführung der jeweiligen Gesetze zu beachten sind. Instruktionen sind also den kirchlichen Gesetzen untergeordnet und werden sachgerecht etwa als „Ausführungsverordnungen" bezeichnet. Eine Instruktion kann rechtmäßig zustande gekommene Gesetze nicht aufheben, und jede Anordnung einer Instruktion, die mit Vorschriften bestehender Gesetze nicht in Einklang gebracht werden kann, entbehrt von Rechts wegen jeglicher rechtlichen Verpflichtungskraft. Diese

[1] Deutscher Text in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 129, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1997. Die im folgenden vorgenommenen Verweise auf die Instruktion beziehen sich auf diese Textausgabe und geben dementsprechend die jeweiligen Seitenzahlen an.

Nachrangigkeit von Instruktionen gegenüber geltenden kirchlichen Gesetzen gilt nicht nur gegenüber den universalkirchlich geltenden Gesetzen, sondern auch gegenüber partikularkirchlichen Gesetzen. Das bedeutet also, daß etwa eine Instruktion, die von einer dafür zuständigen vatikanischen Behörde erlassen wird, keinesfalls partikularkirchliches Recht, sofern es gültig zustande gekommen ist, aufheben oder verändern kann.[2]

Während die Kanonisten, die sich mit der Instruktion vom 15. August 1997 auseinandergesetzt haben, bis hierher hinsichtlich der rechtlichen Qualifizierung übereinstimmen,[3] äußert Helmuth Pree in Bezug auf die „approbatio in forma specifica" eine von den übrigen genannten Fachkollegen abweichende Meinung. Im Unterschied zu diesen ist er nämlich der Auffassung, daß durch die besondere päpstliche Approbation die Instruktion den Charakter eines päpstlichen Gesetzes erhalten hat und ihr daher, gemäß der derogatorischen Klausel im Schlußsatz der Instruktion, tatsächlich gesetzesverändernde Kraft zukommt.[4] Peter Krämer hingegen hält daran fest, daß die Instruktion keinen Gesetzescharakter hat, scheint aber dennoch, ohne weitere Begründung, der Instruktion zumindest im Hinblick auf das Partikularrecht und auf das Gewohnheitsrecht gesetzesverändernde Kraft zuzubilligen.[5] Selbst Paul Zepp, der die Instruktion mit weitgehend ungerechtfertigten Angriffen gegen andere Autoren heftig verteidigt, grenzt die rechtsverändernde Kraft der Instruktion strikt darauf ein, daß damit „mißbräuchliche partikularrechtliche Normen, Gewohnheiten und Experimente" abgeschafft werden sollen.[6] Wenn es sich aber bei diesen angeblichen „Normen" tatsächlich um Mißbräuche handelt, dann kann es sich nicht gleichzeitig um gültig zustande gekommenes Recht handeln. Also ist mit Paul Zepp festzuhalten, daß sich die Instruktion nicht gegen geltendes Recht wendet, sondern gegen offenkundige Mißbräuche.

Die „approbatio in forma specifica", mit der die Instruktion versehen ist, ist entsprechend dem geltenden Recht ausschließlich für solche Gesetze und mit Gesetzeskraft versehenen allgemeinen Dekrete römischer Dikasterien vorgesehen und verbindlich vorgeschrieben, mit denen im Einzelfall Vorschriften des geltenden universalkirchlichen Rechts verändert oder aufgehoben werden sollen. In dieser Rechtsbestimmung, die ausdrücklich als eine Norm zum Schutz des bestehenden Rechts konzipiert wurde, ist ausschließlich von Gesetzen und Dekreten mit Gesetzeskraft die Rede, nicht aber von Instruktionen.[7] Ausführungsdekrete und Instruktionen hingegen, mit denen entweder die Anwendung von Gesetzen näher bestimmt, die Beachtung der Gesetze eingeschärft oder Vorgehensweisen zur Ausführung von Gesetzen festgelegt werden,

[2] Zum Rechtscharakter einer Instruktion vgl. ausführlicher *H. Hallermann*, Ein Maulkorb aus Rom für mündige Christen? Die rechtliche Einordnung der römischen Instruktion über die Diözesansynoden, in: Diakonia 28 (1997) 390–394. – Auf S. 390, rechte Spalte ist zu beachten, daß sich bei der Texterfassung ein Fehler eingeschlichen hat. Anstelle von „c. 43 § 1" muß es richtig „c. 34 § 1" heißen.

[3] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Kein neues Gesetz, in: KNA-ÖKI Nr. 48, 2.12.1997, S. 17–22; *F. Moraglia*, Die positive Rolle der Laien in der Sendung der Kirche. Über die vatikanische „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester", in: Osservatore Romano (dt.), 28 (1998) Nr. 1 vom 2. Januar 1998, S. 6; *P. Krämer*, Die Mitarbeit der Laien im pastoralen Dienst, in: Klerusblatt 78 (1998) 5–6; *H. Pree*, Die Laieninstruktion 1997 – eine kanonistische Glosse, in: Anzeiger für die Seelsorge, Nr. 2/1998, 62–66; *P. Zepp*, Mißbräuchen entgegenwirken, in: KNA-ÖKI Nr. 6, 3.2.1998, 20–24 sowie *H. Schwendenwein*, Die Wiederverlautbarung konziliarer Grundsätze und Normen, die diese konkretisieren, in: Osservatore Romano (dt.), 28 (1998) Nr. 7 vom 13.2.1998, 3 f.

[4] Vgl. *H. Pree*, a.a.O., 62. – Es ist allerdings darauf hinzuweisen, daß H. Pree in seiner Bezugnahme auf „Pastor bonus" (PB) Art. 18, Satz 2 nicht beachtet, daß dort lediglich von „leges" sowie von „decreta generalia vim legis habentia" die Rede ist, keinesfalls aber von „instructiones": „Dicasteria leges aut decreta generalia vim legis habentia ferre non possunt nec iuris universalis vigentis praescriptis derogare, nisi singulis in casibus atque de specifica approbatione Summi Pontificis."

[5] Vgl. *P. Krämer*, a. a. O., 6. – Auf diese Weise entsteht allerdings ein sachlicher Widerspruch zwischen der Qualifizierung der Instruktion zu Beginn seines Aufsatzes und der eben genannten Aussage.

[6] Vgl. *P. Zepp*, a. a. O., 20 f. – Diese strikte Beschränkung ist um so bemerkenswerter, da es sich bei dem Aufsatz von P. Zepp dem Vernehmen nach um eine Auftragsarbeit auf Veranlassung bestimmter kirchlicher Stellen handelt, die offenkundig daran interessiert sind, daß die rechtliche Wirkung der Instruktion ungeachtet allgemeinrechtlicher Bestimmungen als möglichst weitreichend dargestellt wird.

[7] Vgl. PB Art. 18, 2. Satz i.V.m. Regolamento generale della Curia romana (RGCR) Art. 109 § 2 mit Verweis auf c. 29 CIC.

können von den römischen Dikasterien innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit erlassen werden. Dabei weist das „regolamento" ausdrücklich auf die Notwendigkeit hin, daß solche Ausführungsdekrete und Instruktionen der Kommission zur authentischen Interpretation der Gesetzestexte vorgelegt werden müssen, damit sie mit dem geltenden Recht konform gehen und in der entsprechenden rechtlichen Form abgefaßt sind.[8]

Ob das „regolamento" tatsächlich auch die Approbation „in forma specifica" für andere Verwaltungsakte römischer Dikasterien über Gesetze und allgemeine Dekrete hinaus ermöglicht, läßt sich anhand des Gesetzestextes nicht eindeutig entscheiden. Zumindest ist festzuhalten, daß spezifische Rechtswirkungen aus einer Approbation „in forma specifica" von Gesetzes wegen lediglich für Urteile und Dekrete, nicht aber für Instruktionen vorgesehen sind.[9] Es ist also auch ausgeschlossen, daß eine Instruktion durch die spezifische Approbation zu einem allgemeinen Dekret mit Gesetzeskraft würde, wobei durch ein solches Dekret lediglich eine universalkirchliche Rechtsbestimmung ganz oder teilweise aufgehoben werden könnte, nicht aber eine partikularkirchliche, es sei denn, dies wäre ausdrücklich in diesem allgemeinen Dekret vorgesehen.[10] Auch die Unterschriften der Leiter und Sekretäre der an der Erarbeitung der Instruktion beteiligten Dikasterien fügen der Instruktion keinesfalls ein höheres Maß an rechtlicher Verpflichtungskraft oder an moralischer Autorität hinzu. Vielmehr ist diese gemeinsame Unterzeichnung eines Dokuments vom „regolamento" verpflichtend für den Fall vorgesehen, daß es von mehreren Dikasterien gemeinsam erstellt wurde. Der mit der Instruktion verbundene Hinweis darauf, daß sie vom Papst „in forma specifica" approbiert wurde, entspricht der für den Fall der spezifischen Approbation ausdrücklich vorgesehenen Rechtsform.[11]

Trotz der formalen Besonderheiten sollen und können auch durch die vorliegende Instruktion rechtmäßig zustande gekommene Gesetze sowohl universalkirchlicher als auch partikularkirchlicher Art nicht abgeändert werden. Dementsprechend werden die in dreizehn Artikeln ausdrücklich benannten Rechtsbestimmungen als bereits geltendes und auch weiterhin geltendes Recht dargestellt.[12] Es geht der Instruktion also nicht um die Veränderung geltenden Rechts, sondern um die Einschärfung bestehender Rechtsvorschriften.

Die allgemeine derogatorische Schlußklausel der Instruktion hingegen bezieht sich ausschließlich auf solche Partikulargesetze, Gewohnheitsrecht und besonderen Befugnisse, die den Normen des Codex von 1983 widersprechen. Solche Normen wurden aber bereits durch das Inkrafttreten des Codex aufgehoben und konnten auch danach nicht mehr rechtsgültig zustande kommen. Neues Gewohnheitsrecht konnte sich schon allein deswegen nicht bilden, weil der unter anderem dazu erforderliche Zeitraum einer dreißigjährigen ununterbrochenen Gewohnheit nicht gegeben ist. Durch diese summarische Schlußformel werden also materialiter keinerlei rechtmäßig zustande gekommenen Rechtsbestimmungen, auch nicht solche partikularkirchlicher Art, aufgehoben oder verändert. Zu beklagen ist allerdings die Tatsache, daß durch den Hinweis auf die „approbatio in forma specifica" in Verbindung mit der derogatorischen Schlußklausel der Instruktion nun der bedauernswerte Zustand eingetreten ist, daß ein bestimmtes rechtliches Vorgehen, das ausdrücklich dem Rechtsschutz des geltenden Rechts dienen soll, nun genau in der gegenteiligen Weise wahrgenommen wird, nämlich als eine Infragestellung des geltenden Rechts.

[8] Vgl. RGCR Art. 109 § 1 mit Verweis auf cc. 31–34 CIC sowie PB Art. 156.

[9] Vgl. RGCR Art. 110 i.V.m. Art. 118 § 4 mit Anm. 18, den Kommentar zu RGCR Art. 109 und 110 in *J. I. Arrieta*, Legislazione sull'organizazzione centrale della Chiesa, Milano 1997, S. 439 f sowie cc. 333 § 3 und 1405 § 2 CIC. Der genannte Kommentar deutet darauf hin, daß der Ausdruck „un suo atto amministrativo" einfach ein Sammelbegriff für „leggi e decreti generali" ist.

[10] Vgl. c. 20 CIC sowie RGCR Art. 110 § 1, 2. Satz. Vgl. auch *H. Socha*, Kirchliche Gesetze, in: MKCIC, 20/1 – 20/7.

[11] Vgl. PB Art. 21§ 1 i.V.m. RGCR Art. 86, 89 und 115 f. sowie RGCR Art. 110 § 4. Vgl. zum Prozeß der gemeinsamen Erarbeitung auch *F. Moraglia*, a. a. O., 6.

[12] Vgl. Instruktion, Praktische Verfügungen, S. 17 – 32. – Allerdings ist mit *I. Riedel-Spangenberger*, a.a.O., 20–22, darauf hinzuweisen, daß die dort zitierten Konzilstexte, Canones und anderen Rechtsquellen zum Teil unvollständig, aus dem Zusammenhang gelöst oder auch mit mißverständlicher Interpretation wiedergegeben werden, so daß nicht selten die „mens legislatoris" verfehlt wird. Vgl. auch c. 17 CIC.

*2. Der sachliche Gegenstand der Instruktion*

Bei der Durchsicht der vielfältigen Reaktionen auf die Instruktion vom 15. August 1997 fällt unter anderem auf, daß die genannte Instruktion oft als „Laieninstruktion" bezeichnet wird. Sachlich ist diese Kurzbezeichnung unzutreffend und eher dazu geeignet, bei den Leserinnen und Lesern Mißverständnisse und Enttäuschungen hervorzurufen. Tatsächlich hebt die Instruktion selbst hervor, daß dies nicht der geeignete Ort sei, „den ganzen theologischen und pastoralen Reichtum der Rolle der Laien in der Kirche zu vertiefen."[13] Vielmehr geht es der Instruktion darum, „eine klare und verbindliche Antwort zu geben auf drängende und zahlreich bei unseren Dikasterien eingelangte Anfragen von Bischöfen, Priestern und Laien, die gebeten haben, hinsichtlich neuer Formen „pastoraler" Tätigkeiten von Laien im Bereich der Pfarreien und Diözesen aufgeklärt zu werden."[14]

Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Instruktion ist demnach wohl in der Tatsache zu suchen, daß dem Heiligen Stuhl Anfragen und Beschwerden von Gläubigen hinsichtlich der Mitwirkung von Laien an solchen kirchlichen Aufgaben vorgetragen wurden, die, entsprechend der Tradition und gemäß der von den Beschwerdeführern vertretenen theologischen Position angeblich alleine den Priestern zukommen. So fällt etwa auf, daß in der Instruktion die terminologisch nicht näher bestimmten Begriffe „pastoraler Dienst" und „geistlicher Dienst" exklusiv auf die Kleriker bezogen werden, während die Tätigkeit der Laien in diesem Bereich durch Verwendung entsprechender Anführungszeichen im Text lediglich als ein angeblich pastoraler Dienst qualifiziert wird.[15] Die vom Wortlaut und Geist des Konzils abweichende Tendenz der Instruktion, das Apostolat der Laien ausschließlich in der weltlichen Ordnung verankern und den Dienst und die Sendung des Priesters alleine auf die geistliche Ordnung beschränken zu wollen,[16] sowie die geäußerte Vermutung, daß manche Beteiligung von Laien an pastoralen Aufgaben zu einem Rückgang der Kandidaten für das Priestertum führt, wird auch in einschlägigen „katholischen" Veröffentlichungen immer wieder erkennbar. Indem sich die Instruktion die Tendenz der vorgetragenen Fragen und Beschwerden erkennbar zu eigen macht, muß die Unterscheidung und Zuordnung des Dienstes der Priester einerseits und des Dienstes der Laien andererseits beinahe zwangsläufig kontrastreicher und polarer ausfallen, als dies dem in der kirchlichen Rechtsordnung hinreichend geregelten vielfältigen Beziehungs- und Zuordnungsgefüge von Trägerinnen und Trägern unterschiedlicher Aufgaben, Dienste, Ämter, Sendungen und Vollmachten entspricht. Dementsprechend wird in der Instruktion etwa das teilkirchliche Rechtsinstitut der Gemeindereferenten und Pastoralreferentinnen weder erwähnt noch gewürdigt.[17]

Als sachlicher Gegenstand der Instruktion ist also nicht der apostolische Dienst der Laien in der Kirche auszumachen, sondern vielmehr das Bemühen, angesichts angeblicher oder tatsächlicher Mißbräuche in der Kirche das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen einerseits und das besondere Priestertum des Dienstes andererseits klarer zu unterscheiden und auf diese Weise einen Beitrag zu leisten sowohl zur Förderung der priesterlichen Identität als auch zur Förderung von Priesterberufungen.[18] Aufgrund ihres sachlichen Gegenstands müßte die Instruktion also zutreffender als „Priesterinstruktion" bezeichnet werden.

[13] Instruktion, Vorwort, S. 8. – Dementsprechend wird in der Instruktion auf das Apostolische Schreiben „Christifideles laici" als umfassende Darstellung dieser Thematik verwiesen.

[14] Ebd. – Entsprechend RGCR Art. 107 e) liegt eine der Zuständigkeiten römischer Dikasterien gerade darin, Anfragen von Gläubigen zu prüfen und zu beurteilen, welche diese unmittelbar an den Heiligen Stuhl richten. Dabei sollten jedoch die jeweils betroffenen Ortsordinarien sowie der jeweilige Nuntius gehört werden. – Auf S. 16 spricht die Instruktion nicht mehr von Anfragen, sondern vielmehr von „den unseren Dikasterien gemeldeten Mißbräuchen".

[15] Vgl. Instruktion, S. 7, 8, 11, 17 usw. – Die grundlegenden und einschlägigen Normen des Codex, wie etwa c. 228 § 1 oder 229 § 3 i.V.m. c. 145 CIC werden in diesem Zusammenhang nicht positiv dargestellt und erläutert.

[16] Der Eindruck dieser Tendenz entsteht vor allem durch eine bestimmte Auswahl von einschlägigen Konzilstexten. – Vgl. zur angesprochenen Thematik ausführlicher *I. Riedel-Spangenberger*, a. a. O., 20–22 sowie den wenig überzeugenden Versuch von *P. Zepp*, a. a. O., 21 f, diese Ausführungen zu widerlegen.

[17] Vgl. Erklärung des Vorsitzenden der DBK, 1. Abs. und 1.

[18] Vgl. Instruktion, Theologische Prinzipien, S. 13 f.

*3. Die Adressaten der Instruktion*

Als Adressaten der Instruktion sind eindeutig die jeweils zuständigen Bischöfe auszumachen. So wird die Instruktion „zur treuen Anwendung den betroffenen Bischöfen anvertraut" sowie „den Bischöfen jener Gebiete zur Kenntnis gebracht, in denen es zwar zur Zeit keine mißbräuchlichen Praktiken gibt, die aber wegen der raschen Ausbreitung der Phänomene bald ebenfalls betroffen sein könnten."[19] Ferner werden die Bischöfe entsprechend ihrer Zuständigkeit und Verantwortung aufgefordert, Mißbräuche und ungesetzliche Praktiken abzuschaffen und deren mögliche Ausbreitung zu verhindern.[20] Die Instruktion will also, sowohl nach ihrem Wortlaut als auch entsprechend ihrer rechtlichen Eigenart, nicht unmittelbar auf die partikularkirchliche Ebene durchgreifen, sondern vielmehr die Bischöfe als die für die kirchliche Disziplin in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich Verantwortlichen zu entsprechender Aufmerksamkeit wie auch zu einem entsprechenden Handeln veranlassen. In der Anwendung der in den „praktischen Verfügungen" aufgeführten dreizehn Artikel zu Themen wie Dienst am Wort, Homilie, Pfarrer und Pfarrei, Organe der Mitarbeit in der Teilkirche, Liturgische Feiern, Sonntagsgottesdienste bei Abwesenheit des Priesters, Kommunionspender, Krankenseelsorge, Assistenz bei der Trauung, Spender der Taufe und Leitung kirchlicher Begräbnisfeiern sieht die Instruktion die geeigneten Mittel, um Mißbräuchen abzuhelfen.

Die Bischöfe als die für ihr jeweiliges Bistum zuständigen Hirten sind bei der Ausführung der von der Instruktion im einzelnen angesprochenen Gesetzesmaterien durch die Erläuterungen der Instruktion rechtlich gebunden, allerdings nur in dem Maße, als die Anordnungen der Instruktion mit den Vorschriften der geltenden Gesetze in Einklang gebracht werden können.[21] So sind etwa im Bereich der DBK, entgegen dem Wortlaut der Instruktion, hinsichtlich des pfarrlichen Vermögensverwaltungsrates die geltenden und gegenüber dem Codex vorrangigen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen zu beachten.[22] Beispielsweise können auch die Hinweise der Instruktion zum Amtsverzicht des Pfarrers bei Vollendung des 75. Lebensjahres nicht einfach an die Stelle des geltenden Rechts treten. So ist ein Pfarrer nach wie vor allgemeinrechtlich gehalten, bei Vollendung seines 75. Lebensjahres dem zuständigen Bischof seinen Amtsverzicht anzubieten. Die Annahme des Amtsverzichts durch den Bischof bedeutet auch nicht, wie die Instruktion zumindest mißverständlich ausführt, daß der betreffende Priester nicht mehr „die mit dem Empfang der Weihe verbundenen Funktionen" ausüben dürfte. Vielmehr geht es um die Entlastung des betreffenden Priesters von der umfassenden Hirtensorge und der damit gegebenen Verantwortung, die mit dem Amt des Pfarrers von Rechts wegen verbunden ist.[23]

Bereits diese beiden Beispiele machen deutlich, daß die Instruktion nicht einfach ohne nähere Prüfung nach ihrem Wortlaut angewendet werden kann. Vielmehr ist in jeder einzelnen der durch die Instruktion angesprochenen Gesetzesmaterien eine eingehende Prüfung sowohl des geltenden Rechts als auch der im jeweiligen Bistum geübten Praxis erforderlich. Andererseits würde ein Bischof weder dem geltenden kirchlichen Recht noch den Bestimmungen der Instruktion gerecht, wenn er pauschal erklärte, daß innerhalb des ihm anvertrauten Bistums keinerlei Handlungsbedarf besteht. Vielmehr ist jeder einzelne Bischof dazu herausgefordert, die innerhalb seines Zuständigkeitsbereichs geübte Praxis in den fraglichen Punkten intensiv auf ihre Rechtmäßigkeit hin zu untersuchen und gegebenenfalls auf die Beachtung des geltenden Rechts zu dringen.[24] Auch wenn man nicht jeder dies-

[19] Instruktion, Vorwort, S. 9.

[20] Vgl. Instruktion, Theologische Prinzipien, S. 16. Vgl. auch cc. 34 und 392 §§ 1 und 2 CIC.

[21] Vgl. c. 34 §§ 1 und 2 CIC. – Die Bestimmung des c. 34 § 2 CIC ist vor allem dort zu beachten, wo die Auslegungsregel des c. 17 CIC betroffen ist und durch bestimmte Erläuterungen u.U. der „mens legislatoris" nicht entsprochen wird.

[22] Vgl. Instruktion, Art. 5, S. 24. Vgl. auch c. 3 CIC.

[23] Vgl. Instruktion, Art. 4 § 2, S. 23. Vgl. auch cc. 538 und 519 CIC. – Darüber hinaus ist zu beachten, daß in verschiedenen Diözesen die Frage des Amtsverzichts des Pfarrers bei Erreichen einer bestimmten Altersgrenze rechtlich verbindlich geregelt ist. Ein solches diözesanes Gesetz wird durch die Instruktion keinesfalls aufgehoben.

[24] Diese Verpflichtung ergibt sich nicht erst aufgrund der Instruktion, sondern gilt ganz allgemein aufgrund des c. 392 CIC.

bezüglichen „Husarenmeldung" aus einschlägigen Kreisen Glauben schenken muß, so ist es doch eine unbestreitbare Tatsache, daß da und dort in den fraglichen Punkten gegen die theologisch begründete Ordnung der Kirche verstoßen wird. Allerdings sollte es um der Sachgerechtigkeit willen unbedingt vermieden werden, in extremen Beispielen allgemeine Lösungen begründen zu wollen.

*4. Das Bemühen um die priesterliche Identität als bleibende Aufgabe*

Auch wenn man den Ergebnissen nicht unbedingt in allen Punkten zustimmen muß, so ist doch das Bemühen der beteiligten römischen Dikasterien positiv anzuerkennen, mit Hilfe dieser Instruktion einen Beitrag leisten zu wollen zur Stärkung der priesterlichen Identität. Als einen möglichen Grund, der heute die priesterliche Identität stören könnte, nennt die Instruktion die auch von ihr anerkannte Möglichkeit, daß heute „alle Gläubigen – . . . – manche Aufgaben ausüben können, die passender Klerikern zustehen, die aber nicht den Weihecharakter erfordern."[25] Es geht hier also um die Ausübung kirchlicher Aufgaben, die zwar „passender", also traditionell von Priestern wahrgenommen wurden, heute allerdings mit entsprechender Sendung und Beauftragung auch von Laien wahrgenommen werden, da für deren Erfüllung die sakramentale Prägung durch den Ordo nicht erforderlich ist. Ob aber Priester, deren Identität durch die allmähliche Veränderung eines geschichtlich geprägten Priesterbildes beeinträchtigt ist, tatsächlich nach Maßgabe der Instruktion eine neue und stabile Identität in der stärkeren Abgrenzung zwischen priesterlichen und laikalen Zuständigkeitsbereichen finden können, muß zunächst dahingestellt bleiben.

Aus zentralen Textstellen sowohl des Konzils als auch des geltenden Rechts läßt sich jedoch ein anderer Weg zur Gewinnung einer neuen priesterlichen Identität erschließen, nämlich der Weg der gegenseitigen Bezogenheit und Kooperation. So weist LG 10 darauf hin, daß das gemeinsame und das besondere Priestertum, trotz aller essentiellen Unterscheidung, notwendig und unverzichtbar aufeinander bezogen sind. Das Priestertum des Dienstes wird in dieser Bezogenheit in besonderer Weise dadurch charakterisiert, daß es im Dienst des gemeinsamen Priestertums steht und der Entfaltung der in der Taufe empfangenen Sendung aller Christen dient.[26] Wesentliche Grundlage für die Gewinnung einer neuen priesterlichen Identität ist also die innere Annahme der vom Konzil neu dargelegten Glaubenstatsache, daß die Laien an der Heilssendung der Kirche selbst teilnehmen und dazu vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt sind.[27] Demnach sind die Kleriker nicht dazu geweiht und bestellt, die ganze Heilssendung der Kirche alleine auf sich zu nehmen. Vielmehr ist es ihre vornehmliche Aufgabe, als Hirten die Gläubigen so zu führen und anzuleiten, daß diese ihre Dienstleistungen und Charismen zugunsten der Sendung der Kirche entfalten und auf diese Weise alle Glieder des Volkes Gottes einmütig am gemeinsamen Werk der Kirche zusammenarbeiten können.[28]

Das Modell eines Priesters, der seine spezifische Identität nicht in Abgrenzung, sondern in Kooperation findet und verwirklicht, ist etwa in den Rechtsbestimmungen des Codex in der Beschreibung des kanonischen Pfarrers entwickelt worden. Die Art und Weise der Ausübung seiner Hirtensorge wird vom Codex in dreifacher Weise als „cooperatio" bestimmt: Zum einen übt der Pfarrer sein Amt unter der Autorität des Diözesanbischofs aus, ein Verhältnis, das im Codex auch als „cooperatio" bestimmt wird. Zum zweiten muß der Pfarrer seine umfassende Hirtensorge nicht alleine ausüben und keinesfalls alle damit verbundenen Aufgaben selbst wahrnehmen. Demzufolge spricht der Codex in diesem Zusammenhang vorwiegend von der Sorge des Pfarrers sowie von seiner fördernden, unterstützenden und begleitenden Aufgabe. Und zum dritten nennt der Codex in dem für das Amt des Pfarrers

[25] Instruktion, Art. 1 § 1, S. 17; vgl. auch Vorwort, S. 8. Vgl. ebenso c. 204 § 1 i.V.m. c. 228 CIC.

[26] Vgl. LG 10, Abs. 2. Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, 1547; cc. 204 § 1, 208 und 213 i.V.m. c. 275 § 2 CIC. Vgl. auch Instruktion, Theologische Prinzipien, S. 10 f. – Es fällt allerdings auf, daß in der Instruktion die entsprechenden Textstellen stärker in Richtung auf den Unterschied zwischen dem gemeinsamen und dem besonderen Priestertum interpretiert werden.

[27] Vgl. LG 33, Abs. 2. Vgl. auch c. 225 CIC.

[28] Vgl. LG 30 und 33.

zentralen c. 519 CIC ganz selbstverständlich auch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pfarrers und bestimmt deren gegenseitiges Verhältnis ebenfalls als „cooperatio". In dieser Norm kommen sowohl die hauptamtlichen als auch die neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pfarrers ganz selbstverständlich zur Sprache. Man kann aus dieser Bestimmung ohne Zweifel folgern, daß der Codex sich das Amt des Pfarrers nicht anders denn in Kooperation vorstellt.[29] Wo jedoch Frauen und Männer im Vollsinn als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter an der einen und gemeinsamen Sendung der Kirche angenommen werden, und nicht nur als „Stellvertreter" oder „Platzhalter" nicht vorhandener Priester fungieren müssen, dort besteht auch die berechtigte Hoffnung, daß nicht allein die Priester, sondern auch die haupt-, neben- und ehrenamtlichen Laienmitarbeiterinnen und -mitarbeiter ihre Identität nicht in Abgrenzung und ungesunder Konkurrenz, sondern vielmehr in Kooperation entwickeln und stärken können.

## Udo Zelinka

## Priester sein in einer Zeit des Übergangs

### Tagungsbericht über eine Zukunftswerkstatt

*Die zunehmende Säkularisierung weiter Teile heutiger Lebenswelten läßt Gestalt und Dienst des Priesters nicht mehr deutlich transparent werden. Wie Vertreter der Kirchenleitung und Priester damit umgehen und umgehen sollten, war Thema der Tagung, über die hier berichtet wird. Die Überlegungen laufen auf ein geistliches Profil einer zukunftsfähigen Kirche hinaus.* *red*

Die Fragen sind nicht neu, die in der Tagung „Sie schreiten voran mit wachsender Kraft. Priestersein in einer Zeit des Übergangs. Eine Zukunftswerkstatt" am 8. und 9. 2. 1998 in der Katholischen Akademie Schwerte gestellt wurden. Gestalt, Profil und Pastoral des Priesters vor den jeweiligen Zeitherausforderungen zu reflektieren ist und bleibt Aufgabe von Theologie und Kirche, wollen sie nicht die Rückbindung an den Ursprung priesterlichen Dienstes einerseits und seine Zielorientierung auf die konkreten Herausforderungen jeweiliger Zeiten und Menschen verlieren. So jedenfalls formulierte es beim Abschlußgespräch einer der Teilnehmer. Das bewußt interdisziplinär und ökumenisch geprägte Themenspektrum reichte von der Frage nach dem Selbstverständnis des Priesters in einer pluralen Gesellschaft über Formen der Begleitung bis hin zu Fragen nach Optimierung und Zielformulierung, Kommunikations- und Leitungsmodellen, wie sie über moderne Managementmethoden und Organisationspsychologie zunehmend stärker auch in den kirchlichen Raum drängen (sollten). Der Sinn dieser methodischen Struktur war, über die Reflexion der theologischen Binnenperspektive hinaus auch die den Priester und das Priesterbild prägenden soziologischen, psychologischen und ökonomischen Umfelder in den Blick zu nehmen.

Und allem Anschein nach scheinen die gewandelte gesellschaftliche und individuelle Wirklichkeit der Menschen und Gemeinden für nicht wenige Priester problematisch. Insbesondere die zunehmende Entmythologisierung und Säkularisierung weiter Teile heutiger Lebenswelten lassen Gestalt und Dienst des Priesters zumindest für viele in einer nicht mehr eindeutigen Weise transparent werden. In diese Richtung wies auch der Bischof von Münster, Reinhard Lettmann, in seinem gleichnamigen Grundsatzreferat zum Thema der Tagung gleich zu Beginn. Er warnte vor der Gefahr eines *„Noch-Syndroms"*, das für alle Zeiten und Formen des Übergangs charakteristisch sei. Die dauernde Betonung des resignativen *noch* („*Noch* haben wir genug Priester; *noch* haben wir einige Kirchenbesucher") führe zu Enttäuschungen, Ängsten und Schuldzuweisungen und verschließe den Blick für die offenen und daher unerschlossenen Gestaltungsmöglichkeiten der Gegenwart und Zukunft. Dabei gehe die geistliche Dimension verloren und weiche einer zunehmenden Funktionalisierung des specificum sacerdotis und seiner Aufgaben. Der Priester sei weder Informant für religiöse Fragen noch „kirchlicher Gemeindedirektor" oder „Zeremonienmeister im Unternehmen Pietas"; seine Existenz müsse vielmehr deutlich und unverwechselbar von der Zeugenschaft Jesu

[29] Vgl. cc. 519, 528 – 535, 369 sowie 275 § 2 CIC.

verstanden werden und an diese rückgebunden bleiben. „Als Zeuge des Glaubens ist der Priester mit der Aufgabe betraut, Jesus Christus als den eigentlichen Hirten der Gemeinde lebendig zu halten", so verstand der Bischof die allem vorrangige Berufung des priesterlichen Dienstes. Deshalb sei auch die hierarchische Struktur des Amtes, die er als „Erinnerung an den heiligen Ursprung" definierte, auch in Zukunft für die Kirche unverzichtbar. Mit Blick auf die Gemeinden erinnerte Lettmann an die Praxis der alten Kirche. Die Theologie des heiligen Augustinus kenne prinzipiell zwei katechetische Modelle: Christsein als Ergebnis von Beispiel und Autorität oder als Frucht von Einsicht und Entscheidung. „Wir kommen in Zeiten, wo das letztere bestimmend wird."

Dementsprechend müsse auch der priesterliche Dienst von seiner Grundausrichtung her geistlich dimensioniert sein. Von einem glaubwürdigen Zeugen erwarte man bisweilen, daß er einer falsch etablierten Lebenswelt auch unangepaßt gegenübertritt. Sein Handeln sei eben kein herstellendes, sondern im Dienst der Erinnerung an den heiligen Ursprung genuin *darstellendes* Handeln.

Gleichwohl scheint aber an eben dieser Stelle ein nicht geringer, insbesondere theologisch-spiritueller Begründungs(nachhol)bedarf zu herrschen. Denn trotz der zuversichtlichen und insgesamt mit dem Blick nach vorn ausgerichteten Perspektive und Atmosphäre der Veranstaltung klagte doch so mancher Teilnehmer über die Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit. Denn vielfach wird der darstellende und erinnernde sakramentale Dienst von den Menschen (auch) in den Gemeinden als solcher nicht mehr verstanden oder aber als nostalgische Reminiszenz betrachtet, ja oftmals nicht einmal gewünscht. Der unverbundene Bruch zwischen *theologisch-spiritueller Fundierung* des Priesteramtes, wie sie alle lehramtlichen Texte einschließlich der Instructio über die Laienmitarbeit in den Gemeinden durchzieht, und *tatsächlich vorfindlicher Realität*, in der der Priester in der Regel als eine Art pastoraler all-round-Manager arbeitet und arbeiten muß, fällt auf sein Selbstverständnis zurück. Denn die Versuchung liegt nahe, den Grund für das nur mangelnde Verständnis des specificum sacerdotis dem Unvermögen der eigenen Person anzulasten, oder aber – das ist die Alternative – in einer bewußten Verweigerung der Welt zu suchen.

Lösungsversuche enden bisweilen in wenig hilfreichen Polarisierungen. Darauf zielte auch der deutliche Hinweis des Paderborner Weihbischofs Reinhard Marx, der davor warnte, im Kirchenbild der Vergangenheit (vermeintlichen) Trost zu suchen. „Wir müssen die plurale Welt von heute von innen her leben", da diese Zeit eine der Kirche von Gott geschenkte Zeit sei, meinte Marx.

Nach den Jahren der Klage und Resignation, des Rückzugs in binnenkirchliche Befindlichkeit ist es an der Zeit, sich auf die Kräfte zu besinnen, die Gott seiner Kirche – und durch sie der Welt – auch heute schenkt. Dazu gab es in den Gesprächskreisen, Workshops und Foren hinreichend Gelegenheit.

In dem Forum zur *Gestalt des Priesters* bspw. bündelten sich verschiedene Fragestellungen, die an dem gegenwärtig sich vollziehenden bzw. noch bevorstehenden Gestaltwandel der Kirche und seinen Implikationen für Dienst und Leben der Priester Maß nahmen. Denn angesichts des zunehmenden Priestermangels, der auch mit hauptamtlichen Laienseelsorgern nicht zu kompensieren ist, steht die Pastoral selbst auf dem Prüfstand. Sie muß sich fragen lassen, ob und wie sie dem geistlichen Wachstum von Kirche und Gemeinde dient. Unter ekklesiogenetischer Rücksicht wäre die parochiale wie auch die kategoriale Seelsorge neu zu bedenken, was auch den spezifisch priesterlichen Dienst neu profilieren und zum gezielten Engagement ermutigen könnte. *Nur wer das Ziel kennt, wagt den Weg.*

Mit der klaren Zielformulierung für pastorales Handeln im Sinne der Ekklesiogenese dürften auch die Konturen und das *geistliche Profil einer zukunftsfähigen Kirche* deutlicher hervortreten. Einer primär mit sich selbst beschäftigten Kirche fehlt die Kraft und die Vision, voranzuschreiten. Eine defizitorientierte Sicht, auch in bester Absicht als Kirchenkritik vorgetragen, wirkt lethargisch. Sie verstellt den Blick für das Zukunftsträchtige und erschwert den Einsatz für das jetzt Mögliche. Gefragt sind weniger Kirchenträume als vielmehr Kirchenerfahrungen. Der Wandel von der verträumten Klage zur nüchternen Bewußtseinsbildung, die sich der realistischen Probleme

inne wird, wurde von vielen Teilnehmern angemahnt.

In diesem Zusammenhang verblassen auch konfessionsspezifische Umrisse. Es gibt eine ökumenische Solidarität angesichts gleicher Probleme. Die entsprechenden Workshops thematisierten die eigentümliche Dialektik des zeitgenössischen Menschen, der zwischen Ablehnung institutionell vermittelter Religiosität und Sehnsucht nach Sinnerfahrung steht. Das bedeutet für die Kirche(n) Grenze und Chance zugleich. Ohne die Kluft zwischen echter Religiosität und vordergründig bleibender Esoterik zu verwischen, scheinen gerade die Kirchen doch auf kompetente Antworten angefragt. Freilich erwartet man Auskunft auf die Sinnfrage nicht von konfessionellen Sonderwegen, sondern in überzeugenden Lebensmodellen einer von Kooperation und gegenseitiger Achtung getragenen *inhaltlichen* communio. Wechselseitige Inspiration und Anregung mit dem Ziel eines *ein-deutigen* Profils – so läßt sich das Ergebnis dieses Workshops zusammenfassen.

Ähnliches gilt für das Spannungsverhältnis von Kirche und Gesellschaft. Paradigmatisch dafür wurde das in den Medien zum Ausdruck kommende (verzerrte) Bild des Priesters behandelt. In den entsprechenden Workshops wurde vor allem bemängelt, daß der Umgang mit den Medien für viele Priester ein mit Ängsten besetztes Feld ist, welche für viele aufgrund nur unzureichender mediengerechter Aus- und Weiterbildung sowie falsch verstandener Zurückhaltung verstärkt würden. Ein professionelles und offensiveres Auftreten in den Medien müsse sich vor allem auf die spirituelle Kompetenz des Priesters stützen.

Es ist klar, daß die Tagung in Schwerte, die derzeitig wahrzunehmenden Defizite priesterlicher Existenz nicht zu lösen in der Lage war. Es verblieben mehr Fragen als Antworten gegeben werden konnten. Gleichwohl war der Problemlösungsansatz und -modus ein neuer. Der Appell zum selbstbewußten Ausschreiten, den der Titel der Tagung von vornherein signalisierte, verstand sich gerade nicht als billiger Optimismus oder inhaltsleere Rhetorik. Die Zukunftswerkstatt animierte vielmehr in Gespräch und gegenseitigem Austausch, verborgene Ressourcen aufzuspüren, Kräfte zu bündeln und den Blick für Visionen zu schärfen.

# Praxis

**Andreas Knapp**

## Skizzen zur Priesterausbildung

*Ausgehend von ihrer Glaubens- und Lebenssituation sollen „Priesteramtskandidaten" schon in der Vorbereitung und dann im gemeinsamen Leben im Priesterseminar erfahren, was für sie und ihr künftiges Leben und Wirken als Priester eine tragfähige Basis bilden kann: eine entsprechende Spiritualität, die den einzelnen in eine personale Beziehung zu Jesus Christus führt, die „vita communis", die ihn lehrt, Christ unter Christen zu sein, im Dienst an der Einheit, und eine diakonische Grundhaltung, um für die Menschen da zu sein.* *red*

### *1. Woher Priesterkandidaten kommen*

Einige Beobachtungen zum gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld

In unserer Gesellschaft fand in den letzten zwei Jahrzehnten ein gewaltiger Modernisierungsschub statt. Mit der sprunghaft angestiegenen Mobilität, Individualisierung und kulturellen Pluralisierung hat das Lebensgefühl der (Post-)Moderne heute den Alltag fast aller Menschen erreicht. Die milieugestützte Kirchlichkeit war diesem Prozeß nicht gewachsen und ist mit der Erosion des katholischen Milieuzusammenhangs einem Auflösungsprozeß ausgesetzt.

Ein Faktor dafür ist sicher darin zu suchen, daß sich in den letzten Jahrzehnten die Lebensbedingungen und Lebensformen der Menschen radikal verändert haben. Wo Menschen jahrhundertelang in vorgegebenen stabilen Verhältnissen lebten, sind sie in einen Strudel von Veränderung und Bewegung geraten. Eine Folge der Individualisierung ist das Basteln an der eigenen individuell-biographisch bestimmten Religion. Tendenziell realisieren viele Menschen ihren Glauben heute als Auswählende, als Häretiker, wie der Religionssoziologe Peter Berger formuliert. Die Religion ist ein Teil der heutigen Kultur geworden, die dem Einzelnen zur Auswahl verfügbar ist. Auf dem Markt der Symbole und Rituale ist die Kirche nur noch eine Anbieterin unter vielen anderen. In der pluralistischen Gesellschaft ist auch

die Kirche in ihrem eigenen Innern einem spannungsreichen Pluralismus ausgesetzt.[1]

Junge Männer, die Priester werden wollen, sind von diesem gesellschaftlichen und kirchlichen Umfeld geprägt, was sich beispielsweise an folgenden Beobachtungen zeigt:

* Für viele ist die Kirchlichkeit gebrochen. Die Autorität der Kirchenleitung gilt nicht mehr unhinterfragt. Manche Umgangsstile in der Kirche erscheinen antiquiert. Umgekehrt läßt der Pluralismus auch wieder die Sehnsucht nach festen Antworten und Sicherheiten wachsen, was restaurative Tendenzen fördern kann. Bei manchen Priesterkandidaten kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie aus der verwirrenden Unübersichtlichkeit des modernen Pluralismus in eine heile Welt von klaren Strukturen und unumstößlichen Glaubenssätzen fliehen wollen.

* Das Grundwissen über den Glauben und die Erfahrung religiöser Grundvollzüge ist auch in katholischen Gegenden längst nicht mehr selbstverständlich gegeben. Auch bei vielen jungen Männern, die Priester werden wollen, liegen oft nur fragmentarische Erfahrungen von Glauben und Gebet und oberflächliche Kenntnisse der Heiligen Schrift vor.

* Es gibt (immer noch) Priesterkandidaten, die in einer lebendigen Jugendarbeit einer Gemeinde ihren Weg zum priesterlichen Dienst entdeckt haben. Andererseits ist festzustellen, daß die Pfarreien oft sehr verschieden geprägt sind und daher Theologie-Studierende unterschiedlichste Gemeindeerfahrungen mitbringen.

* In einer Gesellschaft mit sehr verschiedenen Lebensformen (Alleinerziehende, Ein-Kind-Familien, usw. ) wird auch das Spektrum der sozialen Grunderfahrungen immer differenzierter. Viele Studenten wurden als Kinder sehr stark umsorgt, was eine hohe Erwartung an die Begleitung im Priesterseminar verursachen kann. Bei vielen Kandidaten findet sich eine ausgeprägte Sehnsucht nach echter (christlicher) Gemeinschaft.

* Der allgemeine Wohlstand fördert Erwartungshaltungen materieller Art. Gleichzeitig ist bei vielen Studenten ein mangelndes politisches Interesse festzustellen.

* Die immer höhere Individualisierung hat eine immer komplexere Ausbildungssituation zur Folge. Nur noch äußerst selten kommen Kandidaten aus einem „kleinen Seminar", in dem früher viele eine gleiche „Grundausbildung" erhalten hatten; dagegen treten heute Kandidaten mit unterschiedlichsten Voraussetzungen ins Seminar ein.

### *2. Was auf künftige Priester zukommt*

Es ist eine völlig offene Frage, wie die künftige Sozialgestalt der Kirche in Mitteleuropa aussehen wird. Vielleicht werden die großen Kirchen schon in kurzer Zeit nur noch eine kleine Minderheit in unserer Gesellschaft darstellen. Die Diasporasituation könnte zum Normalfall werden. Der äußere kirchliche Betrieb mit einer aufgeblähten Verwaltung kann noch eine Zeit lang weiterlaufen, auch wenn die Glaubenssubstanz an der Basis längst ausgedünnt ist. Relikte aus der volkskirchlichen Epoche und viele Strukturen etwa im caritativen Bereich könnten noch über längere Zeit nachwirken und auf den Entwicklungsprozeß Einfluß nehmen. Vielleicht können Gemeinden nur noch als kleine lebendige Zellen überleben (mit Kleingruppen im Sinne von Basisgemeinschaften als Bausteine).

Doch nicht nur die immer schneller um sich greifende Entchristlichung der Gesellschaft läßt die Frage nach den Konturen des priesterlichen Dienstes neu stellen. Auch die theologische Entwicklung hat das Priesterbild früherer Epochen in Frage gestellt, ohne daß sich jetzt schon ein eindeutiges neues Priesterbild entwickelt hätte. Das klar umschriebene und innerkirchlich unhinterfragt anerkannte Berufsbild des tridentinischen Klerus ist zerbrochen, wenngleich noch manche Reminiszenzen existieren und von bestimmten Kreisen eine Restauration dieses Bildes vom Klerus angestrebt wird. Während man im tridentinisch geprägten Priesterseminar genau sagen konnte, wo es lang geht (von der Festlegung, wer wann mit wem spazieren zu gehen hat, bis zur gesamten Berufskarriere), kann heute keine exakt vorgezeichnete Route angegeben werden. Durch den sogenannten Priestermangel bedingt ändern sich gleichzeitig langbewährte Seelsorgsstrukturen. Man denke etwa an den

[1] Vgl. *Michael Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997.

Zusammenschluß von Pfarreien im Pfarrverband, an die Errichtung von Seelsorgeeinheiten usw. Auch dieser Prozeß läßt die Frage nach einer künftigen Gestaltung des priesterlichen Dienstes neu stellen. Es zeichnet sich ab, daß der Priester der Zukunft nicht mehr der für alles zuständige „Einzelkämpfer" sein kann, sondern eher der im Team arbeitende Gemeindeleiter.

Die Priesterausbildung muß in diesem Kontext junge Menschen befähigen, einer offenen Zukunft konstruktiv und kreativ entgegenzugehen. Priesterausbildung kann also nicht primär Vorbereitung für eine klar umschriebene *Funktion* sein, sondern muß vor allem das menschlich-geistliche Wachstum der *Person* in Blick nehmen. Die glaubwürdige (Neu-)Verkündigung des Evangeliums erfordert die persönliche Authentizität der künftigen Priester, die sich nicht mehr durch ihre Rolle allein schon ausweisen können. Freilich muß das Amt auch in Zukunft einen Schutz für die einzelne Person darstellen, damit diese nicht permanent Rechtfertigungszwängen ausgeliefert ist (durch Beweis der „Kompetenz" etc.). Es braucht eine Balance zwischen beidem: Schutz der Person durch das Amt und gleichzeitig eine authentische Persönlichkeit im Amt.

### *3. Was Priestern künftig Halt geben kann*

Der priesterliche Dienst von morgen kann nicht mehr die Sicherheit bieten, die er über lange Zeit durch ein bestimmtes Sozialprestige, eine feste Rolle, äußere, auch materielle Absicherung etc. geben konnte. Wenn es also keine festen Sozialformen der Kirche sein können, die künftigen Priestern für ihren Dienst Form und Halt geben, dann muß in der Priesterausbildung das Hauptaugenmerk auf das Wachstum der menschlich-spirituellen Persönlichkeit gelegt werden.

Heinz Schürmann hat schon vor vielen Jahren aus der Erfahrung der Diasporasituation in der ehemaligen DDR folgendes Bild geprägt: Die gepanzerten Riesenechsen haben vor der Evolution nicht bestehen können. Die Zukunft galt den Weichtieren, die ihr Skelett ins Innere genommen haben. Nicht der äußere Panzer, die externe Struktur geben Halt, sondern nur das innere Rückgrat.[2]

[2] Vgl. *H. Schürmann*, Die Mitte des Lebens finden, Freiburg 1979, 96.

Das bedeutet konkret, daß künftige Priester ganz zentral aus den inneren Quellen der *Spiritualität* leben müssen, in deren Mitte eine persönliche Christuserfahrung, eine lebendige personale Beziehung zu Jesus Christus steht. Das Gebetsleben braucht neben dem mündlich vorformulierten Gebet (z. B. Stundengebet) unbedingt die tägliche persönliche Gebetszeit, eine Form von Meditation, Kontemplation oder betrachtendem Gebet.

Die Christusbeziehung kann nur lebendig bleiben, wenn im Umgang mit dem Wort Gottes der Gefahr der Entleerung durch Professionalisierung begegnet wird. So kann etwa in einem Bibelkreis im gemeinsamen Hören auf das Wort des Evangeliums (mit den Mitarbeiter/innen, mit Gemeindemitgliedern, mit Mitbrüdern) und im persönlichen Austausch das Wort Gottes reicher und immer unerhört neu erfahren werden.

Die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgruppe, in der der Priester keine Leitungsfunktion hat, sondern mit anderen die eigene Glaubens- und Lebenssituation teilen kann, ist von großer Bedeutung und kann eine Form von *„vita communis"* darstellen. Es braucht Orte, in denen der Priester erleben darf, daß er Christ unter Mitchristen ist und wo die Zugehörigkeit zum Volk Gottes und die Gemeinsamkeit mit allen Glaubenden im allgemeinen Priestertum erfahrbar wird. Darüber hinaus braucht es die konkrete Erfahrung, von Mitglaubenden oder auch Mitbrüdern im priesterlichen Dienst mitgetragen zu werden. Dies wird vor allem auf dem Hintergrund notwendig, daß der Priester in vielen Gemeinden in seinem Glauben und auch in seiner Lebensform nicht mehr in der Weise verstanden und gehalten wird, wie das vor einigen Jahrzehnten noch selbstverständlich der Fall war. Es braucht somit die weitere Entfaltung von verschiedenen Formen einer vita communis, von regelmäßigen Treffen mit befreundeten Kollegen/Mitbrüdern bis zum gemeinsamen Leben in einem Pfarrhaus.

Ein weiterer Baustein für die künftige Gestaltung des priesterlichen Dienstes ist die *diakonische Grundhaltung*. Diese will einerseits in der konkreten Zuwendung zu Menschen gelebt werden, die an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden (Arme, Wohnungslose, Asylanten), was in der Diakonen- und Priesterweihe eigens versprochen wird. Diese solidarische Grundhaltung aus dem

Geist Jesu heraus verlangt nach einer wachen und kritischen Auseinandersetzung mit den politischen und sozialen Fragen der Gegenwart und nach einem entsprechenden „politischen" Engagement.

Andererseits will die diakonische Grundhaltung auch den „Dienst der Leitung" prägen, welche ja nicht nach den Mustern der Herrschenden dieser Welt ausgeübt werden soll (Lk 22–26: „Bei euch aber soll es nicht so sein . . .").

Zu den Konturen eines künftigen Priesterbildes gehört die Freude am *„Mitmensch-Sein"* („Meine Freude ist es, unter den Menschen zu wohnen"). Priester müssen eine große kommunikative Begabung haben, eine geschwisterliche Grundhaltung, Einfühlsamkeit in die verschiedenen Lebenssituationen und die Gabe des Zuhörens und freilassenden Begleitens. Für sie gilt besonders, was das II. Vatikanische Konzil von allen Jüngern Christi sagt: „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". (GS 1)

Dem Priester ist vor allem der *Dienst an der Einheit* anvertraut. Er muß daher innerhalb der Gemeinde(n) verbinden und verbindlich wirken und zugleich Sorge tragen, daß die einzelne Gemeinde sich dem größeren Ganzen der Diözesankirche und der Weltkirche verbunden weiß. Schließlich muß sich Gemeindeleitung, die sich dem Kirchenbild der „Communio" verpflichtet weiß, in kommunialen Strukturen ausdrücken. Der Priester soll weder ein Einzelkämpfer noch ein All-Round-Genie sein, sondern sich als echtes Mitglied eines Teams verstehen lernen, dem zwar eine bestimmte Leitungsfunktion, aber weder All- noch Alleinzuständigkeit zukommt. In einer kooperativen Pastoral liegen gerade für den Priester ungeheure Chancen: Der große Reichtum von Charismen in der Gemeinde und von hauptberuflichen pastoralen Mitarbeiter/innen kann besser entfaltet werden und zu einer größeren Lebendigkeit der Gemeinde beitragen. Die Zusammenarbeit im Team kann darüber hinaus auch zu einem Ort werden, wo ein menschlicher und geistlicher Austausch, Ermutigung in schwierigen Situationen und die gemeinsame Freude am Wachstum der Gemeinde gelebt werden kann.

*4. Voraussetzungen für die Aufnahmen unter die Priesterkandidaten*

In einer Zeit, in der die kirchliche Struktur und der priesterliche Dienst derart in Diskussion geraten sind, muß bei der Auswahl der Kandidaten eine noch größere Sorgfalt aufgewendet werden. Nur durch qualifizierte Priester, und seien es auch wenige, kann das in Krise geratene Amt wieder an Konturen, an Überzeugungskraft und an Attraktivität gewinnen.

Aus dem oben Gesagten folgen einige Voraussetzungen, die bei der Auswahl von Priesterkandidaten zu berücksichtigen sind:

1. Bereitschaft, sich auf neue Situationen offen und konstruktiv einzulassen

Da das gesellschaftliche Erscheinungsbild der Kirche im Wandel begriffen ist, braucht es künftig vor allem Priester, die sich nicht reaktionär auf ein vergangenes Kirchen- und Priesterbild zurückziehen, sondern Freude haben an der Mitgestaltung einer erneuerten Kirche. (Bei der Diakonen- und Priesterweihe wird nach der Bereitschaft für diesen Dienst gefragt: „Ich bin bereit." Nicht brauchbar sind Kandidaten, die schon beim Eintritt ins Seminar sagen: „Ich bin's bereits.")

2. Geistliches Fundament

Es braucht die Bereitschaft, in eine personale Christusbeziehung hineinzuwachsen, was oft ein langer und auch mühsamer Weg ist. Dazu bedarf es der konkreten alltäglichen Übung (exercitium) im Gebetsleben und des Sich-Einlassens auf einen Prozeß des geistlichen Wachstums, wie er etwa in der Dynamik des ignatianischen Exerzitienweges beschrieben ist.

3. Kirchliche Grundhaltung

Ohne eine grundlegende Liebe zur Kirche, die bei allem Leiden an konkreten Strukturen die Kirche als Leib Christi sieht, kann ein Priester auf Dauer nicht konstruktiv in der Kirche mitarbeiten. Priesterkandidaten sollten sich daher selber als Kirche verstehen lernen, der sie loyal verbunden sind, ohne jedoch eine unkritische oder gar servile Haltung einzunehmen.

4. Menschliche Reife

Der Dienst des Priesters darf nicht zur Kompensierung menschlicher Defizite mißbraucht werden. Es stellt sich daher die Frage, ob ein Kandidat den priesterlichen Dienst „braucht" (etwa zur Hebung des

Selbstwertgefühls) oder ob er primär Priester werden will, um sich brauchen zu lassen, das heißt, sich für einen Dienst zur Verfügung zu stellen. Dazu gehört eine affektive und emotionale Reife, ein hohes Maß an Wachheit für das eigene menschliche Wachstum, die Fähigkeit zur Selbstkritik und zum Austausch mit andern und die Gabe der Freundschaft.

5. Individuum und Gemeinschaft

Durch die hohe Individualisierung unserer Gesellschaft sind heutige Bewerber für den priesterlichen Dienst oft schon eigene Wege gegangen und haben sich stark individualistische Züge zugelegt. Hier braucht es das Gegengewicht von Gemeinschaftserfahrungen mit all ihren Herausforderungen und Wachstumschancen. Hierfür ein Lernfeld zu liefern stellt die heutige Chance, ja Notwendigkeit eines Priesterseminars dar. Es bedarf einer Balance zwischen einer individuellen geistlichen Persönlichkeit und der Befähigung zur Gemeinschaft und Kooperation.

### *5. Einige Beispiele aus der Ausbildungspraxis*

Das Curriculum für die Ausbildung der Priesterkandidaten in Freiburg sieht vor dem Studium ein 6-monatiges Einführungssemester sowie nach dem Vordiplom ein Praxissemester in einer Gemeinde vor. Darin sind folgende Lernfelder vorgesehen:

* *Leben aus geistlichen Quellen:* Ein Schwerpunkt im Einführungssemester ist eine „Gebetsschule", in der die Kandidaten mit Grundformen der Meditation und des persönlichen Gebetes vertraut werden. Dabei ist wichtig, daß Gebet und Alltag in Beziehung gebracht werden. Konkret sieht dies so aus, daß unsere Kandidaten vor Studienbeginn 4 Monate lang in einem sozialen Brennpunkt in Freiburg arbeiten. Parallel dazu bieten wir die Gebetsschule an, in der ein wöchentliches Gruppentreffen mit Austausch, Hinweise für das tägliche persönliche Gebet und ein wöchentliches Begleitungsgespräch zu vertieften Gebetserfahrungen hinführen wollen. Das Ziel dieser intensiven Monate ist, daß die Studenten auf einen persönlichen geistlichen Weg kommen, bevor sie mit den Inhalten des Theologiestudiums konfrontiert werden.
Darüber hinaus findet eine zweimonatige Bibelschule statt, bei der die Bewerber die ganze Heilige Schrift einmal lesen, wobei eine kleine Einführung für jedes Buch vorgesehen ist. Zunächst sollen die Kandidaten also die Heilige Schrift als Ganze entdecken, bevor im Studium Detailfragen behandelt werden.
* *Diakonische Grundhaltung:* Das kirchliche Amt ist wesentlich ein Dienst an der Gemeinde. Der viermonatige Sozialeinsatz vor Beginn des Studiums macht deutlich, daß das Dienen die Grundstruktur des Amtes ist. Die einfachen Dienste und der Kontakt mit Menschen, die gesellschaftlich ganz an den Rand gedrängt werden (Bsp. Wohnungslose, Behinderte) öffnen den Blick für das Evangelium.
* *Kirchliche Gesinnung:* Der Dienst des Priesters ist ein Dienst an der Einheit. Damit ein solcher Dienst besser geschehen kann, muß der Einzelne zu seiner persönlichen Identität wachsen und zugleich eine Pluralität wertschätzen lernen. Dazu hilft zum einen die intensive Gemeinschaftserfahrung, bei der das Einüben von Toleranz und Wertschätzung für andere wesentlich ist. Darüber hinaus sind Kontakte mit anderen Ortskirchen sowie das Erlernen des Teilens von Glauben durch die wöchentlichen Glaubens- und Schriftgespräche wesentlich. Schließlich ist auch der Umgang mit Autorität ein wichtiges Lernfeld. Es braucht Loyalität ohne Servilität; eine Einordnung in das Ganze ohne eine falsche Unterordnung; eine eigenständig denkende Persönlichkeit, die zugleich Mitverantwortung für das größere Ganze, nämlich die Einheit der Kirche trägt.
* *Soziale und kommunikative Kompetenz:* Durch das Zusammenleben in der zweimonatigen Bibelschule (in einem sehr einfachen Selbstversorgerhaus) und im Priesterseminar wird auch der soziale Prozeß der Kandidaten von Anfang an gefördert. Es geht um Selbstorganisation, um Übernahme von Verantwortung, um Lernen von Absprachen und Bearbeiten von Konflikten. Auch die Einübung in die Pluralität ist dabei sehr wichtig, da man beim intensiven Zusammenleben den anderen nicht mehr ausweichen kann. Supervision und eine pastoralpsychologische Begleitung während des gesamten Studiums können diese Erfahrungen vertiefen.
* *Kooperative Pastoral:* Nicht mehr der für alles zuständige Einzelkämpfer ist gefragt; es bedarf heute des teamfähigen Gemeinde-

leiters. Zur Vorbereitung auf diese Aufgabe braucht es von Anfang an Räume der Begegnung mit Bewerbern und Bewerberinnen für die anderen pastoralen Berufsgruppen. Neben der Wertschätzung der unterschiedlichen Charismen braucht es schließlich auch das ganz konkrete Einüben von Zusammenarbeit in der pastoralen Praxis. Dazu bietet das Praxissemester, das nach dem Vordiplom vorgesehen ist, ein wichtiges Einübungsfeld. Die kooperative Pastoral kann hierbei als Chance entdeckt werden, den priesterlichen Dienst im Kontext der Communio-Ekklesiologie evangeliumsgemäßer zu gestalten.

**Alix Schildknecht**

## Eine gemischte Gemeinschaft im Dienste der City-Seelsorge von Zürich

*Im folgenden wird berichtet, wie es zur Bildung dieser Gemeinschaft kam, wie sie miteinander lebt und arbeitet.* *red*

*Neue Struktur im Pfarrhaus*

Unweit vom Hauptbahnhof Zürich befindet sich „ennet der Limmat" (mitten im pulsierenden Leben der Innenstadt) die Liebfrauen-Kirche. Das Pfarrhaus nebenan unterscheidet sich von vielen andern nicht nur dadurch, daß es mehr Räume aufweist, sondern durch die Menschen, die es seit drei Jahren bewohnen.[1] Hier lebt eine Gemeinschaft, die sich der Pastoral der City-Pfarrei verpflichtet hat. Wir sind bunt gemischt nach Alter, Geschlecht und Aufgabe: Drei Priester (der von der Gemeinde gewählte Pfarrer, der Vikar und der Spitalpfarrer), vier Laien (Sozialarbeiterin, Jugendarbeiter, Spitalseelsorger und Pastoralassistent) sowie zwei Ordensschwestern (Katechetin und Pastoralassistentin).[2]

Glücklicherweise sind wir so zusammengeführt und -gefügt worden, daß wir sämtliche Bereiche der Gemeindepastoral abdecken können. Alle Mitglieder entwickeln viel Eigeninitiative und setzen – den Bedürfnissen der Menschen entsprechend – vieles in Bewegung. In den Sitzungen des Pfarreiteams (= Mitglieder der Wohngemeinschaft + weitere Mitarbeiter/innen der Pfarrei) hat jede und jeder zu informieren, was Neues geplant ist, welchem Zweck es dient und wie die Sache vonstatten geht. Es ist Männern und Frauen möglich, sich ihren je eigenen Voraussetzungen entsprechend in die Gesamtseelsorge zu integrieren. Grundsätzlich ist es nicht unsere Absicht, die Pfarrei zu leiten, vielmehr zu animieren.

Von Anfang an war eines der wichtigsten Ziele das gute Zusammenspiel innerhalb der Gemeinschaft. Wir sehen darin etwas Grundlegendes für eine wirksame Pastoral. Darum versammeln wir uns wöchentlich zu einem Hauskapitel und stellen uns monatlich der Supervision. Es hat sich bis heute bewahrheitet, daß Gruppenprozesse angeschaut und besprochen werden wollen, damit ein lebendiges und offenes Miteinander möglich wird. Die Leitung der Hauskapitel wechselt regelmäßig. Frauen wie Männern kommen innerhalb des Hauses die gleichen Rechte und Pflichten zu. Außer einer Tages- und Wochenordnung existieren keine Regeln. Wir lassen uns jeden Tag neu ins Spiel des Lebens ein.

Das, was uns trotz aller Verschiedenheit im Innersten zusammenhält, ist das gemeinsame Gebet: das meditative Stundengebet am Morgen, die halbstündige Schweigemeditation zur Mittagszeit in der Krypta unserer Kirche, sowie die abendliche Komplet in der Hauskapelle. Das wöchentliche Bibelteilen und die vier Klausurtage im Jahr helfen uns sehr, aus den „Quellen des Heils" zu schöpfen, damit wir unserem pastoralen Auftrag in der Pfarrei gerecht werden können.

[1] Vor uns lebte eine Fokolar-Priestergemeinschaft im Pfarrhaus. Vier Priester arbeiteten im Vollamt. Der Pfarrer ging dann in den Ruhestand, der Vikar entschied sich für die Pastoral im Partnerbistum „Alaminos" auf den Philippinen. Die übrigen zwei wechselten in eine andere Gemeinde.

[2] Am 1. Adventsonntag 1994 begannen wir zu sechst im Pfarrhaus. Nur der Pfarrer und ich als Pastoralassistentin arbeiteten 100%. Die übrigen wählten ein Teilpensum. Ein Jahr danach stießen der Vikar und der Pfarrer des Universitätsspitals zu uns. Noch später wollte der Theologe, der sein Pastoraljahr bei uns absolviert hatte, bei uns bleiben, mit einem Arbeitsanteil von 50%. – Inzwischen wohnen schon nicht mehr alle im Pfarrhaus. Drei Mitglieder wohnen ganz in der Nähe, sind aber an allen gemeinschaftsbezogenen und organisatorischen Unternehmungen anwesend. Die Sozialarbeiterin, eine Familienmutter mit erwachsenen Kindern, hat es seit Anfang schon so gehalten.

*Es begann mit Träumen*

Es hat sich bewahrheitet, was Dom Helder Camara einmal sagte: „Wenn einer allein träumt, bleibt es nur ein Traum. Wenn viele träumen, ist es der Anfang einer neuen Wirklichkeit."

Tatsächlich waren es die je eigenen Kirchenträume, welche uns Männer und Frauen verschiedenen Alters zusammenführten. Viele Gründe veranlaßten zum Träumen. Meist waren es leidvolle persönliche Erfahrungen sowohl mit Vertretern der Kirche als auch mit veralteten Leitungsstrukturen in den Pfarreien. Frauen sehnten sich nach gleichwertigem Mitwirken in einer Kirche, die immer noch mehrheitlich die Männer leiten und mitbestimmen läßt.

Von der obersten Kirchenleitung her war vorläufig keine Veränderung zu erwarten. Also soll von unten her ein neuer Stil der Pastoral gefunden werden. Sowohl der derzeitige Pfarrer als auch die Pastoralassistentin hatten unabhängig voneinander ihre Kirchenträume aufgeschrieben. Über unerklärliche Umwege wurden die Papiere einander in die Hände gespielt. Dem Inhalt nach waren beide Visionen einander verblüffend ähnlich. Die übrigen Frauen und Männer der Gruppe fanden ihre eigenen Visionen darin bestätigt. Und dies war der „Anfang einer neuen Wirklichkeit", einer Gemeinschaft, welche mitten in der Großstadt durch ihr Dasein und ihren absichtslosen Dienst bewußt macht, was Kirche sein könnte.

Die Zusammensetzung der Gruppe, nach Geschlecht, Alter und Stand gemischt, wo jeder und jede das einbringen kann, was an Bildung und natürlichen Fähigkeiten gegeben ist, erinnert an die *geschwisterliche Kirche.*

Wir möchten bewußt aus der Kontemplation heraus wirken. Darum ist uns das regelmäßige gemeinsame Beten, das sich teils im Schweigen vollzieht, wichtig. Das Gebet, nicht die Arbeit, soll unserem Tagwerk die Struktur geben. So kann die Gemeinschaft Zeichen der *mystischen Kirche* werden.

Je mystischer eine Gemeinschaft ist, um so mehr ist sie befähigt, den Menschen zu dienen. Alle Hilfesuchenden sollen im Pfarrhaus Gehör finden und nach Möglichkeit auch entsprechende Hilfe erfahren. So kann eine *politische/diakonische Kirche* zum Ausdruck kommen.

Mitten in der Großstadt, wo Menschen aller Schichten und Nationalitäten leben und ein Übermaß an Problemen sich zusammenballt, eine *OASE* zu bilden, einen *Ort der Hoffnung und der Menschlichkeit – das war unser Ziel.*

*Unser Arbeitsfeld*

Was wir da in Zürich angetroffen haben, läßt sich nicht mit ländlichen Verhältnissen vergleichen.

Wir haben es mit ganz Reichen sowie mit sehr Armen zu tun. Nebst den Quartieren mit einer gehobenen Gesellschaft gibt es die Dirnenviertel der Altstadt, sowie jene vielen Winkel, wohin sich die Drogenabhängigen zurückgezogen haben, nachdem der bekannte Drogenplatz geschlossen wurde. Tagtäglich klopfen an unsere Tür Durchreisende aus den verschiedensten Nationen, Asylsuchende, Arbeitslose, Drogenabhängige, Aidskranke, psychisch Kranke, Clochards, Fahrende ... Unsere Sozialarbeiterinnen haben viel zu tun. Wir suchen bei der Linderung der Not eine gute Zusammenarbeit mit bestehenden Sozialstellen der Stadt.

Unser Pfarreiterritorium ist geprägt von der Universität, der Eidgenössischen Technischen Hochschule ETH, sowie dem Universitätsspital. Die oft kurzen Aufenthalte in Studium und Pflegeassistenz bringen ständig eine Überzahl an Mutationen mit sich. Was wir weniger gerne sehen, ist der Wegzug junger Familien an die Peripherie der Stadt. Die fünf Gottesdienste übers Wochenende, auch die drei an Werktagen sind sehr gut besucht. Doch sind uns viele Anwesende unbekannt. Die meisten kommen aus andern Stadtpfarreien oder stoßen gar von weit weg zu uns (gute Tramverbindungen). Erst mit der Zeit, wenn sie häufig wiederkehren und auch an unseren Bildungsanlässen, vor allem an spirituellen Angeboten, teilnehmen, werden sie für uns wie die Vertrauten der Pfarrei.

*Erste Erfahrungen*

Es befriedigt uns, feststellen zu dürfen, wie Gemeinschaft über die Pfarrhausmauern hinaus am Wachsen ist. Viele gehen innerlich unseren Weg mit, nehmen an den täglichen Mittagsmeditationen teil, engagieren sich im Pfarreirat, in den verschiedenen Kommissionen, übernehmen Kommunion-

helfer- und Lektorendienste, stellen sich abends für den Hütedienst im Pfarrhaus ein, kochen die Suppe für den öffentlichen Mittagstisch, der einmal pro Woche dieser wachsenden Gemeinschaft dient . . .
Ferner sind die ökumenischen Verbindungen zwischen uns und den vier evangelisch-reformierten Nachbargemeinden stark geworden. Auf der Ebene der Frauen-, Familien- und Jugendarbeit, sowie an Quartierfesten geschieht so vieles in einem herzlichen Miteinander.
Nach drei Jahren freuen wir uns über das, was aus unseren Träumen geworden ist. Und doch fühlen wir uns immer wieder am Anfang im Ringen um Gemeinschaft, sei es im Pfarrhaus, sei es in der Pfarrei oder mit den vielen, vielen Menschen, die Tag für Tag aus einem weiten Einzugsgebiet zu uns kommen. Wir alle sind sehr gefordert. Doch das, was jetzt ist, beglückt uns. Wir sind überzeugt, auf die Pastoral der Zukunft hin einen wesentlichen Schritt gewagt zu haben.

# Predigt

**Markus Schlagnitweit**

**„Schrei, Jeremia, schrei!"**

Zu Jer 20, 7–9

„Beten" heißt: mit Gott reden. Der Prophet Jeremia gibt uns ein Beispiel solchen Redens mit Gott. Aber: Ist das ein Beten – so wie es unseren landläufigen Vorstellungen und Gepflogenheiten entspricht? Fromm klingen seine Worte jedenfalls nicht: „Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören; du hast mich gepackt und überwältigt . . ." Jeremia redet nicht mit Gott – er schreit Ihn an. Er hadert mit Gott, fühlt sich von Ihm betrogen, getäuscht und im Stich gelassen. Das alles schreit er sich von der Seele. Und wer das Leben dieses Propheten kennt, der muß ihn und seine wütende Enttäuschung verstehen.
Als jungen Mann ereilt ihn der Ruf, mit seinem ganzen Leben Sprachrohr Gottes zu werden. Aber er ist alles andere als begeistert davon. Er scheint zu ahnen, worauf er sich da einläßt, und wehrt sich: „Ach, mein Gott und Herr, ich kann doch nicht reden, ich bin ja noch so jung", ist seine erste Reaktion (Jer 1, 6). Jeremia möchte den Ruf Gottes abschütteln. Aber Gott beharrt: „Sag nicht: Ich bin noch zu jung. Wohin ich dich auch sende, dahin sollst du gehen, und was ich dir auftrage, das sollst du verkünden. Fürchte dich nicht vor ihnen; denn ich bin mit dir, um dich zu retten – Spruch des Herrn." (Jer 1, 7f) – „Ich bin mit dir . . ." Von dieser Zusage läßt Jeremia sich gewinnen und tritt seinen Weg als Mund Gottes an. Es wird ein langer und bitterer Weg für ihn: Nicht aus eigenem, sondern im Auftrag Gottes protestiert er scharf gegen Unrecht und Unterdrückung in seiner Umgebung und gerät dabei in einen lebensbedrohlichen Konflikt mit den Mächtigen und Reichen seiner Zeit. Mit Hellsichtigkeit sieht er voraus, daß die verlogene Bündnispolitik der politischen Führer seines Volkes in die Katastrophe führen muß. Aber sosehr er sich einsetzt, so laut er seine Warnungen auch ausstößt – Jeremia wird nur Zeuge seines eigenen Mißerfolgs: Jerusalem wird schließlich von den Babyloniern dem Erdboden gleich gemacht, und seine überlebenden Einwohner werden in die Gefangenschaft verschleppt – unter ihnen auch Jeremia. Er kann das Unheil nicht verhindern – im Gegenteil: Er vergrößert mit seinen unablässigen Mahnungen nur sein eigenes Leid. Anstatt Gehör erntet er nichts als Spott, Verachtung, ja sogar Verfolgung, Mißhandlung und Kerkerhaft. Oft will Jeremia aufgeben, will seine Ohren verschließen vor der Stimme, die ihn ständig ruft und drängt. Er will endlich seine Ruhe haben, aber Gott läßt nicht locker, Jeremia kommt nicht von Ihm los . . . – Da kann er nicht länger an sich halten: „Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören", bricht es aus ihm hervor. „Du hast mich gepackt und überwältigt. Zum Gespött bin ich geworden den ganzen Tag . . . Denn das Wort des Herrn bringt mir den ganzen Tag nur Spott und Hohn. Sagte ich aber: Ich will nicht mehr an Ihn denken und nicht mehr in Seinem Namen sprechen!, so war es mir, als brenne in meinem Herzen ein Feuer, eingeschlossen in meinem Innern." – Kann es ein erschütternderes Zeugnis tiefer Enttäuschung mit Gott geben?! – „Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin

mit dir", hatte Gott dem Jeremia verheißen. – „Ich bin mit dir"?!? – Aber wo denn? Wie denn? – Leere Worte! – „Du hast mich betört, o Herr, und betrogen. Du hast mich allein gelassen", schreit es aus Jeremia heraus.

Das Prophetenschicksal des Jeremia – unglückseliger Einzelfall, tragisches Lebenszeugnis einer längst versunkenen Epoche oder mögliche Identifikationsfigur auch heute? – Mir kommt eine Reihe Bekannter in den Sinn: einige Priester, Ordensleute, Ehepartner, ein Künstler, ein Kommunalpolitiker, ein Diakon, zugleich Arbeiter-Betriebsrat, einige ehrenamtliche MitarbeiterInnen in Pfarrgemeinden, Vereinen oder NGO's, ein paar JournalistInnen, LehrerInnen, eine Krankenschwester ... – Leidenschaftliche Menschen sind das, die in ihrem Leben einem starken Ruf gefolgt sind und denen der Atem auszugehen droht; treue, einsatzbereite Menschen, die, statt Vertrauen zu ernten, hintergangen, übervorteilt, ausgenutzt wurden; couragierte Menschen, hellsichtige, kritische oder einfach nur gradlinige Menschen ohne Falsch – Menschen jedenfalls, die allzuoft anstelle von Erfolg, Gehör und Bestätigung nur Frustration und Undank, mitunter sogar berufliche Nachteile und handfeste Konflikte mit ihrem nächsten Lebensumfeld erfahren haben und dann auch noch von bohrenden Fragen heimgesucht werden: Ist nicht alles vergeblich? Was hast Du nun eigentlich von diesem Leben gehabt? Hast Du nicht letztlich auf das falsche Pferd gesetzt? – Prophetische Menschen haben selten ein leichtes Los, obwohl diese Welt sie so bitter nötig hat. Nach dem Warum solch schweren Loses zu fragen ist müßig, denn das Wesen ihres Prophetendienstes ist untrennbar mit ihrer Unangepaßtheit, ihrem Widerstandsgeist, ihrer unbestechlichen Kritikfähigkeit verknüpft – lauter Charaktereigenschaften mit extrem hohem Konfliktpotential. Die Konflikte, die Verwundungen, die Mißerfolge, damit aber auch die Selbstzweifel und die Versuchung zu kapitulieren und den einmal ergangenen Ruf zu veruntreuen – das alles scheint also bereits vorprogrammiert zu sein. Wie aber darin standhalten? Wie ein solches Leben, wie diese permanente Gefährdung und immer auch Überforderung ertragen? – Für Wunden dieser Art gibt es keine sicheren Pflaster und noch weniger ein letztes Heilmittel. Aber gerade das biblische Beispiel des enttäuschten, des wütenden, mit Gott und seinem Leben hadernden Jeremias kann uns einen Weg weisen, vielleicht den einzig gangbaren für Menschen wie Jeremia.

Zunächst: Welches Bild zeichnet unser Bibelabschnitt von diesem Menschen? – Jeremia ist keiner, der sich still in sein Schicksal fügt, der seine innere Auflehnung dagegen einfach hinunterschluckt und ergeben zustimmt: „Dein Wille geschehe!" – Im Gegenteil: Er ist überfordert und weiß das. Er zweifelt und verzweifelt an seinem ganzen Leben, seinem Auftrag, seiner Erfolglosigkeit und an der augenscheinlichen Ferne Gottes in seinem Elend. Und dieser Verzweiflung, seiner Wut und Enttäuschung verschafft er Luft. Er schreit sein Leid heraus, wird selber zu einem einzigen Notschrei. – Wen aber schreit Jeremia an? – Es ist: Gott! – Jeremia kommt von Gott nicht los. Er sagt Gott alles: wie ihm zumute ist, wie enttäuscht er ist und noch viel mehr. – Jeremia *betet*. Er betet nicht in wohlgeformten, frommen Worten. Er setzt sich nicht hin, um sich in stiller, strenger Meditation über sein Leid zu erheben. Er bittet auch nicht anständig um Kraft im Ertragen seines Kreuzes. Und schon gar nicht dankt er dafür, daß er bislang noch alles irgendwie ertragen konnte. Nein, Jeremia praktiziert hier eine Art des Betens, die uns heute weithin fremd geworden ist – leider: Er bittet nicht und dankt nicht; er klagt – bitter, wütend, vorwurfsvoll und ohne Zurückhaltung. Er schreit heraus, daß er nicht mehr kann und will, daß er am Ende seiner Geduld und seines Gottvertrauens ist. Sosehr er aber seinem Gefühl der Gottverlassenheit Ausdruck verleiht – er tut es doch gegenüber Gott! Er tut es doch im Gebet, und er legt gerade damit den Grundstein für einen Neuanfang in seiner Gottesbeziehung. – Jeremia bezeugt mit seinem erschütternden Klage-, ja Anklagegebet eine Erfahrung, die uns im Alten Testament vor allem im Buch der Psalmen, die uns im letzten Schrei Jesu am Kreuz und die uns auch in den Überlieferungen der geistlichen Lehrmeister des Christentums immer wieder begegnet – eine Erfahrung, die einer dieser großen Lehrer mit den Worten umschrieben hat: „Gott ist uns da am nächsten, wo unser Schmerz über seine Abwesenheit am größten ist."

Das Gebet der Klage über das eigene Leben,

das eigene Schicksal und Leid, ja sogar über Gottes enttäuschendes Verhalten. Seine vermeintliche Ferne und Tatenlosigkeit – ein solches Gebet der Verzweiflung und des Zweifels an Gott ist keineswegs ein Zeichen schwachen Glaubens, ist nicht Ausdruck mangelnder Frömmigkeit und Ehrfurcht, und schon gar nicht ist es Gotteslästerung – im Gegenteil: Es kann Ausdruck innigster Gottesleidenschaft sein. – Ist es nicht auch in unseren menschlichen Beziehungen so? Nicht diejenigen Beziehungen sind unbedingt die tiefsten und tragfähigsten, in denen man sich nur Liebes, Schönes und Problemloses sagt, sondern es sind gerade jene die echtesten und festesten, die auch das Andere aushalten: die Rede von Zweifeln, Ängsten und Nöten, auch von Zweifeln dem Anderen gegenüber, die Kritik am Anderen, die Klage über sein Fehlverhalten oder über das eigene Nicht-Verstehen. Und was von Beziehungen zwischen Menschen gilt, das gilt um so mehr für die Beziehung zu Gott: Nicht das wohlgeformte, ruhig-gelassene, das ergeben-demütige Gebet ist unbedingt schon das innigste. Auch und vielleicht sogar noch viel mehr das verzweifelte, wütende und „gottverlassene" Gebet ist Reden oder eben: ist Schreien mit Gott, und deshalb ist es mindestens ebenso Begegnung und echte Auseinandersetzung, ist es vitale Beziehung mit Ihm. – Nur wo ein Mensch tatsächlich aus der Beziehung mit Gott ausgetreten ist – wo er weder Freude und Dankbarkeit über Gottes Nähe noch Schmerz und Verzweiflung über Seine Ferne verspürt, da mag Gott ferne sein. „Nicht der Haß ist das Gegenteil von Liebe, sondern die Gleichgültigkeit", hat es F. Nietzsche auf den Punkt gebracht! Wo aber die Verzweiflung über den Willen oder die vermeintliche Abwesenheit Gottes so groß ist, daß sie vor Gott herausgeschrien wird, gerade da ist Gott immer noch gegenwärtig als ein Gegenüber; gerade da wird Seine Zusage an Jeremia wahr: „Fürchte Dich nicht . . . , denn ich bin mit dir."



Aus: OÖ Landesgalerie (Hg.), Hans Fronius. Existenz und Rückbindung zum religiösen Werk (Eigenverl.), Linz 1995.

Jeremias, um 1970, schwarzer Filzstift, Bleistift auf Papier, 21 × 29 cm, Privatbesitz.

# Bücher

## Als Priester leben

*Hubertus Brantzen,* Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1998, 283 Seiten.

Der Anlaß, dieses Buch zu schreiben, ist wohl die Tatsache, daß der Beruf des Priesters und seine zölibatäre Lebensform vielfach öffentlich diskutiert werden. Das Ziel des Buchs ist es, „Überlegungen, Fragwürdiges zu den ganz konkreten Lebensvollzügen des Priesters, zu seiner ‚Lebenskultur'" vorzulegen. Es will Gedanken darlegen, „die dem einzelnen oder einem Gespräch in der kleinen Gruppe anempfohlen seien", es ist „weder für eine TV-Talkshow noch für sonstige öffentliche Foren geeignet". (12)

Diesem Ziel kommt das vorliegende Buch dadurch nach, daß es zum einen eine klare Option für die priesterliche Existenz setzt, also der Frage nachgeht, wie ein Priester bzw. Priesterkandidat eine entsprechende Lebenskultur einüben, erwerben, erhalten kann, zum anderen die Frage nach der Lebenskultur „nicht auf eine bestimmte Frage, etwa auf die des Zölibats, reduziert". (13 f)

In sechs Kapiteln geht der Autor dieses umfassende Anliegen an. Die Art der Darlegungen ist vom Ziel des Buchs bestimmt. Es werden wesentliche Gesichtspunkte der Lebenskultur eines Priesters so dargelegt, daß sie das Nachdenken und das Gespräch im vertrauten Kreis anregen. Am Ende eines jeden Abschnitts finden sich „Impulse zum Weiterdenken", die das vorher Dargelegte in Fragen zusammenfassen, so zum Überdenken des eigenen Lebens anregen.

Das erste Kapitel lädt zum Überdenken des Status quo, zur Konfrontation mit der vielleicht nicht reflektierten Lebenskultur ein, das zweite zu einer Besinnung über die Vorgeschichte und die Anfänge der priesterlichen Berufung. Im dritten Kapitel geht es um „Menschliches", um die vielfältigen Beziehungen, in denen ein Priester lebt, die notwendige menschliche und berufliche Anerkennung, um Konflikte und Hilfen bei ihrer Bewältigung. Das vierte Kapitel nennt sich „Spirituelles", es legt Ansätze einer „geerdeten" Spiritualität dar, indem es von einer rechten Selbstwerterfahrung ausgeht, über „Ausdrucksformen kreativen Gehorsams", das geistliche Leben im engeren Sinn (Gotteserfahrung im Alltag, Betrachtung, Gebet und Eucharistie im Bild „kommunizierender Röhren") und das Annehmen von Ohnmacht und Scheitern spricht. Das fünfte Kapitel thematisiert die Arbeit des Priesters (besonders des Pfarrseelsorgers) in ihrer Vielfalt, vor allem die Entwicklung einer Führungskultur als Voraussetzung für die verschiedenen Leitungsaufgaben und die „Kooperation als Lebenskultur". Das sechste Kapitel faßt wesentliche Elemente einer Lebenskultur des Priesters zusammen, indem es auf die „Rhythmen des Lebens" und das „Leben mit Symbolen" als eine Form anschaulichen Glaubens eingeht.

Das Buch ist umfassend in mehrfachem Sinn des Wortes: Theologische und psychologische Überlegungen werden in gelungener Weise verbunden, der Blick auf die konkrete Wirklichkeit wird durch Beispiele angeregt, die Vielfalt der Lebensbereiche, die ein Priester kultiviert, kommt zur Sprache, Fragen der zölibatären Lebensform werden nicht gesondert behandelt, sondern in den Kontexten angesprochen, für die sie Bedeutung haben. Daß der Pfarrseelsorger im Mittelpunkt des Interesses steht, andere Formen des priesterlichen Lebens und Dienstes praktisch nicht zur Sprache kommen, tut der Qualität des Buchs keinen Abbruch (Priester, die nicht in der Pfarrseelsorge stehen, werden das für sie Bedeutsame mühelos entdecken).

Das Buch will in gewisser Weise „normativ" sein, allerdings nicht im Sinne einer Vorschreibung einer bestimmten (einheitlichen) Lebenskultur, wohl aber in der Darlegung von relevanten Fragen für eine Lebenskultur des Priesters. So kann das Buch vielen Priestern, Verantwortlichen für die Aus- und Fortbildung, Geistlichen Begleitern, Priesterkreisen eine Hilfe sein, für die Lebenskultur relevante Fragen zu sehen und die je eigene Antwort zu finden. Die Lektüre (zum Zweck der Besprechung) hat in mir den Vorsatz geweckt, das Buch nicht mehr zu „lesen", sondern es entsprechend seiner Intention durchzugehen und es in die regelmäßigen Treffen meines Weihejahrgangs einzubringen. *Maximilian Strasser, Linz*

*Wilhelm Otto Fischer,* Wir haben EIN Gesetz . . ., Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur – Wien – München 1997, 248 Seiten.

Das Werk ist eine Art „Rückspiegelbuch", das in fein ziselierten Zwischentönen priesterliche Existenz und „Laisierungswirklichkeit" in den späten 60er Jahren unseres Jahrhunderts einfängt. Es gelingt Fischer gut, die „Berufungsgeschichte" mit ihren Implikationen darzustellen, auch die Schwierigkeiten des Beginns einer Partnerbeziehung werden unter den gegebenen Voraussetzungen verständlich vermittelt. Zu den Verdiensten dieses Werkes zählt, daß es die Übersetzung des streng geheimen (Kirche – aus Glas!?) Laisierungsdekretes öffentlich macht. Immer wieder klingt an, daß es eine Seelsorge am und um den Priester nicht gibt. Der Untertitel „Roman" legt zu wenig klar, daß dieses Buch sehr viel mit heutiger Realität zu tun hat. Freilich: In Hierarchiekreisen ist kaum Betroffenheit und echter Änderungswille vorhanden . . .

*Michael Schefcik, Wien*

*Anatol Feid,* „Nacht eines Priesters". Protokoll eines Doppellebens, Patmos Verlag, Düsseldorf 1996, 188 Seiten.

Der Autor, Priester und Mitglied des Dominikanerordens, der viel mit Drogenabhängigen und suchtkranken Menschen gearbeitet hat, schreibt in der Einleitung zu diesem Buch: „Vor allem durch meine langjährigen Beziehungen zu suchtkranken Menschen habe ich minderjährige Mädchen und Jungen kennengelernt, die mißbraucht worden sind, manche auch von Priestern. Aber nur was ausgesprochen wird, ist veränderbar. Und Veränderung ist notwendig, vor allem um der Opfer willen. Die in meiner Erzählung verwendeten Informationen sind mir vertraulich mitgeteilt worden. Ich habe sie literarisch verdichtet, damit Betroffene nicht erkannt werden können. Allerdings habe ich mir von diesen bestätigen lassen, daß meine Bearbeitung ihre Probleme authentisch wiedergibt."

Das Buch, das unter diesen Vorzeichen geschrieben wurde, ist erschütternd. Wahrscheinlich können sich die wenigsten Zeitgenossen, die einem solchen Problem nie „hautnah" begegnet sind, vorstellen, in welches Dunkel von Schuld und Verdrängung Menschen geraten können, die eine derartige Anlage besitzen, die sie nach ihrer Erziehung nicht haben „dürfen", über die sie mit niemandem reden können, und mit der sie doch nicht fertig werden. Unbestritten ist aber auch, daß eine „streng-religiöse" Erziehung einen nicht geringen Anteil an dieser Lebenszerstörung und vor allem an der Verdrängung hat. Dabei ist die homosexuelle Veranlagung und Neigung nicht das größte Problem. Dazu gibt es heute eine Reihe von wissenschaftlichen Erkenntnissen, die kaum noch umstritten sind. Das eigentliche Problem ist, wie man in der Gesellschaft und vor allem im kirchlichen Umfeld damit umgeht und umgegangen ist.

Die Grundforderung des Autors, die sich Seite für Seite beim Lesen dieses erschütternden Buches in ihrer Dringlichkeit verstärkt, ist: Man muß darüber reden, denn „nur was ausgesprochen wird, ist veränderbar. Und Veränderung ist notwendig, vor allem um der Opfer willen!"

*Hermann Hofer, Wien/Rodaun*

## Sexualität im Zölibat

1. *A. W. Richard Sipe,* Sexualität und Zölibat (aus dem Amerikanischen von Ingrid Proß-Gill), Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 372 Seiten.

2. *Wunibald Müller,* Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1994, 160 Seiten.

3. *Anselm Grün – Wunibald Müller* (Hrsg.), Intimität und zölibatäres Leben. Erfahrungsberichte von Priestern und Ordensleuten, Verlag Echter, Würzburg 1995, 144 Seiten.

1. Ein Vierteljahrhundert intensiver wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Thema geben dieser Studie Basis und Gewicht. R. Sipe – ehemals selbst Priester, dann Psychotherapeut – hat zwischen 1960 und 1985 Informationsmaterial aus Gesprächen mit bzw. Berichten von 1.500 Menschen, die aus erster Hand wissen, wie Priester Sexualität und Zölibat miteinander vereinbaren, zusammengetragen und zu einer betont sachlichen, unprätentiösen und fachübergreifenden Analyse des Zölibatsproblems verarbeitet.

Nachdem er den historischen sowie gesellschaftlichen Hintergrund des Zölibats aus-

leuchtet, setzt Sipe sich in umfassender Weise mit den vielfältigen Erscheinungsformen des Spannungsfeldes „Sexualität – Zölibat" (Hetero- und Homosexualität, Masturbation, Pädophilie, Pornographie, Exhibitionismus, Transvestismus etc.) auseinander und läßt dabei über weite Strecken seine Patientenprotokolle sprechen.

Im dritten Teil der Studie entwickelt der Verfasser eine überzeugende Theorie des Zölibats aus psychologischer Sicht. Der Zölibat wird nicht statisch als ein für allemal klar umrissener „Lebensstand" dargestellt, sondern als verschiedene Stadien der Persönlichkeitsentwicklung durchlaufender, dynamischer Prozeß, „in dem modellhaft alle Formen menschlichen Zusammenlebens unter besonderer Berücksichtigung der Sexualität reflektiert werden können" (10). Jedes Stadium dieses Prozesses hat dabei seine besonderen Problem- und Aufgabenstellungen. Sipe gelingt mit dieser Darlegung eine zeitgemäße Formulierung des Sinns und Ziels zölibatären Lebens diesseits aller Weltfremdheit.

2. Bei dieser systematischen Zusammenstellung bereits aus anderen Veröffentlichungen bekannten Materials trifft Müller in acht gut zu lesenden Kapiteln klare begriffliche Unterscheidungen und Abgrenzungen, legt entwicklungspsychologische Voraussetzungen, sinnvolle und praktikable Wege sowie spezifische Chancen gelingenden zölibatären Lebens dar und spricht konkrete Probleme sowie mögliche Hilfestellungen an.

Müller – selbst verheirateter Psychologe und Theologe – steht dem „Pflichtzölibat" zwar eindeutig ablehnend gegenüber, bestreitet aber sowohl aus religiös-spiritueller als auch aus psychologischer Perspektive in keiner Weise die Sinnhaftigkeit der zölibatären Lebensform; vielmehr macht er allen, die sich darauf einlassen bzw. eingelassen haben, Mut, diesen möglichen Weg zu einem gelingenden Leben fortzusetzen. Grundlegend ist ihm dabei die Überzeugung, daß es auch ohne genital entfaltete Sexualität möglich ist, psychisch gesund zu leben. Ohne Betroffene zu diskreditieren oder es an Verständnis für ihre Notsituation mangeln zu lassen, schließt er dabei unmißverständlich alle Formen eines „Mittelweges" zwischen Ehe und Zölibat als nicht zielführend aus. Vielmehr kommt es für Zölibatäre darauf an, mit ihrer Lebensentscheidung in vollem Einklang stehende, vollgültige Formen von Freundschaft und Intimität zu entwickeln. Daß die dafür wenigstens ansatzweise entwickelten Modellvorschläge ein ausgesprochen hohes Maß an persönlicher Reife voraussetzen und in der praktischen Umsetzung deshalb immer dem Risiko des Scheiterns ausgesetzt sind, tut der Sinnhaftigkeit der angegebenen Richtungen keinen Abbruch.

3. „Für zölibatär Lebende ist es wie für alle anderen Menschen von grundlegender Bedeutung, daß sie in ihrem Leben die Erfahrung von Intimität machen." So könnte man den Grundakkord dieses Sammelbandes formulieren, der eben keine systematische Durcharbeitung des spannenden und heiklen Themas bietet, sondern es im Sinne eines Variationensatzes mittels einer Reihe anonymer Erfahrungsberichte Betroffener aufbereitet. Ein illustrativ-ergänzendes Lesebuch – nicht mehr, nicht weniger.

*Nicht mehr:* Die Ausgangsfragen – Welche schönen, welche schweren Erfahrungen machen zölibatär Lebende bei dem Versuch, in ihrem Leben Intimität zuzulassen? Was hilft? Wo sind die Grenzen? Welche Rolle spielt dabei die Sexualität und die persönliche „Intimitätsgeschichte"? Wie kommt dabei die Gottesbeziehung ins Spiel? – werden aus verschiedenen Perspektiven und in unterschiedlicher Tiefe ausgelotet. Die berichteten Erfahrungen erheben weder den Anspruch auf Repräsentanz noch auf Modellhaftigkeit. Die Gliederung und Zuordnung der einzelnen Beiträge in eher poetisch betitelte Kapitel ist nicht überall durchsichtig und wird auch in den Hinführungen der Herausgeber am Anfang des Buches nicht befriedigend geklärt.

*Nicht weniger:* Wenn ein Problem vieler Zölibatärer darin besteht, nie gelernt zu haben, unbefangen und ehrlich über Sexualität, Intimität und Freundschaft zu reden, dann leistet der vorliegende Sammelband durch die Konkretheit und Authentizität seiner Beiträge manch Wertvolles: Er setzt Impulse, bietet Beispiele, eröffnet Wege und – vielleicht am wichtigsten – macht Mut zur eigenständigen Auseinandersetzung und zum aufrichtigen Austausch über den zu oft im Dunklen bleibenden Themenkreis.

*Markus Schlagnitweit, Linz*

# Büchereinlauf

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

*Abendrot Lena,* Mein erstes Buch zum Beten, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998, 14 Seiten, DM/sFr 12,80; S 94,–.

*Beile Hartmut,* Religiöse Emotionen und religiöses Urteil. Eine empirische Studie über Religiosität bei Jugendlichen, Schwabenverlag, Ostfildern 1998, 261 Seiten, DM 48,–; S 350,–; sFr 46,–.

Bibel-Quiz. Fragen & Antworten, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997, 29 Seiten, DM/sFr 19,80; S 145,–.

*Bots Jan,* Mir geschehe nach deinem Wort. Meditationen zu den Sonntagsevangelien der Lesejahre A, B und C, Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1997, 872 Seiten, DM 54,–; S 394,–; sFr 51,50.

*Brantzen Hubertus,* Lebenskultur des Priesters. Ideale – Enttäuschungen – Neuanfänge, Verlag Herder, Freiburg 1998, 224 Seiten, DM 29,80; S 218,–; sFr 28,–.

*Ganeri Anita,* Unter dem Regenbogen. Biblische Geschichten und Erzählungen aus den Religionen der Welt, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997, 96 Seiten, DM 29,80; S 218,–; sFr 28,–.

*Gruber Elmar,* Mein erstes Buch von Gott, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998, 64 Seiten, DM/sFr 16,80; S 123,–.

*Heinen Christiane – Baxter Leon,* Meine allererste Bibel, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998, 480 Seiten, DM 29,80; S 218,–; sFr 28,–.

*Leist Marielene,* Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998, 64 Seiten, DM/sFr 14,80; S 108,–.

*Lermen Birgit – Braun Michael,* Hilde Domin. „Hand in Hand mit der Sprache". Lebensspuren. Deutsche Dichter des 20. Jahrhunderts, Band 1, Bouvier Verlag, Bonn 1997, 200 Seiten, DM 29,80; S 218,–.

*Treml Hubert,* Spurensuche nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik, Schwabenverlag, Ostfildern 1997, 300 Seiten, DM 48,–; S 350,–; sFr 46,–.

## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

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

*Winfried Baechler,* *1941, ist Pfarrer in Freiburg/Schweiz.

*Markus Beranek,* *1970, ist Kaplan in Wien.

*Erich Camenzind,* *1929, ist Pfarrer in Lausanne; war früher Gymnasiallehrer und Chefredakteur einer Tageszeitung; verheiratet, fünf Kinder, 1991 Tod der Frau; seit 1995 Priester.

*Johann Gmeiner,* *1951, ist Pfarrer in Grieskirchen.

*Franz Guggenberger,* *1931, ist Pfarrer in Salzburg und Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Erzdiözese Salzburg.

*Max Hofer,* Dr. theol., *1937, ist Regionaldekan der Bistumsregion Kanton Luzern.

*Franz Merschl,* *1930, Pfarrer in Wien, ist seit 1997 Leiter des Pastoralamtes der Erzdiözese Wien.

*Reto Müller,* *1951, war Religionslehrer und Jugendseelsorger und ist seit 1994 Pfarrer in Zürich.

*N. N.,* *1958, ist Pfarrer.

*Giusep Quinter,* *1935, ist Dompfarrer in Chur.

*Michael Schefcik,* *1942, ist Religionsprofessor in Wien, verheiratet, zwei Kinder.

*Pierre Stutz,* *1953, ist spiritueller Begleiter und Autor, lebt in der Abbaye de Fontaine-André in Neuchâtel.

*Heinz-Georg Surmund,* Dr. theol., *1943, ist Pfarrer im Pastoralteam Arnhem-Noord (Niederlande).

*Paul Zürcher,* *1926, ist Pfarrer i. R., lebt in Unterägeri/Schweiz.

*Hanspeter Heinz* ist Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg.

*Bernd Jochen Hilberath* ist Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

*Christoph Jacobs,* Dipl.-Theol., Liz. Phil., ist Priester im Dienst der Diözese Paderborn und Klinischer Psychologe. Er arbeitet als Pastoralpsychologe (DGfP) in der Aus- und Fortbildung und der Praxisbegleitung von Priestern, Ordensleuten und LaienmitarbeiterInnen in Deutschland und Österreich. Er hat einen Lehrauftrag für Psychologie an der Kath. Fachhochschule in Paderborn.

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

*Heribert Hallermann,* Dr. theol., war in der Pfarr- und Jugendseelsorge der Diözese Eichstätt sowie im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz tätig; derzeit Habilitationsstudium in Mainz und nebenamtliche Tätigkeit als Pfarrmoderator.

*Udo Zelinka,* Dr. theol., ist Direktor der Katholischen Akademie Schwerte des Erzbistums Paderborn.

*Andreas Knapp,* Dr. theol., ist Direktor des Erzbischöflichen Theologischen Konvikts Collegium Borromaeum in Freiburg/Br.

*Alix Schildknecht,* Schwester vom Hl. Kreuz, Menzingen, Theologin, ist Pastoralassistentin der Pfarre Liebfrauen in Zürich.

*Markus Schlagnitweit,* Dr. rer. soc., ist Studentenseelsorger in Linz.

## Themen der nächsten Hefte:

H. 4 Beziehungen
H. 5 Kinder
H. 6 Spiritulität
H. 1/99 Zeitenwende

# Leitartikel

Norbert Mette

## Beziehungskultur(en) im Wandel

### 1. „Beziehung" – ein beziehungsreiches Wort

„Der Mensch lebt von Beziehungen." Ein flüchtiger Blick auf das Deckblatt dieses Heftes könnte zu einer solchen – höchst mißverständlichen – Verwechslung seines Titels führen. Spontan könnte das eine Fülle von Assoziationen auslösen: Lassen sich nicht in der Tat Beispiele zuhauf dafür anführen, daß, wer über bestimmte Beziehungen verfügt, davon spürbare Vorteile für seine alltäglichen Sorgen oder gar für sein Leben überhaupt hat – sei es, daß man schlicht und einfach bestimmte Sachen billiger einkaufen kann oder eine fällige Reparatur schneller – und womöglich bei „Schwarzarbeit" gleichfalls billiger – erledigt wird? Um überhaupt in bestimmte Berufssparten hineinzugelangen, bedarf es möglichst vieler Beziehungen zu einflußreichen Leuten, die im Handumdrehen alle Schwierigkeiten aus dem Weg räumen können. Ähnliches gilt für die Ermöglichung und Förderung von Karrieren – nicht nur im beruflichen, sondern auch im politischen Bereich oder sonstwo. Wer keine Beziehung hat, ist arm dran. Wer sich nur auf sich selbst verlassen kann, kommt häufig nicht weiter. Nicht umsonst spricht man vom „Vitamin B". Übrigens, auch innerhalb der Kirche soll es nicht unbedingt von Nachteil sein, wenn man in diesem Sinne über entsprechende Beziehungen verfügt.

Doch das soll wahrhaftig nicht Thema dieses Heftes sein. Nicht „*von* Beziehungen lebt der Mensch" lautet sein Titel, sondern „*in* Beziehung". Nun, auch das könnte wiederum mißverständliche Assoziationen auslösen: „In einer Beziehung zu leben" ist für manche Zeitgenossen immer noch mit einem anrüchigen Klang behaftet: Ist damit doch gemeint, daß die betreffende Person, über die so etwas gesagt wird, nicht in ordentlichen – d. h. ehelichen – Verhältnissen lebt, sondern halt unordentlich mit einem Partner oder einer Partnerin Tisch und Bett miteinander teilt. Die Variante „eine Beziehung zu haben" bedeutet in diesem Zusammenhang noch insofern eine Steigerung, als sie aussagt, daß die betreffende Person neben einem legalen Verhältnis zu einem Partner oder einer Partnerin gleichzeitig eine weitere Beziehung unterhält.

### 2. Zum Thema dieses Heftes

Doch auch dieses Verständnis von In-Beziehung-Leben wird vom Hefttitel nicht vorrangig angezielt. Sicherlich schwingt es hintergründig mit. Denn es ist unbestreitbar, daß es gerade in erotisch-sexueller Hinsicht in den letzten Jahren zu einer Vielzahl von Beziehungsformen gekommen ist, die mit der traditionellen Unterscheidung

von „geordnet – nicht geordnet" oder „legal – illegal" nicht hinreichend erfaßt und bewertet werden können. Ein eher belangloses Beispiel vermag deutlich zu machen, wie sehr diese Unterschiedlichkeit von faktisch bestehenden Beziehungsformen inzwischen allgemein als selbstverständlich anerkannt ist: Während es früher klar war, daß bei Einladungen der oder die Betreffende anzugeben hatte, ob er oder sie voraussichtlich allein oder mit Ehegatten/Ehegattin kommen würde, lautet inzwischen die Formulierung auf den entsprechenden Antwortkarten: „Ich komme in Begleitung. Ja/Nein".

Dieser Hinweis auf die veränderten Partnerschaftsverhältnisse im erotisch-sexuellen Zusammenleben steht für viele andere und läßt sich verallgemeinern: Vieles, wenn nicht alles im traditionellen, mitunter stark regulierten Beziehungsgefüge der Menschen untereinander ist offensichtlich ins Wanken geraten. In dem, was hier zusammenfassend als „Beziehungskultur" – oder besser im Plural als „Beziehungskulturen" – bezeichnet wird, haben sich in relativ kurzer Zeit enorme Wandlungsprozesse und Veränderungen vollzogen. Genau diese Erfahrung, wie sie allenthalben zu machen ist, angefangen schon in der nächsten eigenen Umgebung, aufzugreifen und zu thematisieren war Anlaß für die Wahl dieses Heftthemas: „In Beziehung leben". Behauptet werden soll damit, daß in Beziehungen zu sein konstitutiv für das Mensch-Sein ist. Trifft diese These wirklich zu? Was besagt sie unter den epochal veränderten und sich immer noch rascher verändernden Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft? Wo und wie bekommt es die Kirche mit diesen Veränderungen zu tun? (Vgl. dazu Diakonia Heft 1/94.)

Natürlich kann es nicht darum gehen, im Sinne einer bloßen Unterwerfung unter die vermeintliche Normativität des Faktischen alle Entwicklungen in den Beziehungsformen gutheißen zu wollen. Doch ebensowenig sind vorzeitige moralische Beurteilungen am Platz – ganz abgesehen davon, daß der Ruf nach einer Restauration der vormaligen geordneten Verhältnisse völlig ins Leere verhallen dürfte. Nur wer sich darum bemüht, die hinter den Veränderungen steckenden Motive und Impulse aufzuspüren, sie wirklich zu verstehen und differenziert zu beurteilen, ist fähig, konstruktiv zum Aufbau tragfähiger sowie zukunftsträchtiger Beziehungskulturen beizutragen. Das gilt auch für die Kirche – bis hin zur Gestaltung ihrer eigenen Beziehungsformen.

Mit welchen Veränderungen in der Beziehungskultur sind wir konfrontiert? Einige kursorische Anmerkungen dazu mögen den Leser und die Leserin auf das Thema

dieses Heftes einstimmen und sie auf die Lektüre der folgenden Beiträge neugierig machen.

### 3. Individualisierung – das Ende von Beziehungen?

So könnte man gegen die im Titel zum Ausdruck gebrachte These, daß der Mensch in Beziehungen lebe, als direkten Einwand geltend machen: Widerspricht eine solche Aussage nicht diametral dem allgemein als zutreffend angesehenen Theorem von der Individualisierung als der für den (post-)modernen Menschen kennzeichnend gewordenen Lebensform?

Zunächst einmal ist diesem Einwand mit der Bemerkung zu begegnen, daß ihm ein problematisches Verständnis von Individualisierung zugrunde liegt; er verwechselt nämlich Individualisierung mit Individualismus oder gar mit Autismus. Innerhalb der Soziologie meint dieser Begriff demgegenüber gerade nicht eine Abkapselung des einzelnen aus den sozialen Zusammenhängen, sondern im Gegenteil eine bestimmte Vergesellschaftungsform, nämlich eine Form, wie sie durch die Modernisierung bedingt ist. Dieser Prozeß hat sich für die Individuen so ausgewirkt, daß sie mehr und mehr auf sich selbst zurückgeworfen worden sind, um den an sie gerichteten Anforderungen – etwa nach größtmöglicher Mobilität – entsprechen zu können. Verbindliche, traditionell vorgegebene Leitmuster für die Lebensführung – im Sinne eines als normal ablaufend geltenden Lebenszyklus – bewähren sich nicht länger. Der einzelne muß seine Biographie nach eigener Maßgabe planen und gestalten und immer neu planen und neu gestalten. Eine Rückbindung an die traditionellen Sozialgefüge (Sippschaft und Milieu) erweist sich dabei in der Regel als wenig hilfreich bzw. ist gar nicht mehr möglich, weil sie sich zwischenzeitlich aufgelöst haben.

Das alles heißt jedoch nicht, Individualisierung bedeute das Ende von Beziehungen überhaupt. Im Gegenteil, Beziehungen zu anderen haben auch für den „individualisierten Menschen" durchaus einen hohen Stellenwert. Der Unterschied zu früher ist nur, daß er stärker als früher von sich aus entscheiden kann, aber auch zu entscheiden hat, welche Beziehung er aufnehmen und möglicherweise intensivieren möchte und welche nicht. Beziehungen einzugehen und zu pflegen ist also weitgehend zu einer Angelegenheit der persönlichen Wahl geworden, wobei, soll sie zustande kommen, der eigenen Wahl natürlich die ebenso freie Wahl eines oder einer anderen korrespondieren muß. Das bedingt, daß Beziehungen empfindlicher, brüchiger geworden sind. Der Zwang zur Wahl erhöht das Bewußtsein für die Kontingenz von Beziehungen. Daß sie für ein ganzes Leben lang verbindlich

eingegangen werden sollten, erscheint vielen unter solchen Bedingungen als unzumutbar, auch wenn die jeweils bestehende Beziehung durchaus als verbindlich gilt.

Daß eingegangene Beziehungen den Beteiligten einiges wert sind, zeigt sich in ihrer Bereitschaft, gemeinsam etwas in sie zu investieren. In der Regel ist es ja nicht mehr so, daß der Mann vorrangig für die Erwerbsarbeit zuständig ist und die Frau für die „Beziehungsarbeit" zu Hause – für die Partnerschaft und mit den Kindern. Sondern es bedarf gemeinsamer Vereinbarungen über die Räume und Zeiten, die ausschließlich dem Umgang miteinander gewidmet sind. Ist es nicht bezeichnend, daß gerade diese Absprachen nicht selten ausdrücklich als „heilig" gelten?

Daß Beziehungen prekärer geworden sind, ist keineswegs alles, was sich als Folge des Individualisierungsprozesses anführen läßt. Gleichzeitig ist das Aufkommen einer Vielzahl neuer Beziehungsgefüge zu verzeichnen, die die einzelnen davon entlasten, ausschließlich allein für das Durchtragen von Beziehungen verantwortlich sein zu müssen. Es existieren verschiedenartig ausgeprägte Milieus – teils herkömmlicher, teils ganz neuer Art –, in die sich der oder die einzelne zurückziehen kann und die ihn oder sie davon entlasten, ständig alles selbst arrangieren zu müssen, sondern das Gefühl vermitteln, unter Gleichgesinnten zu sein. Eine ungeahnte Aufwertung haben die familiären Netzwerke erfahren, die zwar weniger fest zusammengeschweißt sind als früher und damit auch für manche ihren Zwangscharakter verloren haben, die aber in bestimmten Situationen sich gewissermaßen als „Auffangbecken" erweisen, die zuverlässig schlicht und einfach da sind. Eine ähnliche Funktion können Freundeskreise oder Erwachsenencliquen einnehmen.

Individualisierung heißt also nicht das Ende von Beziehungen, sondern, daß Beziehungen anders geworden sind.

### 4. Tendenzielle Globalisierung von Beziehungen – eine Überforderung?

Gerade nicht das Ende von Beziehungen, sondern deren Ermöglichung in einem bislang nicht gekannten Ausmaß verheißt eine andere Neuerung, die sehr nachhaltig seit einiger Zeit Einfluß auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens in allen möglichen Bereichen nimmt: die sog. „dritte technologische Revolution", die durch die rasanten Entwicklungen im Bereich der Kommunikationstechnologie in Gang gesetzt worden ist und durch sich ständig ablösende Innovationen unaufhaltsam vorangetrieben wird. Zum ersten Mal ist der Mensch – prinzipiell jedenfalls – in der Lage, mit allen Teilen der Welt zu ein

und derselben Zeit Beziehungen aufzunehmen. Ja, er braucht sich dabei nicht mehr nur auf die reale Welt zu beschränken, sondern kann mit allen möglichen virtuellen Welten Kontakt aufnehmen. Daß das für die Gestaltung von Beziehungen nicht folgenlos bleiben kann und bleibt, liegt auf der Hand. Aber in welche Richtung das geht, darüber kann bislang noch ebensowenig gesicherte Auskunft gegeben werden wie darüber, ob die Vor- oder die Nachteile überwiegen. Natürlich können die Kommunikationsmaschinen einem sowieso beziehungsarm lebenden Menschen die Möglichkeit geben, dieses durch die Vervielfältigung der von ihm gesteuerten vermeintlichen Beziehungen um so grandioser zu kompensieren. Ebenso können sie aber auch dem kontaktfreudigen Zeitgenossen dazu verhelfen, in einem Ausmaß Beziehungen zu suchen und zu pflegen, ja zu intensivieren, wie es ihm bei der Begrenztheit und Langsamkeit der bisherigen Kommunikationsmöglichkeiten nicht zur Verfügung stand. Generelle Verdikte sind ebensowenig angebracht wie eine allzu technologiebesessene Euphorie. Vieles wird durch Gewohnheit sich wieder auf ein vernünftiges Maß einpendeln. Und vielleicht ist der alltägliche Umgang mit technologisch noch so perfektionierten Medien durchaus der Einsicht förderlich, daß durch sie die Bedeutung unmittelbarer Beziehungen, des direkten Kontaktes doch wohl nicht so gut wie gänzlich ersetzt werden kann, was darin resultieren kann, daß das im Gegenteil noch viel stärker geschätzt und gepflegt wird.

## 5. Weiterführende Anstöße und Fragen

Beide Hinweise machen deutlich: Die Voraussetzungen für die Gestaltung von Beziehungen durch und mit Menschen haben sich erheblich verändert. Gefährdungen und Überforderungen können nicht von der Hand gewiesen werden, zumal gerade die neuen Kommunikationsmedien allen möglichen Mißbräuchen offenstehen und entsprechend manipuliert werden. Aber es gibt auch enorme Chancen zu einer neuen Gestaltung von Beziehungskultur(en); sie müssen bewußt gemacht und gefördert werden. Einiges ist – wie angedeutet – schon im Gange. Kann man also darauf bauen, daß wir Menschen wirklich „unheilsam" beziehungsförmig angelegt sind?

Ist der biblische Gruß des Schalom nicht genau von dieser Zuversicht getragen, es könne gelingende Beziehungen der Menschen untereinander und auch mit der Natur geben? Welche Impulse kann heute der Glaube an einen Gott, der selbst die Beziehungsfülle schlechthin ist, können diesen Glauben bezeugende Theologie und Kirche für die Schaffung von Beziehungskulturen – im nahen und weltweit – an die Hand geben?

# Artikel

## Marie-Louise Gubler

## „Wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis . . .“ (1 Joh 2, 9)

*Wie müssen Beziehungen gestaltet werden, damit christliche Gemeinschaft entstehen und leben kann? Wie kann Kirche mit Menschen umgehen, die sich als „Antichrist“ und als „Verwirrer“ der Gläubigen herausstellen? Der 1. Johannesbrief gibt dazu sehr klare Antworten, die im folgenden Beitrag dargelegt und interpretiert werden. Wesentlich ist die Verbundenheit im Glauben und das Tun der Wahrheit.* *red*

Nach einer beängstigenden Bombennacht schrieb Dietrich Bonhoeffer am 5. September 1943 an seine Eltern aus dem Gefängnis von Tegel: „Es ist merkwürdig, wie einen in solchen Nachtstunden ganz ausschließlich der Gedanke an diejenigen Menschen, ohne die man nicht leben möchte, bewegt und das Eigene völlig zurücktritt oder geradezu ausgelöscht ist. Man spürt dann erst, wie verwoben das eigene Leben mit dem Leben anderer Menschen ist, ja, wie das Zentrum des eigenen Lebens außerhalb seiner selbst liegt und wie wenig man ein Einzelner ist.“ Und durch die eingetroffenen Briefe aufgerichtet und getröstet, antwortete er ihnen am 13. September: „Man überschätzt wohl leicht das eigene Wirken und Tun in seiner Wichtigkeit gegenüber dem, was man nur durch andere geworden ist.“[1] Der Briefkontakt mit Eltern und Freunden und die seltenen Besuche seiner Verlobten ermöglichten Bonhoeffer, die Last der Einsamkeit und die Ungewißheit über die Zukunft durchzustehen. Die lebendigen Beziehungen zu den vertrauten Menschen ließen seine Gefängniszelle trotz Angefochtenheit und Leiden zum Ort einer tiefen Gottesbeziehung werden.

Daß Gemeinschaft unter Menschen gelingt, die weder durch Blutsverwandtschaft noch durch soziale Schichtzugehörigkeit oder spontane Sympathie miteinander verbunden sind – allein aufgrund einer gemeinsamen Überzeugung –, ist keineswegs selbstverständlich. Vielmehr ist es erstaunlich, wenn beinahe 2.000 Jahre seit dem Tod Jesu christliche Gemeinschaften allein dadurch zusammenfinden, daß sie sich auf Jesu Botschaft einlassen und so zu fremden Mitmenschen in eine geschwisterliche Beziehung eintreten. Daß da Spannungen, Gruppenbildungen, Krisen und Auseinandersetzungen unumgänglich sind, hat die christliche Kirche immer wieder schmerz-

[1] *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, München 1970, 120, 126.

lich erfahren müssen. Und dennoch: Die großen Heiligen wären nicht verstehbar ohne die vielen unbekannten Christinnen und Christen, die ihren Weg bereiteten, erkämpften und erlitten – die Menschen, mit denen sie wie durch ein unterirdisches Wurzelgeflecht verbunden waren und denen sie sich verdankten. Im Ringen um Gemeinschaft haben Christinnen und Christen immer wieder neu nach Wegweisung in der Schrift gesucht.

Der erste Johannesbrief als Wegweiser christlicher Gemeinschaft

Was sich bei einer ersten Lektüre als kunstvoll gegliedertes, meditativ wiederholendes, ja fast einhämmerndes Schreiben anbietet, enthüllt sich bei genauerer Lektüre als Zeugnis einer Krisenbewältigung. In die johanneische Thematik von Licht und Finsternis, Gott und Welt, von Leben und Tod kommt unvermittelt und scharf der Hinweis auf die „letzte Stunde", in der viele „Antichriste" kommen, wo „die Werke des Teufels", wo Lüge und Sünde überhandnehmen und – das Erschreckendste von allem –: dies alles mitten in der christlichen Gemeinde selbst!

Der Konflikt innerhalb der Gemeinde

Nach heutiger Erkenntnis gehören das Evangelium nach Johannes und die drei Johannesbriefe in denselben „johanneischen Kreis" von Gemeinden, die sich durch ein eigenständiges Jesusbild und eine eigenständige Theologie auszeichnen. Der Ursprung dieser Gemeinden liegt im dunkeln, und ihre Entwicklung dürfte dramatisch verlaufen sein. Als eine ursprünglich prophetisch-charismatische Bewegung im syrisch-palästinensischen Raum – dem Täuferkreis und dem hellenistischen Judenchristentum in Samaria nahe – geriet diese Gruppe in die Auseinandersetzung mit der Synagoge und wurde aus dem Judentum ausgeschlossen. Diese traumatische Erfahrung prägte sie auf ihrem wahrscheinlichen Wegzug in die kleinasiatische Diaspora (Ephesus). Die Angst vor dem Synagogenausschluß hatte viele zu „Geheimchristen" gemacht (vgl. Joh 19, 38). Neben der äußeren Bedrohung begannen Auflösungserscheinungen im Innern der Gemeinde, die möglicherweise mit dem Tod der herausragenden Bezugsperson und des Gemeindegründers zusammenhingen (wie das Nachtragskapitel des Johannesevangeliums in der Gestalt des „Liebesjüngers" nahelegt: Joh 21, 23). Dissidente Gruppen spalteten sich von der Gemeinde ab und versuchten gleichzeitig Anhänger zu gewinnen. Die verwirrten Zurückbleibenden will der anonyme Verfasser des Briefes zur Treue gegenüber der ursprünglichen Botschaft bestärken. Die Ursache des Streites lag in der unterschiedlichen Auslegung des Johannesevangeliums. Die Dissidenten scheinen das johanneische Jesusbild gnostisch-doketisch überzogen und

seiner menschlichen Züge beraubt zu haben. Der überdimensionierte Vorrang der Christologie gegenüber den ethischen Weisungen Jesu führte zu einer radikalen Abwertung der Gebote. Indem die Dissidenten das Johannesevangelium in die Gnosis und den Doketismus mitnahmen, drohte es für die Kirche verlorenzugehen. (Die Schwierigkeit, das Johannesevangelium in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufzunehmen, hat hierin ihren Grund.) Indem der Verfasser des ersten Johannesbriefes gegen die Dissidenten an den „Anfang" erinnerte und das Halten der Gebote betonte, bewahrte er das Johannesevangelium für die Kirche. Mit der „Brille" von 1 Joh gelesen, wurde auch das Evangelium akzeptiert, ja von Irenäus im Kampf gegen die Gnostiker, die es usurpiert hatten, verwendet!

Was von Anfang an war . . .

In der Vorrede des Briefes wird das Grundanliegen des Verfassers erkennbar: In der Rückbesinnung auf den „Anfang" geht es um das *„Wort des Lebens"*, das die Gemeinschaft mit Gott und untereinander schafft und die vollkommene Freude vermittelt. Der Dreiklang von Leben – Gemeinschaft – Freude wird ganz existentiell verstanden: *„was wir gehört, gesehen, geschaut, angefaßt haben . . ."* (1, 1). Gott ist keine abstrakte Wirklichkeit, sondern in Jesus Christus und im Leben der Gemeinde sichtbar und „anfaßbar" geworden. Der Leugnung der Menschlichkeit Jesu und der Heilsbedeutung seines Todes durch die Dissidenten hält der Verfasser die Konkretheit Jesu entgegen: „Jesus Christus, der Gerechte" (2, 1) ist unser Beistand beim Vater, der Garant unserer Gemeinschaft mit Gott, der Sohn, der *„im Fleisch gekommen ist"* (4, 2). Was Jesus für die bedrohte und gespaltene Gemeinde bedeutet, wird in seiner Sendung sichtbar: *„Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben"* (4, 9). Und dieses Leben wird der Gemeinde durch die Heilsbedeutung seines Todes in der Sündenvergebung geschenkt (Jesus ist „als Sühne für unsere Sünden gesandt" 4, 10; „daran haben wir die Liebe erkannt, daß Er sein Leben für uns hingegeben hat" 3, 16). Der doketischen Auflösung der Christologie bei den Dissidenten entsprach auch ein überspitztes ethisches Selbstbewußtsein: Sie wähnten sich frei von Sünde, mißachteten die Gebote und vor allem die Liebe zu den Mitgliedern der Gemeinde. So durchzieht den ganzen Brief die Frage nach dem, was für die christliche Gemeinschaft entscheidend ist.

Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott,

*„Das ist die Botschaft, die ihr von Anfang an gehört habt: Wir sollen einander lieben"* (3, 11). Für den Verfasser liegt

und Gott bleibt in ihm . . .

der Grund für diese lapidare Formel in dem, was Gott an uns getan hat: Durch die Sendung Jesu zeigte Gott seine Liebe zu uns, wir wurden seine Kinder und bekamen die Verheißung ewigen Lebens. Gemeinschaft mit Gott zu haben verpflichtet daher, „im Licht" zu leben, und das heißt konkret, das neue und doch alte Gebot der Nächstenliebe zu leben (2, 7 f): *„Wer sagt, er sei im Licht, aber seinen Bruder haßt, ist noch in der Finsternis. Wer seinen Bruder liebt, bleibt im Licht; da gibt es kein Straucheln"* (2, 9 f). Die Beziehung zu Gott ist nicht anders zu erfahren als in der liebenden Zuwendung zu den Mitgliedern der Gemeinde. Liebe aber ist nicht Gefühl, sondern konkrete Praxis: den Willen Gottes tun (2, 17), die Gerechtigkeit tun (3, 10), sein Herz vor der Not des Bruders oder der Schwester nicht verschließen und teilen (3, 17), ja, sein Leben für die Brüder und Schwestern hingeben (3, 16). Wie in den johanneischen Abschiedsreden gehört das „Bleiben" in der Liebe und das „Bleiben" in Gott zusammen. Die Beziehung von Vater, Sohn und Geist wird sichtbar in der gegenseitigen Beziehung der Glaubenden: *„Wir wollen einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt aus Gott und erkennt Gott; wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt, denn Gott ist Liebe"* (4, 7 f). Die glaubende Annahme der Gottesliebe äußert sich im Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes (4, 15 f) und manifestiert sich nach außen in der gegenseitigen Liebe. Dabei wird der einzelne durch die „Salbung" geleitet, d. h. die innere Erfahrung des Geistes. Der Geist der Liebe ist gleichsam der verborgene Lehrer, der zur Unterscheidung der Geister befähigt und zuversichtlich auf den Tag des Gerichts warten läßt: *„Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden . . . denn wir werden sehen, wie er ist"* (3, 2). Wo auf diese „Salbung" gehört wird, braucht es keine anderen Lehrer, da werden verführerische Ideologien und lieblose Lügen als „Werke des Teufels" erkennbar (2, 20–3, 10). So gilt umgekehrt als Erkennungsmerkmal der zerstörerischen Kräfte in der Gemeinde: *„Jeder, der die Gerechtigkeit nicht tut und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott"* (3, 10).

Aus unserer Mitte, aber nicht zu uns gehörig

Die Spaltung der Gemeinde ist eine gefährliche und verwirrende Situation: Wie konnte dies geschehen, da doch alle durch denselben Glauben zusammengeführt worden waren? Für den Verfasser des Briefes ist diese Situation Ausdruck der endzeitlichen Bedrängnis, wo nach apokalyptischer Erwartung nicht nur die äußere Feindschaft der „Welt" übergroß wird, sondern auch die Allernächsten sich gegeneinander wenden (vgl. etwa Lk 12, 52 f nach Micha 7, 6). Der „Antichrist" ist darum nicht eine

apokalyptisch überhöhte Horrorfigur, sondern der arrogante, die communio lieblos zerstörende Gnostiker, der seine Erkenntnis („Gnosis") über den Glauben der Gemeinschaft setzt und sich in einem sittlichen Dünkel auch über alle Gebote hinwegsetzt. Und es ist eine ganze Gruppe innerhalb der Gemeinde geworden, die sich auf ihre Autonomie beruft, statt auf den Geist der Gemeinschaft zu hören: *„jetzt sind viele Antichriste gekommen"* (2, 18). Das Erschrecken des Verfassers, wie solches möglich wurde, ist unüberhörbar: *„Sie sind aus unserer Mitte gekommen, aber sie gehörten nicht zu uns; denn wenn sie zu uns gehört hätten, wären sie bei uns geblieben"* (2, 19). Darin liegt gerade ihre ungeheure Gefährlichkeit, daß sie von innen her Glaube und Ethik auflösen und die Gemeinde verwirren – was der Verfasser nur als Ausdruck der „letzten Stunde" begreifen kann (2, 18). Mit der „Sünde, die zum Tod führt" (5, 16) ist wahrscheinlich eine Handlungsweise gemeint, die die Gemeinschaft mit Gott, Jesus Christus und den Gemeindemitgliedern zerstört.

Vermeintliche Sündelosigkeit führt in die Irre

Die durch die Dissidenten zutiefst verunsicherte Gemeinde spürt schmerzlich ihre eigene Unvollkommenheit und kann die Verletzungen durch den Konflikt nicht einfach wegstecken. Ist sie vielleicht im Irrtum, wenn sie weiterhin an der Botschaft des „Anfangs" festhält? Kann sie noch Zeugnis vor der Welt ablegen, wenn sie im Innern zerspalten ist? Ermutigung und Kriterien der „Rechtgläubigkeit" tun in dieser Verwirrung not! Diese will der Verfasser den Angefochtenen geben: *„Meine Kinder, wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit. Daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind, und werden unser Herz in seiner Gegenwart beruhigen. Denn wenn unser Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles"* (3, 18–20). Gerade weil Gott Liebe ist, darf die Gemeinde zuversichtlich sein, daß sie immer aus der Vergebung leben darf, wenn sie sich um das Gebot der gegenseitigen Liebe bemüht. Jesus Christus wird in ihrer Mitte durch die Kraft des Geistes bezeugt und „im Wasser und Blut", d. h. in den Sakramenten von Taufe und Eucharistie erfahrbar. So kommt das Zeugnis Gottes dem schwachen Zeugnis der Gemeinschaft zu Hilfe. Ihrer Fürbitte für den sündigen Bruder oder die Schwester wird Erhörung verheißen (5, 16). Und so endet der Brief voll Zuversicht: *„Wir wissen,* daß er uns bei allem hört . . . und unsere Bitten schon erfüllt hat; *wir wissen,* wer von Gott stammt, sündigt nicht, sondern der von Gott Gezeugte bewahrt ihn . . . *wir wissen,* wir sind aus Gott, aber die Welt steht unter der Macht des Bösen . . . *wir wissen,* der Sohn Gottes ist ge-

kommen und hat uns Einsicht geschenkt, damit wir (Gott) den Wahren erkennen. Und wir sind in dem Wahren, in seinem Sohn Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben" (5, 15–20) – und „das ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube" (5, 4).

Das Ringen um die Gemeinschaft mit der Großkirche

Im ersten Johannesbrief sind alle extremen Züge des Johannesevangeliums zurückgenommen worden: die Erwartung der zukünftigen Parusie modifiziert die präsentische Eschatologie (3, 2; 2, 28); gegen die doketische Christologie wird das wirkliche Menschsein Jesu und die konkrete Erfahrbarkeit betont (1, 1); die Heilsbedeutung des Todes Jesu zur Sühne der Sünden hervorgehoben (2, 2). Die johanneischen Akzente vom „Tun" der Wahrheit, vom Leben im Licht, vom „Bleiben" in Gott, vom verpflichtenden Liebesgebot untereinander werden mit der überkommenen Botschaft „von Anfang an" verbunden. Wie die Schlußredaktion des Johannesevangeliums (Joh 21) „atmet der 1. Johannesbrief den Geist einer entschiedenen Rechtgläubigkeit" (J. Roloff). Dies weist auf eine Situation nach der Spaltung der johanneischen Gruppe am Ende des 1. Jahrhunderts hin. Für die Restgemeinde des johanneischen Kreises wurde der Anschluß an die werdende Großkirche überlebenswichtig. Schmerzhaft hatte sie nach dem Ausschluß aus der Synagoge erfahren müssen, wie die Isolation auch zur Bedrohung der inneren Einheit geworden war, indem extreme Gruppen in ihr alle andern nötigen wollten, ihre Linie zu übernehmen. Ohne Beziehung zu den andern christlichen Gemeinden drohte sie angesichts dieses Gesinnungsterrors in den eigenen Reihen den Boden unter den Füßen zu verlieren und unterzugehen.

Prüft die Geister, ob sie aus Gott sind . . .

Was hat dieser Brief in unserer Kirchensituation zu sagen? Die alte Frage nach der Verifizierbarkeit der Glaubenswahrheit und nach der Unterscheidung der Geister stellte sich nicht nur in den Auseinandersetzungen der frühen christlichen Kirche. Der erste Johannesbrief bindet die Erkenntnis Gottes an die Praxis gelebter Liebe: *„Wer sagt: Ich habe Gott erkannt!, aber seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner, und die Wahrheit ist nicht in ihm. Wer sich aber an sein Wort hält, in dem ist die Gottesliebe wahrhaft vollendet. Wir erkennen daran, daß wir in ihm sind"* (2, 4–5). Die Erkenntnis Gottes kann nur in der liebenden Zuwendung zum Bruder oder zur Schwester in der Gemeinde geschehen. Sie bedeutet auch Fürbitte für den Fehlenden im Wissen um eigene Angewiesenheit auf Vergebung und Lebenshingabe für die Gemeinschaft (5, 16; 3, 16). Unterschiedliche Auffassungen und Konflikte, auch Sünde und Unrecht gehören zur Realität der kirchli-

chen Gemeinschaft. Aber es gibt auch Sünde, „die zum Tod führt" (5, 16), zur Zerstörung jeder Gemeinsamkeit in einer lieblosen und arroganten Haltung, die die eigene Ideologie absolut setzt und die volle Lebensgemeinschaft mit Gott, Christus und dem Bruder oder der Schwester vernichtet. Nicht umsonst lautet die letzte Mahnung des Briefes: *„Meine Kinder, hütet euch vor den Götzen!"* (5, 21), den Ideologien von Vollkommenheit, die das Gute mit dem vermeintlich Besseren zugrunde richten.

Im Glauben sind wir verbunden, nicht in der Erfahrung . . . (D. Bonhoeffer)

Dietrich Bonhoeffer hat aus seiner Erfahrung gemeinsamen Lebens die jeder christlichen Gemeinschaft inhärenten Gefahren erkannt, die sich auf Ideale und menschliche Sympathien oder Antipathien beriefen. Seine Worte sind wie ein Kommentar zum ersten Johannesbrief: „Christliche Bruderschaft ist kein Ideal, sondern eine göttliche Wirklichkeit, . . . eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit. Unzählige Male ist eine ganze christliche Gemeinschaft daran zerbrochen, daß sie aus einem Wunschbild heraus lebte . . . Die große Enttäuschung über die andern, über die Christen im allgemeinen und, wenn es gut geht, auch über uns selbst, muß uns überwältigen, so gewiß Gott uns zur Erkenntnis echter christlicher Gemeinschaft führen will . . . Gott ist nicht ein Gott der Gemütserregungen, sondern der Wahrheit. Erst die Gemeinschaft, die in die große Enttäuschung hineingerät mit all ihren unerfreulichen und bösen Erscheinungen, fängt an zu sein, was sie vor Gott sein soll, fängt an, die ihr gegebene Verheißung im Glauben zu ergreifen . . . Eine Gemeinschaft aber, die eine solche Enttäuschung nicht ertragen und nicht überleben würde, die also an dem Wunschbild festhält, wenn es ihr zerschlagen werden soll, verliert zur selben Stunde die Verheißung christlicher Gemeinschaft auf Bestand, sie muß früher oder später zerbrechen . . . Wer sich das Bild einer Gemeinschaft erträumt, der fordert von Gott, von den andern und von sich selbst die Erfüllung. Er tritt als Fordernder in die Gemeinschaft der Christen, richtet ein eigenes Gesetz auf und richtet danach die Brüder und Gott selbst. Er steht hart und wird ein lebendiger Vorwurf für alle andern im Kreise der Brüder . . . Weil Gott den einzigen Grund unserer Gemeinschaft schon gelegt hat, weil Gott uns längst, bevor wir in das gemeinsame Leben mit andern Christen eintraten, mit diesen zu einem Leibe zusammengeschlossen hat in Jesus Christus, darum treten wir nicht als Fordernde, sondern als die Dankenden und Empfangenden in das gemeinsame Leben mit andern Christen ein."[2]

[2] *D. Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, München 1939 (10. Auflage), 18 f; vgl. 30.

# Peter F. Schmid
# Der Mensch ist Beziehung

## Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive

*In vier thesenartigen Grundaussagen wird im folgenden die Bedeutung von Beziehung für das Menschsein zusammengefaßt: In Aussagen zur Mit- und Umwelt, zu Gemeinschaftsformen und Beziehungsverständnis, zur Individualität und Beziehungsangewiesenheit und zur Beziehung mit Gott. Was den Menschen ausmacht, ist einerseits die Selbständigkeit der Person, andererseits die Angewiesenheit auf andere.* red

Friedrich II. von Hohenstaufen soll folgendes Experiment durchführen haben lassen, um die Ursprache des Menschen zu erforschen: Er ließ einige elternlose Säuglinge in ein Haus zusammenbringen, wo er für sie jegliche Art von körperlicher Pflege anordnete, aber strikte verbot, mit ihnen zu reden. So sollte sich herausstellen, welche Sprache sie von sich aus spontan sprechen würden. Man erwartete, daß es entweder hebräisch, griechisch oder lateinisch sein würde – die damals als Urmöglichkeiten betrachteten Sprachen. Aber es war weder eine dieser Sprachen noch war es die Mundart der Eltern – die Kinder sprachen gar nicht: Sie starben.[1]

Diese Geschichte lehrt (und sie ist inzwischen durch vielfältige psychologische Untersuchungen belegt): Sprechen ist nicht einfach ein Produkt des menschlichen Lebens, Sprechen ist eine Voraussetzung dafür. Oder allgemeiner gesagt: Menschen bedürfen der Beziehung, um überhaupt lebensfähig zu sein.

Menschwerden heißt, aus einer Beziehung herkommen und in eine Beziehung hineinwachsen. Das ist eine Erfahrungstatsache, die wir in unserem vorwiegend subjekt- und individuumsbezogen gewordenen Denken oft übersehen. Die abendländische Denk- und Entwicklungsgeschichte hat mehr und mehr den einzelnen Menschen und seine Würde, seinen Wert und seine Rechte in den Mittelpunkt gestellt. Dies stellt eine in vieler Hinsicht bedeutende Leistung dar, nicht zuletzt in emanzipatorischer Hinsicht. Dabei ist aber sukzessive das Bewußtsein dafür in den Hintergrund getreten, daß es den Menschen in der Einzahl gar nicht gibt, wie sich Fichte ausdrückt: „Der Mensch wird nur unter Menschen ein Mensch – sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein."[2]

### 1. Beziehung in biologischer und psychologischer Sicht

*Man kann nicht vom Menschen sprechen, ohne zugleich über seine Mit- und Umwelt zu sprechen.*

Wir werden am Beginn unseres Lebens „empfangen",

[1] Chronik des Salimbene, vgl. *R. Guardini,* Welt und Person, Würzburg 1939, [4]1955, 139.

[2] *J. G. Fichte,* Grundlage des Naturrechts, Werke, Bd. III, 39.

entstehen aus einer Beziehung und werden in eine Beziehung zu unseren Eltern oder anderen „Bezugs-Personen" hineingeboren: Jeder Mensch kommt aus einer „dialogischen Ursituation". Die Psychoanalyse hat eindrucksvoll gezeigt, wie wichtig die frühkindlichen Beziehungserfahrungen sind. Entwicklungspsychologisch ist längst erwiesen, daß ohne ein Mindestmaß an persönlicher Zuwendung bzw. Liebe Babys die Nahrungsaufnahme verweigern und sterben. Dies ist das bekannte Hospitalismusphänomen, das René Spitz untersucht hat und das im Prinzip ähnlich zu verstehen ist wie das Sprachexperiment Friedrichs II. Auch die neuere Säuglingsforschung[3] hat gegen die lange verbreitete Annahme eines vorwiegend passiven und rezeptiven Säuglings den Beweis erbracht, daß die Menschen von Anfang an ihr Leben als ein Leben in Beziehungen aktiv gestalten und dabei in hohem Maße initiativ sind. Um uns biologisch wie psychisch zu entwickeln, bedürfen wir des anderen, genauer: der anderen.

Entwicklung in und durch Beziehungen

Dieses psychologische Grunddatum läßt sich durch das ganze Leben verfolgen. Etwa ist das aus Trotzalter und Pubertät bestens bekannte Neinsagen, das dort prinzipiellen Charakter annimmt, für die Ichentwicklung unbedingt notwendig. Indem das Kind nein sagen lernt, seinen eigenen Willen entdeckt, lernt es ich sagen; in der Ablehnung der Welt der Erwachsenen liegt für den Jugendlichen die Bedingung der Möglichkeit dafür, seinen eigenen Gestaltungswillen zu entdecken und von ihm Gebrauch zu machen, also erwachsen zu werden. Und kaum hat sich der Mensch aus der (einseitigen) Abhängigkeit einigermaßen befreit, sucht er in der Regel neue Abhängigkeiten, indem er neue Beziehungen eingeht, Partnerschaften, die nun eine mehr oder weniger wechselseitige Abhängigkeit bedeuten. Sie zeigen, wie sehr und umfassend der Mensch der Beziehung bedarf. Zusätzlich gibt es eine Reihe anderer Beziehungen, die konstitutiv für das Selbstverständnis eines Menschen sind: Freundschaften, Arbeitsbeziehungen, soziale Aufgaben, die Beziehungen zu Sachen oder Werten: etwa zur eigenen Arbeit, zu einer Aufgabe, der man sich widmet, usw. Wo es sich nicht um explizit geregelte und institutionalisierte Formen des Zusammenlebens handelt, wie beispielsweise in der Ehe, in Lebensgemeinschaften oder beim Ordensleben, werden diese Beziehungen um so wichtiger. Und es wird deutlich, daß es natürlich nicht nur Beziehungen zu Men-

[3] Z. B. *D. Stern*, Tagebuch eines Babys. Was ein Kind sieht, spürt, fühlt und denkt, München 1990; *M. Dornes*, Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt/M. 1993.

schen sind, in denen wir leben: Wir haben eine Beziehung zur Natur, zur Kunst, zur Technik (zum Computer beispielsweise, der die neue Dimension der Beziehung zu virtuellen Welten, zum Cyberspace, gebracht hat), zum Beruf, zu einer Idee. Der Mensch entwickelt auch eine Beziehung zu „höheren (ihm überlegenen) Mächten", zu Göttern und Gott (oder er lehnt eine solche Beziehung bewußt ab). Und wir haben – gelernt in und aus den Beziehungen zu anderen – eine Beziehung zu uns selbst. Last but not least: Auch um Leben weiterzugeben, bedürfen wir, selbst im Zeitalter der künstlichen Befruchtung, nach wie vor des anderen. Und Sterben will wohl auch kaum ein Mensch allein.

Kein menschliches Leben ohne Beziehungen. Wir können viele davon wählen und alle bewußt gestalten. Sie sind es, die unser Menschsein ausmachen.

2. Beziehung in soziologischer und kultureller Sicht

*Man kann nicht vom Menschen sprechen, ohne zugleich über seine Gemeinschaftsformen und sein Beziehungsverständnis zu sprechen.*

„Anthropos zoon politikon." Schon Aristoteles hatte es auf den Punkt gebracht. Wörtlich heißt das: „Der Mensch ist ein (Stadt-)Staaten bildendes Wesen." Oder: Was den Menschen auszeichnet, ist, daß er Gemeinschaften bildet. Das lateinische Wort „communio", das im Verständnis der Kirche seit dem Konzil eine besondere Bedeutung hat, bezieht sich auf denselben Sachverhalt: „Com-munis" heißt: „gemeinsame Mauern haben". Man kann sich dazu ein Haus, in dem man gemeinsam wohnt, oder eben eine Stadt mit einer Stadtmauer vorstellen. „Communio" bezeichnet die „durch einen gemeinsamen Lebensraum verbundenen und aufeinander angewiesenen Menschen".[4]

Zwischen Individualismus und Kollektivismus

In solchen Gemeinschaften bildet der Mensch Beziehungskulturen heraus, die einem ständigen Wandel unterliegen. Es gab und gibt Zeiten und Kulturen, Religionen und Ideologien, die den Beziehungsaspekt so stark in den Vordergrund gestellt haben, daß vom einzelnen Menschen fast nichts mehr überbleibt oder sich seine Bedeutung dem Kollektiven unterzuordnen hat (wofür ihm andererseits Sicherheit versprochen wird). Faschismus und real existierender Sozialismus, eine Reihe von Sekten und Gemeinschaftsformen oder Bünden sind Beispiele aus der jüngeren Zeit. Genau besehen ist es aber nicht die Beziehung, die hier im Vordergrund steht, sondern das Kollektive, die Masse als solche, die dem Einzelmenschen Freiheit und Entscheidungsnotwendigkeit nimmt bzw.

[4] *F. Klostermann,* Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?, Wien 1979, 15.

sie einschränkt. Sie fördert aber deshalb noch lange nicht auch schon dadurch sein zwischenmenschliches Beziehungsleben, stellt dafür jedoch die Beziehung zu einer Idee über alles.

Der Beziehungsaspekt des Lebens wurde dem Menschen unseres Kulturkreises im 20. Jahrhundert wieder besonders bewußt. Neben den bereits erwähnten kollektivistischen Ideologien und der Betonung und Etablierung sozialer Standards im privaten und öffentlichen Leben sind beispielsweise die Richtungen der philosophischen Anthropologie (siehe unten) und die Entwicklung im Bereich der Politologie und Kommunikationswissenschaften oder der Soziologie, Pädagogik, Psychologie und Psychotherapie ein beredtes Zeugnis dafür. Die globale Vernetzung durch die modernen Medien hat eine unumkehrbare Situation der Angewiesenheit aufeinander und der Mitbetroffenheit voneinander herbeigeführt.

In den konstruktivistisch-systemischen Richtungen, die gegenwärtig in Mode sind, hat dies sogar so weit geführt, daß, statt einseitig vom Individuum her die Beziehungen zu denken (metaphorisch ausgedrückt: Die Beziehungen sind die Verbindungslinien zwischen einzelnen Punkten, welche die Individuen darstellen), umgekehrt nun die Individuen von den Beziehungen her verstanden werden (im Bild wird von den Linien ausgegangen; wo sie einander schneiden, sind die Individuen konstituiert).

Vieles deutet auf der anderen Seite wieder darauf hin, daß sich Menschen gegen eine zu starke Verflechtung in Beziehung wehren. Man denke an das Phänomen der Singles, an die individualistische Lebensweise vieler Menschen, an den Rückzug aus dem gesellschaftspolitischen Engagement, aus Parteien und Kirchen.

Virtuelle Beziehungen

Die Entwicklung geht unter anderem dahin, daß der Mensch weniger „hinausgeht" und – man bedenke das Internet und die Vielfalt der Möglichkeiten virtueller Beziehungen im Cyberspace – statt dessen die Welt ins Haus holt. So zeigt etwa der bereits wieder vorübergegangene Boom der Tamagochis, jener bei den Kindern beliebten Computerspielzeuge in Form „virtueller Haustierchen", das Phänomen in seiner Ambivalenz verdichtet auf: Möglichst ohne realen Aufwand, aber mit ungeheurer Hingabe und Zuwendung wollten diese Dinger betreut sein: gekost, erzogen, gepflegt, reingehalten, gefüttert, alles per Knopfdruck. Ihr Exitus löste heftige Tränen aus – und am nächsten Tag den Druck auf den Reset-Button, womit alles wieder von vorne beginnen konnte. Einerseits: Wohin sind wir geraten, wenn statt Hund und Kat-

ze ein Computertierchen die Herzen der Kleinen erobert? Kein reales Streicheln, kein realer Schmutz, keine reale Beziehung. Aber das gibt es ja bei Märchen und Geschichten auch nicht, auch dort spielt sich alles in der Phantasie ab! Und auch Puppen werden nicht wirklich gefüttert und saubergehalten. Andererseits also eine Chance zur Einübung von Verantwortung und Beziehungsgestaltung. Und ein Beweis dafür, daß auch in einem sterilen Einkind-Haushalt ohne Haustier die Beziehung über alles geht.

3. Beziehung in anthropologisch-philosophischer Sicht

*Man kann nicht vom Menschen sprechen, ohne zugleich über seine Individualität und seine Beziehungsangewiesenheit zu sprechen.*

Seltsamerweise hat es in der Geschichte der Reflexion des Menschen über sich selbst lange gedauert, bis wir anfingen, uns auch selbst philosophisch als etwas Eigenes wirklich frag-würdig zu werden. Erst Kant vollzog den Schritt über die Ontologie hinaus zur Anthropologie. Solange die Philosophie nach dem Menschen nicht anders fragte als nach anderem Vorfindbaren, ihn also als Objekt in den Blick nahm, übersah sie, daß die Frage „Was ist der Mensch?" nicht genügend berücksichtigt, daß der Fragende in seiner Frage selbst immer schon miteingeschlossen ist. Es hat viele Jahrhunderte gedauert, bis deutlich wurde – explizit und radikal wurde der Schritt erst durch die Dialogische Philosophie in diesem Jahrhundert vollzogen –, daß der Versuch, den Menschen und damit auch sich selber zu verstehen, angemessen nicht in objektivierender Weise, sondern nur aus der Intersubjektivität der Beziehung heraus geschehen kann, also von Subjekt zu Subjekt. Das heißt, daß beim Menschen nicht wie bei einem Objekt nach dem „Was?", sondern immer aus der Beziehung heraus nach dem „Wer?" zu fragen ist. Genaugenommen kann man dann auch nicht mehr allgemein fragen, wer der Mensch sei; die adäquate Frage lautet vielmehr konkret: „Wer bist du?"

Der Mensch als Person ist ausgezeichnet durch . . .

Damit aber fragt man nach der Person eines Menschen. Denn um der Tatsache gerecht zu werden, daß er in mehrfacher Hinsicht einzigartig ist, hat der Mensch in unserer Kultur den theologisch-philosophischen Begriff der „Person" entwickelt – welcher bezeichnenderweise aus dem Ringen um das rechte Gottesbild entstanden ist. Mit dem Personbegriff werden heute zwei verschiedene Dimensionen zugleich angesprochen: die unaustauschbare Individualität und die von allem Anfang an mitgegebene Relationalität.[5]

[5] Ausführlich zum Personbegriff (Belege) vgl. *P. F. Schmid*, Souveränität und Engagement. Zu einem personzentrierten Verständnis von „Person",

Den damals umgangssprachlichen, die Beziehung im sozialen Gefüge bezeichnenden römischen Terminus „persona" holten sich zunächst die Theologen in ihre Fachsprache, als es darum ging, nach den Erfahrungen mit Jesus die Beziehung zwischen ihm, Gott (den er – mit einem Beziehungsbegriff par excellence – seinen Vater nannte) und seinem (Heiligen) Geist näher zu bestimmen. In der Reflexion darüber verwendeten die Kirchenväter, erstmals Tertullian, für ihre Trinitätslehre den Beziehungsbegriff „persona" und formulierten, es sei „ein Gott in drei Personen", um (gegen die monarchianistische Position einer Vorrangstellung des Vaters) die Gleichheit zu betonen. Damit kennzeichnen den Personbegriff als Fachterminus von Anfang an drei heute noch relevante Tatsachen: Er wurde gebraucht, um eine Erfahrungstatsache näher zu bestimmen, er zielte von Anfang an auf Gleichrangigkeit, und er ist ursprünglich ein Beziehungsbegriff.

. . . Selbständigkeit . . .

Im Lauf der theologisch-philosophischen Tradition bildeten sich die bis heute wirksamen beiden Traditionsstränge heraus: Auf der einen Seite der individualistische (oder substantialistische) Personbegriff, der erstmals von Boëthius (480–525) definiert wurde: „Persona est rationalis naturae individua substantia [Person ist die unteilbare Substanz eines vernünftigen Wesens]." Das Wort „Substanz" kommt von „sub-stare", das wörtlich „von unten her zum Stehen kommen" bedeutet, heißt also Selbstand, Selbständigkeit, In-sich-selbst-gegründet-Sein und damit Unabhängigkeit – und zwar unteilbar [„in-dividuum"] und auch im letzten nicht mit-teil-bar. In dieser Tradition stehen unter anderem Thomas von Aquin, die Aufklärung mit der Betonung des Selbstbewußtseins und Kant, der in praktischer Hinsicht Rang und Würde der Person betont, die „nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf", sondern „Zweck an sich selbst" ist, der Freiheit zukommt und deren Handlungen daher „der Zurechnung fähig sind". Besonders deutlich wird diese individualistische Dimension in der Existenzphilosophie: Heidegger, Jaspers und Kierkegaard betonen die Verantwortung des Menschen, der sich in der Existenz seines Daseins, in seiner individuellen Einzigartigkeit und Unaustauschbarkeit, in seiner Wahlmöglichkeit und Freiheit selbst erfährt und für den es darum geht, „das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist"[6].

in: *C. Rogers – P. F. Schmid,* Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis, Mainz ³1998; *ders.,* Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe, erscheint Stuttgart 1998.

[6] *S. Kierkegaard,* Die Krankheit zum Tode, orig. 1849; zit. n. d. Ausg. Jena ²1924. Orig. 1849, 17.

Wer also mit Person ihre Selbständigkeit und Einzigartigkeit, ihre Freiheit und Würde, ihre Einheit, ihre Souveränität und Selbstbestimmung, ihre Verantwortlichkeit, die von der UNO deklarierten Menschenrechte usw. verbindet, der steht in der Tradition eines solchen individualistischen Personbegriffs. Das ist auch gemeint, wenn der Mensch von der Zeugung an und unabhängig von seiner physischen oder psychischen Gesundheit und Entwicklung als Person bezeichnet wird. Personsein heißt demnach Aus-sich-Sein und Für-sich-Sein.

. . . und Beziehungsangewiesenheit

Am Beginn des anderen, relationalistischen (oder transzendenten) Traditionsstranges stehen die *Kirchenväter*. In der Patristik wird Person als Bezogenheit verstanden: Gottes Sein ist Beziehung, „esse ad", reines Bezogensein. Konstitutiv für das Personsein des Menschen ist nach Augustinus (354–430) die Selbsterkenntnis im selbstüberschreitenden Dialog – und zwar nach innen hin: In ihm erfährt der Mensch, daß Gott ihm näher ist als er sich selbst; er erfährt sich von Gott als Du angesprochen. Richard von St. Viktor († 1173) definiert dann Person als „naturae intellectualis existentia incommunicabilis [unmitteilbare Existenz einer geistigen Natur]". Person wird hier nicht als Sub-sistenz, sondern als Ek-sistenz verstanden, als von außen her [„ex"], durch andere zu-Stande kommend, als Gegenüber-Stand (und gerade damit unaustauschbar, „incommunicabilis"). Person ist also hier der, der eben durch andere er selbst ist. Konstitutiv für die Person ist demnach ihre Ursprungsbeziehung – wie etwa beim Kind von der Mutter her. Besonders der in Reaktion auf die Systemphilosophie, die Versachlichung des modernen Lebens und das Weltbild der mechanistischen Naturwissenschaften entstandene Personalismus (auch Dialogisches Denken oder Begegnungsphilosophie genannt) betont, daß vor der Person das Subjekt-Objekt-Denken haltmachen muß. Allen voran Martin Buber betont nachhaltig die dialogische Existenz des Menschen: „Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung."[7] Die fundamentale Tatsache der Existenz ist „der Mensch mit dem Menschen"; „Person erscheint, indem sie zu anderen in Beziehung tritt."[8] Die „Ich–Du–Beziehung" des Dialogs steht bei Buber dem objektivierenden „Ich-Es-Verhältnis" gegenüber. Noch radikaler faßt Emmanuel Lévinas (1905–1995), der „Denker des Anderen"[9], die Be-

[7] *M. Buber*, Ich und Du, orig. 1923, zit. n. Heidelberg [8]1974, 18.

[8] *Ders.*, Das Problem des Menschen, orig. 1948, zit. n. Heidelberg [5]1982, 164.

[9] *W. Krewani*, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg 1992. – Zu Lévinas (Belege) vgl. *P. F. Schmid*, Solidarität und Autonomie. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Köln 1994.

ziehungsbedingtheit der Person: Grundlage des Selbstbewußtseins ist nicht die Reflexion (des Ich am Du), sondern die schon jeweils vorgegebene Beziehungserfahrung (also „Du-Ich" statt „Ich-Du"). Der andere ist damit nicht ein Alter *ego,* sondern bleibendes Rätsel und damit ständige Herausforderung. Er „sucht uns heim", wofür Lévinas die Metapher „Antlitz [visage]" verwendet. Dieses Antlitz spricht uns an, und seine Not fordert uns heraus. Deshalb steht am Anfang aller Philosophie die Ethik, ist Verantwortlichkeit – Lévinas nennt sie „Diakonie [Dienst]", die jedem Dialog vorausgeht – die Grundkategorie des Personseins: Aus der Begegnung erwächst die Verpflichtung zur Antwort. (Was den Menschen als Person auszeichnet, ist also, um es mit einem Wortspiel von Perls auszudrücken, seine „respons(e)-ability", sein Vermögen zur Antwort und die daraus erwachsende Verpflichtung.) Lévinas bleibt auch nicht wie Buber bei der Zweiheit des Ich-Du stehen; denn es gibt nicht nur ein Du, es gibt den anderen immer nur in der (wenigstens potentiellen) Gegenwart des Dritten, woraus folgt, daß Handeln sich nicht mehr von selbst versteht und sich der Spielraum der Freiheit öffnet. Es gibt also die anderen, und damit wird statt der Dyade, dem Paar, Ich und Du, nun die Drei-Einigkeit, die Gruppe, „Wir" das Grundelement von Interpersonalität. Liebe wird zur Mit-Liebe [condilectio], wo von zweien ein Dritter einträchtig geliebt wird.

Wer also Person von der Beziehung her versteht, aus der Partnerschaft, aus dem Dialog, aus der Verbindung zur Welt, von ihrer Angewiesenheit auf andere her, wer sie im Ganzen der Gemeinschaft sieht, wer betont, Person sei der Mensch, insofern er zu anderen in Beziehung steht, der steht in der Tradition des relationalistischen Personbegriffs. Personsein heißt demnach Aus- und In-Beziehung-Sein, Von-anderen-her-Sein.

Souveränität und Engagement

Im substantialistischen wie im relationalistischen Personverständnis liegen wichtige Ansätze, „hinter" die ein heutiges Verständnis nicht zurück kann. Bei aller prinzipiellen Unvereinbarkeit ist es gerade die dialektische Spannung zwischen beiden, die den heutigen Personbegriff kennzeichnet: Das an der Substanz orientierte Verständnis streicht die Selbständigkeit der Person, ihre Fähigkeit, sich selbst zu verstehen, zu besitzen und frei zu vollziehen, hervor. Das auf Relationalität zielende Verständnis verweist beim Menschen auf die dialogische Situation dessen, der als Ich zu sich selbst kommt, weil er als Du angesprochen ist und seine Erfüllung im Wir findet. Personales Sein entsteht und vollzieht sich im personalen Gegenüber der Begegnung. Der Mensch ist von An-

fang an Person als Individuum, und er ist von Anfang an auf die personale Gemeinschaft mit anderen bezogen und angewiesen. Erst durch die Beziehung zu anderen Personen entfaltet und verwirklicht er dieses Person-Sein: Er wird Persönlichkeit. Zur Person gehören Selbständigkeit *und* Beziehungsangewiesenheit, Souveränität *und* Engagement, Autonomie *und* Solidarität. Beides kommt dem Menschen von Anfang an zu, und beides muß er lernen. Oder er verkümmert in beidem. Ein so aus der Beziehung und aus der Erfahrung gewonnener Personbegriff steht ebenso im Kontrast zu einem individualistisch–privatistischen wie zu einem kollektivistischen Menschenbild.

Person als Antwort

Die Erfahrung des Menschen über sein Menschsein und Menschwerden von allem Anfang, vom Ursprung der Entwicklung an, zeigt, daß sich der Mensch bereits als Neugeborener, ja als Ungeborener, als ein Angesprochener vorfindet – noch bevor er selbst sprechen kann; als Du, noch bevor er Ich sagen kann; als „Geliebter", noch bevor er „lieben" kann. Die Ursituation des Menschen ist dialogisch. Person kann demnach als Antwort in einer Kommunikation gesehen werden, in die der Mensch hineingeboren wird. Hier, an der Erfahrung, setzt auch die ethische Dimension an: Aus der Antwort-Situation des Menschen entspringt seine Ver-antwort-ung. Person ist also zu verstehen als relationale Werde-Identität:

Der Mensch als Person ist – (entwicklungs)psychologisch[10] gesprochen – aus der Kommunikation heraus, was er ist. Er bezieht seine unverwechselbare Selbständigkeit aus der liebenden Begegnung durch seine Eltern oder andere Bezugspersonen, die ihn selbst zu einem Liebenden und Begegnenden werden läßt.

Der Mensch als Person ist – philosophisch gesprochen – Ant-Wort auf ihm zugesprochenes Wort. Und darin liegt auch seine Verantwortlichkeit, bedingt durch seine Freiheit und seine Mitmenschlichkeit, die sich in der Geschichte vollzieht: Durch immer weitere Selbstverwirkli-

[10] Hat schon die Philosophie lange gebraucht, bis ihr der Mensch als wirklich fragwürdig erschien, so hat die aus ihr entstandene Psychologie in ihrem Mainstream diesen Paradigmenwechsel bis heute nicht wirklich vollzogen, ja sie ist mit apersonalen Modellen teilweise hinter das bereits erreichte humanistische Paradigma wieder zurückgefallen. Dieses geht davon aus, daß eine dem „Gegenstand" Mensch angemessene Disziplin auch ein eigenes Wissenschaftsverständnis, eine eigene Methodologie und eine eigene Weise der Forschung voraussetzt. Viele psychotherapeutische Schulen sahen und sehen hingegen weitgehend immer noch oder schon wieder ihre Aufgabe in einem objektivierenden Zugang, beispielsweise im Diagnostizieren und Interpretieren. Überall dort, wo die Bedeutung der Beziehung jedoch zentral wird (und Beziehung nicht bloß als Voraussetzung für die eigentliche therapeutische Arbeit oder als Mittel zum Zweck mißverstanden und mißbraucht wird), wird der beschriebene Paradigmenwechsel zu einem Verständnis von Psychotherapie als dialogischem, personalem Geschehen deutlich.

chung in der Gemeinschaft der Menschen, das heißt Verwirklichung des Personseins, wird die Person, was sie ist. Der Mensch als Person ist – theologisch gesprochen – Antwort auf das in der Geschichte gesprochene Wort des sein Dasein, ja sein Mit-Sein zusagenden, sich als Jahwe (= „Ich bin, der ich für euch da bin", Exodus 3) offenbarenden „Gottes-mit-uns" (= „Immanuel", Jes 7, 14), eines Gottes der Beziehung und Erfahrung, der mit dem Menschen im Dialog steht – ein Dialog, aus dem heraus er zu den anderen Menschen als Mit-Menschen in Beziehung treten kann.

## 4. Beziehung in christlich-theologischer Sicht

*Man kann nicht vom Menschen sprechen, ohne zugleich über seine Beziehung zu Gott zu sprechen.*

Angeregt wurde das Philosophieren über den Menschen als Person durch eine historische Erfahrung: Die Erfahrung in der Beziehung und aus der Beziehung zu Jesus, der sich selbst ausschließlich aus der Beziehung – zu Gott, den er intim seinen Vater nannte – verstanden hat. Aus der Erfahrung mit Jesus und seinem Wort in seinem Geist und aus der daraus entstandenen Reflexion entwickelte der Mensch ein neues Selbstverständnis.

Diese Erfahrungstatsache hat das Christentum ganz radikal ernst genommen und daraus auch sein – trinitarisches, also beziehungsorientiertes – Gottesbild entwickelt. Oder man kann es theologisch auch umgekehrt sagen: In der Offenbarung Gottes als eines, der in seinem Wesen Beziehung ist, hat der Mensch zutiefst sein eigenes Wesen erkannt: Er lebt nicht nur in Beziehungen; er ist Beziehung.

Kern- und Angelpunkt dieses erfahrungsorientierten Ansatzes ist Jesus Christus, der, als er anfing, vom Reich Gottes zu reden, zuallererst Gruppen bildete. In ihnen lebte er und sprach von seiner in seiner Beziehung zu Gott gründenden Botschaft: die Beziehung Gottes zu den Menschen und daher die Beziehung der Menschen untereinander. Theologische Reflexion brachte es auf den Punkt mit den Worten: „Liebe Brüder, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott [. . .]. Denn Gott ist die Liebe." (1 Joh 4, 7 f) Hier ist der dem jüdisch-christlichen Verständnis spezifische untrennbare Zusammenhang zwischen Menschenbild und Gottesbild auf den Punkt gebracht: Die Beziehung zu Gott und die Beziehung zu Menschen ist untrennbar verbunden (vgl. das Gleichnis vom Weltgericht, Mt 25), die Beziehung zu den anderen und die Beziehung zu sich selbst ebenso (vgl. das Gebot der Nächstenliebe, Mt 22, 39). Und sie sind Beziehungen nach dem Bild Gottes, der selbst Beziehung ist, in

Beziehung zu den Menschen tritt und unter den Menschen Beziehung stiftet.
Es ist der Kirche aufgetragen, jene Communio zu sein, in der diese Erfahrung tradiert und wieder neu gemacht werden kann. So kann die Kirche als Sakrament der Beziehung verstanden werden, und Seelsorge muß als beziehungsstiftende und -fördernde Aufgabe begriffen werden – ein Ansatz, der die Einzelseelsorge ebenso wie die Gemeindeseelsorge betrifft.
Hier ist in praktisch-theologischer Hinsicht ein weiteres Mal auf die Bedeutung der Gruppe für das Selbstverständnis und die Entwicklung des Menschen einerseits, sein Gottesbild und die Entwicklung seiner Gottesbeziehung andererseits hinzuweisen.[11]

Christof Wolf

## Soziale Beziehungen im Spiegel sozialwissenschaftlicher Forschung

*Um die gegenwärtige Vielfalt an Beziehungen und deren verschiedene Wertigkeiten einigermaßen einschätzen zu können, bedarf es eines Blicks in die Menschheitsgeschichte und einer Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten von Beziehungen. Dabei stellt die Sozialwissenschaft fest, daß die traditionell „starken" Beziehungen wie Familie und Freundschaft auch in der Gegenwart hohe Wertschätzung genießen und daß dies auch für die Zukunft zu erwarten ist. Die sogenannten „schwachen" Beziehungen werden aufgrund der neuen Medien einem starken Wandel unterliegen.* red

Zwischenmenschliche Beziehungen, einerlei ob zwischen Liebenden oder Feinden, zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Freunden, stellen eine zentrale Tatsache unseres Lebens dar. Ohne die Menschen, die uns zunächst ernähren, uns dann erziehen, bilden, uns fordern, unterhalten und auch ärgern, wären wir nicht die geworden, die wir sind. Wir sind gewissermaßen das Produkt der Menschen, mit denen wir verbunden sind. Die sozialwissenschaftliche Forschung zu sozialen Beziehungen und Netzwerken füllt mittlerweile ganze Bibliotheken und kann hier nicht einmal annähernd dargestellt werden. Statt dessen möchte ich auf einige ausgewählte Resultate dieser Untersuchungen hinweisen, die mir auch über den engeren Kreis der Fachwissenschaftler hinaus von Interesse zu sein scheinen. Am Beginn steht ein kurzer Abriß der histori-

[11] Vgl. den Artikel „Die Gruppe als Ort der Theologie" in diesem Heft S. 250.

schen Veränderungen sozialer Beziehungen, dem eine knappe Darstellung zentraler Aspekte und Funktionen sozialer Beziehungen folgt. Auf dieser Grundlage werden anschließend ausgewählte Ergebnisse der Sozialforschung präsentiert. Beendet wird dieser Beitrag mit einem spekulativen Ausblick auf die Auswirkungen der virtuellen Welt des Internet auf die Form zwischenmenschlicher Beziehungen.

## 1. Zur Entwicklung sozialer Beziehungen

Im Laufe der Menschheitsgeschichte hat sich der Kreis derer, zu denen Menschen soziale Beziehungen pflegen, stetig erweitert. Zunächst sind die sozialen Beziehungen auf die Familie, die Sippe und nach der Seßhaftwerdung auf das Dorf beschränkt. Die zwischenmenschlichen Beziehungen sind so stark miteinander verwoben, daß es sich nicht um Beziehungen zwischen Menschen im engeren Sinne, sondern um das Eingebettetsein in Menschengruppen handelt. Jeder ist Teil einer Familie, einer Sippe, eines Dorfes; jeder kennt jeden, und im Notfall kann mit Hilfe von vielen Seiten gerechnet werden. Diese Form der Solidarität ist mit einem hohen Maß sozialer Kontrolle verknüpft. Normverletzungen werden mit großer Wahrscheinlichkeit entdeckt und unter Umständen drakonisch bestraft. Eine der schlimmsten Strafen besteht dabei in der Verbannung, die dem Verlust von allem, was man hat, gleichkommt.

Durch Prozesse gesellschaftlicher Modernisierung, vor allem funktionaler Differenzierung, treten die sozialen Beziehungen zur Familie, zum Berufsstand und zur dörflichen Gemeinschaft auseinander. Der Sohn übt nicht unbedingt den Beruf des Vaters aus, die Familie wohnt nicht mehr unbedingt an einem Ort. Wichtige Aspekte dieser Entwicklung sind die Trennung von Haushalt und Arbeit, die Entstehung immer feinerer Formen der Arbeitsteilung sowie der wirtschaftliche, kulturelle und personelle Austausch zwischen verschiedenen Regionen und Kontinenten. Dazu kommt der Prozeß der Verstädterung, im Zuge dessen immer mehr Menschen in immer größeren Städten leben, die es möglich machen, auch für die ausgefallensten Interessen Geistesverwandte zu finden.

In dem Maße, wie diese Prozesse immer weitere Teile der Bevölkerung erfassen, treten neue Möglichkeiten zur Bildung sozialer Beziehungen zu den alten hinzu. Menschen verkehren jetzt in mehr Kreisen, neben der Nachbarschaft also z. B. in einem Berufsverband oder einem Verein. Stärker als dies früher möglich war, beruhen die sozialen Beziehungen auf gemeinsamen Interessen, auf Sympathie und Zuneigung. Es ändert sich aber nicht nur

die Anzahl der möglichen Verkehrskreise, sondern auch ihre Anordnung. Die Beziehungsmuster traditionaler Gesellschaften lassen sich durch das Bild konzentrischer Kreise beschreiben: die Familie ist Teil der Sippe, diese wiederum ist Teil der lokalen Gemeinschaft. Die moderne Gesellschaft dagegen ist durch eine Kreuzung der Verkehrskreise gekennzeichnet.[1] Das heißt, die Gruppen, in denen eine Person Mitglied ist, überlappen sich immer weniger. So wohnen Verwandte nicht unbedingt am selben Ort, und die Nachbarn gehören nicht ohne weiteres zur selben Kirche.

Obwohl die neuen Kontaktgelegenheiten die traditionalen Beziehungen nicht ersetzen, kommt es doch zu einer Relativierung ihres Stellenwerts. In dem Maße, in dem die Beziehungen einer Person aus verschiedenen Verkehrskreisen stammen, die teilweise unterschiedliche Anforderungen und Erwartungen an sie stellen, sinkt die Möglichkeit jedes einzelnen Verkehrskreises, die eigenen Erwartungen durchzusetzen. Damit steigern sich die Handlungsmöglichkeiten und Entscheidungsspielräume des einzelnen. Gleichzeitig steigen aber auch die Möglichkeiten von Fehlentscheidungen. Einer Zunahme an Möglichkeiten, sein eigenes Leben zu gestalten, steht naturgemäß ein erhöhtes Risiko des Scheiterns gegenüber. Dadurch, daß jede Person im Schnittpunkt verschiedener Verkehrskreise steht, deren Kombination nur für sie allein charakteristisch ist, entsteht Individualität und individuelle Autonomie. Jeder Mensch ist den sozialen Einwirkungen einer ganz spezifischen sozialen Umwelt ausgesetzt und wird so eine ganz eigene Persönlichkeit ausbilden. Eine Zunahme der so verstandenen Individualisierung führt jedoch nicht zu einem völligen Verlust traditioneller Bindungen. Wie weiter unten noch genauer gezeigt wird, haben Familienbande auch heute noch eine herausragende Bedeutung.

## 2. Merkmale sozialer Beziehungen und ihre Funktion

Die Bezeichnung „soziale Beziehung" ist ein Sammelbegriff. Unter ihn fallen Beziehungen unterschiedlicher Intensität mit verschieden hohen Graden gegenseitiger Verpflichtung. Sie reichen von der Beziehung zwischen (Ehe-)Partnern über die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler, bis hin zu oberflächlichen Bekanntschaften. Einige Beziehungen sind in Berufsrollen eingebettet, etwa zwischen Seelsorger und Gemeindemitglied oder Ärztin und Patient, andere nicht. Neben der Stärke sozialer Beziehungen ist der Ort ihrer Entstehung von zentraler Bedeutung. Familie und Verwandtschaft, Schule und Ar-

[1] *Georg Simmel*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig 1908, 403–453 (Die Kreuzung sozialer Kreise).

beitsstelle, Nachbarschaft, Verein und andere Gruppen bieten vielfältige Möglichkeiten zur Knüpfung zwischenmenschlicher Kontakte. In dem Maße, in dem solche Kontakte sich aus ihrem Entstehungskontext lösen, werden sie zu Freundschaften. So etwa, wenn Kolleginnen sich nach Feierabend für gemeinsame Unternehmungen treffen.

## 2.1 Freundschaften

Freundschaften sind gerade dadurch gekennzeichnet, daß die Freunde sich aus vorgegebenen Rollenvorgaben lösen bzw. weitere, individuelle Erwartungen an den jeweils anderen formulieren. Jede Freundschaft funktioniert nach ihren eigenen Spielregeln. Dies trifft vor allem auch auf den Ausgleich des gegenseitigen Gebens und Nehmens zu. In Beziehungen, die sich ausschließlich in den Bahnen vorgegebener Rollen abspielen, ist meist auch das Verhältnis von Geben und Nehmen ausdrücklich geregelt. Besonders deutlich wird das bei dem Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer, das durch den Tausch von Waren gegen Geld strukturiert ist. Aber auch Lehrer und Schülerin stehen sich in einem Austauschverhältnis gegenüber. Sie tauschen beispielsweise gute Noten gegen gutes Betragen und/oder gute Leistungen. In beiden Fällen ist mit Konsequenzen zu rechnen, wenn einer der Tauschpartner seinen Verpflichtungen, die aus dem Tausch hervorgehen, nicht nachkommt. Im Gegensatz dazu ist das Tauschverhältnis zwischen Freunden dadurch gekennzeichnet, daß sich die gegenseitige Zuwendung und Hilfeleistung nur über einen längeren Zeitraum hinweg entspricht. Diese für Freundschaften charakteristische Form der Reziprozität wird von Goethe in den „Wahlverwandtschaften" treffend beschrieben. Hier sagt Eduard über die Beziehung zu seinem Freund, dem Hauptmann: „. . . wir sind unsre Lebzeit über einander wechselseitig uns so viel schuldig geworden, daß wir nicht berechnen können, wie unser Kredit und Debet sich gegeneinander verhalte." Ein Freund steht also immer in der Schuld des anderen. Soll die Freundschaft Bestand haben, muß das Verhältnis des gegenseitigen Nehmens und Gebens aus der Sicht der Beteiligten zumindest langfristig ausgeglichen sein. Ist dies nicht der Fall, weil etwa einer der Freunde krank oder aus einem anderen Grunde besonders hilfsbedürftig ist, kann die Freundschaft für den anderen zu einer schweren Last und schließlich aufgelöst werden. Ebenso wird das nachlassende Interesse eines oder beider Partner einer Freundschaft schließlich zu ihrer Auflösung führen. Ein Mindestmaß an gegenseitiger Teilnahme und gegenseitigem Engagement ist also die unabdingbare Voraussetzung für den Fortbestand einer Freundschaft.

Diese Notwendigkeit der Reziprozität führt dazu, daß sich Freunde durch eine gewisse Ähnlichkeit ihres finanziellen Spielraums sowie ihres sozialen und kulturellen Hintergrunds auszeichnen werden. Nur in diesem Fall können Einladungen, Geschenke, aber auch empfangene Unterstützung, sei sie materiell oder nicht, angemessen erwidert werden. Die relative Beliebigkeit der Inhalte dieser Beziehungsform hebt sie von den vielfältigen, allein auf sozialen Rollen basierenden Beziehungen ab. Zum zentralen Assoziationskriterium werden in dieser Situation gemeinsame Vorstellungen und Interessen. Die Freiwilligkeit der Beziehung, die Abwesenheit von Autorität und die Tatsache, daß kein formeller Vertrag geschlossen wird, dessen Auflösung das Verlassen der Freundschaft erschweren würde, lassen erwarten, daß Freundschaft nur als reziproke Beziehung zwischen Gleichen Bestand haben kann.

Wie empirische Untersuchungen deutlich zeigen, ist dies auch tatsächlich der Fall. Freunde haben oft den gleichen oder einen ähnlichen Bildungsabschluß, gehören derselben Altersgruppe an und haben meist ähnliche Interessen und Einstellungen. Freundschaften stehen demnach nicht unter dem Motto „Gegensätze ziehen sich an". Für sie gilt vielmehr das Sprichwort „Gleich und gleich gesellt sich gern". Diese Erkenntnis ist nicht neu, hatte doch schon Aristoteles erkannt: „Gleichheit ist die Seele der Freundschaft." Diese Gleichheit der Interessen und Lebenserfahrungen erleichtert den Freunden, sich in ihrer Sicht der Welt gegenseitig zu bestärken. Je ähnlicher zwei Menschen sind, je mehr gleiche Erfahrungen sie gemacht haben, desto schneller kommen sie miteinander ins Gespräch und desto mehr kann stillschweigend vorausgesetzt werden. Die Ähnlichkeit zweier Menschen erlaubt ihnen, ihre Freundschaft gewissermaßen auf einem „hohen Niveau" zu beginnen, da vieles von beiden geteilt wird und deshalb nicht ausdrücklich zwischen ihnen verhandelt werden muß.

Vieles von dem, was für Freundschaften gilt, trifft auch auf Ehen bzw. nichteheliche Lebensgemeinschaften zu. Die Partner zeichnen sich durch eine besondere Ähnlichkeit mit Bezug auf ihre soziale Herkunft, ihre Bildung und ihre Religionszugehörigkeit aus. Anderes unterscheidet diese beiden Beziehungsformen: Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die gesetzliche Grundlage, auf der Ehen beruhen, und ihre Funktion als Keimzelle der bürgerlichen Familie. Im Gegensatz zu einer Freundschaft handelt es sich bei der Ehe um eine exklusive Beziehung, die gesetzlichen Regelungen, v. a. den

Trennungsfall betreffend, unterworfen ist. Eine Tendenz, die übrigens auch für nichteheliche Lebensgemeinschaften zu beobachten ist. Darüber hinaus kommt der (ehelichen) Partnerschaft eine zentrale Bedeutung für die Reproduktion der Familie zu. Den vielfältigen Debatten um Ehen ohne Trauschein, neue Lebensformen, die elternlose Gesellschaft usw. zum Trotz, fällt die Elternschaft in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle mit ehelicher Partnerschaft zusammen. Das heißt, auch heute werden die allermeisten Kinder ehelich geboren und leben bis zu ihrem Erwachsensein bei ihrer Mutter und ihrem Vater. Von einem generellen Bedeutungsverlust von Ehe und Elternschaft kann also keine Rede sein.

## 2.2 Die besondere Stärke schwacher Beziehungen

Obwohl Freundschaften und Partnerschaften für das Wohlbefinden eines Menschen unverzichtbar sind, bergen sie die Gefahr, sich gegen andere abzuschließen. In dem Maße aber, wie eine Gesellschaft in kleine Freundschaftscliquen zerfällt, ist ihre Integration, ihr Zusammenhalt bedroht. Neben intensiven Freundschaften, von denen jede Person nur wenige pflegen kann, sind daher auch weniger verpflichtende, oberflächlichere Kontakte von zentraler Bedeutung. Bei diesen Kontakten, die auch als schwache Beziehungen bezeichnet werden, kann es sich beispielsweise um einen entfernten Bekannten, den Freund eines Kollegen oder einen ehemaligen Klassenkameraden handeln. Diese Beziehungen sind es, die für die Integration der Gesellschaft wichtig sind. Sie verbinden Personen unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, Menschen mit verschiedenen Berufen und unterschiedlichen Wohnorten ebenso wie Menschen mit unterschiedlichen Überzeugungen.

Die schwachen Beziehungen dienen jedoch nicht nur der gesellschaftlichen Integration, sie spielen auch für das einzelne Gesellschaftsmitglied eine wichtige Rolle. Viel häufiger, als dies bei Freundschaften der Fall ist, verbinden schwache Beziehungen Personen, die sich in bezug auf ihre soziale Herkunft, ihre Einstellungen und Verhaltensweisen unterscheiden. Damit bieten sie Gelegenheit, die Gepflogenheiten und Ansichten in anderen Teilen der Gesellschaft kennenzulernen. In der Folge derartiger Kontakte wird die Gültigkeit eigener Ansichten relativiert, und die Menschen werden toleranter. Außerdem fließen über diese Kontakte Informationen, etwa über freie Arbeitsplätze oder Wohnungen, Informationen, die im sozialen Nahraum eventuell nicht vorhanden sind, eben das berühmte „Vitamin B". Werden die verschiedenen Funktionen schwacher sozialer Beziehungen zusammengenommen, wird deutlich, warum in der Soziologie

von der „Stärke der schwachen Beziehungen" gesprochen wird.[2]

### 2.3 Das soziale Netzwerk

Eine Menge von Beziehungen, die mehrere Personen miteinander verbinden, wird auch als soziales Netzwerk bezeichnet. Es kann sich dabei z. B. um die Beziehungen zwischen den Schülern und Schülerinnen einer Schulklasse handeln oder etwa um die Summe aller Beziehungen, die eine einzelne Person pflegt. Besonders wichtige Merkmale sozialer Netzwerke sind ihre Größe und Dichte. Die Größe eines Netzwerkes ist schlicht als die Anzahl der beteiligten Personen definiert. Hat eine Person ein kleines Netzwerk, welches z. B. aus lediglich zwei Menschen besteht, denen sie sich anvertrauen kann und die ihr in Notlagen helfen, ist sie von sozialer Isolation bedroht. Die Dichte eines Netzwerkes wird durch den Grad der gegenseitigen Vernetzung der Personen des Netzwerkes bestimmt. Ein Netz, in dem alle mit allen Kontakte pflegen, wird auf seine Mitglieder ein größeres Ausmaß sozialer Kontrolle ausüben können als ein lose verknüpftes Netzwerk mit spärlich gesäten Verbindungen zwischen seinen Mitgliedern. Die oben beschriebene „Kreuzung sozialer Kreise" geht mit einer sinkenden Dichte sozialer Netzwerke einher. Weil Kollegen selten in derselben Nachbarschaft wohnen und auch kaum aus denselben Familien stammen, wird es nur sehr wenige Überschneidungen dieser verschiedenen Verkehrskreise geben. Die Netzwerke, die in diesen kaum verbundenen Gruppen entstehen, werden dementsprechend relativ lose verbunden sein.

## 3. Zentrale Ergebnisse soziologischer Forschung[3]

Im Gegensatz zu dem häufig beklagten „Ende der Familie" zeigen empirische Untersuchungen regelmäßig die zentrale Bedeutung, die den Beziehungen aus dem Kreis der Familie und der weiteren Verwandtschaft zukommt. Bei etwa der Hälfte aller Bindungen, die durch ein gegenseitiges Vertrauen gekennzeichnet sind, handelt es sich um Beziehungen zwischen Verwandten. Sehr viel seltener werden solche Beziehungen am Arbeitsplatz, im

[2] *Mark S. Granovetter*, The Strength of Weak Ties. American Journal of Sociology 78 (1973), 1360–1380.

[3] Zusammenfassungen zentraler Ergebnisse der Netzwerkforschung bieten: *Martin Diewald*, Soziale Beziehungen: Verlust oder Liberalisierung? Soziale Unterstützung in informellen Netzwerken, Berlin 1991; *Michael Schenk*, Soziale Netzwerke und Kommunikation, Tübingen 1984; *Christof Wolf*, Gleich und gleich gesellt sich. Individuelle und strukturelle Einflüsse auf die Entstehung von Freundschaften, Hamburg 1996. – Zu speziellen Themen: *Andreas Borchers – Stephanie Miera*, Zwischen Enkelbetreuung und Altenpflege. Die mittlere Generation im Spiegel der Netzwerkforschung, Frankfurt/M. 1993; *Claude S. Fischer*, To Dwell Among Friends. Personal Networks in Town and City, Chicago 1982; *Robert Kecskes – Christof Wolf*, Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen, Opladen 1996.

Verein oder der Nachbarschaft geschlossen. Ein ähnliches Ergebnis zeigt sich, wenn Personen danach gefragt werden, wie nahe sie ihren wichtigsten Kontaktpersonen stehen. Handelt es sich bei der Kontaktperson um einen Verwandten, wird die Beziehung in etwa drei von vier Fällen als sehr nah eingestuft. Handelt es sich dagegen um Kollegen oder Vereinskameraden, trifft dies nur auf jede zehnte Beziehung zu. Unter den Beziehungen zwischen Verwandten überwiegen Eltern-Kind-Beziehungen, ergänzt durch Beziehungen zwischen Großeltern und Enkeln sowie teils auch zwischen Geschwistern. Soziale Beziehungen zu Mitgliedern der eigenen (Herkunfts- oder Gründungs-)Familie bilden somit noch immer den Kern persönlicher Netzwerke. Ebenso interessant ist, daß diese zentrale Bedeutung der Familie in allen sozialen Schichten zu beobachten ist.

Dagegen ist die Größe der sozialen Netzwerke, genauer, die Anzahl der nichtverwandten Bezugspersonen, abhängig von der sozialen Schicht. Bessergestellte, also insbesondere Menschen mit einem höheren Einkommen, einem angesehenen Beruf und einer guten Bildung, pflegen mehr Freundschaften und Bekanntschaften als weniger gut Gestellte. Das heißt, diejenigen, die über ökonomisches Kapital verfügen, können meist auch auf überdurchschnittlich viel „soziales Kapital" zurückgreifen. Oder salopp formuliert: Menschen, die ökonomisch und gesellschaftlich gut dastehen, schneiden auch in bezug auf ihre sozialen Beziehungen gut ab. Die größeren Netzwerke der Bessergestellten haben nicht nur den Vorteil, daß sie aus einer größeren Anzahl von Beziehungen bestehen. Sie zeichnen sich zusätzlich durch eine größere Vielfalt der Kontaktpersonen aus. Diese Vielfalt kann sich z. B. darin ausdrücken, daß Beziehungen sich über einen größeren geographischen Raum erstrecken. Hat eine Person Freunde in München, Wien, Paris und Budapest, dann hat sie es beim Besuch dieser Städte leichter als jemand, der diese Kontakte nicht hat. Darüber hinaus hat sie die Chance, über persönliche Kontakte auf freie Arbeitsplätze in den genannten Städten aufmerksam zu werden. Ähnlich verhält es sich mit der Vielfalt der Netzwerkpersonen mit Bezug auf die berufliche Position. Derjenige, der einen Arzt näher kennt, kann diesen bei Bedarf auch informell nach einem gesundheitlichen Rat fragen. Ebenso kann die Bekanntschaft zu einem Klempner helfen, Probleme mit der Heizung zu lösen. Je unterschiedlicher die Menschen sind, aus denen ein Netzwerk besteht, desto eher kann auf Unterstützung aus dem persönlichen Umfeld zurückgegriffen werden. Da mit der

Vielfalt der Bezugspersonen auch die Verschiedenartigkeit der gegenseitigen Interessen, der verfügbaren Informationen und möglichen Hilfen steigt, sind die Bessergestellten in doppelter Hinsicht begünstigt. Nicht nur, daß sich durch ihre umfangreicheren Netzwerke mehr Ressourcen mobilisieren lassen, diese Ressourcen sind außerdem durch die größere Reichweite der Netzwerke vielfältiger.

Das Problem der Vereinsamung

Eine verwandte, aber anders gelagerte Frage ist das Problem der Vereinsamung. Dabei muß zwischen dem subjektiven Gefühl der Einsamkeit und der objektiv vorhandenen Zahl und Qualität sozialer Beziehungen unterschieden werden. Wie Untersuchungen zeigen, sind insbesondere ältere, kinderlos gebliebene Personen von einem Fehlen verwandtschaftlicher Kontakte bedroht. Da sie selbst keine Kinder haben, verkleinert sich für diese Personen mit zunehmendem Alter die Zahl der Familienangehörigen. Sind ihre Eltern gestorben, bleiben ihnen als Beziehungspersonen innerhalb der engeren Verwandtschaft höchstens noch Geschwister. Mit Bezug auf Beziehungen zu Nichtverwandten zeigt sich v. a. für Hochbetagte sowie für Geschiedene und Verwitwete ein Mangel an Freundschaftsbeziehungen. Darüber hinaus schützt die eigene Erwerbstätigkeit vor sozialer Isolation. Hier zeigt sich, welche Bedeutung dem Arbeitsplatz als zusätzlichem Kontaktkreis zukommt. Schließlich sind auch die Angehörigen der unteren sozialen Schichten in größerem Ausmaß als statushohe Personen von einem Mangel an engen sozialen Bindungen bedroht.

Von der objektiven Isolation kann das subjektive Gefühl der Einsamkeit unterschieden werden. Dieses Gefühl kann als eine Bewertung der Angemessenheit des eigenen Beziehungsnetzes gedeutet werden. Wiederum findet sich dieses Gefühl eher bei kinderlosen Personen, bei Verwitweten und Geschiedenen. Ein starkes Einsamkeitsgefühl ist insbesondere bei allein lebenden Personen zu beobachten. Das Fehlen eines (Ehe-)Partners scheint hier der ausschlaggebende Faktor zu sein. Darüber hinaus steigt die subjektive Einsamkeit mit dem Alter an. Damit ist vor allem die Gruppe der älteren und sehr alten Frauen von Einsamkeit bedroht. Sie sind häufig verwitwet und haben aufgrund gesundheitlicher Probleme oft nur eingeschränkte Bewegungsmöglichkeiten zur Aufnahme und Pflege von Beziehungen.

Unterschied der Beziehungen in Stadt und Land?

Das letzte Untersuchungsfeld, das ich hier kurz anreißen möchte, betrifft die Frage nach einem Unterschied der Beziehungen in Stadt und Land. Es ist häufig zu hören, das Leben in der Stadt sei durch Anonymität und Isolati-

on gekennzeichnet; die Beziehungen in der Stadt seien oberflächlich, die Menschen ließen sich eher durch ihr eigenes Wohlergehen als durch das Gemeinwohl leiten; echte Gemeinschaft würde man in der Stadt vergeblich suchen. Das Gegenbild dieser Großstadtkritik ist das idyllische Dorfleben, wo die Welt noch in Ordnung zu sein scheint. Hier wird gegenseitige Hilfe noch großgeschrieben, jeder steht für den anderen ein. Die empirischen Ergebnisse der Netzwerkforschung zeigen deutlich, daß diese Vorstellungen noch nicht einmal im Ansatz richtig sind. Bewohner großer Städte sind nicht häufiger von sozialer Isolation betroffen als Bewohner kleinerer Ortschaften. Ebenso sind die Beziehungen, die Städter pflegen, genauso intensiv und eng miteinander verknüpft wie die Netzwerke in kleineren Gemeinden. Bei denjenigen Aspekten sozialer Beziehungen und Netzwerke, bei denen sich ein Zusammenhang mit der Ortsgröße zeigt, ist dieser meist auf die unterschiedliche Struktur der Bewohnerschaft zurückzuführen. Insgesamt spielt die Größe des Wohnortes kaum eine Rolle für die Anzahl, Qualität und Struktur der Beziehungen.

## 4. Die Zukunft sozialer Netzwerke: Soziale Beziehungen in einer virtuellen Welt

Eine der wichtigsten gesellschaftlichen Veränderungen geht zur Zeit von der Entwicklung des weltumspannenden Computernetzes mit seinen vielfältigen Kommunikationsmöglichkeiten aus. Mit einem Mausklick kann man sich heute auf eine geführte Tour durch ein Dinosaurier-Museum auf Hawaii begeben oder den Nachrichten der Tagesschau aus Hamburg lauschen. Insbesondere das World Wide Web bietet immer mehr Möglichkeiten zur Informationssuche, zum Kauf oder Verkauf von Waren und Dienstleistungen, zur Unterhaltung und zur Kommunikation mit anderen auf der ganzen Welt. In diesem Zusammenhang wird auch darüber nachgedacht, wie sich diese Entwicklung auf die Gestalt sozialer Beziehungen auswirken wird.

Bei der Beantwortung dieser Frage sollten starke und schwache Beziehungen gesondert betrachtet werden.

In bezug auf die starken Beziehungen, die heute den Kern persönlicher Netzwerke ausmachen, also insbesondere Beziehungen zu nahen Verwandten und Freunden, ist m. E. kaum mit gravierenden Veränderungen zu rechnen. Die emotionale Nähe, aber auch die Geselligkeit und die handfeste Unterstützung, die uns dieser Personenkreis gewährt, wird durch „virtuelle" Beziehungen nicht zu ersetzen sein. Dort, wo durch den Umzug eines der Beteiligten große geographische Entfernungen zwischen Freunden oder Verwandten zu überbrücken sind, kann die Kommunikation via Internet den Erhalt und die Pfle-

ge dieser Beziehung erleichtern. In dieser Situation hilft das Internet, insbesondere die elektronische Post, Beziehungen auch über eine weite Distanz hinweg aufrechtzuerhalten. Ebenso wie das Telefon dazu geführt hat, daß sich Menschen leichter verabreden können und sich daher häufiger sehen, wird die computergestützte Kommunikation direkte soziale Interaktion eher fördern als hemmen. Hier unterscheidet sie sich nicht von der traditionellen Briefpost oder dem Telefon.

Im Bereich der schwachen Beziehungen, der flüchtigen Bekanntschaften und oberflächlichen Kontakte ist mit einem größeren Einfluß des Internet zu rechnen. Schon heute bieten vielfältige Diskussionsforen, elektronische Kaffeekränzchen, Gruppenspiele und ähnliche Einrichtungen im Computernetz vielfältige Möglichkeiten, mit anderen Menschen in Kontakt zu treten. Schon heute ist es üblich, sich auf der Suche nach Information, teilweise aber auch bei persönlichen Problemen, hilfesuchend an solche virtuellen Gruppen zu wenden. Darüber hinaus gehört es zunehmend zum guten Ton, mit einer eigenen „homepage" im World Wide Web vertreten zu sein. Je nach Gestaltung dieser Seite können andere Menschen aus anderen Teilen der Erde neugierig werden und versuchen, einen Kontakt herzustellen. Die Möglichkeiten, die das Computernetz bietet, sind nahezu unbegrenzt. Insbesondere wird es einen wichtigen Beitrag zu einer weltumspannenden Integration leisten. Daß diese Entwicklung auch auf Widerstände stößt und bekämpft werden wird, kann als sicher gelten. Dennoch ist meiner Meinung nach langfristig mit einer weltweiten Annäherung der Menschen zu rechnen. Das Internet, so kann erwartet werden, wird die oben beschriebene Stärke der schwachen Beziehungen noch vergrößern.

Ich glaube jedoch nicht, daß sich aus solchen, nur im virtuellen Raum existierenden Beziehungen engere Bindungen oder gar Freundschaften entwickeln. Dies mag im Einzelfall passieren, so wie aus einer Brieffreundschaft auch eine echte Freundschaft entstehen kann, ist jedoch sehr unwahrscheinlich. Die virtuelle Welt wird die reale Begegnung nicht ersetzen; Freunde aus Fleisch und Blut, denen wir persönlich begegnen können, werden auch in Zukunft im Zentrum unserer sozialen Netzwerke stehen.

**Peter F. Schmid**

# Die Gruppe als Ort der Theologie

## Zum pastoralen und praktisch-theologischen Stellenwert der Gruppe

*In Fortsetzung des Beitrags über die Praxis als Ort der Theologie (Heft 2) wird in Form von Thesen dargestellt, daß die Gruppe hervorragend geeignet ist, diese Praxis für Seelsorge und Theologie zu erschließen. Anthropologisch als Schnittstelle zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft, theologisch als Lebensraum des Glaubens und „Basiseinheit" von Koinonia ist die Gruppe unabdingbar für die Pastoral und die Theologie insgesamt, im besonderen für die die Praxis des Lebens reflektierende Pastoral- bzw. Praktische Theologie.*[1]

Das erste, was von Jesus am Beginn seiner Verkündigung berichtet wird, ist, daß er eine Gruppe bildete (Mk 1, 16 ff parr.). Man denke an die Bedeutung, die die Zwölf, „die er bei sich haben und später aussenden wollte" (Mk 3, 14), für die Verkündigung hatten, oder an die Gruppe der Elf und der anderen Jünger (Lk 24, 33), die sich nach Jesu Tod versammelten. Dann die Gruppe, die Pfingsten erlebte (Apg 2) und Kristallisationspunkt der ersten Gemeinde wurde (Apg 2, 43 ff), oder die Gruppen, die die frühesten Gemeinden bildeten. Und an die vielfältige Bedeutung der Gruppe in der Kirchengeschichte, vom Mönchtum bis zu den verschiedensten Erneuerungsbewegungen.

### In der (Begegnungs-)Gruppe wird die Koinonia konkret

Zur Conditio humana gehört es, daß der Mensch, beziehungsangewiesen und -fähig, in Gemeinschaft lebt. Die Gruppe ist jene besondere Form der Gemeinschaft, die als vermittelnde Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft fungiert. Ihre Bedeutung für den Glauben, für die Seelsorge und die Theologie läßt sich ebenso anthropologisch und humanwissenschaftlich[2] wie theologisch nachweisen.[3]

Die Gruppe ist nicht nur Baustein von Gemeinde und Kirche. Sie ist die Verbindung zwischen dem einzelnen, der sein Heil sucht, der Kirche, deren Aufgabe es ist, die „Mittel" dafür bereitzustellen, und der Gesellschaft, in der er lebt, – ihr kommt also gerade jene Funktion der Vermittlung zwischen diesen drei Größen zu, die der Pastoraltheologie als wissenschaftliche Aufgabe zuzuweisen ist, nämlich Betroffensein, Lehren und Veränderungshandeln.[4]

Das sozialwissenschaftliche Verständnis von Gruppe sei hier vorausgesetzt. Von den vielfältigen Gruppenformen soll im folgenden die Rede vor allem von jenen sein, die als „Begegnungsgruppen" bezeichnet werden können, weil sie einen Raum für die Begegnung mit Gott, untereinander und mit der Gesellschaft bieten.[5]

Die Gruppe hat dabei in theologischer Sicht *eine tradierende oder institutionelle Dimension* (das Bewahren des gemeindlichen Charakters des Glaubens: Institutionell gebildete Gruppen nehmen die Aufgaben der Kirche wahr, z. B. Seelsorge, Grundfunktionen, Tradierung, Verwaltung etc.), *eine (dem einzelnen wie der Institution gegenüber) kritische Dimension* (die je neue Herausforderung, die Aufgaben der Gemeinde möglichst optimal zu verwirklichen: Gruppen sind Kristallisationspunkte für persönliche wie gesellschaftliche Erneuerung) *und eine eschatologische Dimension* (die Vermittlung von Hoffnung, indem sie einen Vorgeschmack auf das angebrochene, aber noch nicht voll verwirklichte Reich

[1] Ausführliche Fassung mit Belegen: *P. F. Schmid,* Die Gruppe als locus theologicus. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Seelsorge und zur Konzeption der Pastoraltheologie als praktischer Theologie, in: PThI 1/1998. Dort auch zum Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften.

[2] Vgl. den Beitrag „Der Mensch ist Beziehung" in diesem Heft.

[3] Vgl. zum Ganzen: *P. F. Schmid,* Solidarität und Autonomie. Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I, Köln 1994; *ders.,* Die Kunst der Begegnung, Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis, Bd. II, Paderborn 1996; *ders.,* Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beiträge zu einer Theologie der Gruppe, Bd. III, erscheint Stuttgart 1998.

[4] Siehe den ersten Artikel zu diesem Thema: *P. F. Schmid,* Die Praxis als Ort der Theologie. Kairologische Aspekte zum Verständnis von Pastoral und Pastoraltheologie, in: Diakonia 29 (1998) 102–114.

[5] Vgl. zur Phänomenologie, Anthropologie und Theologie der Begegnung (Belege): *P. F. Schmid,* Solidarität und Autonomie; *ders.,* Begegnung ist Verkündigung. Paradigmenwechsel in der Seelsorge, in: Diakonia 25 (1994) 15–30.

Gottes bietet, wohl wissend, daß die gegenwärtige Praxis nur eine „gebrochene" sein kann).

## Thesen zur theologischen Bedeutung der Gruppe

Aus dem Ernstnehmen der Sozialform Gruppe als „natürlichem" Lebensraum der Person, also des Menschen in seiner Individualität wie Beziehungsangewiesenheit, und aus der – trinitätstheologisch wie (communio-) ekklesiologisch begründeten – gemeinschaftlichen Verfaßtheit christlichen Glaubens, der vielfach in Gruppen gelebt wird, ergeben sich zahlreiche Konsequenzen. Einige seien benannt, vor allem solche, die mit der Konzeption der Pastoraltheologie als praktischer Theologie zu tun haben.

### *1. Die Gruppe als Lernort für die Praxis des Glaubens*

• Die Gruppe ist Ort und Lernort der Beziehung zu Gott und untereinander, für den Glauben und das Leben aus dem Glauben. In Begegnungsgruppen wird Koinonia konkret, kann erfahrbar werden, was Gemeinschaft mit Gott und untereinander bedeutet: Denn „wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Mt 18, 20).[6] In ihnen wird die Wir-Struktur des Glaubens sichtbar; sie sind gerade daher Ort der Gotteserfahrung und ermöglichen die Verwirklichung der Grundvollzüge der Gemeinde als Ekklesia in Koinonia. In der Gruppe als hervorragendem Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung[7] wird offenbar, was Menschen glauben, *wird der sensus fidelium zu allererst eruierbar*: Was für den Gesamtkörper der Kirche gelten soll, muß sich zunächst in Gruppen aufspüren lassen. Der Gruppe als „Basiseinheit von Koinonia", wenn man so sagen will, kommt die Bedeutung zu, diesen Glaubenssinn zu formulieren und damit kommunizierbar zu machen.

### *2. Die Gruppe als Lernort für die Praxis der Pastoral*

• Die Gruppe ist ebenso Ort und Lernort für Seelsorge als wechselseitiger Förderung des Lebens aus dem Glauben. *Seelsorge* geschieht vielfach in Gruppen; sie *kann als wechselseitiges Geschehen nicht ohne Gruppen auskommen*, wenngleich ihr letztes Ziel immer die Person des einzelnen sein muß.[8] Aber Christen sind aufgerufen, als Ekklesia, als Versammlung der „Glaubenden" in Communio zu leben, in der sich ihre Subjektwerdung vollzieht. Die Gruppe hat dabei eine zentrale Bedeutung für die Gemeinde, ihre Grundvollzüge und deren Vernetzung („Perichorese"). Gruppen sind dabei nicht nur, wie allgemein bekannt, in der kirchlichen Beratungsarbeit oder in der Verkündigung bedeutsam, sondern in den Bereichen aller Grundvollzüge. *Die Communio wird in Gruppen konkrete Wirklichkeit.*

### *3. Die Gruppe als Lernort für die Theologie*

• Aber auch für die Reflexion des Glaubens ist die Gruppe Ort und Lernort. Als Gemeinschaft der Glaubenden reflektiert sie diesen Glauben unter verschiedenen Gesichtspunkten und trachtet danach, ihn immer besser zu verstehen und zu verwirklichen. Hier setzt die Aufgabe der Theologie an, die diese Arbeit in verschiedener Weise wahrnimmt. Auch für scheinbar rein theoretische Disziplinen gilt dabei: Solche Reflexion kann nicht geschehen, wenn sich die Reflektierenden als Personen selbst außer acht lassen. Gerade für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Glauben gilt: Der Mensch ist kein objektiv-außenstehender Betrachter und Forscher, sondern mit seinem Leben in seinen „Gegenstand" einbezogen. Schon die Reflexion darüber, inwieweit dieses Leben seine Forschungsarbeit mit beeinflußt, inwieweit er in seinem Wahrnehmen und Denken bestimmten, mit seiner personalen Existenz untrennbar zusammenhängenden Strukturen folgt und seine Interessen, Hoffnungen und Wünsche mit einbringt, kann

[6] Sozialpsychologisch betrachtet ist auch das Paar eine Sonderform der Gruppe. Die Zweierbeziehung wird also bei Aussagen über die Gruppe immer mitgedacht.

[7] *H. Steinkamp,* Die Gruppe als Ort gemeindlicher Glaubenserfahrung, in: *I. Baumgartner* (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 287–302.

[8] Die hier skizzierte Sicht einer Gruppe, die gleichermaßen für Autonomie wie für Solidarität steht, ist daher auch ebenso im Spannungsfeld zur heutigen Individualisierungsproblematik wie zu einer nicht selten zu beobachtenden Gemeindefixierung zu sehen.

am besten in Gruppen erfolgen. *Theologie* ist in der Regel und auf Dauer nichts für einsame Privatgelehrte; sie *bedarf der Zusammenarbeit und damit der Gruppe.*

*4. Die Gruppe als Lernort für die Praktische Theologie*

Was für die Theologie allgemein gilt, gilt für die Praktische Theologie im besonderen: Die Gruppe ist Ort und Lernort für die Reflexion der Praxis: deren Verständnis, kritische Prüfung und Reform. Versteht man unter Pastoral die Fortsetzung des Heilshandelns des dreieinigen Gottes durch die Communio der Glaubenden in der Geschichte, so ist es *Aufgabe der Pastoral-Theologie, dieses Handeln konzeptionell und kritisch zu begleiten,* also bei der Praxis direkt anzusetzen und sie als Erkenntnisquelle, als theologiegenerativen Ort zu begreifen.

• Wenn der Ortswechsel der Theologie in die Lebenskontexte der Menschen verlangt wird, dann bedeutet das: Die Theologie findet einen solchen Ort in der Gruppe als natürlichem menschlichen Lebensraum; *die Gruppe ist als Ort zeitgeschichtlicher Praxis ein locus theologicus.*

• Forschungsmethodologisch hat der Umgang mit dem Phänomen Gruppe die *Anerkennung einer neuen Form wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns* hervorgebracht. Kurt Lewin, der Begründer der Gruppendynamik, hat mit der Methode der Forschung im bzw. durch das Handeln *(„action research")* die Gruppe sowohl als ein Feld für Erfahrung wie auch für die mit ihr verbundene Forschung begriffen: Die Gruppenmitglieder sind selbst die Forscher; die Praktiker werden in die Theoriebildung einbezogen. Gruppen sind damit ein ausgezeichneter Ort, an dem engagiert und wissenschaftlich gearbeitet werden kann – ein Kennzeichen pastoraltheologischer Arbeit.[9]

• In der Gruppe läßt sich daher die *implizite „Alltags-Theologie" aufspüren* und reflektieren. Hier können die Theologien der Menschen nicht nur erhoben werden, hier werden sie von ihnen selbst erwogen und untereinander zur Debatte gestellt – freilich vielfach ohne ausdrückliche Formulierung oder Benennung, auch keineswegs immer verbal, aber eben lebens-praktisch.

[9] Wie in *Schmid,* Die Praxis, dargelegt.

• *Aufgabe des Praktischen Theologen ist* es, den Prozeß der Reflexion und Verbalisierung *zu fördern und die Gruppe,* der das eigentliche Potential zukommt und die so als Subjekt auch der Reflexion ihres Lebensprozesses ernst genommen wird, *dabei kritisch zu begleiten.*[10] Denn wie Christsein und Seelsorge, so ist auch Theologie Aufgabe des einzelnen in der Gemeinde, die als solche die Verantwortung dafür hat, daß dies geschieht.

• *Auch der explizite theologische Dialog hat seinen Platz in der Gruppe,* in der Thesen formuliert, überprüft und revidiert werden können. Gerade für den Praktischen Theologen ist klar, daß die Reflexion der Praxis nicht von ihr abgehoben werden darf, sondern in ständigem Austausch mit den Praktikern und auf der Basis einer eigenen Praxis erfolgen sowie sich im praktischen Handeln bewähren muß. Die Praktische Theologie hat ihren Ort nicht nur an den relativ praxisfernen Universitäten; sie hat ihren Sitz im Leben.

• Praktisch-theologisches Arbeiten ist so immer ein *wechselseitiger Lernprozeß.* Deshalb ist in der Regel *die Gemeinde, konkret oft die Gruppe, eigentlicher Ort praktisch-theologischer Arbeit.* Ohne Rückbindung an Gruppe und Gemeinde läuft sie Gefahr, sich im Elfenbeinturm einzurichten – ein Widerspruch in sich.

• Daher hat die Gruppe auch eine wichtige *Bedeutung für die Aus- und Fortbildung:* nicht nur wegen des sozialen Lernens und der Bedeutung für die Supervision, sondern wegen des in ihr entstehenden bzw. wachsenden Selbstverständnisses der Seelsorger, besonders der hauptamtlichen, (Praktische) Theologen in ihren Gemeinden zu sein: Praktisch-theologische Ausbildung soll dazu befähigen, den Dienst praktisch-theologischer Reflexion in den Gemeinden zu leisten.

• *Gruppen sind* naturgemäß auch die *Orte des interdisziplinären Dialogs,* z. B. mit den Humanwissenschaften. Der respektvolle und zugleich kritische Dialog einander wechselseitig als autonom anerkennender Wissenschaften erfordert einen angemessenen Raum der Auseinandersetzung und Interaktion, den die Gruppe bieten kann.

[10] Dafür ist durchaus der im Personzentrierten Ansatz geprägte Begriff des „Facilitators [Förderers]" angebracht.

• Daraus folgt nun auch, daß auch die *Pastoralpsychologie* mehr als bisher, wo sie häufig individual-seelsorgerlich angelegt ist[11], *von der Gruppe her zu konzipieren* ist. Nicht zuletzt bieten sich Gruppen an, das Modell einer „zweifachen (erst humanwissenschaftlichen, dann theologischen) Lektüre" exemplarisch zu überwinden.

• Ein wesentlicher Aspekt der Begegnungsgruppe ist die gleichzeitige Thematisierung von Inhalt und Beziehung. In ihr wird die *Verbindung von persönlicher Erfahrung und theoretischem Inhalt* erlebbar und damit deutlich, daß Veränderung von Gruppe und Gesellschaft mit der Veränderung der einzelnen Personen zusammenhängt. Wenn es der Praktischen Theologie um eine Veränderung des Denkens und der Praxis geht, dann sind entsprechende Gruppen *der* Lernort für (Selbst-)Erfahrung als Beziehungserfahrung, für Selbstverwirklichung als Aktualisierung des eigenen Potentials in und aus Beziehungen.[12] So wird ein wesentliches Stück christlicher Existenz deutlich: Begegnung und Verkündigung, Beziehung und Inhalt, Praxis und Botschaft sind nicht zu trennen.

• Umgekehrt gilt dasselbe für *politisches Lernen und politische Erfahrung.* Politische Sensibilität – für innerkirchliche wie für gesamtgesellschaftliche Vorgänge – lernt man in Gruppen. Nicht zufällig ist die Theologie der Befreiung mit ihrem politischen Anspruch in Basisgemeinden entstanden. Wieder wird gerade in der Gruppe deutlich: Das Heil des Christen ist kein individualistisches; es bedarf der Gemeinschaft.

• *Lernort ist die Gruppe auch für die dringend notwendige Umstellung des Denkens und Handelns auf eine pluralistische Gesellschaft,* innerhalb wie außerhalb der Kirche. Die Zeiten, in denen es *eine* Theologie, *eine* Form kirchlichen Lebens, *eine* Form gesellschaftlichen Selbstverständnisses, *eine* durchgehende Rolle im Leben gab, sind ein für allemal vorbei. In Gruppen kann man lernen, Andersdenkende und -lebende in ihrem Anderssein wahrzunehmen, zu verstehen und wertzuschätzen. Hier leistet die (heterogene) Gruppe in antizipatorischer Weise einen Dienst im Sinne des Probehandelns für Veränderungen (s. u.).

• Gruppen sind damit nicht nur *Orte, in denen Kairologie* betrieben und ein entsprechendes Potential an Kreativität und Phantasie entwickelt werden kann.[13] Sie dienen auch der kritischen Prüfung *(Kriteriologie)* und, weil immer die persönliche Betroffenheit Anfang aller Veränderung ist, der *Praxeologie.* Gerade in Gruppen wird deutlich, wie Selbstbetroffensein und Handeln, Erfahrung und Engagement eng zusammenhängen.

• Soll Praktische Theologie der ständigen Gefahr widerstehen, zu einer theologischen Rechtfertigungslehre für die stattfindende Praxis[14] zu werden, also einer Ideologisierung des Status quo Vorschub zu leisten, ist das korrigierende, kritische Potential der Gruppe gefragt. Denn Gruppen und Basisgemeinschaften, so schon Klostermann[15] in seinen Überlegungen über Veränderung in der Kirche, sind die besten *Orte zur Vorbereitung, Erprobung und Einübung von Veränderung.* Hier kann Solidarisierung erlernt werden. Hier hat das Experiment seinen Platz.

• Konflikte sind unausweichlich, wenn es um Veränderung, um Metanoia, geht. In Gruppen kann *exemplarisch der Umgang mit Konflikten erlernt werden,* und Modelle zur Konfliktbewältigung können erprobt werden.

• Gruppen sind auch geeignet, das *pastorale Schisma* zwischen Klerus und Laien *überwinden* zu lernen, eine Aufgabe, die ebenso oft beschworen wie nicht verwirklicht wird. Gerade durch die persönliche Begegnung können Vorurteile und ideologische Barrieren abgebaut und es kann die Basis für Ko-

[11] Vgl. *I. Baumgartner,* Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990, 40, 82 f.

[12] Vgl. *P. F. Schmid,* Heil(ig)werden durch Selbstverwirklichung? Seelsorge als Herausforderung, in: ThPQ 145 (1997) 256–268.

[13] Die Praktische Theologie setzt kairologisch an. Damit wird die pastorale Forderung des Konzils (GS 1, amtl. Fußnote; s. *Schmid,* Die Praxis) auf die Pastoraltheologie selbst angewandt: Inwieweit entspricht sie der theologischen Vorgabe, daß alles wahrhaft Menschliche der Menschen von heute in ihrer Lehre seinen Widerhall findet?

[14] *P. M. Zulehner,* Praktische Theologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, München ²1991, Bd. 4, 258–268, hier 259.

[15] *F. Klostermann,* Veränderung in der Kirche als theologisches und praktisches Problem, in: *F. Klostermann – R. Zerfaß* (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 638–650, hier 648.

operation gelegt werden. Ohne Gruppenerfahrung ist *kooperative Pastoral* unmöglich. Der Paradigmenwechsel im Verständnis von Seelsorge als wechselseitiger Förderung kann in Gruppen plausibel und eingeübt werden.

• Dazu gehört, daß das Verständnis solcher Begegnungsgruppen *ebenso das Miteinander wie das Einander-Gegenüber* einschließt. Gruppen bedeuten also keine einseitige Auflösung allen normativen Anspruchs. Für die Begegnung ist das Gegenüber konstitutiv. Dieses kann in einer Gruppe in wechselnden Konstellationen und Rollenverteilungen geschehen.[16]

• Daher ist auch die *Leitung eine Funktion der Gruppe selbst*. Sie geschieht nicht von außen. Wird das einseitig autoritäre Denken überwunden, nimmt eine Gruppe die verschiedenen Aufgaben des Leitens – spirituell, theologisch, organisatorisch, wirtschaftlich usw. – selbst wahr und verteilt sie je nach den Fähigkeiten.

Markus Lehner[17] diagnostiziert anhand der beiden Gliederungsprinzipien der Pastoraltheologie eine frühere Diakonievergessenheit und eine heutige Leitungsvergessenheit der Pastoraltheologie sowie einen korrespondierenden Diakonie- bzw. Leitungsverlust der Kirche und fordert, den Leitungsdienst in das Modell der Grundfunktionen zu integrieren. Angesichts unserer Überlegungen stellt sich nun die Frage, ob es nicht ein neues – altes – Verständnis von Leitung ist, das hier sichtbar wird: Schon Klostermann hat hervorgehoben, daß Gemeindeaufbau bzw. -entwicklung in einer gemeindeorientierten Pastoraltheologie nicht eine Spezialdisziplin, sondern pastoraltheologisches Grundprinzip ist.[18] Im Lichte der inzwischen entfalteten Koinonia-Theologie läßt sich sagen, daß das Um und Auf der Gemeinde die Communio, ihr Aufbau und ihre Entwicklung sind und Leitung in ihren vielfältigen Formen ein Dienst an der Koinonia ist, wie viele andere auch. Dieser ist eben nicht mehr als eine eigene Grundfunktion zu sehen, sondern im Selbstverständnis der Koinonia „aufgegangen".

Abschließend sei nochmals unterstrichen, daß die Betonung der Bedeutung der Gruppe keine Herabminderung des Individuums darstellt. Im Gegenteil: Gerade die Gruppe ist der Ort, an dem der einzelne seine Individualität entfalten und so immer mehr Person werden kann – wissend um seine unveräußerliche Würde vor Gott und den Mitmenschen, wissend aber auch um seine Beziehungsangewiesenheit. Die Gruppe ist also in dialektischer Weise Lernort für Individualität und Relationalität, Autonomie und Solidarität.

## Die Praktische Theologie als Theorie koinonischer Praxis

Zusammenfassend läßt sich unter dieser Perspektive die Praktische Theologie als die besonders in und aus der Erfahrung in Gruppen in wissenschaftlicher Weise gewonnene Theorie koinonischer Praxis in der Nachfolge Jesu begreifen, die diese Praxis verstehen, im Licht des Evangeliums kritisch beleuchten und ständig weiterentwickeln will. – Gegen andere Schwerpunktsetzungen[19] wird hier aus theologischen wie humanwissenschaftlichen Gründen bewußt die Koinonia als umfassende Größe gewählt, in der die Grundfunktionen der Gemeinde gleichsam „aufgehoben" sind.

Die Gruppe wird dabei als „Kairos Gottes" verstanden.[20] Sie ist ein herausragender Ort, an dem die Sorgen und Freuden, für die sich die Seelsorger und die Pastoraltheologen interessieren, deutlich werden, an dem sie sorgsam und hoffentlich auch mit Freude reflektiert werden können und an dem die Sorge ansetzen kann, um Hoffnung und Freude zu wecken. Und sie ist jener Ort, an dem erfahren werden kann, daß es die Sorge Gottes um uns ist, der uns an der Freude seines gemeinschaftlichen Lebens teilhaben lassen will, welche der Grund allen theologischen und pastoralen Bemühens ist.

[16] Nur angemerkt sei, daß damit das Amt in der Kirche keineswegs überflüssig wird – im Gegenteil.

[17] *M. Lehner,* Das Bett des Prokrustes. Systematisierungsversuche in der Pastoraltheologie, in: Orientierung 58 (1994) 40–45, hier 43; s. *Schmid,* Die Praxis.

[18] *F. Klostermann,* Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens, Wien 1965.

[19] Vgl. den Überblick in *H. Haslinger,* Wissenschaftstheoretische Wegmarken. Selbstverständnisformeln der Praktischen Theologie, in: PThI 17 (1997) 333–354.

[20] *D. Stollberg,* Theologischer Kommentar. Die Seelsorgegruppe als Medium der Rechtfertigungsbotschaft, in: *J. W. Knowles,* Gruppenberatung als Seelsorge und Lebenshilfe, München – Mainz 1971, 188–196, hier 193.

**Annette Standop**

# „Mitarbeiter in der Wahrheit" oder „Unnütze Knechte"?

## Zur Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen

*Wie sollte Kommunikation zwischen Kirchenleitung und pastoralen DienstträgerInnen aussehen, und wie stellt sie sich tatsächlich dar? Notwendig wäre eine Kommunikation, die nicht nur von oben nach unten geht, sondern auch von unten nach oben. Dazu bedarf es institutionalisierter Formen des Dialogs, einer Diskussion über Werte und Normen anstelle einer Disziplinierung. Am Beispiel der Erstellung von Leitbildern wird gezeigt, daß dafür einer Gruppe der Vorzug zu geben ist, in der die Leitung, VertreterInnen aller übrigen Führungsebenen und berufene bzw. gewählte Personen zusammenarbeiten.* red

Im Gefolge des letzten Konzils kam es zu einer umfassenden Neuordnung der pastoralen Berufe, bedingt durch die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats[1] sowie die Entstehung neuer Laienberufe. Eine Fülle von kirchenamtlichen Dokumenten widmete sich insbesondere der theologischen Begründung und der Ordnung der pastoralen Berufe. Ihr jeweiliges Profil sollte geschärft und ihr Zueinander geklärt werden. In der Praxis bewährten sich diese Dokumente allerdings nur zum Teil. So erwies sich die Beschreibung des Berufsprofils der Ständigen Diakone im Vergleich mit den Aufgaben der Laien im pastoralen Dienst als nahezu identisch und ihre Unterscheidung zudem als theologisch fragwürdig.[2] Für die Priester ergab sich aus den kirchenamtlichen Vorgaben für die pastoralen Berufe ein kaum zu leistender Spagat zwischen voller Leitung bzw. Letztverantwortung und der wachsenden Reduktion auf sakramentale und gottesdienstliche Vollzüge angesichts des anhaltenden Priestermangels. Ein letzter Höhepunkt der Diskussion war das Erscheinen der „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester"[3] und die darauf folgenden heftigen Reaktionen. Obwohl sich die Instruktion explizit über alle Laien äußerte und nicht allein über jene mit einem pastoralen Hauptberuf, so mußten sich dennoch diese besonders angesprochen fühlen, da ihr beruflicher Alltag wesentlich von jenen Aktivitäten ausgefüllt ist, die „von Rom" nicht den Laien zugeordnet wurden: gottesdienstliche Verkündigung, liturgische Aufgaben, Leitungsfunktionen. Zudem fühlten sich viele engagierte Laien durch Wortwahl und Sprache der Instruktion brüskiert und verletzt.

In dieser Hinsicht verwundert es nicht, daß kirchenamtliche Dokumente auch unter pastoralen DienstträgerInnen einer deutlich spürbaren Rezeptionskrise unterliegen. Die Zahl der Verlautbarungen hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen. Die meisten dieser Dokumente sind aus eigenem Antrieb der Kirchenleitung entstanden.[4] Eine heute deutlich wahrnehmbare Folge ist, daß pastorale MitarbeiterInnen zunehmend mit Mißtrauen, Enttäuschung oder offenem Widerstand reagieren. „Die Grenze dieses papierenen Christentums und der Reform der Kirche durch Papiere liegt inzwischen offen zutage."[5] Zugleich fällt auf, daß die in den kirchenamtlichen Dokumenten behandelten Themen sich zunehmend mit Fragen der kirchlichen Strukturen und Machtverhältnisse befassen. Disziplinierungsversuche sind allerdings selten so offensichtlich wie in der oben erwähnten Instruktion.

Ich möchte die These vertreten, daß wir es hier mit einem gravierenden Kommunikationsdefizit zwischen der Kirchenleitung und den pastoralen DienstträgerInnen zu tun haben.

[1] Vgl. LG 29; AG 16.

[2] Vgl. dazu *A. Standop*, Leitbilder für die pastoralen Dienste – ein Beitrag zur kirchlichen Organisationskultur. Darstellung und Reflexion der kirchenamtlichen Aussagen seit dem II. Vatikanum, Würzburg 1997 (= SThPS 23), 103–107.

[3] 15. August 1997, veröffentlicht in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls", hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 129. – Vgl. dazu *H. Hallermann*, Priesterliche Identität gewinnen in Abgrenzung oder in Kooperation? Zur sogenannten „Laieninstruktion", in: Diakonia 29 (1998) 189–195.

[4] Ein gutes Beispiel sind die Schreiben Johannes Pauls II. an die Priester, die seit 1979 jährlich zum Gründonnerstag erscheinen. Während bis 1989 diese in Briefform abgefaßten Schreiben in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls" (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn) einem breiten Publikum zugänglich gemacht wurden, hat man dies seither nicht mehr getan.

[5] *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 392.

Wenn es um die Erstellung von Dokumenten geht, die die praktische Ausgestaltung der pastoralen Berufe betreffen, wird dies besonders deutlich. Die teilweise vorhandenen Formen einer mündlichen Kommunikation, wie sie bei Besuchstagen, Visitationen, Zusammentreffen von Vertretern der Kirchenleitung mit einzelnen Gruppen der pastoralen Berufe gelegentlich stattfinden, werden hier vernachlässigt. Es geht also hier vor allem um die strukturell bedingte, vornehmlich schriftliche innerkirchliche Kommunikation.

*1 Kirche und Kommunikation*

Unter sozialwissenschaftlicher Perspektive beschreibt Kommunikation eine „soziale Grundfähigkeit zur interaktiven Mitteilung bedeutungsvoller Inhalte durch Austausch kulturell geprägter Zeichen"[6]. Theologisch betrachtet ist Kommunikation ein Grunddatum der Offenbarung als Gottes Selbstmitteilung und des kirchlichen Lebens in den unterschiedlichen Formen der Glaubensmitteilung in Koinonia, Martyria, Diakonia und Leiturgia.[7] Diese Kommunikation macht die Kirche in ihrem Binnenraum zur communio[8], in ihrer Beziehung nach außen wirkt sie identitätsklärend und -stiftend[9].

Mit diesem kurzen Abriß des modernen katholisch-theologischen Verständnisses von Kommunikation – entnommen dem gleichlautenden Artikel der dritten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche" – wird der hohe Stellenwert deutlich, den Kommunikation und kommunikatives Geschehen in der Kirche hat oder haben soll. Zugleich wird aber auch klarer, wo die Schwächen innerkirchlicher Kommunikation heute liegen.

1.1 Monolog statt Dialog

Bei nüchterner Betrachtung der innerkirchlichen Kommunikationsformen zeigt sich ein verblüffender Mangel an institutionalisierten Formen des Dialoges sowie der Kommunikation „von unten nach oben". Daran hat leider auch die Errichtung neuer Gremien wie Pfarrgemeinderäten, Pastoral- und Diözesanräten nicht viel verändert, da auf der eigentlich entscheidenden Ebene der Partizipation an Entscheidungen diese Gremien weiterhin nicht beteiligt sind, sondern einzig beratenden Charakter haben. Außerhalb dieser Gremien ist ihr Einfluß kaum wahrnehmbar, von den Pfarrgemeinderäten einmal abgesehen. Während Papst und Kurie zum Kirchenvolk quantitativ so viel sprechen wie nie zuvor, bleibt die Aktivität der Gläubigen doch weitgehend begrenzt auf das Hören und Lesen. Schlimmer noch: Versuche, sich beim kirchlichen Lehramt unmittelbar Gehör zu verschaffen, wie durch die unterschiedlichen nationalen Kirchen-Volksbegehren, stoßen auf Schweigen.

Die Kommunikation zwischen dem höchsten kirchlichen Lehramt und dem Kirchenvolk muß somit als Monolog von oben nach unten qualifiziert werden. Rückbezogen auf die obige sozialwissenschaftliche Definition von Kommunikation – sie ist ein zutiefst *interaktives* Geschehen – muß sogar bezweifelt werden, daß es sich um echte Kommunikation handelt.

1.2 Disziplinierung statt Diskussion

Angesichts der von der Soziologie diagnostizierten Modernisierungsschübe, die zumindest die westlichen Industrienationen erfaßt und auch die katholische Kirche beeinflußt haben[10], wächst die allgemeine Überzeugung von der *Diskutierbarkeit vorfindlicher Werte und Normen*. Kirchenmitglieder haben einen geschärften Sinn für die Plausibilität von Werten, Glaubenssätzen und strukturellen Gegebenheiten entwickelt, der erhöhte Anforderungen an die Argumentationsfähigkeit auch der Kirchenleitung stellt.

Ein gutes Beispiel dafür bietet die nun schon seit über 30 Jahren anhaltende Diskussion über die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe. Bereits 1976 erschien die „Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt" der Kongregation für die Glaubenslehre[11]. Das Dokument zieht aus bibli-

[6] *J. G. Hahn,* Kommunikation I. Sozialwissenschaftlich, in: LThK³ VI, 213 f, hier: 213.

[7] Vgl. *J. Werbick,* Kommunikation II. Fundamentaltheologisch, in: LThK³ VI, 214 f.

[8] Vgl. *R. Funiok,* Kommunikation III. Theologisch-ethisch, in: LThK³ VI, 215 f, bes. 216.

[9] Vgl. *R. Zerfaß,* Kommunikation. IV. Praktisch-theologisch, in: LThK³ VI, 216 f.

[10] Vgl. als theologische Referenzen *K. Gabriel,* Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i. Br. 1992 (= QD 141), 121–141; *J. A. Van der Ven,* Kontextuelle Ekklesiologie, Düsseldorf 1995, 135–137.

[11] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 3.

schen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen den Schluß, daß Frauen nicht zur Priesterweihe zugelassen werden können. Dennoch ging die Diskussion weiter. Zum Pfingstfest 1994 veröffentlichte Papst Johannes Paul II. ein kurzes und in seiner Sprache fast als gereizt zu bezeichnendes Apostolisches Schreiben[12], das die bekannten Argumente wiederholte und die Haltung der Kirchenleitung bekräftigte. Da im Gefolge dieses Apostolischen Schreibens die Stimmen derer nicht verstummten, die trotz der klaren päpstlichen Stellungnahme für die Frauenordination eintraten, sah sich die Kongregation für die Glaubenslehre im Oktober 1995[13] genötigt, ein für allemal diese Entscheidung als unfehlbar und endgültig zu bezeichnen.[14]

Diese Vorgänge illustrieren, daß eine Diskussion nicht allein dadurch zu beenden ist, daß man sie einseitig für beendet erklärt. Durch das ständige Wiederholen altbekannter Argumente scheinen diese nicht an Überzeugungskraft zu gewinnen. Die Diskussion in der kirchlichen Öffentlichkeit jedenfalls geht ungebrochen weiter.

### 1.3 Mangelnde Transparenz

Obwohl das II. Vatikanum und die verschiedenen Synoden und synodenähnlichen Veranstaltungen auf internationaler, nationaler und diözesaner Ebene ein hohes Maß an Transparenz vorgegeben haben, gibt es für viele andere Dokumente – insbesondere jene aus Rom – keine öffentliche Stellungnahme darüber, wie sie entstanden sind und wer sie verfaßt hat.

Das Problem an dieser mangelnden Transparenz liegt in der Tatsache, daß schriftliche Äußerungen der Kirchenleitung hohe Verbindlichkeit für die ganze Kirche haben. Es ist nicht weiter verwunderlich und im Vergleich mit anderen „öffentlichen Personen" keine Besonderheit, daß auch der Papst nicht alles selbst schreibt, was unter seinem Namen erscheint. Natürlich trägt er die inhaltliche Letztverantwortung; auch wird durch die päpstliche Unterschrift oder ausdrückliche Billigung die Aussage eines Dokuments verbindlich für die Kirche. Im Blick auf die AdressatInnen der lehramtlichen Dokumente – die Gläubigen als einzelne oder als Gemeinschaft(en) – wird allerdings deutlich, daß die eigentliche Intention nur erkannt werden kann, wenn man den Autor, der den Text vorbereitet hat, kennt. Auch wenn der Papst den Inhalt eines Dokumentes anerkennt und es sich dadurch „zu eigen macht", so bleibt es doch ein Produkt der Arbeit eines anderen oder einer Autorengruppe, der bzw. die dadurch seine/ihre jeweilige theologische Position transportiert/transportieren und verbindlich macht/machen. Völlig ausgeblendet bleibt die Frage, nach welchen Kriterien die Wahl auf einen bestimmten Autor bzw. eine bestimmte Autorengruppe fiel.

In einer Organisation von der Größe der katholischen Kirche muß Kommunikation strukturiert, institutionalisiert und teilweise auch formalisiert werden, wenn sie alle Mitglieder erreichen und einbeziehen will. Die schriftliche Ansprache der Kirchenleitung mittels Verlautbarung oder auch die in alle Welt übertragenen Predigten des Papstes sind solche institutionalisierten Kommunikationsformen, allerdings – im obigen Sinne – solche einer monologischen Kommunikation. Dort, wo die Empfänger solcher Äußerungen in ihrer konkreten Situation nicht ausreichend berücksichtigt werden und sich auch kein Gehör verschaffen können, werden die Aussagen der Kirchenleitung zunehmend kritisch-distanziert oder ablehnend gesehen. Aus der Sicht der Organisationssoziologie kann dies so ausgedrückt werden: Wenn Entscheidungen *ausschließlich* hierarchisch von oben nach unten weitergegeben werden, reagieren die Mitglieder der Organisation zunehmend mit Desinteresse und passivem oder offenem Widerstand. Es kommt zur Entfremdung von der Organisation und zum Rückzug jener, die an Mitsprache und Mitgestaltung interessiert sind. Hiermit verbunden ist auch der zunehmende Zweifel der Organisationsmitglieder am Sinn ihres per-

[12] Sacerdotalis ordinatio. Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bd. 117, 3–7.

[13] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre: Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben Sacerdotalis ordinatio vorgelegten Lehre, in: OR (D) n. 47 vom 24. November 1995, 4.

[14] Daß angesichts der traditionellen Vorgaben für eine unfehlbare Entscheidung dieses päpstliche Dokument wohl kaum als unfehlbar bezeichnet werden kann, habe ich andernorts darzulegen versucht; vgl. *A. Standop*, a. a. O., 70.

sönlichen Engagements, der von der Leitung ihrer Wahrnehmung nach nicht plausibel vermittelt wird.[15]

Im Blick auf die pastoralen Berufe geht es also darum, daß ihr eigener Beitrag und ihre Kompetenz bei der Abfassung von kirchenamtlichen Dokumenten, die über sie handeln, ernstgenommen, gewürdigt und auch abgefragt werden sollten.

Doch wie kann dies geleistet werden? Ein Ansatz könnte darin bestehen, sich bei der künftigen Erstellung solcher Dokumente inspirieren zu lassen von den mittlerweile vorliegenden Erfahrungen mit Leitbildprozessen.[16]

## 2 *Kirche und Leitbilder*

Zunächst sollen einige grundsätzliche Aussagen über die Bedeutung von Leitbildern gemacht werden, die für alle Organisationen gelten.

Die Definition von „Leitbild" ist hinsichtlich seiner eigentlichen Aussagekraft nicht eindeutig festgelegt.[17] In unserem Zusammenhang ist ein Leitbild „eine Sammlung von Grundsatzentscheidungen, in denen wir uns klar und präzise dazu bekennen, was wir sind (und was nicht), was wir wollen (und was nicht), wie wir uns verhalten (und wie nicht). So gesehen werden Leitbilder zu unentbehrlichen Dokumenten einer Grundsatzplanung, welche durchaus Verfassungscharakter aufweist."[18] Leitbilder können für eine Organisation nicht von außen her konzipiert werden, etwa durch PR-Berater, die in wohlklingender Sprache all das zu Papier bringen, was „man" gerne der Öffentlichkeit über sich vermitteln möchte. Vielmehr ist der Leitbildprozeß *partizipativ* zu gestalten, weil nur auf diese Weise erreicht werden kann, daß die Mitarbeitenden sich ihrer eigenen aktiven Rolle bei der Entwicklung der Organisation voll bewußt werden. Dies kann auf unterschiedliche Weise umgesetzt werden, je nachdem, wie stark sich das Leitbild vertikal, also von der Leitung und ihrer Anschauung über Ziele, Aufgaben und Strukturen, oder von der horizontalen Ebene, also vom Konsens aller, die zur Organisation gehören, her definieren soll.[19]

Es stellt sich hier das Problem, wie die Mitwirkung möglichst vieler Organisationsmitglieder an der Erstellung des Leitbilds organisiert werden kann. Dies ist besonders brisant bei arbeitsteiligen, hierarchisch strukturierten Organisationen. Prinzipiell bieten sich drei Möglichkeiten an, wer am Leitbildprozeß beteiligt wird[20]:

1) *Nur die Vertreter der obersten Leitung:* Hier besteht die Gefahr, daß die übrigen Mitglieder später für die Umsetzung des Leitbilds nicht ausreichend motiviert werden können.

2) *Alle Mitglieder der Organisation:* Diese Möglichkeit ist besonders in größeren Organisationen praktisch kaum durchführbar.

3) *Eine eigens formierte Gruppe, bestehend aus der Leitung, VertreterInnen aller übrigen Führungsebenen sowie berufenen Personen:* Alle Mitglieder werden, direkt oder indirekt, in den Prozeß einbezogen, wodurch die Voraussetzung für eine breite Billigung, ein besseres Verständnis und eine umfassendere Rezeption des Leitbilds gegeben ist. Somit ist diese dritte Möglichkeit zu bevorzugen, auch wenn eine Mischform mit der zweiten Möglichkeit durchaus anvisiert werden kann, etwa durch die Aufforderung an alle Mitglieder, durch schriftliche Eingaben zu einem Leitbildentwurf dessen Überarbeitung zu beeinflussen.

Für die Kirche als Organisation gelten diese Ausführungen im Rahmen ihres Selbstverständnisses als Kirche Jesu Christi analog. Natürlich kommt hier, bedingt durch die besondere ekklesiale Aufgabe der Träger des kirchlichen Lehramts, diesem bei der For-

[15] Vgl. dazu *C. Scholz – W. Hofbauer,* Organisationskultur. Die vier Erfolgsprinzipien, Wiesbaden 1990, 14 f.

[16] Vgl. die einzelnen Beiträge in den Sammelbänden Deutscher Caritasverband (Hg.): Zeit für ein Leitbild, Freiburg i. Br. 1994; *E. Baldas – I. Stumpf,* Leitbild-Prozesse vor Ort. Grundfragen, Beispiele, Materialien, Freiburg i. Br. 1996 (= DCV-Materialien, hg. vom Deutschen Caritasverband, Bd. 19).

[17] Dazu zählt beispielsweise die Frage, ob ein Leitbild stärker das ausdrückt, was eine Organisation *ist,* oder das, was sie *sein will* oder *soll.*

[18] *P. Schwarz,* Braucht der Deutsche Caritasverband ein Leitbild? In: Deutscher Caritasverband, a. a. O., 42–47, hier: 43. Zum folgenden vgl. ebda., 43–46.

[19] Zu diesen beiden Optionen und ihren Konsequenzen für die Methodik des Leitbildprozesses vgl. *P. Schwarz,* Wie macht man ein Leitbild? Hinweise und Methoden zur Gestaltung von Leitbild-Prozessen, in: *Baldas – Stumpf,* a. a. O., 7–17, hier: 8–10.

[20] Vgl. zum folgenden *R. Potthast,* Unternehmensphilosophie. Das Wertsystem der Unternehmung, Köln 1981 (= Beiträge zur Gesellschafts- und Bildungspolitik 64/65), 25.

mulierung ihres Selbstverständnisses eine besondere und unverzichtbare Verantwortung zu. Dennoch muß nüchtern festgestellt werden, daß die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts oftmals weniger den Charakter eines Leitbilds tragen, das „unsere Identität und unser Selbstverständnis" ausdrückt, sondern vielmehr den Charakter eines Forderungskatalogs, der Identität in einer Art hoheitlichem Akt erzeugen und auferlegen will. Die Möglichkeit, Betroffene schon an der Erstellung eines Textes aktiv zu beteiligen, wird kaum genützt. Wo dies geschah – in Deutschland etwa im Rahmen der Gemeinsamen Synode oder bei der Erarbeitung des Sozialworts der Kirchen –, hat man damit nur positive Erfahrungen gesammelt. Es liegt auf der Hand, daß im Rahmen einer partizipativen Erarbeitung offizieller kirchlicher Dokumente sich deren Zahl aus Gründen der Organisierbarkeit solcher Prozesse deutlich reduzieren würde. Dennoch würde eine zu erwartende höhere Bereitschaft zur Rezeption solcher von der Erfahrung vieler getragener Dokumente die geringere Zahl rechtfertigen.

Abschließend noch einmal der Blick zurück zu den pastoralen Diensten. Die Kommunikation zwischen diesen und der Kirchenleitung wird sicher auch dadurch erschwert, daß es kaum internationale Strukturen gibt, in denen ihre VertreterInnen organisiert wären. Da es faktisch unmöglich ist, daß die Kirchenleitung mit Zehntausenden von Einzelpersonen ein Gespräch führt, wäre es ein großer Fortschritt, wenn solche Strukturen entstehen könnten. Im Sinne einer repräsentativen Vertretung wäre dann vielleicht auch der erste Schritt hin zu einer partizipativen Erarbeitung kirchenamtlicher Dokumente getan.

Bei aller Sorge um die offizielle kirchliche Kommunikation darf allerdings nicht vergessen werden, daß es auch um die kommunikative Grundhaltung geht, die allen ChristInnen aufgetragen ist. Dies ist eine Frage der Achtung, die sich auch in der Wortwahl und der Bereitschaft, sich in die Meinung des Anderen einzufühlen, ausdrückt. Es bleibt zu hoffen, daß sich die Ebene der persönlichen Kommunikation zwischen einzelnen nicht vom teilweise vergifteten Gesprächsklima in der kirchlichen Öffentlichkeit beeinflussen läßt.

**Annette Mayer Gebhardt**

## Beziehungen zwischen den „Generationen" oder zwischen den Menschen?

### Fragen rund um einen Neuen Generationenvertrag in der Schweiz

*Der wachsende Anteil älterer Menschen an der Gesamtbevölkerung wird demographisch sehr häufig als „Überalterung" bezeichnet. Mayer Gebhardt macht nicht nur aufmerksam, daß diese gängige Bezeichnung in hohem Maße diskriminierend ist, sondern daß durch solche Ausdrucksweise die falsche Einschätzung der tatsächlichen Zahlen der verschiedenen Altersgruppen noch verstärkt wird. Um der Gefahr des gesellschaftlichen Ausschlusses entgegenzuwirken, sind ein Generationenvertrag, ein neuer Gesellschaftsvertrag und besonders auch Bemühungen der Kirchen zur Förderung gemeinschaftlicher Prozesse zwischen den Generationen erforderlich.* *red*

Die demographischen Prognosen für die meisten hochentwickelten Staaten gleichen sich sehr. Das Bundesamt für Statistik ermittelt für die Schweiz folgende Verschiebungen in der Altersstruktur: Um 1900 (Bevölkerung 3,3 Millionen) waren 5,3% über 64 Jahre alt, 0,5% über 79 Jahre. 1995 (Bevölkerung 7 Millionen) waren 10,9% über 64 Jahre, 4% über 79 Jahre. Modellrechnungen lassen für das Jahr 2050 7,4 Millionen Einwohnerinnen und Einwohner erwarten, von denen 14,8% über 64 Jahre und 10% über 79 Jahre alt sein werden. In absoluten Zahlen bedeutet dies, daß die Gruppe derer über 64 Jahre, die heute 764.000 Personen zählt, im Jahr 2050 auf 1,1 Millionen anwachsen wird, wobei die Zahlen zeigen, daß der Anteil an hochaltrigen Menschen in dieser Altersgruppe stark zunimmt.

Es gilt heute unverständlicherweise noch nicht als „politisch unkorrekt", diese Zahlen unter dem Titel der *demographischen Überalterung*, also einem „Zuviel", meist im Kontext der Frage der zukünftigen Sicherung der Altersversorgung anzuführen. Daß das regelmäßige Zitieren der statistischen Angaben in den Medien nicht notwendigerweise eine zahlenmäßig realistische Einschätzung der Bevölkerungsverhältnisse erlaubt, zeigen die Ergebnisse der Lausanner Studie „Generationenbeziehungen und Altersbil-

der"[1]: Jüngere Befragte (20–24 Jahre alt) meinen, daß 25% der Bevölkerung unter 25 Jahre alt seien (in Wahrheit sind es 31%), daß 42% der Altersgruppe zwischen 25–64 zugehörten (tatsächlich 55%), und daß 33% über 64 Jahre alt seien (tatsächlich knapp 15%).

Die Bedürfnisse der älteren Menschen, ihre Interessen, ihr aktueller und zukünftiger Platz in der Gemeinschaft angesichts der Veränderungen der Bevölkerungsstruktur fordern zum Überdenken des gesellschaftlichen Beziehungsgefüges und der Formen des Austausches heraus. Im folgenden seien drei in der Praxis beobachtbare Formen des Umgangs mit den neuen Herausforderungen aufgezeigt.

*1. Gruppierungen, die der Interessenvertretung der älteren Menschen dienen*

Die 1917 gegründete Stiftung für das Alter „Pro Senectute" ist in der Schweiz eine erste solche Interessenvertretung, die einen wichtigen Anteil an der Schaffung der AHV 1947 (Alters- und Hinterbliebenenversicherung) hat. Zeitbedingt liegt ihr wie anderen, häufig kirchlichen, aber weniger einflußreichen Initiativen jener Jahrzehnte auch, ein paternalistisches Menschenbild zugrunde, das wohltätige Hilfe an passiven Empfängerinnen und Empfängern motiviert. Die AVIVO („Association des vieillards, invalides, veuves et orphelins"), 1945 in der Westschweiz gegründet, politisch der Linken zuzurechnen und heute 65.000 Mitglieder stark, widmet sich bis in die 70er Jahre hinein fast ausschließlich den Fragen um die gesetzliche Altersversorgung. Diese beiden Organisationen haben bis heute eine große Expansion auch im Freizeit- und Dienstleistungsbereich erfahren. Eine neuerliche Akzentuierung des Kämpferisch-Politischen setzt in den 80er Jahren ein: Die im Zuge der Bürgerrechtsbewegung der USA entstandenen „Grauen Panther" fassen in der Schweiz (Zürich und Basel) Mitte der 80er Jahre Fuß. Zur gleichen Zeit entstehen andere selbstbewußt auftretende Gruppierungen, die die Interessen der älteren Generation vertreten: 1985 der SSRV („Schweizerischer Senioren- und Rentnerverband"); 1990 die VASOS („Vereinigung aktiver Senioren- und Selbsthilfeorganisationen der Schweiz"). 1991 kommt es zu verschiedenen Seniorenlisten bei den Nationalratswahlen.

Ein Charakteristikum vor allem der letztgenannten Organisationen ist es, daß ihr Engagement häufig – bewußt oder unbewußt – von der Reaktion auf einen in den Medien häufig beschworenen *Interessenkonflikt zwischen den Generationen* motiviert wird. Ältere Menschen reagieren zunehmend verletzt auf die ihnen aufgedrängte Rolle als Störfaktor der öffentlichen Finanzen. Sie fühlen sich gedemütigt von den kürzlich laut gewordenen Forderungen nach einem „Minderheitenschutz" für Jüngere, einem „Generationen-Mehr" bei Volksabstimmungen, ähnlich dem Verhältniswahlrecht für kleine Parteien, den Quotenregelungen für Frauen, dem Stände-Mehr der kleineren Schweizer Kantone. Sie sind verängstigt von den Überlegungen zu einer Beschränkung der medizinischen Leistungen bei zunehmendem Alter. Die geschichtlich neue Realität der „Vier-Generationen-Familie", also die Zunahme der Zahl der gleichzeitig lebenden Generationen, läuft Gefahr, keineswegs als Bereicherung, sondern vielmehr als ein Zusammenstoß von *Kontrahentengenerationen* erfahren zu werden. Eine Folge davon ist der Rückzug in die Gemeinschaft der *Kohorte* (der Großgruppe der Gleichaltrigen, die durch die gleichen geschichtlichen Erfahrungen geprägt ist) unter Mobilisierung aller Möglichkeiten der *Selbsthilfe*.

Was häufig als Verwirklichung des zentralen Wertes des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der *Autonomie*, apostrophiert wird, riskiert, in der Realität Abbruch der Kommunikation und gesellschaftlicher (Selbst-)Ausschluß zu werden aufgrund einer tiefliegenden Furcht, als Soziallast bzw. Objekte der Betreuung definiert zu werden. Kalifornische Seniorensiedlungen beispielsweise, deren Ideologen und Financiers vorgeblich die Verwirklichung einer eigenen Altersstruktur preisen, sind in Wirklichkeit nichts mehr als ein ins Extrem gesteigerter gesellschaftlicher Ausschluß, ein Getto.

[1] *P. Roux u. a.*, Generationenbeziehungen und Altersbilder. Ergebnisse einer empirischen Studie, Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Nationales Forschungsprogramm 32 „Alter", Lausanne – Zürich 1996, hier: 13.

*2. Überlegungen zu einem neuen Generationenvertrag*

Sich der Gefahren des gesellschaftlichen Ausschlusses bewußt, arbeiten seit mehreren Jahren Vertreterinnen und Vertreter einiger Schweizer Altersorganisationen an dem Entwurf eines *Generationenvertrages*. Bei der von der VASOS organisierten 1. Altersession im Berner Bundeshaus 1993 deklarierten die Teilnehmenden erstmals *Rechte und Pflichten für alle Generationen* und fanden ein großes Medienecho.

Der Aspekt der *Pflichten der älteren Menschen,* ihres gesellschaftlich erwünschten Beitrages, steht im Zentrum der Vorschläge der Eidgenössischen Kommission „Neuer Altersbericht" zu einem *Neuen Sozialvertrag zwischen den Generationen:* „Die Tatsache, daß Rentnerinnen und Rentner ... während zahlreicher Jahre bzw. Jahrzehnte in den Genuß eines Sozialversicherungssystems kommen, das auf der Solidarität der Generationen beruht, impliziert, daß sie ihrerseits ihre Solidarität gegenüber der Gesellschaft zum Ausdruck bringen."[2]

Anläßlich der 2. Alterssession 1997 im Bundeshaus präsentiert die Altersgruppe *Intergenerative Beziehungen* 5 Thesen, die die *Notwendigkeit eines Dialoges zwischen den Generationen* betonen, der alle Lebensbereiche (Bildung, materielle Sicherheit, Gesundheit etc.) umfassen soll. Sie wollen eine breite Diskussion um einen zukünftigen Generationenvertrag in Bewegung bringen – auch im kirchlichen Milieu.

Die bisherigen Arbeiten zu einem neuen Generationenvertrag gehen zwar weniger von einem offenen Interessenkonflikt zwischen den Generationen aus, doch setzen sie nach wie vor voraus, daß es Gruppierungen gebe, deren gesellschaftliche Identität sich durch das kalendarische Alter ihrer Mitglieder und damit zusammenhängend durch gemeinsame, programmatisch festlegbare Interessen, die es zu vertreten gelte, definieren läßt. War bei den oben genannten Arbeitsansätzen die Gefahr des Rückzuges und der Selbstbeschränkung auf die eigene Gruppe zu benennen auf dem Hintergrund vermeintlich unversöhnlicher Generationengegensätze, ist in der Idee eines neuen Generationenvertrages jene Gefahr nicht auszuschließen, daß Interessenkonflikte definiert, wenn nicht gar konstruiert werden müssen, um die Gesprächspartner im intergenerationellen Dialog ausmachen zu können. So vermittelt der Wortlaut der Vorschläge der Eidgenössischen Kommission zu einem neuen Generationenvertrag den Eindruck, als nähmen die Rentnerinnen und Rentner die Solidarität der Gesellschaft auf Kosten anderer Bevölkerungsgruppen in Anspruch, ohne etwas dafür zu leisten, was nun durch (sanften) Druck geändert werden sollte. Appelle für eine neue Solidarität sind sinnvoll und notwendig, sollten aber vermeiden, mit *Interessenkonflikten* zu argumentieren, sondern sollten ihren Ausgangspunkt in der Betonung *gemeinsamer Interessen* aller gesellschaftlicher Gruppen nehmen.

*3. Überlegungen zu einem neuen* Gesellschafts*vertrag*

Das Alter existiert nicht – was existiert, sind *Individualität und Diversität der Alternsstile.* Wesentlich wichtiger als das objektiv Feststellbare in der Einschätzung der Situation der älteren Menschen sind deren subjektive Wahrnehmung, deren Selbstinterpretation, deren individuelle Strategien der Sinnfindung und -gebung und deren Ressourcen zur Anpassung an sich ändernde Lebensumstände. Lebensläufe gehorchen nicht mehr Normen: Normalbiographien mit der seit der Einführung der AHV klassischen Dreiteilung des Lebens in Lernzeit (Jugend), Arbeitszeit (Erwachsenenalter) und Ruhestand (Alter)[3] werden selten. Deutlich geworden ist das besonders mit dem Wirtschaftseinbruch zu Beginn der 90er Jahre, der in einem für die Schweiz unbekannten Maß neue Arbeitslosigkeit, Erhöhung von Langzeitarbeitslosigkeit und (unfreiwillige) Frühpensionierungen zur Folge hatte. Andere Faktoren für die Auflösung (nicht mehr nur Abweichung von) der Normalbiographie sind unter anderem: Verzögerung des Berufseintrittes, Teilzeitarbeitsstellen, tem-

[2] Altern in der Schweiz. Bilanz und Perspektiven, Bericht der eidgenössischen Kommission, Bern 1995, 566–570, hier: 566.

[3] Ch. Lalive d'Epinay, spricht von der „Erfindung des Alters" als einem eigenständigen, finanziell gesicherten Lebensabschnitt mit Beginn der AHV in der Schweiz. Vgl. Entre retraite et vieillesse. Travaux de sociologie compréhensive, Lausanne 1996, hier besonders: 25 ff.

poräre Arbeit, Scheidung, Patch-Work-Familien etc. Auf diesem Hintergrund wird das Sprechen von Generationen als Gruppen von Menschen ähnlichen Alters, deren Identität in den gleichen Lebensumständen und -fragen, in den gleichen Interessen und Bedürfnissen begründet läge, zunehmend obsolet. Um Rahmenbedingungen für ein neues gesellschaftliches Miteinander zu entwickeln, scheint die Erarbeitung eines *neuen Gesellschaftsvertrages* (und nicht eines Generationenvertrages) unerläßlich, der ein Bewußtsein schafft für die Pflichten und Rechte unter den sich verändernden demographischen, damit auch gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen. Dabei steht nicht eine Gruppe, eine Generation mit ihren Mitgliedern im Zentrum, sondern das Individuum mit seinen Ressourcen, Kompetenzen – und seiner Beziehungsfähigkeit. Der immer wieder ertönende berechtigte Ruf nach Solidarität sollte nicht schlechthin auf eine abstrakte Solidarität zwischen „Jungen" und „Alten" zielen, sondern auf eine konkrete Solidarität zwischen „Reichen" und „Armen", zwischen „Gesunden" und „Kranken", zwischen solchen, die Arbeit haben und solchen, die arbeitslos sind – unabhängig vom Lebensalter. Das Bezugssystem wird somit die Gesellschaft, die menschliche Gemeinschaft und der „Nächste".

*1999 – Internationales Jahr der älteren Menschen*

Von den Vereinten Nationen in ihrer Generalversammlung am 16. 10. 1992 beschlossen, soll das kommende Jahr den älteren Menschen unter dem Thema „Towards a society for all ages" gewidmet sein. Gegen den pejorativen Ausdruck der „Überalterung" würdigen die Vereinten Nationen „ageing" positiv als *eine der größten Errungenschaften des 20. Jahrhunderts*. Wie die meisten ihrer Nachbarländer hat die Schweiz dieses Internationale Jahr 1999 zu ihrer Sache gemacht.[4] In der Absicht, nicht das *Alter*, sondern das *Altern* als einem Prozeß von der Geburt bis zum Tod in den Vordergrund zu stellen, werden fünf Themenfelder benannt, die Anregungen und Ideen zu Initiativen und Projekten geben wollen: Eigenständigkeit und persönliche Entwicklung; Partizipation – Aufgaben und Rechte; soziale Sicherheit und Solidarität; Wohlbefinden und Gesundheit; Traditionen und Veränderungen – Werte im Wandel.

*Und die Kirche?*

Vor 11 Jahren schrieb Martina Blasberg-Kuhnke in dieser Zeitschrift den Artikel „Unterwegs zu einer Theologie des Alters". Als zwei Konkretisierungen der fundamentalen Option für das *Subjekt-sein-Können des alten Menschen* beschreibt sie die *„Ermöglichung der Partizipation an gemeindlichen, gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen"* und die *„Befähigung zur Sprachmächtigkeit, auch zur Sprachmächtigkeit im Glauben"*.[5] Der Blick auf die Realität zeigt, daß diese Konkretisierungen vor allem *Dialogbereitschaft und -fähigkeit* aller Beteiligten voraussetzen, die nur in langfristigen, häufig mühsamen Lernprozessen erworben werden können. Die Erfahrung zeigt, daß Pfarreien nicht schlechthin „intergenerationelle Lernorte" sind, sondern daß sich Begegnung, Austausch und gegenseitige Bereicherung am gemeinsamen Interesse für eine Initiative oder ein Projekt entwickeln können.

Ein praktisches Beispiel für eine solche Initiative sind die *Freiwilligengruppen „Begleitung alter und/oder kranker Menschen"* der Caritas Genf und einiger Pfarrgemeinden des Kantons. Zu den traditionellen Diensten einer Pfarrei gehörend, waren die meisten Aktiven der Besuchsdienste (häufig über viele Jahre!) motiviert von altruistisch-caritativen Motiven gegenüber „Bedürftigen". Menschlichkeit und guter Wille erlaubten in der Vergangenheit sicherlich eine Vielzahl von guten Begegnungen und Kontakten. Wie im gesamten Bereich der Freiwilligenarbeit ist aber auch hier eine – nicht zu bedauernde – *„Verweltlichung der Motive"* für ein soziales Engagement zu beobachten. Potentielle neue Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in Besuchsgruppen (zu Hause und in der stationären Altershilfe) müssen in den Pfarreien ein Gegenüber finden, das sie in ihrer Ganzheitlichkeit wahrnimmt und sie nicht nur „instrumentalisiert". „Während ehrenamtliche Tätigkeit bisher langfristige Tätigkeit in vorgegebenen, verbindlichen Formen und

[4] Informationen sind zu erhalten bei: Pro Senectute Schweiz, Lavaterstr. 60, CH-8027 Zürich, www.pro-senectute.ch.

[5] In: Diakonia, 18. Jahrgang 3/1987, 149–160, hier: 155.

fixierter institutioneller Anbindung bedeutete, sind Merkmale des neuen sozialen Ehrenamtes gekennzeichnet durch zeitliche Flexibilität, Selbstbetroffenheit, Möglichkeiten der Selbstverwirklichung, Spontaneität und Kreativität, die keine ‚formalstabilen Dauerengagements' mehr sind."[6]

Durch das Angebot einer angemessenen Einführung in die Thematik (Teilnahme auch möglich, wenn kein ehrenamtliches Engagement angestrebt wird), regelmäßige Begleitung, Angebote der Fortbildung, durch Begegnungsabende zum persönlichen Austausch etc. konnten eine große Anzahl von Personen, meist Frauen jeden Alters (!) angesprochen werden, die sich mit der Thematik des Alterns auseinandersetzen wollen. Die so entstandenen Gruppen sind nicht nur privilegierte Orte des Dialogs, der Fähigkeit des Zuhörens und des Austausches geworden, sondern auch Orte, an denen das Bewußtsein der „sozialen Verantwortung" wächst aus der Gewißheit der existentiellen Verbundenheit mit allen Menschen auch in deren letzten Lebensphase – und dies nicht, weil es diese ausschließlich als zu Betreuende wahrzunehmen gelte, sondern als Weggefährten, mit denen wir uns in besonderer Weise dem Geheimnis des Lebens stellen.

Der Platz älterer Menschen in der Gesellschaft, der Respekt ihrer unantastbaren Würde, die Solidarität zwischen Jüngeren und Älteren, zwischen Älteren bei guter Gesundheit und solchen, die an den Beschwernissen des Alters leiden, die Sorge für Demenzerkrankte und ihre Familien und – nicht zuletzt – die psychologische und spirituelle Auseinandersetzung mit den eigenen Ängsten und Hoffnungen angesichts des Alters – all diese Themen verlieren vollständig ihren theoretisch-appellativen Charakter und werden als eine hautnahe Realität erlebt, die zum persönlichen Handeln motiviert. Immer wieder betonen die Ehrenamtlichen, wie sehr ihnen die Gruppen helfen, die Augen und das Herz zu öffnen für die drei Beziehungsebenen, die unsere Existenz ausmachen: die Beziehung zum eigenen Ich mit allem Heilen und Gebrochenen, zu den Mitmenschen und zu Gott.

[6] Zitiert nach: *A. Willi*, Ehrenamtliches Engagement von Rentnerinnen und Rentnern. Eine qualitative Untersuchung zum privaten Nutzen ehrenamtlicher Tätigkeit im Alter, Freiburg (CH) 1997, 13.

# Praxis

**Thomas Klumb**

## Das kollegiale Zusammenwirken in Gruppe – Pfarrgemeinderat

*Wie haben sich das Beziehungsgeflecht, Aufgaben, Wirksamkeit und Bedeutung der Pfarrgemeinderäte in den drei Jahrzehnten seit dem Konzil entwickelt, und wie kann kollegiales Zusammenwirken gelingen? Dazu eine kritische Situationsbeschreibung mit zuversichtlichen Zukunftsperspektiven.* *red*

### *1. Der Versuch einer Definition*

Der Pfarrgemeinderat (PGR) ist eine in der Regel 6- bis 25köpfige Gruppe katholischer Frauen und Männer innerhalb einer Pfarrgemeinde, deren Zusammensetzung durch Wahl eines meist nicht repräsentativen Teils einer Gemeinde zustande gekommen ist. Die Mitglieder gehören häufig unterschiedlichen Altersgruppen an und sind eine bestimmte, in diözesanen Statuten festgelegte Zeitspanne miteinander verbunden. Gemeinsam mit dem zuständigen Pfarrer und weiteren pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern bewältigt dieses Gremium einen überwiegend zu Beginn der Amtszeit untereinander nicht genau vereinbarten Aufgaben- und Themenkatalog mit im allgemeinen wenig effektiven Methoden und Arbeitsformen.
Dies ist die nüchterne Beschreibung der Rahmenbedingungen, unter denen nach meiner Meinung die Mitglieder des PGR in Beziehung treten.

### *2. Die Zusammensetzung des PGR*

Signifikant für das Beziehungsgefüge eines PGR ist das Auftreten von Frauen und Männern fast aller Altersstufen. Das passive Wahlrecht beginnt mit 16 bzw. 18 Jahren, die ältesten PGR-Mitglieder sind um 90 Jahre alt. In dieser Hinsicht sind die Pfarrgemeinderäte in der Gremienarbeit wohl konkurrenzlos. Keine andere innerkirchlich verfaßte Gruppe repräsentiert in einer solchen Bandbreite die verschiedenen Generationen. Im Bistum Mainz waren nach der letzten PGR-Wahl im Jahre 1995 12% der Gewählten bis 25 Jahre alt, 5% über 65 Jahre. Die Altersgruppen der 26- bis 45jährigen und

der 46- bis 65jährigen lagen jeweils bei 41%. Statistisch liegt das Durchschnittsalter bei 47 Jahren.
Weder die Alterspyramide der Katholiken bzw. der Gesamtbevölkerung noch die Altersstruktur der Gottesdienstbesucher deckt sich mit dem demographischen Aufbau der Pfarrgemeinderäte. Dies ist umso beachtlicher, da fast ein Drittel der Wähler/innen über 65 Jahre alt ist.
In der großen Altersspanne der Mitglieder steckt ein gewisses Konfliktpotential. „Die Jugend der Pfarrei", wer sich auch immer dahinter verbergen mag, zieht sich zurück, beteiligt sich nicht in genügendem Maße, ist überhaupt recht schwierig, so oder ähnlich lauten die Vorwürfe. Versuche einer konstruktiven Auseinandersetzung sind noch recht spärlich und leiden an den üblichen Symptomen des Generationenkonflikts. Allerdings gibt es in einer Gemeinde z. B. einen eigenen Jugendpfarrgemeinderat.

*3. Von der Kandidatur zur Wahl*

Im Kirchenchor wird Mitglied, wer gerne singt, der KAB treten sozial Engagierte bei, vor die Mitgliedschaft im PGR haben die diözesanen Statuten – trotz vorhandener Motivation und Bereitschaft der Kandidierenden – die Wahl durch das gemeindliche Volk Gottes gestellt. PGR-Wahlen sind fast ausnahmslos Personenwahlen; keine Listen oder Programme stehen zur Abstimmung, sondern konkrete Christen aus der jeweiligen Pfarrgemeinde. Doch bis sich jemand auf einem Stimmzettel wiederfindet, muß sie/er sich zunächst mehrere Unterschriften von Personen besorgen, die ihre/seine Kandidatur befürworten, so wollen es die Wahlordnungen.
Die Selbstnominierung für die Wahl ist sicher unproblematisch, und sie ist nach einer repräsentativen Umfrage, die im Bistum Mainz vor der letzten PGR-Wahl durchgeführt wurde, in fast der Hälfte der Fälle die Regel (von den 4.000 PGR-Mitgliedern beteiligten sich 27%). 30% gaben an, daß ihnen die notwendige Einsatzbereitschaft zugetraut wurde, und 15% kandidierten, weil sie dazu überredet wurden oder niemand sonst dazu bereit war. Das hat für die spätere Arbeitsatmosphäre im PGR erhebliche Auswirkungen. Das Bewußtsein, als Lückenbüßer/in im PGR zu sein, bzw. die Erkenntnis, eine Kandidatur mangels eigener Standfestigkeit nicht ablehnen zu können, sind ungünstige Begleitumstände. Es macht gewiß auch einen Unterschied, ob der Pfarrer selbst oder ein anderes Gemeindeglied um die Kandidatur nachgefragt hat.
Die Kandidatensuche selbst beinhaltet wichtige Vorentscheidungen über die Konturen des späteren Pfarrgemeinderates. Meist wird nur im Kreis der Gottesdienstbesucher Ausschau nach geeigneten Personen gehalten. Öffentlich praktiziertes Christentum ist häufig das wichtigste Merkmal für die Befähigung zum PGR. In dörflichen Gemeinden mit geringer Fluktuation der Bevölkerung ist dieser eingegrenzte Sektor bald erschöpft. Damit ist ein personeller Engpaß bei der Kandidatensuche vorprogrammiert. In der Folge nimmt der Druck auf die wenigen Engagierten weiter zu, wenn nicht die Durchführung der Wahl mangels Masse scheitern soll.
Weitgehend ungeklärt ist in der Praxis das Problem, wie mit teilweise in umfangreichen Bildungsmaßnahmen qualifizierten Ehrenamtlichen hinsichtlich der Wahl zu verfahren ist. Es macht wenig Sinn, z. B. die Fortführung des langjährigen Engagements der profilierten Leiterin des Sachausschusses Caritas von der PGR-Wahl abhängig zu machen. Sicher kann sie dies auch tun, ohne PGR-Mitglied zu sein. Wenn der PGR aber wirklich das für die Seelsorge einer Pfarrgemeinde verantwortliche Planungs- und Handlungsgremium ist, müssen solche Personen vollwertiges Mitglied sein.

*4. Der PGR als Gemeinschaft*

Kein Abkommen über die Art und Weise der Zusammenarbeit führt den PGR zusammen, sondern allein der Wählerwille. Deshalb wird die Frage auch erst gar nicht gestellt, welches Maß an Kooperationsbereitschaft zum Gelingen dieses Gremiums notwendig ist. Teamgeist stellt sich aber nicht automatisch ein. Das Alltagsgeschäft im Jahreskreis nimmt einen PGR meist von Anfang an so in Beschlag, daß ein offener und reflektierter Reifungsprozeß kaum Platz erhält. Die recht großen zeitlichen Abstände zwischen den Sitzungen lassen ein Teamgefühl nur schwer entstehen. In den abendlichen Sitzungen profilieren sich weitgehend die rhetorisch Begabten und verbal Beschlagenen, so daß

eher Grüppchenbildung als Teamentwicklung Raum greift.
Noch recht zögerlich sind die Versuche, von vornherein, möglicherweise schon mit der Kandidatur, Motive und Ziele der PGR-Mitglieder – wenigstens innerhalb des Gremiums selbst – offenzulegen. Nur wenige Pfarrgemeinderäte nutzen die Möglichkeit einer Beratung, in der Kooperationsschwierigkeiten identifiziert werden können. Die Spiritualität des PGR läßt sich an gemeinsamen religiösen Formen wie Gebet, Schriftlesung und Meditation ablesen, leider weniger am Umgangsstil und der Kommunikation. Viel zu oft fällt die Aufgabe der Gestaltung der sogenannten geistlichen Besinnung dem Pfarrer und den anderen Hauptberuflichen zu.

*5. Das Miteinander von Hauptberuflichen und Ehrenamtlichen*

Pfarrgemeinderäte haben durch ihre Existenz und noch mehr durch ihren praktischen Vollzug die Aufspaltung in Kleriker und Laien überwunden. Bereits 1971 hat der damalige Mainzer Bischof und spätere Kardinal Hermann Volk in seinem Hirtenwort zur ersten allgemeinen PGR-Wahl im Bistum formuliert, daß der PGR „nicht als Gegenpol zum Pfarrer oder zu den Geistlichen zu verstehen ist, sondern als Ort der gemeinsamen Meinungsbildung und Entscheidung". Es gibt gewiß eine beträchtliche Zahl von Pfarrgemeinden, in denen dieser Grundsatz bis heute unerfüllt ist. Zur damaligen Zeit gab es eine breite Solidarisierung im Mainzer Klerus gegen ein Beschlußrecht des PGR; einige der fast 200 Priester, die sich mit ihrer Unterschrift beteiligten, sind heute noch aktiv im Pfarrdienst.
Ein Beschluß des PGR hat nach den Satzungen vieler Diözesen dort seine Grenzen, wo der Pfarrer auf Grund der durch sein Amt gegebenen pastoralen Verantwortung nicht zustimmt und sein Veto einlegt. Kommt im partnerschaftlichen Dialog keine Einigung zustande, wird ein innerdiözesaner Mechanismus in Gang gesetzt, der mit der Anrufung einer Schiedsstelle enden kann.
Dieser (letzte) Weg wird allerdings in den wenigsten Fällen benutzt, weil eine solche Form der Auseinandersetzung mit einer innerkirchlichen Geschwisterlichkeit unvereinbar scheint. Vielfach stecken die Ehrenamtlichen gerade in Konflikten mit dem Pfarrer zurück, weil sie ihn zu sehr als den geweihten Amtsträger sehen, nicht auch als fehlbaren Menschen.

*6. Die öffentliche PGR-Sitzung*

Nach der Rahmenordnung der Gemeinsamen Synode sind PGR-Sitzungen in der Regel öffentlich. Damit soll der Gemeinde der unmittelbare und ungehinderte Kontakt zu dem von ihr gewählten Gremium ermöglicht werden. Das Klagelied über fehlendes Feedback aus der Gemeinde hat viele Strophen. Ungelesene Aushänge, leere Kontakt-Briefkästen und spärlicher Rücklauf unterschiedlichster Fragebogen sind einige Symptome. Nicht wenige Pfarrgemeinderäte müssen sich allerdings die Frage stellen, ob sie mit der Abstinenz aus der Gemeinde nicht gut bedient sind. Dies zeigt sich in erster Linie dann, wenn eine Teilnahme schon weniger Gäste bereits an der Raumgröße und fehlenden Sitzgelegenheiten scheitert. Manche Sitzungsordnung und Gesprächskultur sollte wegen ihrer Unvergleichbarkeit ohnehin besser verborgen bleiben. In den wenigsten Pfarrgemeinderäten wird z. B. ein pünktlicher Schluß der Zusammenkunft vereinbart. Vermutlich rechnen also die meisten Pfarrgemeinderäte nicht mit einer echten Öffentlichkeit, deswegen investieren sie infolge Ressourcenverknappung kaum etwas in Publikumswerbung. Unerklärlich bleibt in diesem Zusammenhang, warum meist der Pfarrer bei den Vermeldungen in der Sonntagsmesse zur PGR-Sitzung einlädt, obwohl er in fast allen deutschen Diözesen nicht der Vorsitzende dieses Gremiums ist. Und wer ginge selbst aufgrund einer mündlichen Einladung zu irgendeiner Sitzung, von der er weder Tagesordnung noch Schwerpunkte kennt? Bewährt haben sich Versuche, Gruppen und Einzelpersonen gezielt, unter Angabe der für sie relevanten Themen, schriftlich zur Sitzung einzuladen.

*7. Aufgaben und Funktionen*

In fast allen deutschen Diözesen hat sich der meist schon seit Bestehen der PGR begonnene Prozeß fortgesetzt, daß immer mehr Frauen in den PGR gewählt werden. Vor 20 Jahren waren im Bistum Mainz knapp ein Drittel der Mitglieder Frauen. Heute sind – wie in vielen anderen Diözesen – die Anteile der

Geschlechter im großen und ganzen ausgeglichen. Doch ist dies nur das statistische Mittel, es gibt nach wie vor reine Männergremien und wenige ausschließlich von Frauen besetzte Pfarrgemeinderäte. Das Phänomen der Gleichwertigkeit kann unterschiedlich interpretiert werden: Einerseits entspricht das Anwachsen der Frauenquote dem veränderten Selbstbewußtsein des weiblichen Geschlechtes, andererseits ziehen sich die Männer immer weiter zurück. Und die Entwicklung wird an dem augenblicklichen, nur scheinbar optimierten Stand nicht enden. Vielerorts wird es nur eine Frage der Zeit sein, wann Frauen drei Viertel und noch mehr Anteil im PGR haben. Dieser Trend bestätigt sich mit Blick auf die übernommenen Aufgaben. 1968 gab es im Bistum Mainz gerade einmal acht weibliche PGR-Vorsitzende, heute sind es schon über 40%. Kein anderes Aufgabengebiet hat solch veränderte Zuwachsraten. Die klassischen Frauenbereiche sind – damals wie heute – Caritas, Besuchsdienst, Liturgie, Ökumene, Senioren und Katechese. Verwaltungsrat, Erwachsenenbildung, Fest/Organisation und Öffentlichkeitsarbeit sind jeweils Männerdomänen.

*8. Ausblick*

Wenn die Pfarrgemeinde als Raum gesehen wird, in dem wir Mensch werden, weil Gottes Herrschaft sich unter uns durchsetzt, steht und fällt das Gelingen mit der Achtsamkeit, die wir füreinander aufbringen und die besonders im PGR ihren Ursprung haben muß.

Ein PGR, der sich nur zu Arbeitssitzungen trifft, steht dem Wachsen einer Gemeinde mehr im Weg, als er ihm nützlich ist. Wenn Menschen sich zusammenfinden, können sie sich beschädigen, sie können sich aber auch gegenseitig bereichern: Ausländer und Einheimische, Junge und Alte, Beladene und Unbeschwerte: Nur wenn dieses Wechselspiel in Gang kommt, ereignet sich das Wunder Gottes, das wir Gemeinde nennen. Ein PGR, der sich das Klima eines bedingungslosen Wohlwollens und den Respekt der Eigenart jedes einzelnen erhalten hat, lockt erst die vielfältigen Begabungen heraus, die in jedem stecken und die bisher nur aus Angst verborgen geblieben sind. Ob ein Pfarrgemeinderat letztlich Zeugnis von der Hoffnung geben kann, die ihn trägt (entsprechend dem Katholikentagsmotto), entscheidet sich schließlich auch an seiner Bereitschaft, Konflikte mutig und redlich anzugehen. Ein PGR, der vertuscht, daß es in den eigenen Reihen mehr Gegensätze gibt, als das gesprochene Credo erahnen läßt, verscherzt die Chance, der Gesellschaft vorzuleben, wie aus dem Glauben heraus Probleme gelöst werden können.

## Christian Öhler

## Beziehungsstiftende Pastoral in einem Neubaugebiet

*Wie entsteht christliche Gemeinde in einem städtischen Neubaugebiet, wenn die Menschen von der zuständigen Pfarre aus pastoral kaum erreicht werden? In dieser Situation bewährt sich die Bildung einer eigenen Seelsorgestelle/Pfarre, da hier vielen verständlich wird, daß es auch auf sie/ihn ankommt und da eine so entstehende Gemeinde in die Umgebung ausstrahlt und immer neue Menschen anzieht. Öhler beschreibt als zuständiger Seelsorger, welche Wege er mit der Gemeinde gegangen ist, bevor es dann zum Bau einer Kirche und eines Pfarrzentrums gekommen ist.* *red*

*Die Situation*

Am Beginn der 80er Jahre wurde mit dem *Bau von Wohnungen in Auwiesen im Süden von Linz* begonnen. Wo bis dahin die Kinder der Umgebung Abenteuer und Erwachsene Erholung suchten, ein Landwirt seine Maisfelder und die für eine Aulandschaft typischen Pflanzen und Tiere ihren Lebensraum hatten, wurden im Verlauf von zehn Jahren 9.000 Menschen angesiedelt. Für die sozialdemokratisch dominierte Stadtregierung sollte es eine für den sozialen Mietwohnungsbau beispielhafte Siedlung werden: bis zu viergeschossige Wohnhäuser, großzügige Freiflächen, ausgedehnte Fußgängerzonen, Volksschule mit Hort, vier Kindergärten, Einkaufszentrum, Sportanlage, Volkshaus mit Bücherei und einer Zweigstelle der Volkshochschule, gute Anbindung an das öffentliche Verkehrsnetz. Die Straßennamen setzen die Bemühungen um eine gute Le-

bensqualität für die Menschen der Gegenwart in Beziehung zu den Kämpfen der Vergangenheit: Victor Adler, Olof Palme, Bruno Kreisky, Sacharow, Martin Luther King, Salvador Allende. Die konservative Volkspartei blieb in der neugeschaffenen Wohnanlage bei politischen Wahlen immer deutlich unter 10%. Die rechts-nationalen Freiheitlichen kassierten bei den letzten Wahlen die Verluste der Sozialdemokraten, die in den Anfangsjahren noch eine satte Mehrheit von 75% innehatten. Das Image des Wohnviertels steht in krassem Gegensatz zu den Zielen der Stadtregierung. Als ich meine Absicht kundgetan hatte, als Pfarrer nach Auwiesen zu gehen, wurde ich gleichzeitig bewundert und bemitleidet. Der Grundtenor lautete: „Das ist ein harter Boden", „die Bronx von Linz". Von verwahrlosten Kindern und Jugendlichen wurde geredet, von Gewalt und Vandalismus. Die Jugendlichen, die ich als Kaplan in einem anderen Linzer Stadtteil in Religion unterrichtete, brachten die Sache wie immer auf den Punkt: „Was, nach Sauwiesen (sic!) wollen Sie gehn?! Na, viel Glück."

*Die zuständige katholische Pfarre* wurde von der Entwicklung überrollt. Innerhalb von zehn Jahren verdoppelte sich die Pfarrbevölkerung. Es gab Versuche, im Neubaugebiet Fuß zu fassen. Ein Pastoralassistent zog mit seiner Familie in eine neuerbaute Wohnung. Ein Verteilersystem für Pfarrzeitungen wurde aufgebaut, eine Bibelrunde ins Leben gerufen, Menschen in sozialen Notlagen beraten. Letztlich blieben die Versuche der Pfarre in denselben Sackgassen stecken wie die gutgemeinten Anstrengungen von Parteien und Kulturinitiativen. Es gab keine nennenswerte Resonanz bei Angeboten, die über die Abdeckung sozialer und religiöser Grundbedürfnisse hinausgehen. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen: Die Musikschule ist gut besucht. Von einer Kulturinitiative eingeladene Musikgruppen guter Qualität spielen vor zwei Dutzend Leuten. Die öffentliche Bücherei ist gut frequentiert. Wenn zu einer Autorenlesung eingeladen wird, bleiben die Leute weg. Die Pfarre organisiert Jahr für Jahr die Sakramentenvorbereitung für über hundert Erstkommunionkinder und ebenso viele FirmkandidatInnen. Aber nur ganz wenige Neuzugezogene finden ihren Platz in der etablierten Pfarrgemeinde.

Das war die Situation, als ich *im Oktober 1995* damit begonnen habe, hier zu arbeiten. Was konnte seither auf welche Weise auf den Weg gebracht werden? Wie wurde Kommunikation ermöglicht und gefördert, so daß in einer relativ kurzen Zeit und zum Erstaunen vieler verschiedenartige Beziehungen entstehen konnten? Das möchte ich im weiteren darstellen.

*Ein Neuanfang*

Am Anfang war *die Botschaft: Es gibt einen Pfarrer in Auwiesen. Er hat keine Kirche. Keine Wohnung.* Er erwartet nicht, daß die Leute zu ihm kommen, sondern er sucht sie auf. Mein Geschenk: ein kleines Boot mit einer Kerze in der Mitte und dem Wort von Saint-Exupéry: „Wenn du ein Schiff bauen willst, so trommle nicht Menschen zusammen, um Holz zu beschaffen, Werkzeuge vorzubereiten, Aufgaben zu vergeben und die Arbeit einzuteilen, sondern lehre die Menschen die Sehnsucht nach dem weiten endlosen Meer." Aufgrund guter Kontakte zu den lokalen Medien wurde diese Botschaft gut transportiert. Es gelang sozusagen ein medialer Besuch in vielen Wohnzimmern. Als hilfreich erwies sich ein persönlich adressierter Brief, den ich so begonnen habe: „Sei es, daß Sie meiner katholischen Kirche oder einer anderen Glaubensgemeinschaft angehören oder sich derzeit überhaupt keiner Kirche zugehörig fühlen – ich erlaube mir, mich ihnen vorzustellen." Offensichtlich habe ich den richtigen Ton getroffen, denn es gab viele positive Reaktionen. Für einen ersten Gottesdienst mietete ich das lokale Volkshaus. In einem Gemeinschaftsraum eines Wohnhauses wurden emsig Adventkränze gebunden und über persönliche Kontakte aller Beteiligten verkauft. Mit Bangen erwartete ich den 1. Adventsonntag.

Wer würde meiner Einladung folgen? Ein kleines Grüppchen, wie man mir immer wieder prophezeit hatte? Der große Saal wurde viel zu klein. „So viele Leute haben wir in Auwiesen an einem Sonntagmorgen noch nie aus den Häusern kommen sehen", sagten die Menschen. Und es war keine Eintagsfliege. Wir konnten beinahe täglich in irgendeiner Wohnung eine Adventbesinnung und an den

Wochenenden Hausmessen feiern. Zu Weihnachten konnte ich in einem Gemeindebrief schreiben: „Der neuen Gemeinde geht es wie dem Christuskind, dessen Namen wir tragen. Menschen staunen und freuen sich über neues Leben. Menschen sind überrascht und hätten so etwas nicht mehr für möglich gehalten. Menschen fühlen sich angesprochen, dem Kind beizustehen und ihm auf die Beine zu helfen. Menschen sind ängstlich, ob dieses Kind auch lebensfähig sein wird in einer oft so rauhen und kalten Umwelt. Menschen bleiben in einer gewissen Entfernung stehen und warten ab, wie es sich entwickeln wird. Das Kind jedenfalls ist zur Welt gekommen. Danke für erste Schritte!"

Aus meiner heutigen Sicht hatte die Bevölkerung den Eindruck gewonnen: Da ist keine Institution, die etwas von uns will, sondern da ist *ein Mensch, der mir begegnen möchte und der mich braucht.* Gleichzeitig hatte es sich als richtig erwiesen, sich von der bisher zuständigen Pfarre abzugrenzen, eine eigene Seelsorgestelle zu errichten – mit Sprechzeiten in den Schulen und im Gewerkschaftsbüro des Volkshauses – und auf diese Weise Selbständigkeit zu gewinnen.

*Eine Christengemeinde, die ausstrahlt*

Nun begann *der zweite Teil der Botschaft* zu greifen, der lautete: Es gibt noch kein Gotteshaus. Das ist eine Chance. Wir werden so besser verstehen, daß wir *als Christengemeinde ein lebendiges Gotteshaus* sind. In einer Schulklasse führten wir das folgende Gespräch. *Ich:* Wenn wir noch keine Kirche haben, wer ist dann jetzt die Kirche? *Schüler:* Du, der Pfarrer. *Ich:* Bist auch du die Kirche? *Schüler:* Nein. *Ich:* Aber du bist doch getauft! Seit der Taufe zählt Jesus zu deinen besten Freunden. *Schüler:* Ja, dann schon. Anschließend durfte sich jedes Kind aussuchen, welcher Teil der Kirche es sein möchte. Tags darauf traf ich in der Siedlung ein Mädchen: „Hallo, Pfarrer, kennst du mich noch?!" Ich bin etwas verlegen. Das Gesicht ist mir bekannt, den Namen habe ich mir nicht gemerkt. Das Mädchen hilft mir weiter: „Ich war die Orgelpfeife." Kinder begreifen schnell, worauf es ankommt.

Vermittelt durch ihre Kinder, kommen Eltern miteinander ins Gespräch. Das beginnt rund um die Sandkiste und setzt sich im Kindergarten und in der Schule fort. In der Pfarre ist es nicht anders. Angesteckt von der Begeisterung ihrer Kinder, nehmen Erwachsene einen Faden wieder auf, der in den meisten Fällen längst gerissen war. Unsere Religionslehrerinnen leisten einen Dienst, der gar nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Es ist ein Glücksfall, daß sie sich beim Aufbau der Gemeinde mit engagieren. Sie sind wichtige Bezugspersonen für die Kinder. Die Kinder aber schlagen die Brücke zu den Erwachsenen.

Kinder ernst nehmen heißt nicht infantil werden im regressiven Sinn. Warum haben erwachsene Menschen so große Reserven in bezug auf die Kirche? Weil sie das Gefühl haben, so wie sie sind in der Kirche nicht gefragt zu sein. Zu wenig fromm, zu wenig keusch. Es sind nur Leute gefragt, bei denen alles in Ordnung ist. Wir versuchen, möglichst unvoreingenommen auf die Leute zuzugehen. Wir bitten zum Beispiel Personen, die aus der Kirche ausgetreten sind, eine Firmgruppe oder als Tischeltern eine Erstkommuniongruppe zu begleiten, wenn wir sie im übrigen menschlich für dazu befähigt halten. Solche Signale werden verstanden. Menschen spüren: In dieser Gemeinde bin ich willkommen, so wie ich bin. Hier muß ich nicht scheinheilig tun. „Es gibt hier viele echte Leute", sagt einer.

*Die Liturgie* ist nach den Aussagen des letzten Konzils „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt". Für uns können wir das bejahen. Ausgehend von der sonntäglichen Versammlung entfaltet sich die Kommunikation, und umgekehrt fließen die Erfahrungen unserer Gemeindemitglieder in die Gestaltung mit ein. Die Geburt eines Kindes, Krankheit und Tod, Arbeitsdruck und Arbeitslosigkeit, Partnerschaft und Leben mit Kindern. Persönliche Geschichten und gemeinsam Erlebtes gehen ineinander über. Die Gemeinde wird zu einer Erzähl- und Lebensgemeinschaft.

Wir haben siebzig FirmkandidatInnen gebeten, uns ihre Eindrücke zu schreiben. Birgit schreibt: „Wenn ein(e) Jugendliche(r) das Wort ‚Kirche' hört, denkt er/sie nur an ‚heilig' und ‚fad'. Nie würde er/sie zugeben, daß er/sie öfter in die Kirche geht, denn es könnte dem Image schaden, und das ist eine wichtige Sache . . . und ich habe auch keine Vor-

stellung, wie man die Kirche ins positive verändern könnte, obwohl meiner Meinung nach in Auwiesen der erste Schritt schon getan ist." Auch die anderen Briefschreiber registrieren erste Schritte zu einer aus ihrer Sicht attraktiven Kirche. Am häufigsten werden erwähnt: die persönliche und freundliche Atmosphäre beim Gottesdienst im Volkshaus; das Singen moderner Lieder; bei den Predigten werden gute Themen verständlich angesprochen; das Zusammensitzen nach dem Gottesdienst; daß es für jede Altersgruppe eine eigene Gemeinschaft gibt und – ich gestehe, daß mich das persönlich mit Freude erfüllt – ein sympathischer Pfarrer, der auch öfter einen Spaß macht und mit den Menschen gut umgeht. Raphael stellt überrascht fest: „Ich wußte gar nicht, daß sich so viele Leute in Auwiesen für Religion interessieren." Die Ausdrucksformen sind so bunt wie die Menschen, die sich zu unseren Gottesdiensten versammeln. Wenn wir einander von Feiern erzählen, die als besonders berührend erlebt wurden, dann kommt die Rede auf den Aschermittwoch mit jiddischer Musik, einen getanzten Pfingstgottesdienst, die Gründonnerstage bei Tischen mit einem guten Gespräch, Brot und einem Glas Wein und die Fronleichnamsprozessionen, begleitet von einer Dixieland-Band und mit einem anschließenden Fest an wechselnden Orten mitten in der Wohnanlage.

Seit März 1997 haben wir *einen gewählten Pfarrgemeinderat*. Als Thema einer ersten Klausur wählten wir uns „Leben aus Begegnung". Wir gingen davon aus, daß wir als Gruppe nur dann sinnvoll arbeiten können, wenn Begegnung untereinander gelingt. Als Arbeitsschwerpunkt nahmen wir uns die Begegnung unter Nachbarn als Herzstück einer Wohnviertelarbeit vor. „Seit es die Pfarre gibt, bist du in Auwiesen keine Hausnummer mehr." Diese Erfahrung soll im Weg einer aufsuchenden Seelsorge möglichst vielen Menschen vermittelt werden. Ehrenamtliche Mitarbeit gelingt nur, wenn sie einen verläßlichen Rückhalt in hauptamtlichen MitarbeiterInnen hat. Darauf muß in Zeiten kirchlicher Sparpakete hingewiesen werden. Wir haben in einer angemieteten Wohnung ein kleines Pfarrzentrum eingerichtet. Bei der Pfarrsekretärin laufen viele Fäden zusammen. Sie erledigt nicht nur Büroarbeit und garantiert, daß verläßlich jemand erreichbar ist. „Sie ist eine Seele von einem Menschen" würden die Leute sagen. Eine Pastoralassistentin begleitet seit September 1997 unter anderem junge Menschen, die eine Kindergruppe leiten. Wir wissen, wie zeitaufwendig, aber unerläßlich dies ist. Wer bei Hauptamtlichen einspart, riskiert die Ausdünnung von Ehrenamtlichkeit und in der Folge eine allmähliche Versteppung blühender – oder wie bei uns: „aufblühender" – Beziehungslandschaften an der Kirchenbasis.

*Ein Pfarrzentrum in einem Industriedenkmal*

Eine lebendige Christengemeinde braucht eigene Räume. Wenn sich dieses Bedürfnis im Dialog mit städtebaulichen Anliegen befriedigen läßt, ergeben sich neue Möglichkeiten der Kommunikation. Wir haben diese Chance bekommen und genutzt. Eine in der Zeit der Jahrhundertwende errichtete Textilfabrik war seit Jahren dem Verfall preisgegeben. Sie wird revitalisiert. Vorgesehen ist eine gemischte Nutzung für Büros, Geschäfte und Wohnen. Im ehemaligen Krafthaus richten wir das Pfarrzentrum ein. Der Kirchenraum entsteht in einer Halle, in der noch vor zwei Jahrzehnten an den Webstühlen gearbeitet wurde. Es sind Räume, die viele Geschichten erzählen. Das einzige Gebäude mit Geschichte in einem Umfeld, in dem alles neu ist. Kommunikation verwandelt und bewahrt. Aus einer anonymen Wohnanlage wird ein Raum zum Leben, ein Stück Heimat.

**Ferenc Tomka**

## Geschwisterliche Beziehungen bauen die Gemeinde

*Der folgende Text ist eine Zusammenfassung eines längeren Berichtes über den Aufbau einer lebendigen Gemeinde in einem neuen Budapester Stadtteil. Auch diese knappen Hinweise vermitteln noch den Eindruck, mit welcher Kreativität und Intensität die Mitglieder dieser Gemeinde am Werk waren und sind, um ein so vielfältiges Geflecht an Beziehungen und Diensten (Gottesdiensten wie Menschendiensten) gemeinsam entstehen zu lassen.* *red*

Die Seelsorge in einem neuen Stadtteil mit 40.000 Einwohnern zu übernehmen war für uns eine ungeheure Herausforderung. Als wir – noch vor der politischen Wende des Jahres 1989 – die Einladung zum ersten Gottesdienst verschickten, kamen ganze 100 Personen, meist Familien mit Kindern. Wir haben von Anfang an unsere Kräfte darauf konzentriert, daß sich diese Gruppe in eine lebendige christliche Gemeinschaft verwandelt, in eine Gemeinde, die möglichst viel gemeinsam verantwortet und sich weitgehend selbst trägt. Dazu dienten uns zum Teil sehr einfache Mittel: gemeinsame Ausflüge, die dem großen Bedürfnis nach Begegnung entsprachen; Einladung von Nachbarn und Freunden durch Gemeindemitglieder zu unseren gemeinsam gefeierten Festen und Feiertagen; Vorbereitung unserer Liturgie teils durch Gruppen Jugendlicher, teils durch Gruppen Erwachsener; Einrichtung von Gruppen für Organisation, Umgestaltung, Empfang der Teilnehmer; Organisation verschiedener sozialer und kommunikativer Dienste.

Dazu zwei Beispiele: Unsere Gemeindemitglieder übernahmen von einer anderen Budapester Pfarre die sogenannte „Taufpaten-Bewirtung". Diese wird den Müttern angeboten, wenn sie nach der Geburt eines Kindes von der Klinik heimkommen und keine Angehörigen in der Nähe haben. Etwa zehn Tage hindurch kocht jeweils eine andere Familie für die Familie der Jungmutter ein Mittagessen und leistet auch andere kleine Hilfsdienste.

Eine für uns wichtig gewordene Förderung von Beziehungen läuft unter dem Motto „Die heilige Familie sucht eine Herberge". Dabei treffen sich ältere Menschen neun Abende hindurch jeweils bei einer andern Familie zu Gespräch und Gebet. Für kinderreiche Familien, die für gewöhnlich nicht mehrere Personen einladen können, wurde organisiert, daß auf Wunsch einer solchen Familie sie von einzelnen Gemeindemitgliedern zum Gespräch und gemeinsamen Gebet besucht wird.

Unsere Erfahrung auf allen Gebieten ist: Die Aufteilung der Verantwortung baut die Gemeinde, da alle Beteiligten die Gemeinde als ihre eigene Sache betrachten. So bereiten Gruppen aus der Gemeinde mit ihren Bekannten in der Fastenzeit je eine Kreuzwegstation vor. (Der Kreuzweg selbst findet dann an einem Abend in einem nahegelegenen Wald statt und dauert zwei Stunden.) Immer wieder melden sich neue Personen und kleine Gruppen, die sich neu ergebende Aufgaben übernehmen. So bildete sich auch eine karitative Gruppe, deren Aufgaben rasch anwachsen und die daher immer neue Mitarbeiter anzieht, z. B. für Besuche in sozialen Einrichtungen, Hilfe für kinderreiche Familien, Dienste für Körperbehinderte und ältere Menschen usw., oder die Gruppen von Laienkatecheten, für kulturelle Angelegenheiten, Evangelisation u. ä. Aus diesen Gruppen kamen zahlreiche Initiativen auch zur gegenseitigen Unterstützung und zur Pflege der bereits bestehenden Beziehungen. Die innere Erstarkung der Gemeinde wirkte aber auch für Außenstehende einladend. Heute gehören der Gemeinde schon an die 1.000 Mitglieder an, viele davon sind Neubekehrte, die von einem Mitglied längere Zeit hindurch begleitet worden waren.

Als Seelsorger waren wir von Anfang an bemüht, daß die Erziehung zum evangelischen Leben den ersten Platz unserer Tätigkeit einnehmen sollte. Wir verwendeten die meiste Zeit für die geistige Vertiefung der Gemeindemitglieder – neben den Predigten durch Religionsunterricht auch für Erwachsene, Exerzitien, Einkehrtage, Privatgespräche und Beichten. Wir waren der Meinung, daß erst dann eine Kirche aus Stein gebaut werden sollte, wenn sich wirklich eine Gemeinde gebildet hat. Dazu gehörte es auch, bei Konflikten zu vermitteln, denn im Laufe der Zeit zeichneten sich auch in unserer lebendigen Gemeinde erhebliche Spannungen ab: Nach einiger Zeit glaubten manche zu bemerken, daß es sogenannte „Eingeweihte" gibt, wie z. B. die Gruppenleiter, die sich mit den Priestern häufiger treffen, während andere vielleicht irgendwo zu kurz kommen. Das führte zu Eifersucht und Beleidigungen. Allein die Konfrontation mit dem Evangelium konnte und kann uns in jeder Zeit davon überzeugen, daß es unwichtig ist, wer eine Gruppe leitet, wer welchen Platz in einer Gemeinde einnimmt; allein eines ist wichtig, daß nämlich wir alle, wo wir uns auch befinden, Christus in uns tragen und ihn unserer Umwelt vermitteln.

Nachdem die Gemeinde auf solche Weise gewachsen war, konnten wir beginnen, auch eine Kirche und ein Pfarrzentrum zu bauen (was mit finanzieller Hilfe der Diözese St. Pölten geschah). Kirchweihe und Segnung des Zentrums waren 1995.

**Frank Richter**

## „Und wer mich anruft, wird erhört . . ."

### Das Telefon im Netz der Seelsorge

*Beim Telefonieren entdeckt man die reichen Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache besonders deutlich. Damit ist es ein hervorragendes Mittel der Kommunikation – auch zwischen einem Pfarrer und Mitgliedern seiner Gemeinde. Der „Handy-Seelsorger" Richter will zwar nicht immer und überall, aber doch zu vielen Stunden des Tages erreichbar sein, und er nimmt sich viel Zeit für Gespräche per Telefon.* *red*

In den Sommermonaten, so witzelt man in den kleinen, familiären Diasporagemeinden im Osten Deutschlands, seien Holzkohle und Grill die wichtigsten pastoralen Hilfsmittel. Als Seelsorger möchte ich hinzufügen: Das Telefon ist mir – im Sommer wie im Winter – noch wichtiger. Es ist ein Segen. Seitdem Telekom auch den Osten Deutschlands flächendeckend bedient, nutze ich das Telefon immer häufiger, um das Netz der Beziehungen mit und in meiner Gemeinde zu knüpfen. Umgekehrt führen selbst Kinder und Senioren mit zunehmender Selbstverständlichkeit „Ferngespräche" und kommen dem Pfarrhaus und einander so nahe, wie es früher – jedenfalls für uns im Osten – undenkbar war. Das Telefonieren kann tatsächlich ein großes Maß an menschlicher Nähe herstellen. Es zwingt dazu, die Aufmerksamkeit auf die Sprache, die Stimmlage und die leisen Zwischenbemerkungen des Gesprächspartners zu lenken. Wo man auf das unmittelbare Gegenüber von Angesicht zu Angesicht verzichten muß, entdeckt man die außerordentlich reichen Ausdrucksmöglichkeiten der menschlichen Sprache um so deutlicher. „In der größten Distanz liegt die größte Nähe." – Dieser knappe Erklärungsversuch der starken Ausdruckskraft romanischer Skulpturen scheint mir durchaus übertragbar zu sein auf die personalen Ausdrucksmöglichkeiten via Telefon.

Nach vielen Telefongesprächen dachte ich mir: Wer weiß, ob du dies oder jenes deinem Gegenüber ins Gesicht hättest sagen können oder wollen; wer weiß, ob er dir dies sonst so deutlich zu sagen gewagt hätte?

Das Telefon ermöglicht viele Gespräche „unter vier Augen", wie sie sonst im seelsorgerlichen Alltag nur selten und mit erheblich größerem Aufwand möglich sind. Nur ein Beispiel: Seit Monaten ruft mich – mit großer Regelmäßigkeit – eine schwer erkrankte Frau aus der Gemeinde an und bittet mich um meinen priesterlichen Segen. Meine erste Verwunderung darüber ist geschwunden. Ich spreche ihr den Segen zu, per Telefon, ich versuche dabei, mir vorzustellen, in welcher Situation sie sich befindet, und spüre, wie sich meine Stimme darauf einstellt.

Die Menge der Kontaktmöglichkeiten und die Dichte des Beziehungsnetzes, das das Telefon herstellt, kommen hinzu. Wahrscheinlich ergibt sich für mich pro Tag mindestens eine Stunde, in der ich persönlich mit Gemeindemitgliedern sprechen kann. Seitdem sie wissen, daß ich nichts dagegen habe, auch noch in den späten Abendstunden angerufen zu werden, machen sie von dieser Möglichkeit immer häufiger Gebrauch.

Oft werden die Gespräche dann besonders intensiv. Finden die sog. Nikodemus-Gespräche heutzutage vor allem in der Telefonseelsorge statt?

Und mit der Technik entwickeln sich auch die Kommunikationsmöglichkeiten weiter. Unter den Pfarrern meiner Region gelte ich als beschmunzelter (vielleicht auch bespöttelter und kritisierter) „Handy-Seelsorger". „Du willst wohl immer und überall erreichbar sein?" Diese Frage höre ich oft. In ihr schwingt ein leiser Vorwurf, eine Unterstellung. Natürlich muß ich meine Motivation und mein Verhalten überprüfen – übrigens wie immer, wenn ich mich eines technischen Mittels bewußt bediene oder bewußt nicht bediene. Erreichbar möchte ich tatsächlich sein, ansprechbar, hörbar . . . Warum nicht auch per Telefon? Immer und überall – das kann und sollte es sicherlich nicht geben. Doch dafür besitzt jedes Telefon, wie alle Geräte der modernen Kommunikationstechnik, einen Knopf zum Abschalten.

## Ute und Johannes Ballnus – Hanne Freund

## Arbeit mit autistischen Kindern in der DDR unter dem Dach der Kirche

*Im folgenden berichten die Gründungsmitglieder ud Initiatoren Ute und Johannes Ballnus und die Ärztin Hanne Freund über die Enstehung und Entwicklung einer Selbsthilfegruppe von Eltern autistisch behinderter Kinder.* *red*

*„Frühkindlicher Autismus"*

ist eine tiefgreifende Entwicklungsstörung, die sich vor dem 3. Lebensjahr manifestiert. Sie ist durch eine beeinträchtigte Funktion der sozialen Interaktion, der Kommunikation und der Wahrnehmungsfähigkeit sowie durch ein eingeschränktes repetitives Verhalten charakterisiert.

Solange Eltern nichts über das Wesen der autistischen Behinderung wissen, können sie nicht ahnen, daß ihr Kind so selbstverständliche Eindrücke, wie z. B. eine freundliche Stimme, Gebärden, Zärtlichkeiten, Spielangebote, nicht einordnen kann.

Sie stellen nur fest, daß es allein am zufriedensten zu sein scheint. Sie werden aber durch sein unverständliches rätselhaftes Verhalten zunehmend verunsichert. Im Schulalter stellen autistisch behinderte Kinder ihre Eltern und Betreuer, Lehrer, Erzieher durch ihr fremdartiges, schwer einfühlbares Verhalten vor große Probleme. Sie bereiten besondere Schwierigkeiten einerseits durch ihre Unruhe und Unberechenbarkeit, andererseits durch ihre Nichtansprechbarkeit und Inaktivität in der Gruppe.

Ohne spezifische sozialpädagogische und therapeutische Maßnahmen schon in der frühen Kindheit verläuft die Entwicklung autistisch behinderter Menschen häufig katastrophal. Die Verhaltensauffälligkeiten verstärken sich erheblich, bis hin zu selbstverletzendem Verhalten, die eine Teilnahme am Leben in der Gesellschaft erheblich erschweren oder unmöglich machen. Nicht selten befinden sich auch heute noch erwachsene autistische Menschen in psychiatrischen Langzeiteinrichtungen.

Es gibt aber eine Reihe von Maßnahmen, die bei frühzeitigem Einsatz und gleichzeitiger Anleitung der Bezugsperson die Entwicklungschancen der Betroffenen deutlich verbessern, eine Teilnahme am Leben in der Gemeinschaft ermöglichen und damit die Lebensqualität wesentlich steigern.

Diese Maßnahmen müssen so zeitig wie möglich beginnen, in Form eines behutsamen Zugangs zum Kind, der Akzeptanz seiner Besonderheiten und der Vermittlung von Vertrauen. Bei den Eltern soll Verständnis für die Besonderheiten ihres Kindes geweckt und mehr Sicherheit im Umgang mit ihm vermittelt werden. Durch die daraus resultierende Verbesserung der Kontakte zwischen Eltern und Kind können menschliche Grundbedürfnisse nach Nähe und Geborgenheit eher erfüllt und Isolation und Frustration vermieden oder zumindest verringert werden. Diese emotionale Basis ist eine Grundvoraussetzung für die weitere Entwicklung des Kindes.

*Der Anfang: Eltern als Initiatoren und spärliche Informationen*

Im Jahr 1979 bildete sich in Dresden eine Selbsthilfegruppe von Eltern autistisch behinderter Kinder und Mitarbeitern aus Behinderteneinrichtungen. Im Zusammenhang damit entstand in den 80er Jahren eine Beratungsstelle für diese Eltern; 1992 wurde daraus eine Ambulanz und Beratungsstelle für Menschen mit autistischer Behinderung und deren Angehörige als Außenstelle des St.-Marien-Krankenhauses in Dresden.

Es ging uns sicher ähnlich wie anderen Eltern überall in der Welt: Auf die Aufgabe, ein behindertes Kind – gar ein autistisches – zu haben, waren wir nicht vorbereitet. Und in mancher Beziehung ähneln unsere Erfahrungen denen, die fast in allen Berichten über die Entwicklung autistischer Kinder vorkommen: Fehleinschätzung seitens der Kinderärzte, Ignorieren von Auffälligkeiten u. dgl., Unverständnis auch bei Fachleuten, die mit geistig behinderten Kindern arbeiten.

Als unser Sohn zwei Jahre alt war (1974), erfuhren wir von der Existenz des Vereins „Hilfe für das autistische Kind", der 1970 in der Bundesrepublik gegründet worden war. Zugleich machten wir die Bekanntschaft mit dem Großvater eines autistischen Jungen in Kleinmachnow (DDR), der zum damaligen Zeitpunkt bereits eine umfangreiche Sammlung von Literatur über Behindertenarbeit, speziell auch über Autismus, zusammenge-

tragen hatte.* Im damaligen Direktor der Kinderklinik Erfurt fanden wir einen erfahrenen und verständnisvollen Pädiater, der uns ermutigte und begleitete.

Innerhalb der DDR entstanden damals die ersten Kontakte mit anderen betroffenen Eltern, aber daraus konnte sich zunächst keine kontinuierliche Elternarbeit entwickeln. Wer die Belastungen, die ein autistisches Kind für jede Familie mit sich bringt, und die damaligen DDR-Verhältnisse kennt, wird das verstehen. Hinzu kam das völlige Fehlen eines Echos in der „Fachwelt". Die wenigen Kinderneuropsychiater in der DDR waren überlastet, kaum informiert, skeptisch über den aus dem Westen neu auftauchenden Begriff „frühkindlicher Autismus" – jedenfalls in der Regel nicht bereit und in der Lage, sich für eine spezifische Förderung und Therapie solcher Kinder einzusetzen. Eine Ausnahme bildeten einzelne Fachleute z. B. an der Medizinischen Akademie Dresden.

*Entscheidend: Persönliche Kontakte*

Nach anfänglichen, zunächst auch erfolgreichen eigenen Therapieversuchen mit unserem Sohn unter Verwendung von Berichten und Anleitungen aus den Veröffentlichungen des Elternverbandes „Hilfe für das autistische Kind", die wir uns mühsam beschafft hatten, kamen wir an den Punkt, wo uns nur erfahrene Fachleute weiterhelfen konnten. Auf unseren Hilferuf hin besuchten uns zwei Therapeuten des Bundesverbandes in Hamburg, die wir zuvor bei der Volkspolizei-Meldestelle als unsere „Cousins" ausgegeben hatten. Einige andere Eltern, die wir informiert hatten, kamen ebenfalls. Ein Nebenraum in einer Kirche war der erste „Therapieraum", ebenso Ausgangspunkt für den sich ab diesem Zeitpunkt entwickelnden Elternkreis in Dresden, an dem sich von Anfang an auch interessierte Fachleute (in der Regel ebenso wie wir christlich motiviert) beteiligten.

*Elternarbeit unter dem Dach der Kirche*

Diese ersten Treffen wurden zur Grundlage einer DDR-weiten Elternarbeit. Wir wandten uns, ermutigt von Mitarbeitern und Begründern einer Arbeitsgemeinschaft „Eltern und Freunde geistig Behinderter" bei der Inneren Mission der ev.-luth. Kirche in Sachsen, direkt an das Diakonische Werk Berlin, dem die Koordinierung aller Aktivitäten auf diakonischem Gebiet in der DDR oblag. 1979 wurde dort ein Arbeitsausschuß aus Fachleuten, Mitarbeitern und Eltern gebildet, dem dankenswerterweise auch ein Vertreter des Bundesverbandes als Gast aus dem anderen Deutschland angehörte.
In Dresden genossen wir ebenfalls das Gastrecht und die Unterstützung der Kirchen. Da die Gründung unabhängiger Elternverbände nicht möglich war, fanden wir uns als Elternkreis in einem Gemeinderaum zusammen.
Der 1979 entstandene Elternkreis war auch für Mitarbeiter aus den (meist kirchlichen) Behinderteneinrichtungen eine wichtige Informationsquelle über die autistische Behinderung. Der Arbeitskreis war eine sehr lebendige und produktive Selbsthilfegruppe, in der die (westliche) Fachliteratur ausgetauscht, eigene Erfahrungen eingebracht, Merkblätter und Fragebogen erarbeitet wurden. Es wurden freiwillige Helfer gefunden, die mit großem persönlichem Einsatz die betroffenen Familien zeitweise zu entlasten suchten. Es wurden Informationsveranstaltungen über „den Autismus" mit Referenten aus der damaligen Bundesrepublik organisiert und DDR-offen angeboten. Diese Veranstaltungen waren viel besucht (bis zu 300 Teilnehmer).

*Entstehung einer institutionellen Hilfe*

Anfang der 80er Jahre konnte im bescheidenen personellen und räumlichen Rahmen eine „professionelle" Beratungs- und diagnostisch/therapeutische Tätigkeit begonnen werden. An Mitarbeitern waren von An-

* Es ist schwer verständlich zu machen, welchen Einschränkungen der Informationsaustausch mit der DDR damals unterlag: Bücher, Broschüren, Zeitschriften an private Empfänger kamen meist gar nicht erst an, später mußten solche Sendungen den Vermerk tragen: „Fachliteratur, vom Empfänger angefordert". Ärzte und Mitarbeiter im staatlichen Gesundheitswesen fühlten sich wie abgeschnitten, weil der Bezug von Fachzeitschriften sowie die Teilnahme an Kongressen unterbunden waren. Reisen ins westliche „Ausland" durften nur Rentner. Besuche aus der Bundesrepublik wurden nur genehmigt, wenn es sich um Verwandte handelte; die Besuchsgenehmigungen waren auch dann nur für den Kreis gültig, in dem der Besuchte wohnte – noch längst nicht für die ganze DDR. – Wie gern wären wir in den 70er Jahren in die BRD gefahren, um die dort entstehende Arbeit mit autistischen Kindern kennenzulernen!

fang an Heilpädagogen, Psychologen und Kinderpsychiater wenigstens zeitweise mit beteiligt. Ein Teil der Tätigkeit bestand in Informations- und Fortbildungsseminaren für Eltern und Mitarbeiter. 1984 wurde daraus eine „Spezialambulanz für Eltern mit hirngeschädigten, verhaltensauffälligen und autistischen Kindern" in der Trägerschaft des Caritasverbandes des Bistums Dresden-Meißen.

Nach der Wende paßte diese ambulante Institution zunächst einmal in kein Konzept. Nach einigen Verhandlungen erfolgte im Januar 1992 die Angliederung der Einrichtung mit dem gesamten Personal an die Institutsambulanz des St.-Marien-Krankenhauses Dresden.

Diese „Ambulanz und Beratungsstelle für Menschen mit autistischer Behinderung und deren Angehörige" hat inzwischen acht Mitarbeiter. Es ist ein interdisziplinäres Team aus PsychologIn, HeilpädagogIn, ErgotherapeutIn, MusiktherapeutIn, ÄrztIn. Betreut, gefördert, therapiert werden alle Altersgruppen autistisch behinderter Menschen (von zwei bis derzeit 40 Jahren). Eltern, Großeltern und Geschwister, aber auch andere Betreuungspersonen wie Lehrer und Erzieher werden beraten und, falls gewünscht, fortgebildet.

Für die Eltern-Selbsthilfegruppe (inzwischen „Hilfe für das autistische Kind" Regionalverband Sachsen/Dresden) und die Beratungsstelle gibt es noch viel zu tun. Nach wie vor bestehen Informationsdefizite über die autistische Behinderung. Handlungsbedarf besteht vor allem bezüglich einer angemessenen Bildung, der Schaffung von Arbeitsmöglichkeiten und geeigneter Wohnformen.

**Bénézet Bujo**

## Die Funktion des Palavers in Kirche und Gesellschaft

*In der Vergangenheit haben die afrikanischen Gemeinschaften südlich der Sahara alle ihre anstehenden Probleme durch das Palaver zu regeln versucht. Selbst wenn man heute in der Nachkolonialpolitik kaum noch ein echtes Palaver im Sinn der afrikanischen Tradition erlebt, ist es in kleineren Gruppen immer noch lebendig, und es wäre möglich, dieses so wichtige Verfahren für Politik und kirchliches Leben neu zu aktivieren. Die folgende Beschreibung versteht sich als eine kurze Hinführung zu dieser Problematik.*[1]

### *1. Was ist ein Palaver?*

Wie es seine Herkunft etymologisch deutlich macht, wird das Palaver aus dem Spanischen *palabra* abgeleitet und bedeutet das *Wort*. Im Palaver wird um das richtige Wort gemeinschaftlich gerungen. Für uns Menschen in Schwarzafrika hat das Palaver keinen negativen Beigeschmack, etwa im Sinn von „Zeitverlust" oder „unnötigem Geschwätz", wie man dies oft im Westen zu Gehör bekommt. Das Palaver ist ein äußerst wichtiges Moment, in dem die Gemeinschaft mit neuem Leben gefüllt wird. Um dies richtig verstehen zu können, muß man sich die Stellung des Wortes in Schwarzafrika vergegenwärtigen. In einer schriftlosen Gemeinschaft ist es gerade das Wort, das alle zusammenhält. Das Wort stiftet oder zerstört die Gemeinschaft. Daher kann der Umgang mit ihm nicht einzelnen Individuen überlassen werden, als wären sie *ungebundene Ichs*. Nach dem afrikanischen Verständnis ist das Wort etwas, was als Lebenssamen gegessen und verdaut wird. Allerdings, bevor das Gegessene und Verdaute in die Öffentlichkeit zurückkommt, um dort seine lebensstiftende Funktion wahrzunehmen, muß es zuerst wiedergekäut werden, und dies geschieht im Palaver. Hier wird gemeinschaftlich getestet, ob das gegessene bzw. getrunkene Wort gut verdaut wurde und ob es lebensfähig ist. Darum muß sich die Gemeinschaft in jeder Angelegenheit zusammenfinden und das Wort aller vernehmen, kritisieren und gegebenenfalls in die Tat umsetzen (lassen). Es sei auch darauf hingewiesen, daß es verschiedene Gattungen von Palaver gibt, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Namentlich handelt es sich vor allem um *therapeutisches, familiäres* und *administratives* Palaver. Innerhalb jeder Gattung muß man wiederum zwischen *irenischem* und *agona-*

[1] Zur Vertiefung vgl. *B. Bujo*, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog, Freiburg i. Ue/Freiburg i. Br. 1993, 21–82; *J.-Bidima*, La palabre. Une juridiction de la parole, Paris 1997.

*lem* Palaver unterscheiden. Das irenische Palaver ist meistens und vor allem organisatorischer Art. Es betrifft jedenfalls eine Zusammenkunft, in der Menschen sich gegenseitig beraten, um in einer spannungsfreien Situation das Beste zum Wohl aller zu tun. Das agonale Palaver hingegen betrifft eine Versammlung, die sich um die Lösung eines Konfliktes bemüht. Letztere Form ist die bekannteste, entspricht aber nicht einer vollständigen Palaverdefinition.

Die Palaverpraxis hat sich im Laufe der Jahrhunderte bewährt. Sie hat die afrikanischen Gemeinschaften lebensfähig gemacht. Hätte sich die Politik etwa in den Fragen von Demokratie und Menschenrechten danach orientiert, dann würde die Wirklichkeit in Afrika heute höchstwahrscheinlich anders aussehen. Diese Bemerkung gilt allerdings auch für die Kirche. Das Palaver ermöglicht einen ganz anderen Umgang zum Beispiel mit der Findung und Anwendung ethischer Normen. Grundlegend ist das Palaver auch für eine afrikanisch inkulturierte Ekklesiologie, die vielleicht nicht unbedeutend wäre für andere Teilkirchen.

*2. Einige Hinweise für die Praxis*

Mit Recht wird oft gefragt, wie das Palavermodell sich heute konkretisieren kann. Gehört dieses Verfahren nicht der Vergangenheit an, wenn man sich das moderne Afrika anschaut? Diese Frage bedürfte einer eingehenden Untersuchung. Trotzdem möchte ich behaupten, daß das Palaver weder in der Politik noch in der Kirche seine Aktualität verloren hat.

a) Politik

Überall in Afrika wird von Diktatur und Demokratie gesprochen. Dieses Problem hat es in der genuin afrikanischen Tradition nicht gegeben. Die Diktatur, so wie sie heute erlebt wird, ist ein Produkt des westlichen Menschenbildes. Denn die Demokratie selbst beruht eigentlich auf einer individualistisch konzipierten Freiheit. Wenn die Demokratie u. a. darin besteht, sich als ungebundenes Ich zu allem frei und zwar ohne Rücksicht auf die als Druck empfundene Gruppe (Gesellschaft) zu äußern, dann kann eine solche Einstellung auch zur individuellen Freiheitsdiktatur führen. Die Diktatur in Afrika scheint in der Tat ein Nebenprodukt der westlichen, individualistisch-demokratischen Freiheit zu sein. Das Palaververfahren, an dem das ganze Volk teilnahm, ließ keine Diktatur aufkommen. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, daß ein Chef oder ein König immer darauf bedacht sein mußte, dem Volk das Leben in Fülle zu geben, und er war selber nicht „Erzeuger" dieses Lebens, sondern er mußte nur eine Vermittlerrolle spielen und das von der unsichtbaren Gemeinschaft der Ahnen Empfangene weitergeben. Das Volk selbst war durch die Ahnen dazu ermächtigt, einen Chef abzusetzen, falls er die Fülle des Lebens gefährdete bzw. nicht mehr gewährleistete. Dies geschah im Palaver. Angesichts der gegenwärtigen beklagenswerten Lage in Schwarzafrika wäre es an der Zeit, die noch vorhandene Palaveratmosphäre neu zu beleben. Eine der Möglichkeiten dazu wäre die Rückkehr zu kleineren regionalen Gemeinschaften, die sich je nach Bezirken beraten, welche ihrerseits auf die Dorfgemeinschaften hören.

Die höheren Verantwortlichen der Zentralregierung könnten sich danach mit den Delegierten niedrigerer Gemeinschaften (Dörfer, Bezirke ... ) austauschen. Einer der Vorteile wäre, daß das Volk nicht durch Abgeordnete vertreten würde, die seine existentiellen Probleme nicht kennen, zumal diese oft auch schon rein geographisch vom Volk weit entfernt sind. Die Einführung eines neuen Verfahrens würde sich also nicht mit Abstimmung begnügen, sondern alle Lösungen und Entscheidungen müssen quer durch alle Schichten der Bevölkerung auf dem Palaver beruhen. Nur auf diesem Weg sind Demokratie und Menschenrechte zu interkulturieren.

b) Kirchliches Leben

Das Palaver beinhaltet auch Potentiale, die zu einer erneuerten Ekklesiologie führen können. Dabei ist zunächst an die Funktion des Wortes zu erinnern. So wie afrikanische Gemeinschaften vom *Wort* leben, wird die Kirche ähnlich vom Wort Gottes zusammengehalten; einem Wort, das nicht leer zu Gott zurückkehrt, ohne das bewirkt zu haben, was Er will (vgl. Jes 55, 10–11). Es ist ein schöpferisches Wort, durch das das ganze Universum erschaffen wurde (vgl. Gen 1; Ps 33, 6–9). Das Wort ist Fleisch geworden (vgl. Joh 1, 1. 14). Die Frage an die Kirche

lautet, ob ihr Wort alle diese biblischen Eigenschaften zum Ausdruck bringt. Damit das Wort wirksam und „Fleisch" wird, bedarf die Kirche eines ständigen Palavers. Sie muß sich immer der Frage stellen, ob sie das Wort Gottes, das sie gegessen hat, auch gut verdaut hat. Diese Aufgabe kann nicht den einzelnen *qua* einzelnen überlassen werden. Die Kirche muß zur Palavergemeinschaft werden, der darum zu tun ist, im *Aufeinanderhören* das gegessene und verdaute Wort im ständigen „Wiederkäuen" *(Palaver)* zu testen. Nur so können Mißverständnisse des Gotteswortes beseitigt werden, damit allein das richtig verstandene und lebensfähige Wort zur Auferbauung der Gemeinschaft zugelassen wird. Das Palaver, nach dem afrikanischen Modell, ist eine herausfordernde Anfrage an alle in der Kirche, von den Höheren bis zu den letzten Gläubigen (vgl. Lumen Gentium Nr. 12), sich kritisch zu prüfen, wie sie miteinander auch im Wortgebrauch (z. B. Massenmedien) umgehen. Wird hier wirklich ein echtes Palaver mit allen gesucht, damit das Wort Fleisch wird und Menschen menschlicher und christlicher macht? Eine Kirche, die täglich vom Wort Gottes lebt, kann nicht umhin, sich hier einer ehrlichen Gewissenserforschung zu unterziehen.

Noch eine weitere Dimension verdient in diesem Zusammenhang erwähnt zu werden. Das Palaver vollzieht sich nicht nach dem Modell einer festgefahrenen hierarchischen Ordnung. Alle Teilnehmer und Teilnehmerinnen haben das Recht auf die Aussprache. Das Wort kennt kein Monopol. Dies hat Konsequenzen für die Kirche. Seit der Synode von 1994 für Afrika bevorzugt die afrikanische Kirche das Familienmodell. Nimmt man dieses ernst, dann ist im Palaver das Geschwistermodell vorzuziehen.

Danach ist der Papst der älteste Bruder gegenüber anderen Bischöfen und der Gesamtkirche. Der Diozesanbischof seinerseits ist der älteste Bruder für Priester und andere Gläubige. Ähnlich muß sich auch der Pfarrer in seiner Gemeinde verhalten.[2] Der älteste Bruder und andere Geschwister müssen, nach dem afrikanischen Verständnis, das Erbe des Vaters oder der Mutter gemeinsam verwalten. Dazu gehört das Palaver, in dem u. a. das Wort des Vaters oder der Mutter, so wie die Erinnerung an ihre Taten neu diskutiert und angewandt werden. Der älteste Bruder darf sich nicht autoritär aufführen, sondern er muß sich an das gemeinsam ausgelegte Wort halten. Nur um den Preis eines gemeinsamen Aufeinanderhörens und Handelns ist das Überleben der Familie möglich. Würde die afrikanische Kirche dieses Modell Wirklichkeit werden lassen, dann wäre sie eine echte lebendige Gemeinschaft, die nach dem Geist Jesu Christi weiterwirkt.

Die so angestellten Überlegungen sind keine Utopie. Sie fangen schon an, sich in den verschiedenen kleinen christlichen Gemeinschaften durchzusetzen. Diese Gemeinschaften lesen palaverartig die Bibel, das Wort Gottes, und versuchen, die Ergebnisse ihrer Diskussion in der Pfarrgemeinde umzusetzen. In manchen Gegenden treffen sich die Delegierten verschiedener kleiner Gemeinschaften regelmäßig auf gesamtpfarrgemeindlicher Ebene, um die Erfahrung der vielen Dorfgemeinschaften auszutauschen. Der Beschluß, der in der Delegiertengemeinschaft wiederum palaverhaft gefaßt wird, kann dann mit anderen Pfarreien auf Diözesanebene diskutiert werden. Würde man so konsequent weiterfahren, dann müßte jede Diözese Delegierte zur Vollversammlung der Bischofskonferenz des gesamten Landes schicken. Auf diesem Weg wäre es möglich, das Anliegen jeder Teilkirche dem Papst als ältestem Bruder und der Universalkirche zu Gehör zu bringen. So verstanden ist das Palaver ein Verfahren, das am besten sowohl den *sensus fidei* als auch den *sensus fidelium* zum Ausdruck bringt. Das Ganze schließlich führt zum *consensus* der gesamten Kirchengemeinschaft.

*Abschließende Bemerkung*

Diese schemenhafte Hinführung zum Palaver wäre noch auf andere Bereiche auszudehnen. Genannt sei beispielsweise die ganze Problematik der Ethik, für die eine umfassende Lösung durch die gesamte Kirche als Palavergemeinschaft gesucht werden sollte, indem man außerdem die gesamte Menschheit mit einbezieht. Die gefundene Lösung kann hier nur einen pluralen Charakter haben. Die Rolle der Kirchenautorität besteht in einem ehrlichen Austausch mit jeder Lokalkirche und jeder Kultur, um dann

[2] Hierzu vgl. *B. Bujo,* Auf dem Weg zu einer afrikanischen Ekklesiologie, in: Stimmen der Zeit 212 (1994), 254–266.

Normen zu finden, die jede Kultur respektieren, soweit das Evangelium nicht verraten wird. Das Palaver stellt auch einige kritische Fragen an das moderne Kommunikationsverfahren. Das heute durch Massenmedien an die Öffentlichkeit weitergegebene Wort ist meistens von der Gemeinschaft losgelöst. Es handelt sich um ein Wort, das nicht durch das Palaver gegangen ist, sondern sich individualistisch verabsolutiert. Die moderne Kommunikation kann als Monolog bezeichnet werden. Sie ist eine rein technische Information, die sich ohne Menschenantlitz vollzieht, und deswegen ist sie oft eine Pseudokommunikation, die die Gemeinschaft zerstört, statt sie aufzubauen.

Von diesem Blickwinkel her betrachtet, ist das Palaver nicht nur das Privateigentum Schwarzafrikas, sondern es könnte auch manche Impulse zum Nachdenken für die westliche Kirche und Gesellschaft geben.

# Predigt/Texte

**Veronika Prüller-Jagenteufel** [hein]

## Eine Predigt anläßlich des 40. Hochzeitstages von Leo und Theresia Prüller

Zu Gen 2, 18–24 und Mk 10, 2–16

*Liebe Eltern – liebes Jubelpaar!*

Es sieht so aus, als wäre gerade dieses Wochenende als Feier- und Dankzeit für Eure 40jährige Ehe nicht nach den Zwängen der beruflichen Verpflichtungen der Familienmitglieder, sondern nach dem liturgischen Kalender ausgewählt worden. Denn just an diesem Sonntag wird das Evangelium gelesen, in dem Jesus die Unauflöslichkeit der Ehe betont (Mk 10, 2–16). Und als alttestamentliche Lesung stellt das Lektionar dazu den Schöpfungsbericht, der von Adam, seiner Suche nach einer Hilfe und der Erschaffung der Frau aus der Rippe erzählt (Gen 2, 18–24). Passender könnte es für den Anlaß kaum sein.

Auf den zweiten Blick fällt ins Auge, daß beide Bibelstellen in der kirchlichen und theologischen Diskussion zu den umstrittenen Texten gehören. Die Sache mit der Rippe hat ja allzuoft als Beweis herhalten müssen, daß Frauen nun mal zweitrangige und abgeleitete Existenzen sind; und das jesuanische Scheidungsverbot steht für manche Zeitgenossen in Konkurrenz zu einem barmherzigen und verständnisvollen Umgang mit jenen, denen ihre Ehe nicht mehr lebbar und heilsvermittelnd ist. – Also vielleicht doch nicht so passende, weil unbequeme, zu kritisierende Texte?

Zu beiden Bibelstellen gäbe es natürlich exegetisch viel zu sagen. Vor allem bezüglich Adam und Eva hat die Exegese in den letzten Jahren vieles zurechtgerückt, was sich in langer Überlieferungstradition an Verdrehungen eingeschlichen hatte. Der *Adam*, von dem hier zunächst die Rede ist, ist *Mensch* allgemein – sozusagen noch vor einer Differenzierung in Mann und Frau. Dem hebräischen Wortspiel käme die Bezeichnung *Erdling* am nächsten. Erst am Schluß des Textes ist von *Ischa* und *Isch* die Rede: von Frau und Mann. Im Zueinander erst erkennen die beiden zugleich je ihre Eigenheit und ihre Zusammengehörigkeit und Gleichrangigkeit. Die Frau ist also nicht der „zweite" Versuch, sondern aus dem Material des Erdlings werden zwei neue Wesen, gleich ursprünglich und einander an die Seite gestellt. Die Hilfe, von der da die Rede ist, ist auch nicht nur irgend so eine Hilfe, eine untergeordnete Gehilfin etwa, sondern das Wort bezeichnet in der Bibel die Hilfe, die Gott für die Menschen und die Welt ist. Heutige Ehetheologie, die die eheliche Gemeinschaft von zwei Menschen als Institution der Heils- und Gnadenvermittlung füreinander beschreibt, hat hier eine biblische Grundlage. Eigens betont der Bibeltext, daß die beiden nackt und unbekümmert voreinander waren – die Störungen zwischen Menschen, zwischen Frau und Mann sind Ergebnis der Sünde.

Auch das sog. markinische Scheidungsverbot läßt sich anders lesen denn als „typisch katholische moralische Härte". Die alttestamentlichen Bestimmungen, auf die die Pharisäer und Jesus hier Bezug nehmen, waren vor allem zum Schutz des schwächeren Teils der Ehe als gesellschaftlicher Einrichtung gedacht – meistens bzw. strukturell waren das die Frauen. Für das deuteronomische Gesetzeswerk waren Liebe und Treue in un-

serem heutigen Sinn noch kaum ein Thema. Diese Ehegesetze fielen heute wohl eher unter „Sozialgesetze" denn unter „Regelungen für die Zweierkiste". Schon damals regelten sie keinen Idealzustand – deswegen verweist Jesus auf die Hartherzigkeit, derentwegen das Gesetz erlassen wurde: Das, was für Menschen von Gott her als lebensspendende Gemeinschaft geplant ist, wird korrumpiert durch eine Gesellschaft, in der Schwache unter die Räder kommen. Und deswegen kommt Jesus auf die Schöpfungsgeschichte zu sprechen, denn sie beschreibt, wie menschliches Zusammenleben sein könnte, wie es von Gott her ermöglicht ist. Jesus prangert die Sünde an, durch die Menschen die Verbindung, die Gott anbietet, trennen und zurückweisen. Das darf der Mensch nicht, soll der Mensch nicht. In einer Predigt zu diesem Evangelium sagt Bernhard Liss, daß er einmal in diesem Sinne einer Frau eine ganz neue Sicht auf diese Stelle ermöglichen konnte, die sie bis dahin nur als „Ehefalle" gelesen hatte, die zuschnappt – und dann ist man sozusagen lebenslänglich gefangen. Nein, keine Falle, sondern ein Angebot Gottes, die Zusage, daß Leben miteinander gelingen kann, weil Gott darin wirkt.

Der nachfolgende Segensspruch über die Kinder und die Erinnerung daran, daß für Menschen mit dem Zutrauen und der Unbekümmertheit von Kindern das Reich Gottes weit offensteht, kommt mir fast wie eine Paraphrase auf den Nachsatz des Textes aus der Genesis vor, der Mann und Frau als nackt und „unverschämt" beschreibt – wir könnten auch sagen: neugierig, unverdorben, und was uns sonst noch einfällt – Wunschbilder unserer selbst ... Menschen, wie sie sich Gott vielleicht wünscht, ... Menschen, wie wir sein können – mit Gottes Hilfe.

Im Blick auf Euch, liebe Eltern, will ich aber nicht bei der Exegese bleiben, so viel dazu noch zu sagen wäre. Angesichts dieser beiden Bibeltexte bin ich in Gedanken an Euch zuerst einmal an der „Hilfe" hängengeblieben. Ehe, wie ich sie mir bei Euch abschauen durfte, heißt nicht nur miteinander sein, nicht nur füreinander dasein, sondern wirklich einander helfen. Helfen muß ich dort, wo der andere schwach ist, etwas nicht allein kann. Helfen muß ich nicht dort, wo ich den anderen großartig und beeindruckend und wunderbar finde, sondern eher dort, wo er seine Defizite hat. Solche Defizite – Fehlstellen in meinem Bild vom Traummann (der Traumfrau) – nicht nur nolens volens in Kauf zu nehmen, auch nicht bloß nobel zu übersehen, sondern liebevoll anzuschauen, sie dem anderen nicht zum Vorwurf zu machen, sondern ihnen mit der Frage zu begegnen: Kann ich dir helfen? – das habe ich (auch) von Euch gelernt. Und Hilfe ist hier eben nicht als versteckter Versuch gemeint, den anderen doch noch soweit zu bringen und umzuformen, daß er mir paßt; Hilfe heißt, mich und alles, was ich habe und kann und bin, dir anzubieten als Unterstützung für deinen Weg, dein inneres Wachstum, dein Werden, wie Gott dich gemeint hat.

Selbstverständlich heißt solche Hilfe nicht Unterwürfigkeit, sondern eher auch einmal Widerstand, sich aneinander zu reiben, um aneinander zu wachsen – gerade auch an den gegenseitigen Verschiedenheiten. Ehe gelingt nicht (nur) zwischen solchen, die einander sehr ähnlich sind, und die Ähnlichkeiten, die äußerlich gut sichtbar und gesellschaftlich anerkannt sind, machen nicht jene Übereinstimmung aus, die für ein gelingendes gemeinsames Leben Grundlage ist.

Einander Hilfe sein heißt weiters nicht nur einander Hilfe anbieten, sondern – ganz wichtig – auch voneinander Hilfe annehmen. Dazu muß ich Stolz ablegen, den Dickschädel, der es lieber ganz allein schaffen will, den Drang, Idealbild oder auch nur Vorbild zu sein, die Angst, den anderen vielleicht gerade mit meinen Schwächen zu überfordern – und auch dabei kann und soll mir mein Ehepartner helfen. Einander Hilfe sein ist etwas Gegenseitiges; als Einbahnstraße ist das Almosen oder ein professionelles Klientenverhältnis, aber keine Ehe.

Einander Hilfe sein hat bei alldem zentral mit Gott zu tun – eine Hilfe, wie Gott Hilfe ist, sollen Mann und Frau füreinander sein. Und solche Hilfe können wir einander wohl auch nur dann sein, wenn Gott unsere Hilfe ist, wenn wir uns von Gott helfen lassen, uns bei Gott fest verankern, von Gott her wachsen und reifen – werden, was wir von dorther sein sollen und können, weil Gott uns hilft. Die Hilfe, die wir einander anbieten können, ist letztlich die Hilfe, die wir von Gott empfangen. So wird Ehe Zeichen und Werkzeug des Heiles, Sakrament der Liebe Gottes, das

wir einander spenden. – Am schönsten ist es, wenn wir einander genau dabei helfen können, uns je selber und uns gemeinsam aufzumachen für die Hilfe, die Gott für uns bereit hält. Für mich gehören diese Ereignisse, wo das gelingt, zu den intimsten Momenten meiner Ehe. Hier ist mir dann ganz klar, daß Gott uns verbunden hat und daß dieser Verbindung, gerade in ihrer Verletzlichkeit, Ehrfurcht gebührt.

Bei Euch, so scheint mir, hat dieser Satz, daß der Mensch nicht trennen darf, was Gott verbunden hat, immer eher etwa so gelautet: Weil Gott uns verbunden hat, ist es an uns, diese Verbindung zu pflegen und lebendig zu erhalten. Menschen können eine solche Verbindung auch kaputtmachen oder verschlampen lassen. Eine gute Ehe fällt nicht vom Himmel, ist nicht einfach da, wo die Liebe hinfällt, sondern dort, wo sich zwei ehrlich darum bemühen, wo sie sich entschieden haben und sich nun entschieden einsetzen für ihre Ehe. Daß dabei keineswegs die Zärtlichkeit verlorengeht – auch dafür seid ihr ein Beispiel.

Der Welt und anderen Menschen, und vielleicht auch einander, wie Kinder: nackt, ohne Scham, unbekümmert und vorbehaltlos zu begegnen, das ist Eurer Generation doch unendlich schwergemacht worden. Diktatur, Krieg, Einrücken, Vertriebenwerden – einander wart Ihr wohl auch Hilfe, gerade damit sozusagen „fertig" zu werden, die Schatten zu bannen. Uns Kindern jedenfalls habt Ihr einen solchen Raum ohne Vorbehalte eröffnet, wo wir nicht weggeschickt wurden, sondern in der Mitte stehen und lernen durften, daß dem Leben zu trauen ist, weil Gott zu trauen ist.

Heute, erwachsen geworden, leben wir Kinder verschiedene Modelle von Lebensgemeinschaften, und ich glaube, wir alle haben uns für unser Leben und auch für die Art, wie wir als Geschwister miteinander umgehen und als Großfamilie leben, vor allem von Euch abgeschaut, wie das geht, einander Hilfe sein und das pflegen, was Gott zwischen uns an Verbindung gestiftet hat. Deswegen danke ich Euch heute nicht nur für Eure Art, Mutter und Vater und Eltern für uns zu sein, sondern – dem Anlaß entsprechend – für Eure Ehe, für Eure Art, einander Ehepartner zu sein. Ich weiß, daß Ihr den Dank ein bißchen abwehren und auf Gott verweisen werdet – und ja, es stimmt, daß hier die erste Adresse für unseren Dank ist, aber nehmt auch meinen Dank an Euch, denn es ist Euer langer gemeinsamer Weg, der mir ein starkes Zeichen der Hoffnung ist, daß gemeinsames Leben im Angesicht Gottes gelingen kann.

Ich bitte Gott, daß Er Euch segnet und beschützt; Euch all das, was Euer langes Leben miteinander an Reichtümern (wenn auch nicht am Bankkonto, so um so mehr innen) angesammelt hat, noch lang genießen läßt und euch auch weiterhin Neugier aufeinander, Freude aneinander und in allem Seine Hilfe schenkt.

Danke für alles!

Lit.: *Helen Schüngel-Straumann,* Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg i. Br. 1989; *Bernhard Liss,* „Nur weil ihr hartherzig seid, hat Mose Euch dieses Gebot gegeben", Predigt zu Mk 10, 2–16, in: *Dolores Bauer* (Hrsg.), Erfüllte Zeit. Die Botschaft des Markus-Evangeliums. Lesejahr B, Mödling – Wien 1995, 286–288.

## Norbert Greinacher
## Glaubenszweifel

Am 22. September 1996 wurde in Köln eine „Thomas-Messe" gefeiert. Dies ist eine Gottesdienstform, die aus Finnland stammt und in der die Teilnehmerinnen und Teilnehmer ihre Zweifel loswerden und die Wirklichkeit Gottes ahnen können, wo man lachen und tanzen kann, wo man still werden und beten kann, weinen und aufatmen, wo man aber vor allem sich der eigenen Glaubenszweifel nicht zu schämen braucht.

Wieso wurde dieser Gottesdienst „Thomas-Messe" genannt? Lesen wir im Johannes-Evangelium nach (20, 24–29): „*Thomas,* genannt Didymus (Zwilling), einer der zwölf, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Die anderen Jünger sagten zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er entgegnete ihnen: Wenn ich nicht die Male der Nägel an seinen Händen sehe und wenn ich meine Finger nicht in die Male der Nägel und meine Hand nicht in seine Seite lege, glaube ich nicht. Acht Tage darauf waren seine Jünger wieder versammelt, und Thomas war dabei. Die Türen waren geschlossen. Da kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte: Friede sei mit euch! Dann sagte er

zu Thomas: Streck deine Finger aus – hier sind meine Hände! Streck deine Hand aus und leg sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete ihm: Mein Herr und mein Gott! Jesus sagte zu ihm: Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben."

Und wie war es bei *Judas?* Dieser Judas war wahrscheinlich der leibliche Bruder von Jesus von Nazareth (vgl. z. B. Mk 6, 3). Er war vermutlich verheiratet (1 Kor 9, 5). Er bekam Zweifel an der heilsgeschichtlichen Aufgabe seines Bruders und verriet ihn an die Feinde Jesu, an die Abgesandten der Hohen Priester und Ältesten des Volkes (Mt 26, 47 ff; Mk 14, 43; Lk 22, 47 ff; Joh 18, 2 ff). Ich neige zu der Hypothese, daß Judas die Hoffnung auf Jesus als einen politischen Revolutionär gesetzt hatte in seiner Zeit, und, als er sich in dieser Hoffnung enttäuscht sah, Jesus an seine Feinde verraten hat.

Und wie war es bei *Petrus?* Auch er zweifelte (vgl. vor allem Mt 14, 22–31). Als das Boot mit den Jüngern auf dem See Genezareth unterzugehen drohte und Jesus über die Wellen kam, schilt Jesus den Petrus als Kleingläubigen.

Thomas, Judas und Petrus hatten Vorgänger. Zum Beispiel den *Hiob:* „Meiner Seele ekelt ob meines Lebens, ich will meiner Klage wider ihn freien Lauf lassen, will reden in der Bitternis meiner Seele, will sprechen zu Gott: Verdamme mich nicht, lass' mich wissen, warum du wider mich haderst" (10, 1 f).

Und *Jesus von Nazareth?* Nach dem Evangelium des Lukas rief er in seiner Todesstunde: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist!" (Lk 23, 46; vgl. Ps 31, 6). Nach den Evangelien des Matthäus und des Markus aber schrie er aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27, 45; Mk 15, 43; vgl. Ps 22, 2).

Ich meine, daß die Version des Matthäus und des Markus die wahrscheinlichere ist.

Und dann die Begebenheit am Ende des Matthäus-Evangeliums (Mt 28, 16–20).* Ich gestehe, daß mich dieser Vers *Mt 28, 17* in den letzten Monaten in seiner Ambivalenz sehr beschäftigt hat. Er lautet nach den gängigen Übersetzungen: „Und als sie (sc. die elf Jünger) Jesus sahen, fielen sie vor ihm nieder. *Einige* hatten aber Zweifel."

Die nachösterliche Situation ist einigermaßen deutlich. Die elf Jünger (ohne Judas, der in den Freitod ging) waren versammelt, und der auferstandene Jesus erschien ihnen. Sie warfen sich vor ihm nieder: In der Sprache des Matthäus: Sie vollzogen die „Proskynesis": Das heißt, sie warfen sich vor Jesus nieder auf den Boden und berührten mit der Stirn und mit einem Kuß den Boden. Und dann kommt die erstaunliche Aussage im zweiten Teil dieses Verses: „hoi de edistasan." Die meisten Übersetzer (auch Luther) übertragen das so: „Einige aber zweifelten." Nach allen Regeln der griechischen Sprache aber muß es heißen: „Die aber zweifelten." Damit aber fängt das Problem an! Dieselben Jünger, die eben noch vor Jesus die Proskynesis vollzogen hatten, zweifelten.

Wie man auch immer diese Stelle exegetisch interpretiert und übersetzt: Mir scheint in diesem Vers von Mt 28, 17 die ganze Ambivalenz der Situation einer Christin oder eines Christen in unserer heutigen Situation widergespiegelt zu sein. Auf der einen Seite gibt es nicht wenige Menschen in unserer Gesellschaft des früheren christlichen Abendlandes, die christlich glauben wollen. Auf der anderen Seite tauchen immer mehr Fragen, Probleme und Zweifel an diesem christlichen Glauben auf, vor allem auch an den Formen der institutionalisierten Gestalt dieses christlichen Glaubens: an den christlichen Kirchen.

Im Beichtunterricht wurde mir vor etwa sechzig Jahren beigebracht, daß der Glaubenszweifel eine Sünde sei, die man zu beichten habe. Ich will nun wirklich nicht den Glaubenszweifel idealisieren. Aber jeder, dem solche Zweifel gekommen sind, weiß, wie beunruhigend, wie verunsichernd sie sind. Solche Glaubenszweifel können – vor allem einen älteren Menschen – um den Schlaf bringen!

Aber der Zweifel im allgemeinen und auch der Glaubenszweifel gehören zu unserem menschlichen Dasein dazu, zu der „bodenlosen Ambivalenz" unseres Lebens (Christoph Meckel). Wir sind keine Götter, sondern fehlerhafte, zweifelnde, sündhafte Menschen. Vielleicht kann es uns ein Trost sein, daß

* Vgl. dazu vor allem den Artikel von *Lorenz Oberlinner,* „ . . . sie zweifelten aber (Mt 28, 17b). Eine Anmerkung zur neutestamentlichen Ekklesiologie", in: *Lorenz Oberlinner – Peter Fiedler* (Hrsg.), Salz der Erde – Licht der Welt, Festschrift für Anton Vögtle zum 80. Geburtstag, Stuttgart 1991, 375–400.

zum Beispiel Thomas, Judas, Petrus und auch die Jünger Glaubenszweifel hatten, obwohl sie – im Gegensatz zu uns – Jesus von Nazareth leibhaftig erlebt hatten. Und Hiob? Und Jesus selbst?
Wir sollten die Fragen und Zweifel und Probleme mit dem christlichen Glauben vor uns selbst und vor unseren Mitchristinnen und Mitchristen nicht verheimlichen, sondern dazu stehen.
Und wir sollten den Heiligen Geist bitten, daß er uns Einsicht schenke!

## Dietrich Bonhoeffer

## Von der Dummheit

Dummheit ist ein gefährlicherer Feind des Guten als Bosheit. Gegen das Böse läßt sich protestieren, es läßt sich bloßstellen, es läßt sich notfalls mit Gewalt verhindern, das Böse trägt immer den Keim der Selbstzersetzung in sich, indem es mindestens ein Unbehagen im Menschen zurückläßt. Gegen die Dummheit sind wir wehrlos. Weder mit Protesten noch mit Gewalt läßt sich hier etwas ausrichten; Gründe verfangen nicht; Tatsachen, die dem eigenen Vorteil widersprechen, brauchen einfach nicht geglaubt zu werden – in solchen Fällen wird der Dumme sogar kritisch –, und wenn sie unausweichlich sind, können sie einfach als nichtssagende Einzelfälle beiseite geschoben werden. Dabei ist der Dumme im Unterschied zum Bösen restlos mit sich selbst zufrieden; ja, er wird sogar gefährlich, indem er leicht gereizt zum Angriff übergeht. Daher ist dem Dummen gegenüber mehr Vorsicht geboten als dem Bösen. Niemals werden wir mehr versuchen, den Dummen durch Gründe zu überzeugen; es ist sinnlos und gefährlich.
Um zu wissen, wie wir der Dummheit beikommen können, müssen wir ihr Wesen zu verstehen suchen. Soviel ist sicher, daß sie nicht wesentlich ein intellektueller, sondern ein menschlicher Defekt ist. Es gibt intellektuell außerordentlich bewegliche Menschen, die dumm sind, und intellektuell sehr Schwerfällige, die alles andere als dumm sind. Diese Entdeckung machen wir zu unserer Überraschung anläßlich bestimmter Situationen. Dabei gewinnt man weniger den Eindruck, daß die Dummheit ein angeborener Defekt ist, als daß unter bestimmten Umständen die Menschen dumm *gemacht* werden, bzw. sich dumm machen lassen. Wir beobachten weiterhin, daß abgeschlossen und einsam lebende Menschen diesen Defekt seltener zeigen als zur Gesellung neigende oder verurteilte Menschen und Menschengruppen. So scheint die Dummheit vielleicht weniger ein psychologisches als ein soziologisches Problem zu sein. Sie ist eine besondere Form der Einwirkung geschichtlicher Umstände auf den Menschen, eine psychologische Begleiterscheinung bestimmter äußerer Verhältnisse. Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß jede starke äußere Machtentfaltung, sei sie politischer oder religiöser Art, einen großen Teil der Menschen mit Dummheit schlägt. Ja, es hat den Anschein, als sei das geradezu ein soziologisch-psychologisches Gesetz. Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen. Der Vorgang ist dabei nicht der, daß bestimmte – also etwa intellektuelle – Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern daß unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und daß dieser nun – mehr oder weniger unbewußt – darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden. Daß der Dumme oft bockig ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er nicht selbständig ist. Man spürt es geradezu im Gespräch mit ihm, daß man es gar nicht mit ihm selbst, mit ihm persönlich, sondern mit über ihm mächtig gewordenen Schlagworten, Parolen etc. zu tun hat. Er ist in einem Banne, er ist verblendet, er ist in seinem eigenen Wesen mißbraucht, mißhandelt. So zum willenlosen Instrument geworden, wird der Dumme auch zu allem Bösen fähig sein und zugleich unfähig, dies als Böses zu erkennen. Hier liegt die Gefahr eines diabolischen Mißbrauchs. Dadurch werden Menschen für immer zugrunde gerichtet werden können.

Aber es ist gerade hier auch ganz deutlich, daß nicht ein Akt der Belehrung, sondern allein ein Akt der Befreiung die Dummheit überwinden könnte. Dabei wird man sich damit abfinden müssen, daß eine echte innere Befreiung vorangegangen ist; bis dahin werden wir auf alle Versuche, den Dummen

zu überzeugen, verzichten müssen. In dieser Sachlage wird es übrigens auch begründet sein, daß wir uns unter solchen Umständen vergeblich darum bemühen, zu wissen, was „das Volk" eigentlich denkt, und warum diese Frage für den verantwortlich Denkenden und Handelnden zugleich so überflüssig ist – immer nur unter den gegebenen Umständen. Das Wort der Bibel, daß die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit sei (Psalm 111, 10), sagt, daß die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott die einzige wirkliche Überwindung der Dummheit ist.

Übrigens haben diese Gedanken über die Dummheit doch dies Tröstliche für sich, daß sie ganz und gar nicht zulassen, die Mehrzahl der Menschen unter allen Umständen für dumm zu halten. Es wird wirklich darauf ankommen, ob Machthaber sich mehr von der Dummheit oder von der inneren Selbständigkeit und Klugheit der Menschen versprechen.

Aus: *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, STB 1 (1951), 14–16.

# Bücher

## Kirche ist Beziehungs-Gemeinschaft

*Karl Josef Ludwig* (Hrsg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 127 Seiten.

Es ist das ursprüngliche Anliegen des themenzentrierten interaktionellen Ansatzes (TZI) von Ruth Cohn, die Kommunikationsstruktur bei der thematischen Arbeit mit zu bedenken und sie als ebenso bedeutsam anzusehen wie den Inhalt. Als „lebendiges Lernen" orientiert sie sich an der Erfahrung und am Prozeß. Daß sich dieses Konzept damit für die Auseinandersetzung mit theologischen Inhalten und ihrer Tradierung anbietet, liegt auf der Hand.

Das vom Krankenhauspfarrer Karl Josef Ludwig herausgegebene Büchlein ist aus der Arbeit des Theologisch-Pastoralen Instituts Mainz entstanden und vereinigt Beiträge zu einer Fachtagung 1994 mit dem Thema „Die Wechselbeziehung von Theologie und Themenzentrierter Interaktion". Dietrich Stollberg formuliert kritische Thesen zu Theologie und TZI, ihren (In-)Kompatibilitäten und ihrem je eigenen Stellenwert. Hartmut Raguse befaßt sich mit den theologischen Implikationen der TZI aus evangelischer Sicht, wobei er die Theologie als relativ neutrales Werkzeug versteht. Bernd-Jochen Hilberath behandelt in einem Grundsatzartikel fundamentale Fragen der Theologie in der Fortbildung und verbindet dies mit einer Reflexion über die Spannung zwischen lebendiger Erfahrung und formulierter Lehre, wobei er eine kopernikanische Wende im Sinne einer Umkehr im theologischen Arbeiten ortet, bei dem Glaube und Bekenntnis im Bonhoefferschen Sinn nicht getrennt werden dürfen. Matthias Scharer schreibt über Glaubenserschließung und TZI, die als Haltung im Sinne einer theologischen Hermeneutik, nicht als didaktische Methode verstanden wird. Der Herausgeber selbst zieht Bilanz und bringt eine Auswertung der Kurse. Abschließend finden sich Thesen zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in bezug auf den Zusammenhang von Theologie, Glaubenskommunikation und TZI von Scharer.

Die Beiträge stellen insgesamt ein gelungenes Beispiel der ernsthaften Auseinandersetzung der Theologie mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Prozessen dar, das erfreulich weit von Rezeptologien und Anwendungshandbüchern entfernt ist. Für den an TZI Interessierten und mit ihr in der Verkündigung oder Theologie Arbeitenden sind sie im besonderen eine Quelle für die Reflexion und Weiterentwicklung des eigenen Standpunktes. *Peter F. Schmid, Wien*

*Hermann M. Stenger,* Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 172 Seiten.

Der emeritierte Innsbrucker Pastoraltheologe und -psychologe Hermann M. Stenger sammelt im Rückblick auf ein reiches pastoraltheologisches Schaffen die Garben zur Ernte ein. Zeitlebens hat ihn die Tatsache beunruhigt, daß in der kirchlichen Praxis die christliche Botschaft zugleich proklamiert und verraten wird. Stenger, der sich der Theologie und der Psychologie in gleicher Weise verpflichtet weiß, nimmt gleicher-

maßen den Glauben und den Menschen ernst und duldet deshalb keine Spiritualität auf Kosten einer redlichen Verwirklichung des Menschen, auch keine Selbstverwirklichung auf Kosten einer gläubigen Existenz. So greift er die ihm wichtigen Themen auf, indem er im Blick auf das Kommen des Reiches Gottes die Zukunftsfähigkeit der Kirche fördert und kreative Tendenzen in der Zeit des Umbruchs unterstützt: z. B. die Frage nach den Dimensionen verbindlicher Berufung; nach der „wahren Gleichheit" aller Christinnen und Christen; nach der Transparenz der Kirche; nach der Qualität des liturgischen Geschehens und nach der Angst produzierenden und Angst reduzierenden Wirkung von Gottesbildern, die in der Kirche und durch die Kirche wirksam sind. Durchgehend besticht die erfrischende und zupackende Kompetenz und Offenheit, mit der Stenger an die Sache herangeht und den Leser in einen kreativen Austausch hineinnimmt, wo Lernen mehr im Modus des Seins als des Habens sich ereignet. Devote Unterwürfigkeit ist ihm fremd (vgl. den Brief an Kardinal Poupard vom Sekretariat für die Nichtglaubenden, S. 56–73), diskrete – nicht vereinnahmende – gegenseitige Offenheit ist sein Prinzip, der Glaube an die zuvorkommende Gnade Gottes ist seine Hoffnung. Alles in allem: Der Redemptoristenpater H. Stenger schreibt und wirkt ganz im Sinne seines Ordensnamens: redemptiv, d. h. lösend, erlösend, befreiend. *Peter Hofer, Linz*

*Norbert Mette – Hermann Steinkamp* (Hrsg.), Anstiftung zur Solidarität. Praktische Beispiele der Sozialpastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 211 Seiten.

„Die Kirche will überall sein und ist darum nirgends." Dietrich Bonhoeffer kritisierte mit prophetischer Schärfe die Ortlosigkeit der Kirche. Sie sei nur noch darauf bedacht, sich an den „bevorzugten Orten der Welt" anzusiedeln, harmonisch in die Kultur des Kleinbürgertums eingegliedert zu sein. „Kirche soll ablenken, vertiefen, veredeln. (. . .) Was der Alltagsmensch im Drang, sein Leben zu überhöhen, von der Kirche erwartet, tut sie auch. (. . .) Die heutige Kirche ist weiterhin feiernde Christenheit. Damit steht sie an der Peripherie und nicht im Zentrum des Lebens" (D. Bonhoeffer, Das Wesen der Kirche, München 1971, 21 ff).

Sozialpastoral bedeutet, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen. Nicht die Wünsche der Kirchenmitglieder sind Ausgangspunkt pastoralen Handelns, sondern die „Freuden und Hoffnungen, die Ängste und die Trauer der Menschen von heute". Sozialpastoral will keine innerkirchlichen Bedürfnisse befriedigen, vielmehr in solidarischer Praxis mit den Betroffenen sozialen Mißständen entgegenwirken: etwa zur Verbesserung der Lebensbedingungen von Arbeitslosen oder von Jugendlichen in sozialen Brennpunkten.

Beeindruckende und motivierende Beispiele solchen sozialpastoralen Handelns haben die Pastoraltheologen Norbert Mette und Hermann Steinkamp veröffentlicht. Das Buch beschreibt z. B. engagierte Stadtteilarbeit in Amsterdam Ost, berichtet über sozialpastorale bzw. gemeinwesenorientierte Jugendarbeit im Bistum Trier. Ungewöhnlich pointiert sind die Reflexionen politischer Praxis der ArbeiterInnenbildungsstätte des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses im Bistum Aachen. Bemerkenswert ist das Konzept eines problemorientierten, sozialpastoralen Religionsunterrichtsprojektes in Duisburg. Wie sich eine traditionelle Konzeption der „offenen Tür" schrittweise weiterentwickelt hin zu einem Lernort für eine Kultur des Miteinander, schildert ein Beitrag aus Nordrhein-Westfalen. Anschaulich zeigt ein Erfahrungsbericht aus einer ostdeutschen Gemeinde, wie sich das Problem der Arbeitslosigkeit auf Solidaritätspotentiale von Gemeinden auswirkt. Den Abschluß bildet ein beeindruckendes Zeugnis einer diakonisch-solidarischen, prophetisch-parteilichen Kirche aus dem Bistum Aachen.

Das Buch ist ein gelungenes Beispiel der Relevanz der Sozialpastoral auch im mitteleuropäischen Kontext. Es ist eine prophetische Kritik an (einseitig) ökonomisch bestimmten Pastoralkonzepten der Gegenwart, die die Zukunft der Pastoral vornehmlich in der Professionalisierung pastoraler Dienstleistungen suchen. Schon in Vergessenheit geratene Methoden der Gemeindearbeit, wie die Gemeinwesenarbeit, gewinnen in der Sozialpastoral neue Bedeutung. Armutsbekämpfung ist eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe und erfordert die Vernetzung vielfältiger Initiativen und Projekte und das Kooperieren mit außerkirchlichen Gruppen.

Das Buch ist eine anschauliche Bestätigung, daß „das Neue wächst". Auch Mißerfolge

werden angesprochen und analysiert, denn Sozialpastoral ist auch als ein Lern- und Umkehrprozeß zu verstehen.

*Hermann Deisenberger, Linz*

*Norbert Schuster – Martin Wichmann* (Hrsg.), Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 237 Seiten.

Theoretisch war er lang bewußt, praktisch wird er erst jetzt tatsächlich zu einem Thema – der Priestermangel. Fast alle deutschsprachigen Diözesen haben irgendwelche Lösungsversuche gestartet: Bestellung osteuropäischer Priester, Pfarrverbände, Zentralpfarren oder sogenannte GemeindeleiterInnen. 270 von ihnen gibt es derzeit in Deutschland, Österreich und der Schweiz, die meisten von ihnen in den Diözesen Limburg, Linz und Basel. Fünf Frauen und zwölf Männer, die einen solchen Dienst übernommen haben, kommen hier mit teilweise ganz unterschiedlichen Erfahrungen, Ausbildungen, Anstellungsdekreten, Persönlichkeiten und „Amtsverständnissen" zu Wort. Da gibt es den Gemeindeberater, der jetzt in seiner Pfarre umsetzen und erproben will, was er anderen Gemeinden lang genug geraten hat. Da sind welche, die die Leitungs- und Sakramentenvollmacht des zuständigen Pfarrers keineswegs hinterfragen und einfach „Mit den Menschen sein" wollen. Da ist ein Ehepaar, das neben der geteilten Arbeit auch alle Vor- und Nachteile des Wohnens mit der Familie im Pfarrhaus kennt. Da sind die Diakone, die sich von ihren eigenen KollegInnen den Verdacht gefallen lassen müssen, „Übergelaufene" zu sein. Da sind Lust und Frust über die Spannung, mit Menschen ihr Leben mitzugestalten und mitzuleben, Veränderungsprozesse zu begleiten – und schließlich in der zweiten Reihe stehen zu müssen, wenn es darum geht, die Sakramente zu spenden oder kirchenrechtlich Letztverantwortung zu tragen.

Allen gemeinsam ist das Vertrauen der jeweiligen Kirchenobrigkeit, weil es sich anscheinend durchgehend um „bewährte" Männer und Frauen handelt. Allen gemeinsam ist auch das Bewußtsein um den Notlösungscharakter, um die offene Frage, ob eine sakramental-geistlich-unsichtbare Leitung von einer organisatorisch-sozial-kommunikativ-sichtbaren Leitung auf Dauer getrennt werden kann, und allen gemeinsam ist ihnen auch „Mut und Bereitschaft zur Wandlung und zur Verantwortung".

Den Rahmen für diese äußerst kurzweiligen Erfahrungsberichte bilden die Kommentare der beiden Herausgeber Norbert Schuster und Martin Wichmann. Wichmann geht dabei sehr streng mit den Leitungsvorstellungen der GemeindeleiterInnen um. Er meint sogar einmal, es dabei mit „entwicklungsbedürftigen Pubertierenden" zu tun zu haben. Ein Eindruck, den man als kritische und zugleich mit den GemeindeleiterInnen sympathisierende Leserin nicht teilen kann. Bemerkenswert sind die Zahlen, vor deren Hintergrund das Thema Gemeindeleiter zu lesen ist. In Lateinamerika (!) z. B. kommen auf einen Priester 7.360 Katholiken, in Europa nur 1.295. So mancher Notschrei relativiert sich angesichts eines solchen Zahlenverhältnisses. Gleichzeitig hinterfragt Schuster die derzeitigen Zulassungsbedingungen für das Priestertum, und er hinterfragt eine Gemeindeleitung, die offensichtlich unter der oben erwähnten Trennung von „sichtbarer und unsichtbarer" Wirklichkeit leidet.

Im ganzen ist dieses Buch eine gelungene Mischung aus Erfahrung und Reflexion, die es schafft, Lust an diesem Beruf zu wecken.

*Christine Rod, Hollabrunn*

*Heinz-Manfred Schulz,* Seitenwechsel. Für eine Kirche, die dem Leben dient. Begleiten – Beraten – Heilen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1996, 188 Seiten.

Aus einer Neubaupfarrei am Stadtrand von Frankfurt, die von den Aufbrüchen der Kirche der Konzilszeit und den Umbrüchen der Gesellschaft der 68er Jahre lebte, ist der Autor des Buches, Pfarrer und Dipl.-Sozialarbeiter, aufgebrochen, um im Frankfurter Bahnhofsviertel bei Obdachlosen, Drogenabhängigen, Alkoholikern, Strichern, Beschaffungsprostituierten, bei den Menschen am Rande präsent zu sein. Nach einer Zeit befriedigender Entwicklungen in der Gemeindeseelsorge, die in kleinen Gruppen aus dem Evangelium für das eigene, konkrete Leben zu lernen versuchten, Glauben und Leben in eins zu setzen, fühlte er sich an Grenzen angekommen, die im Rahmen einer institutionellen Gemeinde nicht zu überwin-

den waren. „Diese Grenzen ergaben sich vor allem aus dem bürgerlichen Umfeld ... Jemand, der in dieser Wettbewerbsgesellschaft ständig nach oben schauen muß, weil er mithalten und nicht zurückfallen will, tut sich schwer, einen verständnisvollen Blick auf die zurückzuwerfen, die dabei nicht mehr mitkommen. Da von ihm ständig Leistung verlangt wird, kann er nur schwer ertragen, daß andere nicht genügend Leistung erbringen. Er hilft sich, indem er ihnen Schuld zuweist. So kann er seine Angst wegschieben, auch einmal selbst auf der Strecke zu bleiben. Die bürgerliche Gesellschaft, oder das, was von ihr geblieben ist, hat uns eben viel stärker geprägt als das Evangelium, und deren Maßstäbe stehen denen des Evangeliums diametral entgegen" (16). Als einen vielleicht noch entscheidenderen Grund für seinen „Seitenwechsel" beschreibt Schulz die Entdeckung an Amtsbrüdern und an sich selbst, von den vorgegebenen priesterlichen Rollen gefangen und behindert zu sein, mit sich selbst und den Menschen wirklich in Berührung zu kommen, lebendige Begegnungen zu erfahren, zum „Antwortspender" zu verkommen, der die eigentlichen Fragen gar nicht hören und begreifen kann. – Der Ausstieg wird ihm nicht leicht gemacht, aber auch der neue Weg ist alles andere als einfach.

Das Buch schildert in 11 Kapiteln die Erfahrungen der Wegstrecken; aus dem „Mut zum eigenen Gesicht", auch seiner Unausgewogenheit, der eigenen Bedürftigkeit und Unzulänglichkeit, dem Abbrechen vieler Sicherheiten und Bindungen erwuchs erst die Möglichkeit, zu den „Bahnhofsleuten" in Beziehung zu kommen. Schulz zitiert ein Wort von Vaclav Havel dazu: „Wir wurden entbehrlich und dadurch fähig, Entbehrenden nahe zu sein." Berührbarer zu werden, Konflikte zu akzeptieren, mit Gewalttätigkeit sachlich umzugehen, waren erste Lektionen. Dabei nicht nur etwas über die anderen, sondern ebenso und noch mehr über sich selbst, auch seine eigenen Dunkelheiten zu erfahren, so schildert es der Autor von sich selbst und der Gruppe, die diesen Weg mit ihm geht, „setzt heilende Kräfte frei". Es ist gewiß ein „Sonderweg", ein besonderer Weg, den Heinz-Manfred Schulz und die „Basisgruppe Bahnhofsviertel" geht, zu dem nicht jede Gemeinde aufbrechen muß und kann. Aber der „Seitenwechsel", der hier vollzogen wird, könnte viele Gemeinden, könnte die Kirche in Bewegung bringen: Die pastorale Aufmerksamkeit nicht vornehmlich den Leistungs-, sondern den Lastenträgern zuzuwenden, Fragen zu hören und mit Fragenden nach ihren Antworten zu suchen, statt Antwortautomaten zu sein, Freiheit des Andersseins zuzugestehen und Freiheitsräume zu eröffnen, statt gleichzuschalten. Heinz-Manfred Schulz erinnert an die prophetische Aufgabe der Kirche, Zeichen, Sakrament des Heils für die Welt zu sein, Raum und Ort, wo Menschen, insbesondere die belasteten, schwachen, ausgestoßenen, sich als akzeptiert, bejaht, geliebt erfahren, wo sie heil werden können. Die Erfüllung dieser Aufgabe kann nicht ohne politische Wirkungen, wird nicht ohne politische Widersprüche zu leisten sein. *Anneliese Lissner, Erkrath*

## Zukunftsbezogenheit des Gedächtnisses

*Bernhard Fresacher,* Gedächtnis im Wandel. Zur Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche (Salzburger Theologische Studien 2), Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1996, 510 Seiten.

„Die katholische Kirche ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr die gleiche. Ihre gelehrte und gelebte Tradition hat eine Zäsur erfahren. Dieser Traditionswandel bedarf einer Verarbeitung im Gedächtnis der Kirche." (1) Schon diese einleitenden Sätze lassen aufhorchen: Da wird etwas schlicht und einfach vorausgesetzt, was von anderen Kräften in der katholischen Kirche seit einiger Zeit strikt abzustreiten versucht wird, nämlich daß es Zäsuren der Tradition, Traditionswandel, ja sogar Traditionsbrüche in der katholischen Kirche gegeben hat und gibt. Gerade weil die Bestreitung dieses Faktums so entschieden ist und weil sich aus solchen Einstellungen heraus leicht ein Hang zu einem Traditionalismus ergibt, der die Kirche unfähig werden läßt, kreativ sich mit neuen gesellschaftlichen und kulturellen Herausforderungen auseinanderzusetzen, bedarf eine These, wie sie der Autor vertritt, der Begründung. Dem gilt das Bemühen dieser theologischen Studie, einer von der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg angenommenen Dissertation. Zugleich wird damit die Absicht verfolgt, einen

Beitrag zu einer neu zu gewinnenden Identität des Christentums und der Kirche im Kontext der (Post-)Moderne zu leisten und damit die vom II. Vatikanum eröffnete pastorale Linie konsequent weiterzuverfolgen.

Die Studie in ihren einzelnen Facetten zu referieren, ist unmöglich. Originell ist, wie der Verf. die Traditionsthematik angeht. Er versucht sie innerhalb einer umfassender angelegten Gedächtnistheorie zu verorten, von der her deutlich gemacht werden kann, daß es nicht nur die Tradition in Form der (notwendigerweise) selektiven Erinnerung gibt, sondern auch das Vergessen und Verdrängen. Das Gedächtnis bezeichnet zudem einen Vorgang, der keineswegs bloß vergangenheitsorientiert ist, sondern in höchstem Maße gegenwarts- und zukunftsbezogen; und gerade von diesem Interesse an der Gegenwart und der Zukunft her ergibt sich ein weiteres Mal, daß aus dem Vergangenen je neu ausgewählt wird und werden muß. Von da her ergibt es sich gewissermaßen zwangsläufig, daß Wandel und Brüche in der Tradition nicht die Ausnahme, sondern viel eher die Regel darstellen.

Die Bausteine für die von ihm in Angriff genommene Gedächtnistheorie bezieht der Verf. nicht nur aus der Theologie, sondern er setzt sich intensiv auch mit sowohl tiefenpsychologischen als auch sozial- und kulturwissenschaftlichen bzw. -philosophischen Ansätzen auseinander. Auf diese Weise ergibt sich, daß die so gewonnene Gedächtnistheorie nicht nur für die Kirche relevant ist, sondern Bedeutung hat für das gesellschaftliche und kulturelle Zusammenleben insgesamt – nicht zuletzt in einer Zeit, die zur Gedächtnislosigkeit tendiert. Gerade in diesem Kontext könnten von einer Kirche, die es versteht, in einer aktiven Beerbung ihrer Tradition kreativ und innovativ sich den neuen Herausforderungen zu stellen, wichtige Impulse weit über ihre eigenen Reihen hinaus ausgehen. Wie folgenreich das sich im einzelnen auswirken kann, zeigt der Verf. selbst an einer empirischen Fallstudie auf, mit der er seine Theorie zu bewähren versucht: der Verehrung des angeblich von Juden ermordeten „Anderl von Rinn" sowie dem Prozeß der offiziellen Aufhebung dieser antisemitischen Ritualmordtradition nach dem Zweiten Weltkrieg.

*Norbert Mette, Paderborn*

*Albert Keller*, Philosophie der Freiheit, Styria Verlag, Graz – Wien – Köln 1994, 350 Seiten.

Die hier vorgelegte, transzendentalphilosophisch ausgerichtete Studie ist sehr exakt gegliedert. Als „Vorzeichen" für die nachfolgenden Überlegungen wird der Freiheitsbegriff vom Autor definiert: „*‚Freiheit'* wird vorläufig als Fähigkeit gefaßt, sich selbst zu bestimmen und nicht völlig fremdbestimmt zu sein, sowie als deren Verwirklichung. Verwirklicht wird die Fähigkeit, indem man von ihr Gebrauch macht. Abwesenheit von Fremdbestimmung, das negative Merkmal von Freiheit, bedeutet nicht, daß fremde Einflüsse nicht vorliegen dürften. Die sind vielmehr als Stoff und Anregung für die Selbstbestimmung des Menschen, das positive Element von Freiheit, unentbehrlich. Denn man kann durchaus fremden Einflüssen ausgesetzt sein, ohne von ihnen (völlig) bestimmt zu werden" (15). Einen wesentlichen Hinweis zum Hintergrund der hier gegebenen Ausführungen gibt Keller selbst bei seiner *„Gliederung der Philosophie der Freiheit"*: Die Aufreihung der Fragen zur Freiheit orientiert sich an den drei Kantischen Fragen nach dem *Wissen,* dem *Sollen* und dem *Hoffen* des Menschen, verdichtet zu: ‚Was ist der Mensch?'" (22) Die zehn Thesen des Hauptteils werden demgemäß drei Gruppen zugeordnet: A: Was kann ich von der Freiheit wissen? B: Was soll ich mit der Freiheit tun? und C: Was darf ich durch die Freiheit hoffen? (Vgl. 22–24)

Die einzelnen Abschnitte sind jeweils sehr ähnlich aufgebaut. Ausgehend von einer Erläuterung der These und der Begrifflichkeit sowie des Standes der Frage handelt der Autor die einzelnen Themenkreise ab, indem er u. a. so wichtige Themen wie das Verhältnis von Freiheit und Determinismus, Freiheit und Vernunft, Freiheit und Norm aus seiner Sicht darlegt. Weiters erläutert der Verfasser die Bedeutung der Freiheit für die verschiedenen Beziehungsebenen der Menschen untereinander und geht dabei auf die Themenkreise „Freiheit und Mitmenschlichkeit" sowie „Freiheit und Gesellschaft" ein. Im folgenden Kapitel zum Fragenkomplex „Freiheit und Welt" legt der Autor dar, wie der Mensch, der als Person durch Freiheit bestimmt ist, sich gegenüber den ihm begegnenden Gegebenheiten Natur oder Kultur

(Kunst) zu verhalten habe. Die abschließenden beiden Kapitel behandeln die Themenkreise „Freiheit und Glück" (unter Einbeziehung der Gegenpole Glück und Leid) sowie „Freiheit und Gott" wobei auf so bedeutsame Aspekte wie Atheismus als (Un-)Möglichkeit freier menschlicher Entscheidung sowie das Verhältnis von Gottes- und Weltliebe Bezug genommen wird.
Das Buch bietet wertvolle Denkanstöße zum Freiheitsthema. *Sigrid Mühlberger, Wien*

*Alois Riklin u. a.*, Bischofswahlen in der Schweiz: Expertenbericht im Auftrag der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz, NZN-Buchverlag, Zürich 1992, 192 Seiten.
Sechs Experten, Theologen und Juristen, beschreiben akribisch und wissenschaftlich verantwortet, jedoch gut verständlich die historischen wie aktuellen Grundlagen der Bischofswahlen in den sechs Schweizer Bistümern. Die Sach- bzw. Rechtslage stellt sich als äußerst kompliziert dar. Das allgemeine öffentliche Interesse für die Materie wurde durch die umstrittene Ernennung des Churer Bischofs Haas im Mai 1988 geweckt. Dabei sind auch völkerrechtliche Probleme zwischen dem Apostolischen Stuhl und der Schweiz, genauerhin dem Kanton Schwyz, aufgetaucht: „Beim jüngsten Konflikt um die Koadjutorernennung im Bistum Chur hat der Apostolische Stuhl das Völkerrecht verletzt, innerkirchliche Zusicherungen nicht eingehalten und Verfahrensregeln mißachtet" (15). Die Arbeit der Expertenkommission wurde vom Bistum Chur in beschämender Weise nachhaltig blockiert. Dennoch kann sich das Ergebnis sehen lassen und sollte über die Schweiz hinaus Beachtung finden. So ist etwa die historische Übersicht über die Entwicklung der Bischofswahlen ausgezeichnet. Hinter einigen Behauptungen kann man Fragezeichen setzen. Ist in der Tat die Koadjutorernennung (durch den Papst) im Codex von 1983 „nicht mehr absolut formuliert" (133)? Hinsichtlich der Verhaltensweise der Schwyzer (Kantonal-)Regierung gegenüber dem Apostolischen Stuhl in der Frage der Neuordnung der Bischofswahl für Chur im Jahre 1948 spricht der Expertenbericht zu Recht von „fahrlässigem Handeln" (138). Allerdings dürfte eine Regierung bei Gesprächen bzw. Unterhandlungen mit dem Vatikan von der Voraussetzung ausgehen, daß der Apostolische Stuhl den Vertragspartner über Änderungen des bisherigen Rechtszustandes fair unterrichtet. Genau dies aber hat der Vatikan seinerzeit offensichtlich nicht getan. Und das ist letztendlich das Skandalöse an der ganzen Affäre, auch wenn man erst jetzt dahinter gekommen ist. Für Nichtschweizer Leser wäre es nützlich gewesen, wenn die Herausgeber in der Rubrik „Kirchenrechtliche Begriffe" (190–191) auch einige Besonderheiten des Schweizer Teilkirchenrechts erläutert hätten. *Knut Walf, Nijmegen*

## Zur Verweigerung des „Nihil obstat" an Norbert Mette

Unser Redaktionsmitglied Norbert Mette war bei der Besetzung eines Lehrstuhls im Katholisch-Theologischen Institut der Hochschule Vechta auf Platz eins gereiht. Der für Vechta zuständige Bischof Lettmann hat ihm jedoch das Nihil obstat verweigert. Lettmann begründete seine Entscheidung vor allem damit, daß das Verständnis des Priestertums bei Mette nicht der kirchlichen Tradition entspreche, und bezog sich dabei insbesondere auf zwei von Mette mitunterzeichnete Theologenerklärungen.
Wir bedauern diese Entscheidung des Bischofs außerordentlich, da wir Norbert Mette seit vielen Jahren – und seit über zehn Jahren auch als Redaktionsmitglied – als sehr fundierten Pastoraltheologen kennen und schätzen. Gerade sein Artikel über den Kirchlichen Ordo im Wandel, der im Schwerpunktheft „Als Priester leben" (3/98) erschienen ist, zeichnet in differenzierter Form ein Priesterbild, das fest auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils steht und dessen theologische Grundaussagen zum Beispiel auch von dem im gleichen Heft erschienenen Beitrag des Tübinger Dogmatikers Hilberath geteilt werden. Es ist für uns unverständlich und bestürzend, daß teils gar nicht für die Öffentlichkeit bestimmte, teils aus dem Zusammenhang gerissene und mißverständlich wiedergegebene Äußerungen, die Mette gemeinsam mit anderen Theologen gemacht hat, zu einer so gewichtigen Entscheidung herangezogen wurden.
*Die Redaktionsmitglieder von Diakonia*

# Büchereinlauf

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

*Anzenbacher Arno,* Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 247 Seiten, DM 34,80; öS 254,–; sFr 32,50.

*Barben Christoph* (Hrsg.), unter Mitarbeit von Heinrich Ott und Klaus Seybold, Aporien aushalten – dennoch handeln. Gesammelte Aufsätze zur Praktischen Theologie von Walter Neidhart. Zum 80. Geburtstag, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 316 Seiten, DM 69,–; öS 504,–; sFr 62,50.

*Felicetti Christa* (Hrsg.), Gebete aus der Bibel, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1998, 199 Seiten, öS 181,–; DM 24,80; sFr 24,–.

*Häring Bernhard – Salvoldi Valentino,* Toleranz. Eine tägliche Herausforderung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1998, 129 Seiten, öS 181,–; DM 24,80; sFr 23,–.

*Hellstern Christa* (Hrsg.), Gebete der Menschheit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1998, 179 Seiten, öS 181,–; DM 24,80; sFr 24,–.

*Huber Max,* „ . . . und hören, was der Geist den Gemeinden sagt". Wortgottesdienste und Predigten zum Jahr des Heiligen Geistes, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1997, 180 Seiten, DM 28,–; öS 204,–; sFr 27,–.

*Körber Manfred,* Regionalentwicklung als Feld kirchlichen Handelns. Das „Forum der Arbeit" im Bistum Aachen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 215 Seiten, DM 48,–.

*Krieger Walter,* Spiritualität der Persönlichkeit. Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 26, Echter-Verlag, Würzburg 1998, 361 Seiten, DM 48,–; öS 350,–; sFr 46,–.

*Krieger Walter – Schwarz Alois* (Hrsg.), Jugend und Kirche. Auf der Suche nach einer neuen Begegnung, Don Bosco Verlag, München 1998, 148 Seiten, öS 218,–.

*Langenhorst Georg,* Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Patmos Verlag, Düsseldorf 1998, 296 Seiten, DM 39,80.

*Laubreuter Heinz* (Hrsg.), Psychotherapie und Religion, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1998, 155 Seiten, öS 248,–; DM 34,–; sFr 32,50.

*Lückel Kurt,* Gratwanderungen zwischen Sinn und Widersinn, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 126 Seiten, DM 19,80.

*Pompey Heinrich* (Hrsg.), Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens. Ökumenische und internationale Anstöße einer Diakonietheologie, Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und der Sozialen Pastoral 10, Echter Verlag, Würzburg 1997, DM 56,–; öS 409,–; sFr 53,–.

*Schwager Raymund,* Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik. Beiträge zur mimetischen Theorie Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung, Bd. 4, Lit Verlag, Münster – Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1997, 216 Seiten, DM 34,80; öS 216,–.

*Smolak Kurt* (Hrsg.), Sulpicius Severus, Leben des heiligen Martin (Vita Sancti Martini). Lateinisch und Deutsch, St.-Martins-Verlag, Eisenstadt 1997, 163 Seiten, öS 190,–.

*Thien Ulrich,* Wohnungsnot im Reichtum. Das Menschenrecht auf Wohnung in der Sozialpastoral, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 320 Seiten, DM 48,–; öS 350,–; sFr 45,60.

*Weber Franz* (Hrsg.), Frischer Wind aus dem Süden, Impulse aus den Basisgemeinden, Tyrolia Verlag, Innsbruck – Wien 1998, 157 Seiten, öS 198,–; DM 27,–; sFr 26,–.

## 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.

*Peter F. Schmid* ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

*Christof Wolf,* Dr. rer. pol., Dipl. Soz., ist wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Soziologie der Universität Köln.

*Annette Standop,* Dr. theol., ist Behindertenseelsorgerin in St. Augustin bei Bonn.

*Annette Mayer Gebhardt,* Dipl.-Theol., ist Altenseelsorgerin in einem Pflegeheim in Genf; Mitglied des Komitees „AG '99" zur Vorbereitung des „Internationalen Jahres der älteren Menschen" und eine Verantwortliche der Arbeitsgruppe „Kirchen und Generationen" bei der Schweizerischen Gesellschaft für Gerontologie.

*Thomas Klumb,* Dipl.-Theol., ist Diözesanreferent für Pfarrgemeinde- und Dekanatsräte im Bistum Mainz und Gemeindeberater.

*Christian Öhler,* Mag. theol., ist Pfarrkurat in Linz-Auwiesen.

*Ferenc Tomka* ist Pfarrer in Budapest und Dozent im Theologischen Fernkurs.

*Frank Richter* ist Pfarrer in Aue, Deutschland.

*Johannes Ballnus,* Dipl.-Ing., arbeitete in einer Wasserbau-Firma in Dresden; dzt. arbeitslos.

*Ute Balnus* war Krankengymnastin.

*Hanne Freund,* Dr. med., leitet die Autisten-Ambulanz im St.-Marien-Krankenhaus Dresden.

*Bénézet Bujo* ist Professor für Moraltheologie an der Universität Fribourg.

*Veronika Prüller-Jagenteufel,* Mag. theol., war bis Februar 1998 Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; sie wird ab Anfang 1999 Chefredakteurin dieser Zeitschrift.

*Norbert Greinacher* ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

# Leitartikel

Martina Blasberg-Kuhnke

## Die Glücklich=maschine – oder: Kinder sind anders

Wissen Sie, was eine „Glücklichmaschine" ist? Wir haben eine! Mein fünfeinhalbjähriger Sohn hat eine blaue Wäscheleine, ein gelbes Spielzeugstaubsaugerrohr, meinen Küchenrost, zwei Holzstöcke, Wäscheklammern und einige andere Utensilien zu einer Glücklichmaschine zusammengebaut. Man muß nur an der blauen Wäscheleine ziehen, so daß die anderen Gegenstände umfallen und sich rasselnd vorwärts bewegen, um auf der Stelle von einer mißlaunigen, wütenden oder traurigen Stimmung befreit zu werden – und eben glücklich zu sein. Wenn Philipp die Glücklichmaschine in Gang setzt, geben wir uns Mühe, seiner Erwartung zu entsprechen und uns glücklich zu zeigen. Er wäre sonst enttäuscht, und eigentlich wäre es ja auch ganz schön, wenn es so einfach zu machen wäre mit dem Glücklichsein. Anders sein Freund Max: Nicht nur, daß der die Glücklichmaschine sofort verstanden hat und ganz normal fand; sie „funktioniert" bei ihm tatsächlich. Die beiden gleichaltrigen Jungen hatten sich heftig gestritten und wütend angebrüllt. In dieser Situation wurde die Glücklichmaschine in Gang gesetzt, und auf der Stelle schlug die Stimmung um; die beiden waren wieder ein Herz und eine Seele.

„Kinder sind eben anders", erklärt mir mein Kind ab und zu und findet gar nichts dabei. Wie schwer tun hingegen Erwachsene sich, Kinder als „anders" und erst recht das „eigene Kind" als den oder die andere zu sehen und anzuerkennen. „Mein" oder „unser" Kind, die Verbindung von Kind und dem besitzanzeigenden Fürwort macht aufmerksam, daß Kinder, wenn schon nicht, wie über lange Zeit in der Geschichte üblich, als Besitz, so doch zugeordnet und bezogen auf Erwachsene verstanden werden. Die Eigenheit und den eigenen Wert der Kindheit als eine Lebensphase, die eine unwiederbringlich eigene, vollgültige Gestalt des Menschseins darstellt, nicht nur Durch- und Übergang ist, wirklich anzuerkennen steckt trotz einer inzwischen zweihundertfünfzigjährigen pädagogischen Tradition seit der Aufklärung und trotz des „Jahrhunderts des Kindes" (E. Key) noch „in den Kinderschuhen".[1] Immer wieder siegt der ver-

[1] Oser und Althof zeigen, daß die „romantische" Erziehungsphilosophie, für die u. a. Ellen Keys Losung des „Jahrhunderts des Kindes" zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts steht, von der Einsicht geprägt war, daß „Kinder anders sind". Auch das Konzept der Maria Montessori fordert, die Andersartigkeit der Kinder zu respektieren. Angesichts der Grenzen einer „Gärtnerpädagogik", die das, was Kinder wollen, ohne weitere Hin-

klärend-nostalgische Blick auf die vermeintlich „heile Kinderwelt", immer wieder müssen Kinder ihre Bedürfnisse einer Erwachsenenwelt mit ihrer Logik des Umgangs mit Zeit und Ressourcen anpassen.

Kinder sind und handeln anders

Kinder sind anders: Sie denken, fühlen und entscheiden anders. Wenn Philipp derzeit etwas zu entscheiden hat, und das beginnt schon bei der Frage, ob er das rote oder blaue T-Shirt anzieht und ein Sesam- oder Mohnbrötchen zum Frühstück möchte, dann zählt er aus: „Eine kleine Mickymaus, ging mal aufs Rathaus. Rathaus krachte, Mickymaus lachte, Ampel Rot, und du bist tot." Und so scheiden das rote T-Shirt und das Mohnbrötchen an diesem Morgen aus. Kinderzählreime und Nonsensgedichte spiegeln eine eigene kindliche Sprachkultur, die die Erfahrung der Zusammengehörigkeit stärkt: „Wir Kinder" – und die Spaß macht.[2] Obwohl er schon hunderte Male mit diesem Reim abgezählt hat, findet Philipp ihn immer noch komisch und lacht darüber wie beim ersten Mal.

Kinder handeln anders: Das Kinderspiel zeigt das am eindrücklichsten. Der Entwicklungspsychologe R. Oerter charakterisiert es als ein „Handeln ganz besonderer Art", ein Handeln, dem die Handlungsfolgen in allen ihren Konsequenzen fehlen. Es geht um eine Handlung um der Handlung willen, die einen Wechsel des Realitätsbezugs schafft und eine neue Realität konstruiert, bei der Wiederholung und Ritual eine wesentliche Rolle spielen.[3] Deshalb läßt das Spiel eine besondere Kreativität zu, eine Freiheit, die dem Handeln Erwachsener kaum je innewohnt – übrigens auch nicht ihrem „Spielen".[4] Wer mit Kindern spielt und wem es hier und da gelingt, „auf ihre Weise" mitzuspielen, ahnt etwas von

terfragung für das hält, was sie sollen, bleibt als Verdienst des romantischen Ansatzes festzuhalten, daß dieser die Andersheit der Kinder in besonderer Weise anerkennen und respektieren wollte. Vgl. *F. Oser – W. Althof,* Moralische Selbstbestimmung. Modelle der Erziehung und Entwicklung im Wertebereich – Ein Lehrbuch, Stuttgart 1992, 90 ff.

[2] Die Bedeutung von Kinderreimen als eine spezifische Form kindlicher Sprachkultur ist inzwischen sowohl unter sprachwissenschaftlicher als auch unter soziologischer Perspektive beachtet und erforscht worden. Vgl. bes. *K. D. Koch – M. Bofinger* (Hg.), Plitsche, Platsche, Moddergatsche. Kinderreime, Bremen 1997, und *H. Fischer,* Kinderreime im Ruhrgebiet, Köln ²1994.

[3] Vgl. *R. Oerter,* Psychologie des Spiels. Ein handlungstheoretischer Ansatz, München 1993, 1–18.

[4] Für Oerter sind unter spielpsychologischer Perspektive dabei die Regel-, Strategie- und Glücksspiele sowie sportlichen Wettkämpfe Erwachsener, die das Kinderspiel ablösen, weniger interessant, als „Bereiche, die scheinbar nichts mit dem Spiel zu tun haben – wie Religion, Kunst und Arbeit". Ebd., 279. Beim Spiel Erwachsener kommt es zu einer Transformation (etwa durch Versenkung in der Arbeit), zu Institutionalisierung (etwa im Sport) und zur Privatisierung des Spiels („die heile Welt des Hobbys"). Vgl. ebd., 310–316.

der Andersheit des Kinderspiels: „Du wärst jetzt wohl mal . . ."[5]

Kinder sind anders – das gilt für alle Dimensionen ihres Seins und ihrer Entwicklung, für die Kognition, ihre Moralität, ihr Urteilen – und auch für ihren Glauben. Gerade die strukturgenetischen Entwicklungstheorien, auf Piagets Untersuchungen zur kindlichen Entwicklung des Denkens und der Moralität aufbauend, die dieser übrigens, empirisch durchaus fragwürdig, weitgehend der Beobachtung „seiner eigenen" Kinder verdankt, haben Einblicke in die Eigenheit und Andersheit von Kindern eröffnet. Sie hätten zugleich eine Ethik des Umgangs *mit* Kindern hervorzubringen, die der Kindheit ihre Würde beläßt, indem sie das Anderssein der Kinder achtet. Kindliches Denken und Handeln sind nicht als möglichst bald zu überholende und überwindende und damit doch defizitäre Formen des Denkens und Handelns wahrzunehmen und zu „be"-handeln. Das klingt selbstverständlich – und doch beschäftigt die Religionspädagogik seit etlichen Jahren der Streit um den angemessenen Umgang mit dem sogenannten „Kinderglauben",[6] mit dem Weltverständnis von Kindern, ihren Gottesbildern, ihrem Symbolverstehen, ihrem artifizialistischen und animistischen Denken . . .

Die Andersheit der Kinder achten und anerkennen

Was heißt es nun in der pädagogischen Beziehung konkret, die Andersheit der Kinder zu achten und anzuerkennen? Diese Frage muß alle, die mit Kindern zu tun haben, Eltern, ErzieherInnen, LehrerInnen und pastorale MitarbeiterInnen beschäftigen. Geschieht diese Anerkennung vorrangig oder gar ausschließlich, indem Kindern der Freiraum eröffnet wird, ihre „Sicht der Dinge" zu artikulieren und zu leben, oder geschieht das zuerst, indem Kinder mit dem Denken und Urteilen anderer, Erwachsener eben, konfrontiert werden – und wie verhalten sich diese Dimensionen zueinander? Wenn Entwicklung das Ziel der Erziehung ist, steht jedes erzieherische Handeln unter der anspruchsvollen ethischen Herausforderung, sich als entwicklungsfördernd auszuweisen. Wie viele erzieherische Anstrengungen im Alltag von Eltern, LehrerInnen, ErzieherInnen . . . aber richten sich noch immer – und oft genug unreflektiert dazu – auf die Anpassung an die Bedürfnisse und Anforderungen der doch gerade für Kinder geschaffenen pädagogischen Institutionen Kindergarten und Schule. Diese wiederum wissen

[5] Vgl. zu den Als-ob-Spielen als Symbolspiel ebd., 93–96, 111–116.

[6] Vgl. die Diskussion unter dem Thema „Kinder denken anders. Zur Kontroverse um die ‚Erste Naivität'", in den Katechetischen Blättern 115 (1990) Heft 3, S. 170–190.

um den Spagat zwischen dem Anspruch einer Kinder- oder SchülerInnenorientierung auf der einen Seite und den gesellschaftlichen Ansprüchen an Elementar- und Primarerziehung auf der anderen und suchen ihnen, durchaus mit eindrucksvollen Ansätzen und Konzeptionen, zu begegnen. Der Situationsansatz im Kindergarten und die Bemühungen um ein ganzheitliches, entdeckendes und die Eigentätigkeit der Kinder förderndes Lernen in der Grundschule zeugen davon. Auch die katechetischen Bemühungen, mit Kindern Gemeinde zu leben und etwa Sakramente zu feiern, stehen in dieser Spannung. Kinder als (Ko-)Konstrukteure ihrer Wirklichkeit wahrzunehmen[7] bedeutet gerade nicht, sie zu überschätzen oder ihr Kindsein zu verklären. Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als ihr Anderssein anzuerkennen. Das, was für die Begegnung mit einem jeden Menschen elementar gilt, nämlich die Anerkennung seines Andersseins und seines Anders-, sogar Fremd-sein-Dürfens gilt auch und gerade für die Beziehung zu Kindern. In ihnen tritt nämlich immer auch ein schwächerer, besonders verletzbarer und bedürftiger „anderer" gegenüber.
Kinder sind anders – darauf aufmerksam zu machen, ihre Sicht der Dinge zur Geltung zu bringen und zugleich zu zeigen, was das für den Umgang mit Kindern in der Pastoral bedeutet, ist das Anliegen dieses Schwerpunkts. Damit steht er in der Verbindung zu unserem letzten „Kinderheft", „Mit Kindern glauben"[8], und setzt doch einen neuen Akzent. Lag seinerzeit das Hauptaugenmerk auf der Frage nach Kindern als Herausforderung für den gemeinsamen Glauben von Erwachsenen und Kindern, so wollen wir diesmal noch deutlicher für Kinder, ihre Lebenswelt und ihren Glauben sensibilisieren. Daß es damit auch um uns und unser Selbstverständnis als Erwachsene geht, läßt sich wohl kaum besser formulieren als in dem Wort von Erich Kästner: „Die meisten Menschen legen ihre Kindheit ab wie einen alten Hut. Sie vergessen sie wie eine Telefonnummer, die nicht mehr gilt. Früher waren sie Kinder, dann wurden sie Erwachsene, aber was sind sie nun? Nur wer erwachsen wird und Kind bleibt, ist ein Mensch."

[7] Vgl. *J. Piaget,* Meine Theorie der geistigen Entwicklung, Frankfurt 1983; und *J. Valsiner,* Culture and the development of children's action, New York 1987.
[8] Vgl. Diakonia 17 (1986) Heft 5.

# Artikel

Karl Lenz

## Kinder – eine Minderheit

*Obwohl „das von Reformpädagogik und Kinderschutzbewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts formulierte Programm weitgehend erfüllt wurde", melden sich Einwände gegen eine glatte Erfolgsstory an und stellt sich die Frage, ob man unsere Gesellschaft nun tatsächlich mit „kindgerecht" beschreiben kann. Der „Minderheitenstatus" der Kinder entsteht schon dadurch, daß es in vielen Ländern immer weniger Kinder gibt, dann aber auch dadurch, daß sie auch in unseren Breiten unter erschwerten sozialen Lebensbedingungen zu leben haben. Wie das näherhin aussieht und inwiefern sich auch die Wissenschaft sehr einseitig mit dem Thema Kinder befaßt hat, davon handelt der folgende Beitrag.* *red*

Kinder kommen hilflos zur Welt; über eine lange Phase sind sie auf Schutz, Versorgung und Unterstützung von Erwachsenen angewiesen. Folgt man der historischen Darstellung der Kindschaftsverhältnisse, wie sie Lloyd deMause (1980) im Werk „Hört ihr die Kinder weinen?" vorgelegt hat, dann zeigt sich, daß die Ausbeutung des aus der naturbedingten „Entwicklungstatsache" resultierenden Angewiesenseins auf Erwachsene sich massiv vermindert hat. „Die Geschichte der Kindheit" – so formuliert deMause (1980: 12) einleitend – „ist ein Alptraum, aus dem wir gerade erwachen. Je weiter wir in der Geschichte zurückgehen, desto unzureichender wird die Pflege der Kinder, die Fürsorge für sie, und desto größer die Wahrscheinlichkeit, daß Kinder getötet, ausgesetzt, geschlagen, gequält und sexuell mißbraucht werden". In unserer Gegenwart wird die Entwicklungstatsache in gesellschaftlichen Konstruktionen aufgefangen, die Kinder in vielen Facetten vor unmittelbaren Härten und Gefahren schützen. Kinder sind von Erwerbsarbeit freigesetzt, sie haben Raum, Kind zu sein, sie werden ausreichend versorgt, und das hierarchische Gefälle zwischen Eltern und Kindern ist stark abgeschmolzen. Vor allem diesen letztgenannten Aspekt hatte die schwedische Feministin und Reformpädagogin Ellen Key (1900) im Blick, als sie das gerade begonnene 20. Jahrhundert zum „Jahrhundert des Kindes" kürte. Inzwischen am Ende dieses Jahrhunderts angekommen, ist zu vermelden, daß das von der Reformpädagogik und Kinderschutzbewegung formulierte Programm weitgehend erfüllt wurde. Im Rückblick kann durchaus von einer Erfolgsgeschichte der „Kindgerechtheit" gesprochen werden.

Ist es auf diesem Hintergrund überhaupt möglich – was die Herausgeber dieses Heftes mir vorgegeben haben und ich in Erfüllung der Aufgabe als Titel dieses Beitrages übernommen habe –, Kinder als eine Minderheit zu bezeichnen? Besteht nicht ein breiter Konsens in den Familien, aber auch in den öffentlichen Bekundungen der Politik, daß das Wohlergehen der Kinder im Mittelpunkt stehen soll? Einwände gegen eine glatte Erfolgsstory melden sich jedoch an. Ist die Lage der Kinder in unserer Gesellschaft tatsächlich zutreffend mit „kindgerecht" zu umschreiben? Grenzen dieses positiven Bildes der Kindheit in der Gegenwart werden in den zahlreichen Hinweisen auf „Kinderfeindlichkeit" in der Gegenwartsgesellschaft sichtbar. Das Erwachen aus dem Alptraum geht – trotz Modernisierung der Kindheit oder vielleicht gerade deshalb – einher mit einer Fülle von Tendenzen, die auf eine Außenseiterposition der Kinder in unserer Gesellschaft, auf ihre gesellschaftliche Marginalisierung hindeuten. Einige dieser Tendenzen sollen im weiteren aufgezeigt werden.

## Immer weniger Kinder

Jede Gesellschaft „braucht" Kinder, um den eigenen Fortbestand sichern zu können. Auch das ist, wie das entwicklungsbedingte Angewiesensein der Kinder auf Erwachsene, eine unverrückbare Naturgegebenheit. Gerade diejenigen Gesellschaften, die sich selbst gerne den höchsten Modernisierungsgrad bescheinigen, zeichnen sich in einer bereits langfristigen Entwicklungstendenz dadurch aus, daß der relative Anteil der Kinder an der Gesamtbevölkerung immer geringer wird. Nicht das Gespenst des Aussterbens soll damit an die Wand gemalt werden. Was sich aber ereignet, ist eine massive und keineswegs folgenlose Verschiebung der Gewichte der Altersgruppen in diesen Gesellschaften. Immer mehr alte Menschen stehen immer weniger jungen Menschen gegenüber. 1900 waren über 44% der Bevölkerung jünger als 20 Jahre und knapp 8% älter als 60 Jahre. 50 Jahre später hatte sich der Anteil der Kinder und Jugendlichen auf ca. 30% reduziert und der der alten Menschen auf knapp 15% der Gesamtbevölkerung erhöht. Anfang der 90er Jahre standen sich dann mit den unter 20jährigen und den über 60jährigen schon zwei fast gleich große Altersgruppen gegenüber mit einem Bevölkerungsanteil von jeweils etwas über 20%. Die vorhandenen Bevölkerungsprognosen gehen davon aus, daß sich dieses Verhältnis in Zukunft noch weiter zuungunsten der Kinder verschieben wird. Es wird damit gerechnet, daß es im Jahre 2030 etwa doppelt so viele Personen mit über 60 Jahren als mit unter 20 Jahren geben wird. Eine ähnliche Entwicklung zeigt sich in allen europäischen Staaten.

Rein zahlenmäßig werden damit Kinder (und Jugendliche) immer stärker zu einer Bevölkerungsminderheit. Es ist zu befürchten, daß dieser Minoritätenstatus auch in der öffentlichen Aufmerksamkeit seinen Niederschlag finden wird. Wenn es immer weniger Kinder gibt, besteht die Gefahr, daß den kindlichen Lebensbelangen in vielen Bereichen immer weniger Beachtung geschenkt wird.

Infantilisierung der Armut

Wenngleich die Quellen Seiten füllen könnten, in denen immerfort beschworen wird, daß Kinder das besondere Gut einer Gesellschaft sind, leben die Kinder in Deutschland – und auch in anderen Ländern – stärker als jede andere Altersgruppe unter erschwerten sozialen Lebensbedingungen. Nimmt man die Sozialhilfe-Bedürftigkeit als Armutsindikator, dann zeigt sich, daß in einem wachsenden Maße Kinder einem Armutsrisiko ausgesetzt sind. Zwischen 1970 und heute hat sich der Anteil der Sozialhilfeempfänger/innen an der Gesamtbevölkerung mehr als verdoppelt. Zu Beginn der 70er Jahre war das Armutsrisiko von Kindern unter sieben Jahren nur halb so groß wie das der über 65jährigen, die damals die Altersgruppe mit der höchsten Sozialhilfequote stellten. Zehn Jahre später war die altersspezifische Inanspruchnahme laufender Hilfe zum Lebensunterhalt in beiden Altersgruppen etwa gleich groß und etwa doppelt so groß wie für Personen im erwerbsfähigen Alter. Inzwischen übertrifft das Armutsrisiko der Kinder unter sieben Jahren bei weitem das aller anderen Altersgruppen. Entgegen dem Trend in allen anderen Altersgruppen ist die Altersarmut über alle Jahre hinweg gleichgeblieben. Der stark steigende Anteil der Bevölkerung, der auf Sozialhilfe angewiesen ist, hat dagegen den Anteil der Kinder, die in Armut leben, mehr als verdreifacht. In der Fachliteratur wird dieser skizzierte Entwicklungtrend als „Infantilisierung der Armut" bezeichnet (vgl. Walper 1997). 1993 lebten 10,3% der Kinder unter 7 Jahren in einem Haushalt, der auf laufende Hilfe zum Lebensunterhalt angewiesen war. Seit der Vereinigung ist der Anteil der Kinder, die in materiell benachteiligten Haushalten aufwachsen, auch in Ostdeutschland stark angewachsen und hat inzwischen weitgehend das hohe Westniveau erreicht. Vorhanden sind – sowohl in den alten wie auch in den neuen Bundesländern – erhebliche regionale Unterschiede: Im Stadtstaat Hamburg wächst mehr als jedes fünfte Kind in Armut auf, im Freistaat Bayern „nur" jedes 18. Kind (vgl. Familien-Altas II 1997). Während in Deutschland Studien zu den Konsequenzen von Armut für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen weitgehend fehlen, belegt die breite amerikanische For-

schungsliteratur überzeugend – und diese Befunde sind durchaus übertragbar –, daß damit eine „breite Palette von Beeinträchtigungen im kognitiven, emotionalen, sozialen und gesundheitlichen Bereich" (Walper 1997: 280) einhergeht. Tendenzen einer wachsenden Kinderdelinquenz lassen sich nicht problematisieren, ohne daß auch eine Verbindung zu der Verschlechterung der materiellen Bedingungen des Aufwachsens von Kindern hergestellt wird.

Kein Recht auf körperliche Unversehrtheit?

Die Zeiten der „schwarzen Pägagogik" – einer pädagogischen Konzeption, die Erziehung durch Formen schwerer Mißhandlung erreichen wollte – sind zwar vorbei. Mehr noch: Die elterlichen Erziehungsstile haben sich deutlich von einer autoritären zu einer partnerschaftlichen Ausrichtung verschoben. Aber weiterhin sind Kinder vor Gewalt durch Erwachsene nicht gefeit. Studien zeigen, daß die Hälfte bis zwei Drittel der deutschen Eltern ihre Kinder körperlich bestrafen (vgl. Engfer 1993). Während inzwischen Gewalthandlungen zwischen Ehepartnern nahezu durchgehend den Charakter von „Fehlleistungen" angenommen haben und „Täter" – zumindest im nachhinein – ein Schuldgefühl haben, gelten körperliche Strafen für Kinder in Teilen der Gesellschaft auch heute noch als „legitime Erziehungsmittel". Gewalt gegen Kinder kommt nicht nur als körperliche Mißhandlung vor, sondern auch in Form von Vernachlässigung, als emotionale Mißhandlung oder seelische Grausamkeit oder auch in Form des sexuellen Mißbrauchs. Gerade sexuelle Gewalt in Familien war lange ein völlig tabuisiertes Thema und ist es z. T. auch weiterhin (vgl. Funk 1997). Studien zu Prävalenzraten von sexuellem Mißbrauch kommen zu dem Ergebnis, daß in Deutschland ca. 16% der Frauen und ca. 6% der Männer bis zu ihrem 15. Lebensjahr sexuell mißbraucht wurden.

Gewalt gegen Jungen und Mädchen, egal ob in Form der physischen, psychischen oder sexuellen Gewalt, ist ein massives individuelles sowie auch soziales Problem. Obwohl die UN-Kinderrechtskonvention alle Unterzeichner-Staaten verpflichtet, „geeignete Gesetzgebungs-, Verwaltungs-, Sozial- und Bildungsmaßnahmen (zu treffen), um das Kind vor jeder Form körperlicher oder geistiger Gewaltanwendung, Schadenszufügung oder Mißhandlung, vor Verwahrlosung oder Vernachlässigung, vor schlechter Behandlung oder Ausbeutung einschließlich des sexuellen Mißbrauchs zu schützen" (Art. 19), tun sich die Gesetzgeber in vielen Staaten weiterhin schwer, ein konsequentes Gewaltverbot im Umgang mit Kindern als Rechtsmaxime zu verankern.

Österreich kann hier als ein positives Beispiel angeführt werden, das – bereits im Vorfeld der politischen Umsetzung der Kinderrechtskonvention – die körperliche Züchtigung als Erziehungsmittel verboten hat. Eine politische Normsetzung, die – wie die beiden österreichischen Kinderforscher Liselotte Wilk und Helmut Wintersberger (1996: 50) anmerken – „dem subjektiven Rechtsempfinden der großen Mehrheit der erwachsenen Österreicher weit vorausgeeilt" ist. Der deutsche Gesetzgeber konnte sich in der vor kurzem in Kraft getretenen Kindschaftsrechtsreform zu diesem mutigen Schritt nicht durchringen. Die von den Kinderschutzverbänden geforderte Verankerung einer gewaltfreien Erziehung wurde von der amtierenden Familienministerin mit dem Argument verworfen, daß eine Gewalthandlung bereits dann vorliege, wenn ein Kind durch Festhalten davor bewahrt wird, in ein Auto zu laufen und Gewaltfreiheit in der Erziehung als Rechtsnorm „Eltern, die nichts anders tun, als ihrer elterlichen Verantwortung für ihre Kinder nachzukommen, kriminalisieren würde" (Nolte 1997).

Kindheit und Erwachsenenzentriertheit

Die Etablierung der Kindheit als Schutzraum bringt es mit sich, daß Kinder vorrangig als unfertige Wesen, als werdende Geschöpfe gesehen werden. Kinder sind noch keine vollwertigen Mitglieder, sie müssen es erst noch werden. In einer Gesellschaft, der sie nicht angehören, deren Mitgliedschaft sie erst als Erwachsene erwerben werden, sind Kinder Außenseiter. Vor dem Erwerb des Erwachsenenstatus, gleichsam eine Eintrittskarte, sind sie von der Teilhabe ausgeschlossen und unter die pädagogische Patronage der Erwachsenen-Mehrheit gestellt. Bis dahin wird ihnen vieles verwehrt, was jedem Erwachsenen selbstverständlich als Grundrecht zugebilligt wird, und es sind ihnen gegenüber Verhaltensweisen zulässig, die auf Vollmitglieder bezogen unvorstellbar wären.

Kindsein wird in der Differenz zum Erwachsensein und ausgerichtet auf das Erwachsenwerden betrachtet. Kulturell dominant ist ein erwachsenenzentrierter Blick auf das Kind-Sein; Kinder werden in erster Linie als zukünftige Erwachsene gesehen. Oder in den Worten von Helga Zeiher (1996: 11): „Die an der Entwicklungstatsache orientierte Wahrnehmung der Kindheit als lebenszeitliches Durchgangsstadium zu Erwachsenheit und die aus dieser Wahrnehmung abgeleitete Selbstverständlichkeit naturnotwendigen gesellschaftlichen Außenseitertums der Kinder (...) (führt) zu einem sehr hohen Maße an Erwachsenenzentriertheit unserer Gesellschaft." Wenn Kinder in ihrer Eigenschaft als künftige Erwachsene gesehen

werden, dann wird „Kindheit Erwachsenheit untergeordnet, und die Gesellschaft kann sich selbst ausschließlich als Erwachsenengesellschaft begreifen und von Erwachseneninteressen ausgehend organisieren" (Zeiher 1996: 11).

Was vielfach als „Kinderfeindlichkeit" beklagt wird, resultiert bei Lichte gesehen in aller Regel nicht aus einer expliziten Feindlichkeit gegen Kinder. Was sich in der Kinderfeindlichkeit niederschlägt, ist der exklusive Geltungsanspruch der Erwachseneninteressen. In einer erwachsenenzentrierten Sicht kommen Kinder nicht vor, werden nicht gesehen, weil sie (scheinbar) in den Interessen der Erwachsenen voll mit aufgehen. Daß es Interessenunterschiede zwischen Kindern und Erwachsenen gibt bzw. geben kann, daß nicht alles, was „gut" für Erwachsene ist, auch für Kinder „gut" sein muß, wird ausgeblendet. So wird es möglich, daß die subjektive Perzeption von Erwachsenen, alles Mögliche für die Kinder zu tun, einhergeht mit einer strukturellen Benachteiligung von Kindern und mit einer strukturellen Rücksichtslosigkeit ihnen gegenüber.

Gegentendenzen gegen diese Erwachsenen-Dominanz zeigen sich, wenn über die Schutzbedürftigkeit hinaus Kinder als Träger eigener Rechte in Erscheinung treten. Einen Meilenstein in diese Richtung stellt die 1989 von den Vereinten Nationen verabschiedete und ein Jahr später in Kraft getretene „Konvention über die Rechte der Kinder" dar, auf die ich weiter oben bereits kurz Bezug genommen habe. In diesem Menschenrechts-Dokument, das inzwischen nahezu alle Staaten unterzeichnet haben, werden in 54 Artikeln die Grundrechte der Kinder definiert. Als Kind werden hier alle Personen bis zum Alter von 18 Jahren verstanden. Die Kinderrechte lassen sich in vier Rechtsbereiche bündeln:

- *Überlebensrechte:* Rechte, die das Überleben der Kinder sichern (z. B. Recht auf Nahrung, auf Wohnen, auf medizinische Versorgung);
- *Entwicklungsrechte:* Rechte, die eine angemessene Entwicklung des Kindes sicherstellen sollen (z. B. Recht auf Spielen, auf Ausbildung, auf Freiheit des Denkens);
- *Schutzrechte:* Rechte, die Kinder vor Ausbeutung, Gewalt, Mißbrauch und willkürlicher Trennung von der Familie schützen sollen;
- *Partizipationsrechte:* Rechte, die die freie Meinungsäußerung und die Teilhabe in allen Feldern garantieren sollen, die Kinder betreffen.

Vor allem die Partizipationsrechte brechen mit einem lange Zeit dominanten Verständnis von Kindheit. Nicht

die Erwachsenen sollen bestimmen und festlegen, was zum Wohle des Kindes ist, sondern gefordert wird eine möglichst breite Beteiligung der Kinder in allen Bereichen, an denen sie teilhaben und von denen sie betroffen sind. Kinder sind als Akteure aktiv einzubeziehen. Als Grundmaxime politischen Handelns bestimmt die Konvention das Prinzip des „children first": Bei allen Maßnahmen, die Kinder betreffen, ist „das Wohl des Kindes ein Gesichtspunkt, der vorrangig zu berücksichtigen ist" (Art. 3, Abs. 1). Das Aktionsfeld von Kinderpolitik läßt sich nicht auf einen engen Bereich einschränken. Kinder sind von nahezu allen Teilgebieten der Politik mehr oder minder betroffen. Eine Verwirklichung dieser Maxime erfordert eine Politik, die stets nach den Auswirkungen von politischen Entscheidungen auf den Lebenszusammenhang von Kindern fragt und diese Auswirkungen in politische Planungsprozesse mit einer aktiven Beteiligung der Kinder einbezieht.

Kinder und Wissenschaft

Daß Kinder nicht vorkommen, sondern ausgeblendet und vernachlässigt werden, dafür ist auch die Wissenschaft ein eindrucksvoller Beleg. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Kindern hat zwar eine lange Tradition. Sie ist – von der Kindermedizin abgesehen – weitgehend synonym mit der Entwicklungspsychologie. In diesem wissenschaftlichen Interesse werden – wie Bernhard Nauck (1995: 12) herausstellt – Kinder „auschließlich aus dem Blickwinkel ihrer individuellen (auf das Erwachsenenalter hin: zielgerichteten) Entwicklung (betrachtet) und mithin in ihnen vornehmlich unfertige Erwachsene (gesehen)". Darüber hinaus kümmert(e) sich die Wissenschaft wenig um Kinder.

Eine Sozialberichterstattung über Kinder gibt es bislang in Deutschland erst in Anfängen. So gibt es noch keine kontinuierlichen Kinderberichte, vergleichbar den Familien- und Jugendberichten. Zwar sind in diesen Berichten immer auch Teilaussagen zu Kindern enthalten, sie können aber aufgrund ihrer anderen Fokussierung kein ausreichender Ersatz für eine Berichterstattung über die Lebensverhältnisse von Kindern sein. Der aktuelle Jugendbericht, vor kurzem abgeschlossen, aber von der deutschen Bundesregierung noch nicht veröffentlicht, hat sich zwar erstmalig ausführlich mit der Lage der Kinder befaßt, aber weiterhin ist kein kontinuierliches Berichtswesen vorgesehen.

Es gibt zwar eine Familien-, eine Schul-, eine Kriminalitätsstatistik usw., aber es gibt keine Kinderstatistik. Die amtliche Statistik ist zur Lebenslage von Kindern nur wenig aussagekräftig. Entweder kommen Kinder in

den statistischen Berichten gar nicht vor oder lediglich als Familien- und Haushaltsmitglieder. Es ist aber ein Unterschied, ob von einem Haushalt bzw. einer Familie ausgehend nach der Kinderzahl gefragt oder ob die Frage gestellt wird, in welchen Kindschaftsverhältnissen Kinder leben. Auch Studien zur Lebensqualität von Kindern sind weitgehend Fehlanzeige. Kinder werden meist lediglich als Element der Lebensqualität ihrer Eltern aufgefaßt. Den Kindern wird hier vornehmlich ein Wert für andere (Eltern; Erwachsene) zugemessen. Für eine Analyse ihrer Lebensqualität ist ein „kindzentrierter Fokus" erforderlich, in dem von den Kindern ausgehend nach deren objektiven Lebensbedingungen und subjektivem Wohlbefinden gefragt wird (vgl. Nauck 1995). Sozialwissenschaftliche Lebensqualitätsanalysen von Kindern haben zur Voraussetzung, daß den Kindern „ein Grundrecht auf Gehör in Bevölkerungsumfragen" (Nauck 1995: 21) zugestanden wird. Daß Kinder in Interviews durchaus kompetent Auskunft geben können, diese Einsicht scheint sich in den Sozialwissenschaften immer stärker durchzusetzen. Dies wird an der Tendenz von Jugendstudien deutlich, die mit immer jüngeren Altersgruppen beginnen (vgl. Zinnecker 1996), oder auch in repräsentativen Kinderstudien, wie z. B. der österreichischen Befragung von 10jährigen von Liselotte Wilk und Jochen Bacher (1994) oder der deutschen Befragung von 10- bis 13jährigen Kindern von Jürgen Zinnecker und Rainer K. Silbereisen (1996).

Überhaupt hat sich in den Sozialwissenschaften in den letzten Jahren eine neue Kinderforschung entwickelt, die geeignet erscheint, diese Defizite zu überwinden. Es erscheint durchaus angebracht, hier von einem sich abzeichnenden Paradigmenwechsel zu sprechen. In den Worten von Liselotte Wilk und Helmut Wintersberger (1996: 31) sind zwei Merkmale für das neue Paradigma der Kinderforschung prägend: „Der Status der Kinder als Objekte wird zunehmend durch jenen als Subjekte ersetzt, und Kindheit wird vorrangig als gesellschaftlich geschaffene und bestimmte soziale Kategorie verstanden." Einen deutlichen Niederschlag hat diese neue Sicht auf Kindheit bereits in dem von Manfred Markefka und Bernhard Nauck (1993) herausgegebenen „Handbuch der Kinderforschung" gefunden.

Ein Ende der Marginalisierung?

Ist ein Ende der Marginalisierung von Kindern in der modernen Gesellschaft in Sicht? Die Bestrebungen in der Politik und Wissenschaft, Kinder stärker als Subjekte zu sehen, könnten optimistisch stimmen. Erkennbar wird hier eine wachsende Sensibilisierung für Kinder und ihre

Benachteiligungen. Vor allzuviel Optimismus ist jedoch zu warnen: Zu befürchten bleibt, daß dies lediglich zu einer Institutionalisierung eines „schlechten Gewissens" beiträgt, jedoch die in die Funktionslogik der Moderne eingeschriebene Erwachsenenzentriertheit nicht aufbrechen kann. Gerade auch der rückläufige Bevölkerungsanteil der jungen Generation dürfte eher zu einer Zementierung der Ungleichheiten im Generationsverhältnis beitragen. Aus dem Alptraum der Kindheit sind wir erwacht, doch im Adultismus stecken wir fest.

Bibliographie:

*Lloyd deMause* (Hg.), Hört ihr die Kinder weinen? Frankfurt am Main 1980; *Anette Engfer,* Kindesmißhandlung und sexueller Mißbrauch, in: *Manfred Markefka – Bernhard Nauck* (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung, Neuwied 1993, 617–630; Familien-Atlas II, Lebenslagen und Regionen in Deutschland. Karten und Zahlen, hg. v. *Renate Bauereiß – Hiltrud Bayer – Walter Bien,* Opladen 1997; *Heidi Funk,* Familie und Gewalt – Gewalt in Familien, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.) Familien. Eine interdisziplinäre Einführung, Weinheim 1997; *Michael-Sebastian Honig – Hans Rudolf Leu – Ursula Nissen,* Kindheit als Sozialisationsphase und als kulturelles Muster. Zur Strukturierung eines Forschungsfeldes, in: *dies.* (Hg.), Kinder und Kindheit. Soziokulturelle Muster – sozialisationstheoretische Perspektiven, Weinheim 1996; *Ellen Key,* Das Jahrhundert des Kindes, Berlin 1905; *Manfred Markefka – Bernhard Nauck* (Hg.), Handbuch der Kindheitsforschung, Neuwied 1993; *Bernhard Nauck,* Kinder als Gegenstand der Sozialberichterstattung – Konzepte, Methoden und Befunde im Überblick, in: *Bernhard Nauck – Hans Bertram* (Hg.), Kinder in Deutschland. Lebensverhältnisse von Kindern im Regionalvergleich, Opladen 1995, 11–90; *Claudia Nolte,* Die Würde des Kindes. Gastbeitrag der Bundesjugendministerin, in: Sächsische Zeitung vom 25. 9. 1997; *Sabine Walper,* Wenn Kinder arm sind – Familienarmut und ihre Betroffenen, in: *Lothar Böhnisch – Karl Lenz* (Hg.), Familien. Eine interdisziplinäre Einführung, Weinheim 1997, 265–282; *Liselotte Wilk – Jochen Bacher* (Hg.), Kindliche Lebenswelten. Eine sozialwissenschaftliche Annäherung, Opladen 1994; *Liselotte Wilk – Helmut Wintersberger,* Paradigmenwechsel in Kindheitsforschung und -politik. Das Beispiel Österreich, in: *Helga Zeiher – Peter Büchner – Jürgen Zinnecker* (Hg.), Kinder als Außenseiter? Umbrüche in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Kindern und Kindheit, Weinheim 1996, 29–56; *Helga Zeiher,* Von Natur aus Außenseiter oder gesellschaftlich marginalisiert? Zur Einführung, in: *Helga Zeiher – Peter Büchner – Jürgen Zinnecker* (Hg.), Kinder als Außenseiter? Umbrüche in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Kindern und Kindheit, Weinheim 1996, 7–28; *Jürgen Zinnecker,* Kindersurveys. Ein neues Kapitel Kindheit und Kindheitsforschung, in: *Lars Clausen* (Hg.), Gesellschaften im Umbruch. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle an der Saale 1995, Frankfurt am Main 1995, 783–794; *Jürgen Zinnecker – Rainer K. Silbereisen* (Hg.), Kindheit in Deutschland. Aktueller Survey über Kinder und ihre Eltern, Weinheim 1996.

Andrea Lehner-Hartmann

# Mädchen oder Bub – eine Leichtigkeit des Seins?

## Zur Bedeutung des Geschlechts in der Entwicklung des Kindes

*Es ist erstaunlich – aber immer noch sind die Erwartungen und Klischees groß, mit denen die Menschen einem Mädchen oder einem Buben begegnen und denen die Kinder ausgesetzt sind und mit denen sie aufwachsen (und dann als Erwachsene leben) müssen. Wie es damit genauerhin steht, wird im folgenden dargelegt.* *red*

Tritt ein Menschenkind neu in diese Welt ein, wird es spätestens ab diesem Zeitpunkt als männliches oder weibliches Wesen wahrgenommen. Mit Hilfe der pränatalen Diagnostik kann dies auch vorverlegt werden. Als Mädchen oder Bub identifiziert zu werden hat dabei weitreichendere Bedeutung als die Entdeckung, daß das Kind blaue Augen und braune Haare hat. Ausschlaggebend ist dafür weniger die augenfällig biologische Unterscheidbarkeit als die soziokulturell vorherrschende Bedeutung, die der Differenzierung in Mann und Frau unterlegt ist.[1] Männern und Frauen werden in unserer Kultur und Gesellschaft bestimmte Eigenschaften, Handlungen und Lebensweisen zugeschrieben bzw. gleiche Eigenschaften, Handlungen und Lebensweisen werden bei Frauen und Männern jeweils unterschiedlich beurteilt. Auch wenn diese Zuschreibungen keine unveränderlichen Konstanten darstellen und einem laufenden Wandel unterworfen sind, bestimmen stereotype Muster – vielfach in unbewußter Weise – die alltäglichen Interaktionen der Geschlechter. Demnach gelten Frauen vorwiegend als passiv, beziehungsorientiert und gefühlsbetont und Männer als aktiv, durchsetzungsfähig und rational. Daß einzelne Frauen und Männer ihr Leben quer zu diesen stereotypen Normen zu gestalten versuchen, vermochte noch keine grundsätzlichen Änderungen herbeizuführen.

### Keine neutrale Zuwendung

Das Kind, das in diese Welt der Zweigeschlechtlichkeit hineingeboren wird, kann somit keine neutrale Zuwendung erfahren. Die Interaktionen sind immer schon durch die jeweiligen Vorstellungen über „Mädchen" oder „Bub" eingefärbt. Ein sprechendes Beispiel dafür ist ein psychologischer Versuch, in welchem Eltern aufgefordert wurden, ihre Babys zu beschreiben. Zuvor wurden die Kinder gemessen und gewogen, so daß es weder Größen- noch Gewichtsunterschiede gab. Unterschiede gab es sehr wohl in der Beschreibung der Eltern. Mädchen wur-

[1] Im Engl. wird dafür der Begriff „gender" verwendet, der besagt, daß männliche und weibliche Klassifikationen nicht in der Biologie („sex") begründet liegen, sondern ein soziokulturelles Konstrukt darstellen. Vgl. *Renate Hof*, Die Entwicklung der *Gender Studies*, in: *Hadumod Bußmann – Renate Hof* (Hg.), Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften, Stuttgart 1995, 3–33, bes. 17–22.

den überwiegend mit den Attributen „lieb" und „herzig" beschrieben, Buben überwiegend mit den Attributen „groß" und „stark". In einem anderen psychologischen Experiment sollten 100 Personen das Verhalten eines einzigen Babys protokollieren. Dabei erhielt die eine Hälfte die Information, daß es sich dabei um einen Buben handle, und die andere Hälfte erhielt die Information, daß es sich dabei um ein Mädchen handle. Jene Personen, die dachten, es sei ein Bub, beschrieben das Verhalten als ärgerlich und jene, die dachten, es sei ein Mädchen, beschrieben es als erschrocken und ängstlich.[2]

Unterschiedliche Beziehungsintensität und Aufgabenteilung der Eltern

Das kleine Menschenkind erfährt die geschlechtsspezifische Zuwendung seiner Umwelt zudem auch durch eine unterschiedliche Beziehungsintensität und Aufgabenteilung seiner Eltern. Dazu ausreichend dokumentiert findet sich die Mutter-Kind-Beziehung. Daß aber auch dem zweiten Elternteil bei der Entwicklung von Buben und Mädchen große Bedeutung zukommt, soll hier bewußt in den Blick genommen werden. Da nach wie vor die Mütter für den Großteil der Pflege und Erziehung der Kinder zuständig sind, machen Buben wie Mädchen ihre grundlegenden Erfahrungen mit Frauen. Ihr erstes Liebesobjekt ist eine Frau. Dem Mädchen steht zudem mit der Mutter ein adäquates Identifikationsmodell zur Verfügung. Buben hingegen lernen, daß sie ihre Identität in Abgrenzung zur Mutter entwickeln müssen.[3] Sehnsüchtig halten sie dabei oft Ausschau nach passenden Modellen und müssen traurig erkennen, daß da niemand ist, weil die Anwesenheitsdominanz der Mutter mit einer Abwesenheitsdominanz des Vaters korreliert.[4] Der schmerzhaften Abgrenzung von der Mutter, die später auch in Frauenhaß münden kann[5], folgt vielfach ein Identifizieren mit idealisierten männlichen Figuren, die sich teilweise aus der Spiel- oder Fernsehwelt anbieten oder phantasiert werden. Diese Identifikationsmodelle agieren fern jeder Realität, aber entsprechen dem männlichen Idealbild perfekt. Sie sind „groß, stark und mächtig"[6], bestehen alle

[2] Vgl. *Helen Keller*, Die Entstehung von Geschlechtsunterschieden im ersten Lebensjahr, in: *Annette Degenhardt – Hans Martin Trautner* (Hg.), Geschlechtstypisches Verhalten. Mann und Frau in psychologischer Sicht, München 1979, 122–144, bes. 123 ff.

[3] Vgl. dazu die ausführlichere Darstellung in *Andrea Lehner-Hartmann*, Kindliche Sexualität – (k)ein Thema?, in: Religionspädagogische Beiträge 35/1995, 133–149.

[4] *Nancy Chodorow*, Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München ²1986.

[5] Vgl. *Erich Lehner*, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit (Maschinschriftliche Dissertation), Wien 1997, 70.

[6] *Erich Lehner*, Groß, stark und mächtig. Das Korsett männlicher Existenz (Teil 1). Die hegemoniale Männlichkeit (Teil 2), in: Jugendreport 4/1996, 3–12.

Abenteuer, müssen sich vor nichts fürchten, sind also richtige Helden. „Der Mythos vom angstfreien Helden gehört (. . .) schon unter Vierjährigen zum gesicherten Wissen um das Wesen des Mannes."[7] Infolge der weitgehenden Abwesenheit des Vaters fehlt dem Buben ein männlich-väterliches Identifikationsobjekt, während das Mädchen – gemäß dem vorherrschenden Modell der heterosexuellen Geschlechterbeziehung – jene andersgeschlechtliche Person vermißt, die ihr die fehlende Erfahrung des Begehrtseins vermitteln könnte. Der Vater wird von seinen Kindern im alltäglichen Leben meist nicht erlebt: wenn sie ihre ersten Schritte alleine tun, wenn sie Trost brauchen oder wenn sie eine große Entdeckung gemacht haben. Ebensowenig erfahren ihn seine Kinder in seiner Welt, in der er vielleicht auch nicht immer dem männlichen Ideal entsprechen kann und Niederlagen bewältigen muß. Die bescheidenen Interaktionen zwischen Vater und Kindern ereignen sich dazu oft nicht im normalen Lebensablauf, sondern stellen das Außergewöhnliche dar. Der Charakter des Besonderen wird noch dadurch unterstrichen, daß der heimkehrende Vater sich nicht in das Leben zu Hause einpaßt, sondern, umgekehrt, die Restfamilie sich an den Vater anpaßt: Man wartet mit dem Essen auf ihn, die kleineren Kinder sind bereits gewaschen und vatergerecht hergerichtet, damit er – falls er nicht zu müde dazu ist – mit ihnen noch ein wenig spielen kann . . . Die Traurigkeit über den nicht vorhandenen Vater im alltäglichen Leben führt in Verbindung mit dem gesellschaftlich vorherrschenden männlichen Idealtypus des Mächtigen und Erhabenen dazu, daß der Vater von Buben und Mädchen idealisiert wird. Seine Schwächen und Grenzen, wie sie von Kindern im alltäglichen Umgang mit der Mutter sehr wohl erlebt werden können, verblassen hinter der Aura von „Papa, dem Besten und Größten", die ihn in die Unerreichbarkeit entschwinden läßt. An diesem Idealbild ändern oft nicht einmal negative, gewalttätige Erfahrungen mit dem Vater etwas. Daß er Gewalt anwenden kann und ihn niemand davon abhält, kann das idealisierte Bild vom mächtigen Vater sogar verstärken. Dem Buben oder Mädchen bleibt oft gar nichts anderes über, als sich mit dem Aggressor zu identifizieren, d. h., seine Perspektive zu übernehmen.[8] Das Kind sucht die Verantwortung für

[7] *Dieter Schnack – Rainer Neutzling,* Kleine Helden in Not. Jungen auf der Suche nach Männlichkeit, Reinbek b. H. 1992, 46.

[8] Vgl. *Ursula Enders* (Hg.), Zart war ich, bitter war's. Sexueller Mißbrauch an Mädchen und Jungen, Köln 1990, 59 f.; *Judith L. Herman,* Die Narben der Gewalt. Traumatische Erfahrungen verstehen und überwinden, München 1993, bes. 135–160.

die Taten bei sich und sieht sich als schuldig an. Für Buben besteht dabei zusätzlich die Gefahr, daß sie diese demütigenden, verletzenden und gewalttätigen Verhaltensweisen als Ausweis von Männlichkeit übernehmen und gegenüber Schwächeren im Laufe ihres Lebens ausagieren[9]. Buben und Mädchen erfahren, daß Gewalt zu Männlichkeit gehört. Während erstere die „Hoffnung" haben, später selber einmal in der Position zu sein, wo sie Macht erforderlichenfalls auch mit Gewalt durchsetzen können, besteht für zweitere im schlimmsten Falle die Gefahr, daß Gewalterfahrungen in einer Partnerschaft ihre Fortsetzung finden.

Sich verhalten wie Frauen und Männer

Die Vorstellungen, wie Frauen und Männer sich in dieser Welt zu verhalten haben, fließen in die Sozialisationsprozesse von Buben und Mädchen ein. Buben stehen unter dem Druck, dem männlichen Ideal entsprechen zu sollen, was sich dann an aggressiven Agitationsweisen im Umgang mit sich selbst, in ihren spielerischen Aktivitäten und auch im Umgang mit anderen ablesen läßt. Daß Buben einen großen Bewegungsdrang haben, gerne herumtoben und dazu möglichst viel Raum in Anspruch nehmen, wird zunächst von den Eltern, später auch von den Erziehungspersonen in Kindergarten und Schule weitgehend akzeptiert und unterstützt.[10] „Aufgeweckte", „lebhafte" Buben sind normale Buben. Ihnen gilt der Stolz der Mutter und des Vaters. Man wertet ihr aktives Verhalten gerne als Anzeichen dafür, daß aus ihm ein toller Bursch werden wird. Niemand käme vorschnell auf die Idee, ihr Verhalten als negativ aggressiv zu bezeichnen. Wie sehr lebhaftes Agieren zur männlichen Norm erhoben wird, läßt sich daran ablesen, wie Eltern, vor allem die Väter, reagieren, wenn sie einen stillen, introvertierteren Buben haben. Im günstigsten Fall machen sie sich „bloß" Sorgen, ob er sich wohl genügend durchsetzen kann und dem Leben gewachsen sein wird. Eine stärkere Reaktion stellen jene Interventionen dar, die ihn zu aktiverem, lebhafterem Benehmen ermutigen oder sogar drängen. Bringen Ermutigungen und Forderungen keinen Erfolg, müssen viele Söhne erleben, daß ihr Verhal-

[9] Explizit sei darauf hingewiesen, daß zwischen Gewalterfahrung in der Kindheit und Gewaltausübung im späteren Leben kein zwingender Zusammenhang bestehen muß. Viele der Buben, die Gewalt erfahren haben, werden später nicht gewalttätig. Es handelt sich hier lediglich um eine Relationsaussage im Vergleich mit Mädchen, die nichts anderes besagt, als daß das gesellschaftliche Konzept von Männlichkeit ein größeres Maß an Gewaltakzeptanz beinhaltet als das Konzept von Weiblichkeit.

[10] Daß Buben auch für ihre Freizeitaktivitäten öffentlichen Raum in viel größerem Ausmaß als Mädchen beanspruchen, konnte erst kürzlich die Studie von *Cheryl Benard – Edith Schlaffer* u. a., Verspielte Chancen? Mädchen in den öffentlichen Raum! Hg. v. Frauenbüro Wien, Wien 1997, eindrucksvoll belegen.

ten mit Geringschätzung und Verachtung bestraft wird. Sie spüren oder bekommen es sogar ausdrücklich zu hören, welche Enttäuschung sie für ihren Vater sind. Väter wollen keinen Sohn haben, der sich nicht zur Wehr setzen kann und der Angst hat und diese auch zeigt.[11] Wie sehr der Bub darin möglicherweise dem ehemaligen Bild des Vaters gleicht und wie sehr dieser sich selbst in seinem Sohn verabscheut, kann er ja nicht ahnen.

Diametral entgegengesetzte Reaktionen

Dem rigorosen Sanktionieren einfühlsamen oder gefühlsbetonten Verhaltens bei Buben diametral entgegengesetzt sind die Reaktionen in bezug auf das Mädchenverhalten. Mädchen sollen sich komplementär zur männlichen Rolle verhalten. Zurückhaltendes, prosoziales Verhalten wird als „brav" honoriert. Mädchen, die sich – entsprechend ihren weiblichen Modellpersonen, wie Mutter, Kindergärtnerin, Lehrerin – in erzieherischen, pflegerischen Tätigkeiten an Puppen, Geschwistern, Nachbarskindern, SchulkollegInnen u. dgl. betätigen, können an den Reaktionen der Umwelt ablesen, daß dies wohlgefällig ist. In ihrer empathischen Orientierung an anderen laufen sie aber leicht Gefahr, ihre Autonomie zu verlieren. Denn „Frauen definieren sich vielfach in erster Linie nur als Teil von Beziehungen, nicht als Individuum mit Eigenverantwortung, mit Selbstwert und Selbstbestimmung."[12] Treten Mädchen etwas forscher, fordernder oder Platz beanspruchender auf, irritiert dies ihre Erziehungspersonen wesentlich früher als bei Buben. Solche Mädchen gelten rasch als „Wildfang", „ungezogen", „aggressiv" oder „nicht zu bändigen", und der negative Unterton ist dabei kaum zu überhören. Selbst wenn Mütter oder auch in zunehmendem Maße Väter dieses Verhalten an ihrer Tochter fördern, bleiben dennoch die Signale der restlichen Umwelt, die dem Mädchen zu erkennen geben, daß dieses Benehmen nicht nur geschätzt wird. Die widersprüchlichen Botschaften können das Mädchen in seinem Handeln verunsichern und die zarten Autonomiebestrebungen im Keim ersticken. Die normativen Rollenvorgaben haben für die Geschlechter unterschiedliche Folgen: Die männliche Rolle bedeutet Unabhängigkeit, die weibliche Rolle Abhängigkeit.

[11] „Ich will keinen Sohn, der sich beschmiert, der die Ketchupflasche umwirft, der mißmutig in seinem Essen stochert und dann wie ein Vierjähriger auf Papas Schoß krabbelt. Ich will einen Sohn, dem die Zeit zum Essen fehlt, der seinen Nachtisch halb stehen läßt vor Ungeduld, der hinausstürmt, um noch eine Runde Fußball zu spielen oder Kaulquappen zu fangen. Dessen Knie ständig aufgeschlagen sind. Einen Sohn, der keine Zärtlichkeit braucht, sondern ab und zu ein frisches Pflaster." Zit. n. *Schnack – Neutzling*, a. a. O., 62.

[12] *Christa Bast*, Weibliche Autonomie und Identität. Untersuchungen über die Probleme von Mädchenerziehung heute, Weinheim ²1991, 9.

Rollenkonformes Verhalten wird von Mädchen und Buben aber nicht in gleichem Maße überall gefordert. Zunächst läßt sich ein Gefälle zwischen privat und öffentlich beobachten.[13] Zu Hause, im geschützten Rahmen des Privaten, können die Normen durchaus den Bedürfnissen weichen. Buben dürfen sich anschmiegen und Mädchen dürfen sich austoben. Im Bereich des Öffentlichen sollten sie sich aber möglichst rollenkonform verhalten. Darauf achten sowohl die Eltern als auch vielfach die Kinder selbst. Dabei wird auf Elternseite von Vätern in größerem Maße geschlechtsrollenkonformes Verhalten gewünscht und auch härter sanktioniert als von Müttern.[14] Zusätzlich wird bei Buben rigoroser auf geschlechtstypischem Verhalten beharrt als bei Mädchen.

Unterschiedliches Spielverhalten

Wie die Kinder selbst die an sie herangetragenen Erwartungen ausgestalten, läßt sich vor allem im Bereich des Spiels gut beobachten. Buben sind bereits im Kindergartenalter stärker darauf bedacht, sich von den Mädchen abzugrenzen, als umgekehrt. Während Mädchen durchaus auch zu Bubenspielzeug greifen, ist dies umgekehrt viel weniger oft der Fall. Ein von Buben oft zu hörender Ausspruch, „Das gehört doch den Mädchen. Damit spielen Buben nicht", findet beim anderen Geschlecht kein entsprechendes Äquivalent. Auch das Miteinanderspielen in gemischtgeschlechtlicher Konstellation wird von Mädchen viel selbstverständlicher und toleranter gehandhabt. Scheint es einem Buben in Abwesenheit eines Geschlechtsgenossen weniger Schwierigkeiten zu bereiten, mit Mädchen zu spielen, erfolgt die Abgrenzung relativ rasch und strikt, wenn ein männlicher Partner in Sicht ist. Das Verhalten der Buben dieses Alters signalisiert unmißverständlich, daß es zum Mannsein gehört, „sich dem anderen Geschlecht gegenüber überlegen zu fühlen. (. . .) Kleine Buben erfüllen damit nur eine gesellschaftliche Norm."[15]

Das Spiel in geschlechtshomogenen Gruppen weist ebenfalls große Unterschiede auf. „Während Jungenspiele von Regeln bestimmt sind, die durchgesetzt werden müssen –

[13] Vgl. dazu *Wolfgang Mertens,* Entwicklung der Psychosexualität und der Geschlechtsidentität, Bd. 1, Stuttgart ²1994, 64, und *Anne Campbell,* Zornige Frauen, wütende Männer. Geschlecht und Aggression, Frankfurt 1995, v. a. 55–60.

[14] Vgl. *Heinz Meyer,* Emanzipation von der Männlichkeit. Genetische Dispositionen und gesellschaftliche Stilisierungen der Geschlechtsstereotype, Stuttgart 1993, 52 f. Es läßt sich sogar sagen, daß „geschlechtsuntypische oder rollenwidrige Vorlieben (z. B. ein Sohn, der für sein Leben gern strickt oder stickt, eine Tochter, die auf Fußball versessen ist) von Müttern unterstützt und gegen die kulturelle Norm verteidigt werden", *Carol Hagemann-White,* Sozialisation: weiblich-männlich? Alltag und Biographie von Mädchen, Opladen 1984, 51.

[15] *Erich Lehner,* a. a. O. 1997, 73.

wenn nötig, mit Gewalt – und deren Verletzung entsprechend geahndet wird, ist ein Spiel für Mädchen ein Vehikel für Freundschaft; die Durchsetzung von Regeln erfolgt nur mittels Überredung und Diskussion."[16] Mädchenfreundschaften sind demgemäß mehr auf Kooperation als auf Konkurrenz ausgerichtet. Aggression zur Lösung von Konflikten scheint im Denken der Mädchen unlogisch zu sein. Aggressives Verhalten gefährdet die Harmonie und den Gemeinschaftsgedanken. Buben hingegen benutzen aggressives Verhalten, um sich ihre Position auszuhandeln, um Durchsetzungsvermögen zu erproben und um Anerkennung zu erlangen. Daß Bubengruppen häufig eine hierarchische Struktur haben, stört deren Mitglieder nicht, sondern gibt ihren Interaktionen eine klare Struktur. Mädchengruppen hingegen betonen mehr das Gemeinsame und lehnen es ab, eine designierte Anführerin zu haben, selbst wenn die Realität zeigt, daß einzelne Mädchen mehr als andere Einfluß darauf nehmen, was und wie gespielt wird.

Harmonie und Aggression

Das harmoniebetonte Verhalten von Mädchen darf nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als ob Mädchen keine Aggressionen hätten oder zeigten. Der Unterschied zu den Buben liegt darin, daß ihrem aggressiven Verhalten eine andere Bedeutung zugemessen wird, was dazu führt, daß Aggressionen anders ausgelebt werden. Bereits beim männlichen Kleinkind wird gemäß dem Konstrukt des starken kräftigen Buben Schreien als Zeichen dafür gewertet, daß er etwas haben möchte oder ihm etwas nicht paßt. Die Pflegepersonen werden sich bemühen, ihr Verhalten auf seine Bedürfnisse abzustimmen. Dieselben Äußerungen werden bei Mädchen entweder ignoriert oder negativ beurteilt, weil Schreien als aktive, fordernde Äußerung nicht in das Konzept des lieben, herzigen Mädchens paßt. Das Mädchen gilt dann leicht als „weinerlich" oder „quengelig" und nicht als stark und kräftig, von Anfang an darauf bedacht, sich durchzusetzen. Im Laufe der Entwicklung werden Buben meist weiterhin darin bestätigt, daß sie sich durch aggressives Auftreten Achtung und Anerkennung verschaffen können. Bei Mädchen wird es nach wie vor als fremd, zerstörend und abstoßend empfunden. Buben lernen somit, daß sie mit aggressivem Verhalten etwas erreichen, während Mädchen durch aggressives Verhalten Freundschaften und Wohlwollen riskieren. „So lernt das kleine Mädchen nicht nur, daß Aggression emotional gefährlich ist, sondern auch, daß es durch Aggression nicht be-

[16] *Anne Campbell*, a. a. O., 59.

kommt, was es will."[17] Ein aggressives Mädchen ist keine Heldin, sondern gilt als „hysterisch". Mädchen erkennen sehr schnell, daß sie Aggressionen nicht wie Buben und Männer nach außen ausleben sollen. Gelingt es dem Mädchen nicht, sich eine Nische zu erobern, wo ihr – wenn schon nicht unter dem Vorzeichen des „Normalen", so wenigstens unter dem Vorzeichen der „Ausnahme" – ein aggressiveres Agieren zugestanden wird, so bleibt ihr oft nur die Möglichkeit, die Aggression nach innen und damit gegen sich selbst zu richten. Dabei bleibt zu bemerken, daß jene Formen nach außen gerichteten aggressiven Verhaltens, die einen sozial verträglichen Rahmen überschreiten, von den Erziehungspersonen schneller bemerkt werden (müssen).[18] Die selbstzerstörerischen Handlungen bei Mädchen bleiben hingegen länger verborgen. Ein prügelnder Knabe hat mehr Chance, auf seine Not aufmerksam zu machen und adäquate Hilfe zu erhalten als ein eßgestörtes Mädchen, das sich angepaßt brav und unauffällig verhält.

Mehr Leid für Mädchen

Im Verhältnis der Geschlechter untereinander bedeutet die unterschiedliche Interpretation der aggressiven Handlungen in Summe oft mehr Leid für die Mädchen. Und dies nicht nur, weil depressive, selbstzerstörerische Ausdrucksformen leichter übersehen werden, sondern weil sie zusätzlich der ausagierenden Aggression der Buben ausgesetzt sind. Auffällig ist dabei, daß vor allem sexualisierte Formen der Machtausübung gegen Mädchen häufig angewendet werden. Macht gegenüber Mädchen demonstrieren oft auch jene Buben, die im Kampf mit dem eigenen Geschlecht nicht als Helden aussteigen, sondern zu den Verlierern gehören. Mit dem Looserimage in einer auf Durchsetzung getrimmten Männerwelt leben zu müssen kann Buben in ihrer Identitätsentwicklung schwer zu schaffen machen. Wenn sie in ihrer Peergroup nicht die gewünschte Anerkennung finden, kann dies dazu verleiten, sich Anerkennung über die Machtausübung an Schwächeren zu holen. Mädchen und jüngere oder schwächere Buben sind die naheliegendsten Opfer. Mädchen wird unter den Rock und an den Busen gegriffen, sie werden in Bubenklos gezerrt oder ihnen wird mit den Fingerspitzen eine über den Po gezogen. Mädchen auf dem Schulweg abzupassen, sie zu ungewollten (sexuellen) Handlungen zu nötigen, stellt für manche nur mehr die Konsequenz ihrer erfolgreich initiierten Gewalthandlungen dar. Jüngere, schwächere Buben werden

[17] Ebd., 60.

[18] Schulische Disziplinarkonferenzen weisen eine starke Überrepräsentanz von männlichen „Problemkindern" auf.

dazu gezwungen, sich vor den größeren auszuziehen, damit diese sich über sein „kleines, mickriges" Geschlecht lustig machen können.

Wehr- und Hilflosigkeit der Mädchen bei sexuellen Gewaltübergriffen

Die Sexualisierung der Gewaltübergriffe stellt dabei eine besondere Form der Demütigung dar. LehrerInnen, die dies lediglich als pubertäres Geplänkel abtun und diskret wegschauen, verkennen nicht nur die Situation, sondern lassen die Opfer in ihren Gefühlen der Wehr- und Hilflosigkeit allein. Zorn und Wut über das Erlebte können diese dann oft nur gegen sich selbst richten. („Wenn mir so etwas passiert, muß ich schlecht sein.") Die gewaltausübenden Buben werden hingegen darin bestätigt, in ihrem Handeln nichts Unrechtmäßiges sehen zu müssen. Man kann durchaus sagen, daß die aggressiven, herablassenden Interaktionen der Buben den Mädchen gegenüber zu den größten Herausforderungen koedukativer Erziehung gehören. Die geschlechtsspezifische Wahrnehmung und Behandlung von Buben und Mädchen in unserer Gesellschaft dient nach wie vor der Festschreibung der Geschlechterhierarchie. Daran ändert auch ein gemeinsames Erziehen und Unterrichten allein noch nichts. Gefordert ist vielmehr eine geschlechtssensible Pädagogik mit dem Ziel eines geschlechtergerechten Umgangs[19]. Dies verlangt in erster Linie PädagogInnen, die ein reflektiertes Wissen dazu mitbringen und ihr Handeln danach ausrichten.[20] Mädchen sollen – vor allem auch am Verhalten männlicher Erziehungspersonen – erkennen können, daß ihnen nicht bloß eine Komplementärrolle zugedacht ist, sondern daß sie als eigenständige Individuen anerkannt werden und in ihren autonomen Strebungen bestärkt und unterstützt werden. Buben sollen ermutigt werden, sich mit Gefühlen auseinanderzusetzen. Gefühle der Angst und der Freude wahrzunehmen und zuzulassen bedeutet nicht nur, mehr Kontakt zum wahren Selbst zu gewinnen, sondern bietet die Grundlage für Beziehungsfähigkeit. Davon könnten in erster Linie sowohl Mädchen als auch die sensibleren Buben profitieren und in weiterer Folge die Gesellschaft selbst. Denn selbstbewußte Frauen und sensible Männer stellen ein hohes Gut für eine demokratische Gesellschaft dar.

[19] Eine zusammenfassende Übersicht über mögliche Umsetzungsversuche findet sich in der Tagungsdokumentation zur Fachtagung im Oktober 1997: Frauenbüro Wien (Hg.), Fachtagung Geschlechtssensible Pädagogik. Mädchen- und Bubenarbeit in Wien. Koedukation, Wien 1997, und in *Bettina Hoeltje – Katharina Liebsch – Ingrid N. Sommerkorn* (Hg.), Wider den heimlichen Lehrplan. Bausteine und Methoden einer reflektierten Koedukation, Bielefeld 1995.

[20] Vgl. *Ilse Brehmer*, Schule im Patriarchat – Schulung fürs Patriarchat? Weinheim 1991.

# Anton A. Bucher
# Kinder als Ko-Konstrukteure ihrer Wirklichkeit

*In der Pädagogischen Anthropologie ist meist zu allgemein vom „Menschenbild" die Rede und wird oft zu wenig zur Kenntnis genommen, „daß der Mensch sein Leben als Kind beginnt". Von der Vorstellung des Kindes als leeres Gefäß und als Objekt der Betreuung und Erziehung bis zur Erkenntnis, daß Kinder ihre Welt und Umwelt wesentlich (mit)gestalten, war ein weiter Weg zurückzulegen. Kinder gelten heute schon vom Babyalter an als „Konstrukteure von Strukturen und Schemata (kognitiver wie emotionaler)". Abschließend wird im folgenden dargelegt, was diese Erkenntnisse für die Weitergabe des Glaubens bedeuten.* red

Im Jahr 1907 geschah in einem Kinderhaus im Quartier San Lorenzo in Rom folgendes: Ein dreijähriges Mädchen begann damit, einen Holzzylinder in eine passende Öffnung zu stecken, ihn herauszuziehen und wieder hineinzustecken. Es wiederholte und wiederholte diese banal anmutende Tätigkeit unermüdlich, trotz des Lärms der anderen Kinder. Über diese Episode hätte sich schon längst der Staub des Vergessens gebreitet, wenn nicht eine Erzieherin sie minutiös beobachtet und dabei eine Offenbarung erlebt hätte: Maria Montessori.[1] In diesem einfallslos monoton anmutenden Hineinstecken des Zylinders, Herausziehen, Hineinstecken nahm sie die Fähigkeit des Kindes wahr, seine Aufmerksamkeit ganz auf eine Tätigkeit zu konzentrieren. Sie sah darin einen Beweis, daß das Kind von sich aus aktiv ist, Konstrukteur von Wirklichkeit, Baumeister seiner selbst. „Hilf mir, es selbst zu tun" wurde der Slogan ihrer Pädagogik, die bis heute ungebrochen aktuell blieb.

Hätte das dreijährige Mädchen diese äußerst konzentrierte Tätigkeit auch ausgeübt, wenn kein Material dagewesen wäre, wenn es – wie Viktor von Aveyron, der Wolfsjunge – alleine aufgewachsen wäre? Wohl nicht. Wie sehr in der Montessori-Pädagogik – und übrigens nicht nur in dieser – die Selbsttätigkeit akzentuiert wird – als ebenso wichtig gelten Sozialität und Kooperation. Mario Montessori, der Sohn der Ärztin und Erzieherin, schrieb: „Nur in der Gemeinschaft können die potentiellen Möglichkeiten des Menschen realisiert werden. Das ist die Arbeit des Kindes, das von Innen heraus von besonderen sensitiven Fähigkeiten gelenkt wird."[2]

Angenommen, Augenzeuge des geschilderten Vorkommnisses wäre Aristoteles gewesen. Hätte er, der Kinder mit

[1] *M. Montessori,* Kinder sind anders, Frankfurt/M. 1980, 185.

[2] *Dies.,* Erziehung zum Menschen. Montessori-Pädagogik heute, Frankfurt/M. 1984, 24.

triebgelenkten Tieren verglich, das gleiche sehen können? Hätte er in diesem redundanten Hineinstecken und Herausziehen nicht ein Indiz für die Absenz konstruktiver Vernunft erblicken müssen?

Die gleiche Tätigkeit des Kindes: Zwei ungleiche Interpretationen! Deuten Erwachsene das Verhalten von Kindern, dann auf der Basis anthropologischer Vorausnahmen bzw. bestimmter Kindbilder. Gelegentlich sollten diese reflektiert werden. Denn sie prägen den wissenschaftlichen Diskurs über Kinder ebenso wie den alltäglichen Umgang mit ihnen. Stellen wir uns vor: Ein vierjähriges Kind am gefüllten Spülbecken; was es greifen kann, legt es ins Wasser: Zahnbürste, Lippenstift, Rasierschaumdose. Eine Mutter tritt hinzu, ein Bild vom Kind in sich, wonach dieses chaotisch, ungezügelt, boshaft sei. Dürfte sie nicht anders reagieren als eine Mutter, die im Kinde einen kleinen Wissenschaftler sieht, der durch sein Tun elementare physikalische Gesetzmäßigkeiten entdeckt?

Traditionellerweise wurde am Beginn eines Pädagogikstudiums in der „Pädagogischen Anthropologie" nach dem Menschenbild gefragt. Das war und ist wichtig, auch wenn meist zu allgemein von dem *Menschen*bild die Rede war und oft nicht zur Kenntnis genommen wurde, „daß der Mensch sein Leben als *Kind* beginnt, vom Kind also ‚abstammt'".[3] Erziehung orientiert sich unvermeidlich an Bildern; es scheint „unerläßlich, sich von Kindern ein allgemeines Bild zu machen, sie wären wirklich Götter, wollte man sie ohne Anschauung erziehen"[4]. Auch das Kind als Konstrukteur bzw. Ko-Konstrukteur seiner Welt ist ein solches Bild. Zwar ist fraglich, ob es dem subjektiven Selbstverständnis von Kindern gerecht wird. Aber es ist – so die These dieses Beitrages – *ein pädagogisch wünschenswertes Bild.*

Dies versuche ich zu begründen, indem ich dieses Kindbild dem traditionsreichen Bild des defizitären Kindes gegenüberstelle (Abschnitt 1). Sodann werden neuere entwicklungspsychologische Befunde zur Ko-Konstruktion ausgebreitet. Sie belegen, daß Aktivität und Sozialität des Kindes oft unterschätzt wurden (2). Abschließend sind Konsequenzen zu ziehen (3).

## 1. Das Kind als leeres Gefäß

Im Jahre 1923 befaßte sich die Deutsche Bischofskonferenz mit der damals modernen Arbeitsschulpädagogik (Kerschensteiner, Gaudig). Können deren Maximen – die

[3] *H. Roth,* Pädagogische Anthropologie I, Hannover [3]1971, 41 f.

[4] *J. Oelkers,* Kinder sind anders, in: *W. Harth-Peter* (Hg.), „Kinder sind anders". Maria Montessoris Bild vom Kinde auf dem Prüfstand, Würzburg 1996, 254.

*Erarbeitung* der Welt – auch auf den Glauben bezogen und in die Religionspädagogik übertragen werden? Die Episkopen verneinten. Vielmehr sei es „Aufgabe des Katecheten als Boten Gottes, den Kindern das Glaubensgut zu bringen, nicht Aufgabe der Kinder, es zu erarbeiten".[5] Auch dieses Argument basiert auf einem entsprechenden Bild des Kindes: ein leeres Gefäß, die erwachsenen Katecheten hingegen voll von Glaubenswahrheit. Erwachsene: Subjekte – Kinder: Objekte! Bezeichnend ist auch die ontologisierende Sicht der Glaubenssubstanz. Stillschweigend wird unterstellt, diese könne wie ein Paket von einer Generation zur anderen weitergegeben werden, sie präsentiere sich auch den Kindern gleich wie den Erwachsenen. Solche Dogmatisierung der Erziehung führte oft zur „Verleugnung des Kindes".[6]

Das Kind als leeres Gefäß, als passiver Empfänger: Das ist kein Proprium kindvergessener Religionspädagogik. Vertreten wurde dieses Bild auch vom Behaviorismus, der im Kind ein formbares Wesen sah, das man ebenso gut zu einem Tollpatsch oder Wissenschaftler konditionieren könne. Auch begegnet es in der traditionellen Milieupsychologie, gemäß der Kinder weitgehend Produkte der Umwelt sind.

Mittlerweile ist dieses Kindbild überholt. Denn Kinder wirken eigenständig auf ihre Milieus zurück und gestalten sie mit. Selbst der Hinterhof einer Kfz-Werkstatt kann zu einem Ort von Spiel und Abenteuer werden, wenn abgefahrene Reifen zu Trutzburgen aufgeschichtet werden – so die Kindheitserinnerung einer in Linz aufgewachsenen Erzieherin. Schon 1935 zeigten die Geschwister Muchow in ihrer Studie „Der Lebensraum des Großstadtkindes", daß selbst leerstehende Fabriken zur personalisierten Umwelt von Kindern werden können, indem sie dort ihren intrinsischen Tätigkeiten nachgehen.[7]

Und nicht zuletzt: Kinder entwickeln sich immer wieder gegen alle Prognosen: ein Junge, in desolatesten Verhältnissen gedemütigt und verwahrlost, der sich aber hinaufarbeitet und sein Leben meistert. Und ein anderer Junge, vom ersten Lebenstag an umhegt und gefördert, und doch mißlingt ihm der Schritt ins selbständige Leben. Die Umstände der Kindheit stellen zwar Weichen. Aber etliche stellt das Kind sich selbst. Auch Traumen kann es

[5] Aus *H. Fox,* Kompendium Didaktik: Katholische Religion, München 1986, 149.

[6] *W. Loch,* Die Verleugnung des Kindes in der Evangelischen Pädagogik, Essen 1964.

[7] *M. Muchow – H. Muchow,* Der Lebensraum des Großstadtkindes. Reprint. Mit einer Einführung von *J. Zinnecker,* Bensheim ²1980 (erstmals 1935).

bewältigen. Daß sie mechanisch wirken, gilt als „Mythos".[8] Gewiß prägen Milieus und wirken Stimuli auch auf Kinder. Aber entscheidend ist, was sie – als Subjekte und begabt mit Eigensinn (eigenem Sinn)[9] – daraus machen. Und dies ist ihre ureigene Aktivität, die ihnen niemand abnehmen kann, auch nicht die wohlmeinendste Pädagogik.

## 2. Sind Babys klüger?

Auch das Kindbild der Entwicklungspsychologie veränderte sich in der beschriebenen Weise. William James, ein Gründervater der Psychologie, hielt Kleinkinder für „unbewußte, weitgehend gefühllose, unempfängliche und lernunfähige Organismen."[10] Ähnlich pessimistisch Freud: ein Kind sei „amoralisch, es besitzt keine inneren Hemmungen gegen seine nach Lust strebenden Impulse."[11] Die jüngere Entwicklungspsychologie hingegen hat „das Bild eines passiven, undifferenzierten und seinen Trieben ausgelieferten Wesens" aufgegeben.[12] Vielmehr gilt: „Babys sind klüger".[13] Kinder werden bevorzugt als die aktiven Konstrukteure von Strukturen und Schemata gesehen, kognitiver wie emotionaler[14]. Aber da diese Aktivität stets in Kontexten geschieht, bezogen auf die Gegenständlichkeit der Welt, eingebunden in soziale Prozesse, wurde es üblich, von „Ko-Konstruktion" zu sprechen: „Kognition ist gleichzeitig selbstkonstruiert und sozialisiert."[15]

Das Bild des Kindes als Konstrukteur von Wirklichkeit hat insbesondere Jean Piaget verfochten. Seine Untersuchungen über die kognitive Entwicklung des Kindes – die dieses durch sein Tun selber leiste – empfand der Psychologe Howard Gardner, der noch in der behavioristischen Schule ausgebildet wurde, „wie den wunderbaren Duft einer frischen Brise".[16] Piaget zufolge ist der Organismus von Geburt an aktiv. Die Umwelt hingegen konzipierte er als passiv: „Sie macht nur Angebote, ist gegenständlicher

[8] *U. Nuber,* Der Mythos vom frühen Trauma. Über Macht und Einfluß der Kindheit, Frankfurt/M. 1995.

[9] *A. Bucher,* Den Eigensinn brechen? Den Eigen-Sinn fördern? In: *H. Rothbucher* u. a. (Hg.), Erfolg und Scheitern, Salzburg 1996, 13–29.

[10] Aus *J. Trotter,* Babies sind klüger, in: Psychologie heute (Hg.), Klein sein, groß werden, Weinheim 1989, 8.

[11] *S. Freud,* Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1969, 500.

[12] *M. Dornes,* Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt/M. 1993, 21.

[13] *Trotter,* a. a. O. (Anm. 10).

[14] Die Dichotomisierung von „affektiv" versus „kognitiv" ist überholt. *D. Goleman,* Emotionale Intelligenz, München 1996, 26: „Gefühle sind wichtig für das Denken, Gedanken wichtig für das Fühlen."

[15] *D. Youniss,* Soziale Konstruktion und psychische Entwicklung, Frankfurt/M. 1994, 17.

[16] *H. Gardner,* Der ungeschulte Kopf. Wie Kinder denken, Stuttgart 1993, 42.

Widerpart, und die Person geht von sich aus, ihrem jeweiligen Entwicklungsstand entsprechend, aktiv auf ihre Umwelt ein."[17]

Bezeichnend sind Buchtitel wie „La construction du réel chez l'enfant" (Der Aufbau der Wirklichkeit beim Kinde).

Neuere entwicklungspsychologische Ansätze, überwiegend der Systemik und dem Interaktionismus verpflichtet, haben nicht dementiert, daß Entwicklung die konstruktive Tätigkeit des Kindes voraussetzt. Aber sie akzentuieren stärker die Rolle von Um- und Mitwelt. Das Subjekt stehe der Umwelt nicht eigentlich gegenüber; vielmehr ist es in diese stets schon eingebunden und bilden beide ein interdependentes Gesamtsystem. Dieses hatte auch Piaget im Blick, als er schrieb, es sei „ziemlich sinnlos, eine soziale und eine individuelle Welt gegeneinander ausspielen zu wollen."[18]

Für eine stärker systemische Sicht von Entwicklung sowie für das Bild des kompetenten Säuglings sprechen Befunde der Kleinkindforschung. Neue Erhebungstechniken, speziell Video, haben sie revolutioniert. „Das Bild vom Neugeborenen hat sich grundsätzlich verändert."[19] Nicht nur, daß sein Sinnesrepertoire schon bei der Geburt weiter entwickelt ist, als noch von Piaget angenommen. Auch wurde sein motorisches Verhaltensrepertoire unterschätzt. Schon Neugeborene koordinieren zwischen Sinneseindrücken und der Motorik, etwa indem sie ihr Köpfchen in Richtung einer menschlichen Stimme rollen.

Stärker ins Bewußtsein getreten ist zudem:

1. Auch Kleinkinder wirken immens auf ihre Umwelt. So imitieren in den ersten vier Monaten eher die Erwachsenen das Kind als umgekehrt, sei es den Gesichtsausdruck (Stirnrunzeln), sei es sein Sprechen, indem sie die Vokale in die Länge ziehen, Diminutive verwenden und herzliche Unsinnslaute artikulieren.[20]
2. Das Kind – für Margreth Mahler, auch in der Theologie oft rezipiert, bis zum sechsten/siebten Lebensmonat „ohne Begriff und Schema von sich selbst und anderen"[21], sondern mit der Mutter symbiotisch verschmolzen – beachtet bevorzugt Stimuli, „die eng mit

[17] *E. Weber*, Pädagogik. Eine Einführung. Grundfragen und Grundbegriffe, Teil 2: Ontogenetische Voraussetzungen der Erziehung, Donauwörth 1997, 76.

[18] *J. Piaget*, Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt/M. 1972, 141.

[19] *H. Rauh*, Frühe Kindheit, in: *R. Oerter – L. Montada* (Hg.), Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch ³1995, 184.

[20] *D. Stern*, Mutter und Kind. Die erste Beziehung, Stuttgart1994, 23 f.

[21] *M. Mahler u. a.*, Die psychische Geburt des Menschen, Frankfurt/M. 1980, 68.

sozialer Interaktion gekoppelt sind", zumal Stimmen und Gesichter[22]. Infolgedessen ist es von seiner Geburt an, ja schon pränatal, als das zu sehen, wie Aristoteles den Menschen definierte: ein „soziales Wesen". Zu Recht spricht der Kleinkindforscher Daniel Stern von „The interpersonal world of the infant".[23]

Die stärkere Akzentuierung der sozialen Mitwelt rechtfertigt aber nicht die mögliche Kritik an Piaget, sein Menschenbild sei ähnlich solipsistisch wie das Aufwachsen des erdichteten Einzelkindes „Emile" in Rousseaus gleichnamigem Klassiker. Im 1932 erschienenen Buch „Das moralische Urteil beim Kinde" hat er anhand der Entwicklung von Moralität beschrieben, was heute als „Ko-Konstruktion" bezeichnet zu werden pflegt.[24] Sittlichkeit definierte er als „ein System von Regeln, und das Wesen jeder Sittlichkeit besteht in der Achtung, welche das Individuum für diese Regeln empfindet".[25] Die naheliegende entwicklungspsychologische Frage lautet denn auch, „wie das Bewußtsein dazu kommt, Regeln zu achten". Piaget zufolge aufgrund von Kooperation, speziell im Spiel. Denn dabei lernt das Kind, den Standpunkt anderer zu erkennen und seine vorerst stärker egozentrische Weltsicht zu erweitern (dezentrieren). Indem bestehende Regeln modifiziert oder neue Regeln kodifiziert werden, vollziehen Kinder Ko-Konstruktion. Sozialer Sinn wird verinnerlicht *und* kollektiviert. Kooperation ist infolgedessen nicht nur „ein Element der Persönlichkeit"; vielmehr steht sie an deren Ursprung.[26] Besonders entwicklungsfördernd sind Kinderfreundschaften, wenn zwei Subjekte Welt teilen (etwa ihre Geheimnisse) und soziale Regeln nicht mehr erzwungenermaßen einhalten – für Piaget Moral der Heteronomie –, sondern aufgrund gegenseitiger Achtung, Bewunderung, Liebe – die Moral der Autonomie.

„Entwicklung als Konstruktion des Subjekts" kann als genitivus objectivus oder genitivus subjectivus verstanden werden: Die Formung des Subjekts durch Um- und Mitwelt. Oder Entwicklung als Leistung des Individuums. Der angedeutete Streit hat eine lange philosophische und sozialwissenschaftliche Tradition: Zuerst die Gesellschaft? Oder der/die einzelne? Entwicklung stärker endogen, wie von den Reifungstheorien behauptet? Oder stärker exogen?

[22] *Rauh*, a. a. O. (Anm. 19), 193.
[23] Dt.: Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 1992.
[24] *Youniss*, a. a. O. (Anm. 15), 85.
[25] *J. Piaget*, Das moralische Urteil beim Kinde, Frankfurt/M. 1973, 7.
[26] Ebd. 103.

Das Konzept der „Ko-Konstruktion" aber zeigt, daß diese Alternativen falsch sind. Vielmehr entwickelt sich Subjektivität in dem Maße, wie sich Intersubjektivität formiert. Auch die eigenständige Konstruktion von Strukturen durch das Kind ist ein sozial vermittelter Prozeß. Umgekehrt aber entsteht und erhält sich kein sozialer Kosmos, wenn nicht die Individuen ihre Entwicklungsaufgaben leisten. Diese können ebensowenig an andere delegiert werden wie das Laufenlernen eines Kindes, wenn es vorwärts tappt, hinfällt, sich hochzieht, wieder einen Schritt wagt – eines der faszinierendsten Schauspiele des Lebens und Beleg für das Bild des Kindes als eminent aktives Wesen.

## 3. Den Glauben weitergeben oder rekonstruieren?

Wenn Entwicklung „Ko-Konstruktion" ist, ergeben sich Konsequenzen für die Praktische Theologie, speziell die Religionspädagogik. Das traditionelle Modell der Glaubensweitergabe erweist sich als verkürzt. Bewahren und Weitergeben des „depositum fidei" – ein Begriff, der leicht an „Depot" assoziiert – bestenfalls systematisch und inhaltlich vollständig (Ratzinger), das erinnert an das Bild des Kindes als leeres, zu füllendes Gefäß. Die Perspektive der Kinder ist ausgeblendet. Aber an sie weitertradiert wird faktisch nur, was sie sich eigenständig aneignen. Auch für Texte der Bibel, der Theologie, des Lehramtes gilt: Aufgrund ihrer Leerstellen bergen sie das Potential für mehrere Interpretationen in sich. Sie müssen je neu rekonstruiert werden. Dies aber geschieht entsprechend der verfügbaren Assimilationsstrukturen. Diese sind ihrerseits geprägt von bisherigen biographischen Erfahrungen und Deutungen derselben sowie von der jeweiligen Entwicklungsstufe.

Dies läßt sich mit vielen Kinderäußerungen zu religiösen Sachverhalten belegen. Erwachsenen entlocken sie mitunter ein Schmunzeln. Dennoch sprechen sie für die Legitimität einer eigenständigen Kindertheologie.[27] Eine erste Grundschulklasse wurde intensiv über das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 3–7) belehrt: Jesus liebe uns so wie der Hirt seine Schafe. In der nächsten Lektion faßte eine Schülerin zusammen: „Jesus hat zu vielen Schafen g'schaut, und dann ist eines davongelaufen, und dann hat er es gesucht und gefunden." Dies erklärt sich damit, daß Grundschulkinder gleichnishafte Rede literalistisch verstehen und Parabeln als konkrete Geschichten rezipieren.[28] Oder der Junge, für den Jesus, in der Wüste

[27] Erstmals expressis verbis proklamiert bei *A. Bucher*, Kinder als Theologen? In: Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde 1992, Heft 1, 19–21.

[28] *Ders.*, Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Fribourg 1990.

vom Satan versucht, deshalb nicht Steine in Brot verwandelte, weil er Brot nicht mag. Oder jene Fünfjährige, die meinte, der Himmel sei aus Stein, damit Gott und Jesus nicht runterfallen: „Unser Balkon ist auch aus Stein." Oder jene Kinder, für die Jesus die Parabel von den anvertrauten Talenten (Mt 25, 14–30) deshalb erzählte, damit man nicht so fest schimpft wie mit dem dritten Knecht.

Die Empirie zeigt: Auch religiöse Texte werden individuell, ja oft überraschend kreativ rekonstruiert. Aber solche Rezeptionsprozesse beginnen, weil sie Ko-Konstruktionen sind, erst dann, wenn Inhalte auch angeboten werden, indem Eltern oder LehrerInnen biblische Texte erzählen.

Aber wie steht es um die „Wahrheit" solcher Rekonstruktionen? Hat Jesus den Zöllner Zachäus besucht, weil er wissen wollte, was er für Vorhänge habe, was für Geschirr und wie seine Frau und seine Kinder aussähen, so eine Erstkläßlerin nach dem Unterricht zu Lk 19, 1–10?[29] Mit dieser Deutung dürften sich TheologInnen schwer tun. Für das Kind hingegen war sie plausibler als alles, was die Religionslehrerin über das dem Zöllner zuteil gewordene „Reich Gottes" gesagt hatte.

Untersucht man die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte, ist man oft erstaunt, wie vielfältig und unterschiedlich sie ausgelegt wurden. Es galt auch einmal als wahr, gemäß Mt 13, 24–30 (Das Gleichnis vom Nebeneinander von Weizen und Unkraut) dürfe man die Ketzer und Hexen durchaus eine gewisse Zeit gewähren lassen – so wie das Unkraut unter dem Weizen –, das Feuer der Inquisition könne nicht überall sein.[30]

Mit Wahrheitsansprüchen ist infolgedessen bescheidener umzugehen und die prinzipielle Begrenztheit des theologischen Erkennens einzugestehen. Nicht nur bei Kindern, sondern ebensosehr bei uns Erwachsenen. „Ko-Konstruktion" impliziert eine stärker diskurstheoretische Wahrheitskonzeption auch in der Theologie. Legitim, ja notwendig sind Interpretationsgemeinschaften, in denen Menschen ihre subjektiven Sichtweisen einbringen, dabei voneinander lernen und zu geteilten Bedeutungen gelangen. Im Hinblick auf Kinder würde das bedeuten: „Wissenschaftliche Theologie soll ebenso offen sein für das, was in den Theologien der Kinder zum Vorschein kommt, wie das Umgekehrte gilt."[31]

[29] Berichtet von *F. Oser*, Grundformen biblischen Lernens, in: *E. Paul – A. Stock* (Hg.), Glauben ermöglichen, Mainz 1987, 234.

[30] *M. Boucher*, The parables, Wilmington 1981, 64.

[31] *G. Orth – H. Hanisch*, Was Kinder glauben, Band 2, Stuttgart 1998, 315.

# Norbert Mette
# Er-Lebenswelten der Kinder heute

*Ein Vergleich der Kindheit, die die Großeltern und teilweise auch noch die Eltern der heutigen Kinder und Jugendlichen erlebt haben, mit dem Kind-Sein heute zeigt, daß zu jeder Zeit besondere Belastungen und besondere Chancen für Kinder vorhanden waren und sind. Die Frage lautet also, wie eine zeitgemäße Förderung der Kinder ausschauen soll.* *red*

## 1. Vergleich der eigenen mit heutiger Kindheit – eine biographisch-erinnernde Annäherung

Gemäß der Devise, daß, wer über Kinder nachdenkt, immer auch über seine eigene Kindheit und sein eigenes (fortwirkendes) Kindsein nachdenkt, liegt es nahe, die erwachsenen Leser und Leserinnen einzuladen, sich vorzustellen und darüber Gedanken zu machen, ob sie gern heute als Kinder leben würden. Je nachdem, wie die eigene Kindheit gestaltet war, dürften die Antworten sehr verschieden ausfallen. Das beginnt mit der bisweilen verbittert vorgetragenen Auskunft, aufgrund von Krieg, Flucht, Armut oder anderen Gründen sei es verwehrt worden, eine Kindheit leben zu dürfen, und reicht hin bis zur romantisierenden Verklärung der – besonders im Vergleich zu den späteren Lebensphasen – glücklichen Kinderzeit. Verbreitet dürfte jedoch die Einschätzung sein, daß die Kindheit früher insgesamt karger ausgefallen ist, als es heute in der Regel der Fall ist: Die Wohnverhältnisse waren beengter und ärmlicher. Das Angebot an Spielzeug war im Vergleich zu heute dürftig; der Bestand an Kinderbüchern war beschränkt, von anderen Medien ganz zu schweigen. Die Einrichtungen für Kinder (Schulen und, wenn überhaupt, Kindergärten) waren spärlich ausgestattet. Spezielle Freizeiteinrichtungen wie Spielplätze, Schwimmbäder u. ä. gab es nur wenige. Ihre Kinder in spezieller Hinsicht (z. B. Erlernen eines Musikinstrumentes, von Ballett) zu fördern konnten sich nur privilegierte Schichten leisten. Die Freizeit vieler Kinder war aufgrund weiter Schulwege und ihrer Verpflichtung, irgendwie zur häuslichen Arbeit beizutragen, sehr eingeschränkt. Wegen der Vielzahl der Kinder und des starken Eingespanntseins in das Arbeitsleben war die Möglichkeit der Eltern, dem einzelnen Kind besondere Zuwendung zukommen zu lassen, begrenzt. In der Schule wurden die Kinder streng reglementiert und vor allem zu Ordnung und Disziplin angehalten.

Unter dermaßen kargen Verhältnissen aufwachsen zu müssen ist – jedenfalls in unseren Breiten – für die Mehrzahl der heutigen Kinder kaum mehr vorstellbar, selbst wenn ihre eigenen Eltern und Großeltern ihnen davon erzählen. In der Tat leben sie weitgehend unter angenehmeren Lebensbedingungen. Was bewußt für die Kinder

getan wird und welche Kosten man dafür auch in Kauf nimmt – und zwar nicht nur in materieller, sondern auch in emotionaler Hinsicht –, ist teilweise beachtlich.

Auch wenn manch Ältere und Älterer in dieser Hinsicht auf die heutigen Kinder mit ihren vielfältigen Möglichkeiten, zu spielen und sich zu bilden, neidisch werden könnten, heißt das nicht unbedingt, daß sie heute als Kinder leben möchten. Denn da gibt es noch andere Unterschiede zwischen früher und heute. Weil es schlicht und einfach mehr Kinder gab (ihr prozentualer Anteil an der Gesamtbevölkerung höher war), waren Kinder im öffentlichen Erscheinungsbild der Gesellschaft viel präsenter – so wie es heute noch in vielen Ländern der sog. „dritten Welt" der Fall ist. Kinder waren überall dabei. Sie hatten ungehinderten Auslauf überall hin.

Im Vergleich dazu gestaltet sich das Kindsein in der gegenwärtigen Gesellschaft erheblich anders. Allein schon der Straßenverkehr schränkt den Bewegungsspielraum von Kindern erheblich ein. Zu vielen gesellschaftlichen Bereichen, vorab zu der Arbeitswelt, haben sie keinen Zugang. Leben und entfalten dürfen sie sich – überspitzt formuliert – in den für sie vorgesehenen Reservaten oder Inseln, angefangen von den häuslichen Kinderzimmern über die eingezäunten Spielplätze bis hin zu den für sie geschaffenen pädagogischen Einrichtungen. Darüber hinaus erleben sich Kinder häufig als nicht gern gesehene „Störenfriede". Ist es dann verwunderlich, daß sich manche von ihnen auch bewußt als solche gerieren?

Daß sich die Bedingungen des Lebens und Aufwachsens von Kindern erheblich geändert haben, und zwar in verhältnismäßig kurzer Frist, ist alles in allem ein Tatbestand, der zumindest für die ältere Generation offen zutage liegt. Wenn im Vergleich zu heute die Lebensverhältnisse von Kindern früher als eher karg zu charakterisieren sind, heißt das nicht – und in einigen Hinweisen deutete sich das bereits an –, daß die Bedingungen des heutigen Kindseins damit zugleich per se in qualitativer Hinsicht besser seien.

## 2. Zur Schwierigkeit einer vergleichenden Bewertung zwischen früher und heute

Doch stellt sich spätestens jetzt die Frage nach den Maßstäben, die man anlegt oder anlegen kann, um die Unterschiede zwischen heute und früher zu bewerten. Aufschlußreich wäre es sicherlich, nicht nur die ältere Generation nach ihrer Einschätzung zu befragen, sondern die heutigen Kinder selbst. Dazu liegen – leider – keine einschlägigen Ergebnisse vor. Primärbeobachtungen lassen jedoch dafür sprechen, daß viele Kinder es auch unter den heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen irgendwie schaffen, sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren und

gewissermaßen das Beste daraus für sich zu machen. Den Dschungel der Großstadt zu durchforschen kann für sie zu einer höchst spannenden Sache werden. Und daß Kinder einen enormen Startvorteil beim Vertrautwerden mit und im Beherrschen der neuesten Technik haben, hat mancher Erwachsener erlebt, der bei seinem eigenen Kind in die Lehre gehen durfte. Nachdem die Kindheitsforscherin Christa Berg in ihrem Referat vor der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland ein insgesamt recht düsteres Bild von den gegenwärtigen Rahmenbedingungen des Aufwachsens gezeichnet hat, brachte sie am Ende doch noch ein paar hellere Farben ein: „Es bleibt allem kulturkritischen Defätismus zum Trotz dabei, daß Kinder nach wie vor ihre eigenen Beobachtungen in ihrer wie der Erwachsenen-Welt machen und daraus ihre eigenen Handlungslogiken entwerfen. Es bleibt weiterhin dabei, daß Kinder allen lebensbedrohlichen Umweltzerstörungen zum Trotz diese Welt erst einmal als ihre Welt annehmen. Nicht ohne die Initiative der Kinder, nicht ohne ihre Aneignung und Anverwandlung ihrer Welt wird sich entscheiden, wie sie die Pluralität der neuen Lebensformen nutzen (lernen) und aus den vielfältigen Widerspruchserfahrungen ihres All-Tags und Feier-Tags in die Spur ihres eigenen unverwechselbaren Lebens finden."[1] An die Erwachsenen schließt sie allerdings sofort die Mahnung an: „Was zu Kindern gehört, ihre Stärke ausmacht, allein ihnen – noch ungebrochen – eigentümlich ist: ihre Neugier, ihre Spontaneität, ihre Konkretion, ihr Vertrauen, ihre Lebensfreude, ihr Lernwille und Lerneifer, ihr Eigen-Sinn, dies alles gilt es zu schützen, und dies um so mehr, weil Kinder zugleich auch schwach sind und der Hilfe von Erwachsenen bedürfen, allemal der Erwachsenen, die pädagogische, kirchliche und gesellschaftspolitische Verantwortung tragen."[2] Diesen Bemerkungen zufolge bringen Kinder – weiterhin – eine Reihe von Ressourcen mit, die sie befähigen, auch unter den erheblich gewandelten ökologischen und sozialen Bedingungen der Kindheit ihr Kindsein zur Geltung zu bringen. Aber verfehlt wäre es wohl, dieses einfach naturwüchsig vorauszusetzen, die Kräfte der Kinder bedürfen vielmehr des Schutzes und der Förderung.

### 3. Förderung oder Behinderung der Kinder in ihren Entwicklungsaufgaben als entscheidendes Kriterium

Keine Lebensphase ist von dermaßen vielen und rapide aufeinanderfolgenden Entwicklungs- und damit einhergehenden Lernvorgängen geprägt wie die Kindheit. Da-

[1] *Chr. Berg*, Aufwachsen in schwieriger Zeit, in: Kirchenamt der EKD (Hg.), Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft, Gütersloh 1995,128–154, hier: 150.

[2] Ebd., 150 f.

bei gilt, was die neuere Entwicklungspsychologie in einer Vielzahl von Studien zutage gefördert und untermauert hat, nämlich, daß die Kinder vom Säuglingsalter an aktiv an ihrer Entwicklung und an ihrem Lernen beteiligt sind. Sie sind – wie es im Fachjargon heißt – „Ko-Konstrukteure" der gemeinsam mit den erwachsenen Bezugspersonen und mit den Gleichaltrigen konstruierten Wirklichkeit und bilden sich so immer mehr zu voll bzw. autonom handlungsfähigen Subjekten aus.[3]

## 3.1 Entwicklungsaufgaben in der Kindheit

Lothar Krappmann hat im Anschluß an die einschlägige Forschung (E. H. Erikson u. a.) die besonders kritischen Punkte, die sich im Rahmen dieses Entwicklungsprozesses einstellen und an denen sich entscheidet, ob und inwiefern der weitere Weg zum handlungsfähigen Subjekt gefährdet oder begünstigt wird, wie folgt markiert:[4]

– *Vertrauen als Basis:* Der Mensch bedarf als Ausgangspunkt seiner lebenslangen Entwicklung einer „sicheren Basis", die ihm das Gefühl vermittelt, daß dieser weitere Lebensweg überhaupt Sinn macht, und die ihn sich immer wieder einstellende Irritationen und Zweifel bestehen läßt. Im wahrsten Sinne des Wortes grundlegend dafür ist die „nicht auf Gegenleistung gegründete, liebevolle Zuwendung anderer Personen"[5].

– *Geteilter Sinn:* Kinder nehmen bekanntlich auf ihre eigene Weise die Menschen und Dinge, die sie umgeben, wahr und bauen sich ihr eigenes Weltbild auf. Sie sind dabei allerdings darauf angewiesen, daß die Erwachsenen fähig und bereit sind, dieses sinnhafte Tun der Kinder als solches anzuerkennen, und ihnen ihrerseits im alltäglichen Umgang mit ihnen zu erkennen geben und so ihnen „anbieten", was für sie Sinn macht und warum das so ist.

– *Aushandeln von gleich zu gleich:* Kinder brauchen Kinder; denn anders als im Umgang mit Erwachsenen machen sie in der Interaktion mit ihresgleichen für sie wichtige Erfahrungen auf der Basis einer zumindest unterstellten Gleichheit, insofern sie dadurch nämlich genötigt sind, „verschiedene Absichten zu koordinieren, Pläne gemeinsam abzusprechen, miteinander Regeln zu vereinbaren, also das, was untereinander gelten soll, im Kreis der Kinder zu ko-konstruieren"[6]. Experimentell

[3] Vgl. *A. A. Bucher*, Kinder als Subjekte?, in: Concilium 32 (1996) 141–147; *U. Peukert*, Intergenerationelle Solidarität, in: ebd., 162–169.

[4] Vgl. zum folgenden *L. Krappmann*, Veränderungen des Kindseins in unserer Gesellschaft, in: Religionspädagogische Beiträge 35 (1995) 3–18; vgl. auch *ders.*, Kann sinnorientierende Sozialisation noch gelingen?, in: Religionspädagogische Beiträge 19 (1987) 2–15.

[5] *L. Krappmann*, Veränderungen, 5.

[6] Ebd.

wird so viel von dem, was man „Lebenstüchtigkeit" nennt, und allem, was dazugehört, eingeübt.

– *Moral und Werte:* So richtig es ist, daß menschliches Zusammenleben nur gelingt, wenn bestimmte Normen und Werte gemeinsam anerkannt und befolgt werden, so falsch ist die erneut vermehrt wieder Befürworter findende Meinung, dieses müsse und könne autoritär vorgegeben werden. Es bedarf vielmehr der eigenen Einsicht dazu. Und diese wird in dem Maße gefördert, wie entdeckt werden kann, daß das Hintanstellen der eigenen Wünsche und Interessen zugunsten gemeinsamer Anliegen etwas Wohltuendes sein kann und ist.[7]

– *Identität:* Ob und inwiefern es den Heranwachsenden als aussichtsreich erscheint, sich aus ihren vormaligen Bezügen zu lösen und auf eigene Beine zu stellen, hängt von den individuellen und kollektiven Zukunftsperspektiven ab, die für sie bereitgehalten werden. In dem Maße, wie sich Lohnenswertes oder Verheißungsvolles kaum oder nicht mehr erwarten läßt, ist damit zu rechnen, daß sich in verschiedensten Formen manifestierende Verweigerungen, die das Erwachsensein ausmachende Verantwortungsbereitschaft sich und anderen gegenüber zu übernehmen, ansteigen werden.

### 3.2 Fragen zu den Bedingungen des Aufwachsens

Hält man sich die so umrissenen Entwicklungsaufgaben vor Augen, kann man in der Tat präziser fragen, ob und inwiefern die gegebenen sozialen Voraussetzungen, unter denen Kinder heranwachsen, so beschaffen sind, daß sie ihre Lösung fördern oder be- bzw. verhindern. L. Krappmann hat dazu selbst die entsprechenden Fragen formuliert:[8]

– „Finden Kinder ihnen zuverlässig zugewandte Menschen?"

– „Erfahren Kinder unterstützende Achtung, die eine geteilte sinnvolle Wirklichkeit mit Platz für Eigenes entstehen läßt?"

– „Gibt es die Kinderwelt noch und enthält sie noch (sc. die ihr eigentümlichen) förderlichen Kräfte?"

– „Gibt es für Kinder und Jugendliche Erfahrungen, die den Übergang zu einer Moral mitmenschlicher Verantwortung unterstützen?"

– „Werden Identitätsleistungen herausgefordert, wird Identität unterstützt, die für neue Aufgaben offenbleibt, welche der gesellschaftliche Wandel hervorbringen wird?"

Diese Fragen – so zeigt sich, je intensiver man sich mit ih-

[7] Vgl. auch *N. Mette*, Bildung und verbindliches Handeln, in: StdZ 212 (1994) 453–464.

[8] Vgl. *L. Krappmann*, Veränderungen, 5 ff. 7–14.

nen auseinandersetzt – lassen sich nicht einfach mit ja oder nein beantworten. Das gilt keineswegs bloß für heute, sondern auch für früher.

### 3.3 Bemerkungen zur ambivalenten Sozialisationssituation heute

Um die Ambivalenz der gegenwärtigen Situation zu charakterisieren, seien im folgenden einige kursorische Anmerkungen zu den einzelnen Fragen gemacht:[9]

Der Umgang mit „Wunschkindern"

– Die Tatsache, daß die Kinder im hiesigen Kontext als „Wunschkinder" geboren werden, hat nicht unbeträchtliche Folgen für den Umgang mit ihnen. Nicht nur materiell läßt man sich sie etwas kosten, ihnen wird auch eine hohe Intensität von Aufmerksamkeit und Zuwendung entgegengebracht. Die Ansprüche und der Reichtum kindlichen Lebens werden von vielen Müttern und Vätern als Herausforderung und Chance für die eigene Selbstvergewisserung und Weiterentwicklung wahrgenommen. Aber in vielen Fällen gelingt es nicht, Wunsch und Wirklichkeit zur Deckung zu bringen – aus verschiedenerlei Gründen. Frauen sehen sich beispielsweise überfordert, Mutterschaft und berufliche Karriere miteinander zu vereinbaren, zumal wenn ihnen weiterhin die familiäre Arbeit allein aufoktroyiert bleibt. Partnerschaften brechen auseinander, die familiären Konstellationen verändern sich. Aufgrund der getroffenen Betreuungsarrangements erleben die Kinder täglich oder wöchentlich einen mehrfachen Wechsel von erwachsenen Bezugspersonen. Dem den Kindern eigenen Lebensstil – etwa ein anderes Zeitmaß zu haben als die Erwachsenen, auch mal austoben zu dürfen u. a. m. – kann aufgrund von Streß oder anderen Belastungen bei den Eltern nicht hinreichend entsprochen werden. Angestaute Aggressionen der Erwachsenen werden unkontrolliert auf die schwächsten Familienmitglieder entladen. Umgekehrt werden Kinder auch zur Befriedigung der emotionalen Bedürfnisse von Erwachsenen mißbraucht. „Wunschkind" zu sein, kann so zur psychisch-affektiven Überforderung werden.

Wunsch nach bestmöglicher Kindererziehung

– Der Markt an Illustrierten und Zeitschriften, die sich speziell mit Kindererziehung befassen, boomt. Entsprechende Kurse in Volkshochschulen finden großes Interesse. Das sind deutliche Indizien dafür, wie sehr es vielen Eltern ein Anliegen ist, ihre Kinder möglichst gedeihlich aufwachsen zu lassen. Zugleich kommt darin aber auch eine große Unsicherheit darüber zum Ausdruck, was denn für Kinder wirklich gedeihlich ist. Viele Erwachsene sind rat- und sprachlos, wenn sie sich über den Sinn ihres Lebens äußern sollten, und sehen sich deswegen

[9] Vgl. zum folgenden auch *N. Mette*, Macht Sozialisation Sinn? – Kindheit in der Risikogesellschaft, in: EE 44 (1992) 199–210.

kaum in der Lage, ihren Kindern diesbezüglich etwas weiterzugeben.

Aber es geht ja nicht bloß um den umfassenden Sinn des Lebens, auf dessen Basis die Konstruktion einer gemeinsam geteilten sinnvollen Wirklichkeit erfolgt. Dies entwickelt sich vielmehr aus den – wenn man so will – ganz trivialen alltäglichen Umgangsformen heraus, also dort, wo Erwachsene und Kinder Dinge gemeinsam tun: angefangen von den Mahlzeiten über Spiele bis hin zu Urlaubserlebnissen u. ä. m. In solchem gemeinsamen Tun lesen die Kinder von den Erwachsenen ab, was für sie bedeutsam ist, und sie können sich im Laufe der Zeit klarer werden, ob das auch für sie bedeutsam werden soll. Eine entscheidende Frage ist darum, wie es um die Gelegenheiten beschaffen ist, solchen Eigen- und Gemeinsinn erlernen zu können.

Kontakte zu anderen Kindern

– Kinder brauchen Kinder, so hieß es oben. Wie ist es um die Möglichkeiten darum bestellt? Viele Kinder werden ohne Geschwister groß, sich mit ihresgleichen arrangieren zu müssen ist für sie darum nicht etwas, was sie gleichsam sozialwüchsig mitbekommen. Aber zum Ausgleich dessen bemühen sich viele Eltern darum, ihren Kindern Kontakte zu anderen Kindern zu vermitteln, sei es in Form von gemeinsamen Spielnachmittagen, sei es in der Bildung von Kindergruppen u. a. m. Dadurch, daß viele Kinder über ein eigenes Kinderzimmer verfügen dürfen, haben sie von früh auf die Gelegenheit, sich „ihr eigenes Reich" zu schaffen. Allerdings ist zugleich eine aufdringlich werbende „Kinderkultur"-Industrie darauf erpicht, den Kindern möglichst detailliert vorzuschreiben, wie sie ihr Reich auszustatten haben. Wo Kinder zusammenkommen, geht es in der Regel etwas lauter zu, muß man mit nicht vorhersehbaren Verhaltensweisen rechnen etc. Weil solche Kinderwelten von Erwachsenen häufig als störend und riskant empfunden werden, werden sie – insbesondere in den Städten – marginalisiert und, wenn eben möglich, kontrolliert.

Beteiligung an Verantwortung

– Um ergründen zu können, was für sie verbindlich ist, brauchen Heranwachsende von früh an die Gelegenheit, an der Verantwortung für die Bereiche, in denen sie leben, zumindest beteiligt zu werden. Das meint nicht, daß sie ganz allein auf sich gestellt werden, sondern daß mit ihnen gemeinsam immer wieder Dinge, die anstehen, besprochen werden, daß sie dabei dann aber auch erfahren dürfen, daß ihre Bedürfnisse und Interessen ernst genommen werden. Der erste Ort dafür ist natürlich die Familie. Aber auch bzw. gerade pädagogische Einrichtungen wie Kindergärten und Schulen sind dafür bestens geeig-

net – oder sollten es zumindest sein. Denn um Kindern wirklich Verantwortung zuzugestehen, ist zweierlei erforderlich: Toleranz und Geduld seitens der Erwachsenen, die Kinder ihre Wege – und Irrwege – gehen zu lassen, sowie die Fähigkeit und Bereitschaft der Erwachsenen, ihrerseits für das einzustehen, für das sie verantwortlich sind, und nicht ständig die Verantwortung – etwa an „höhere Instanzen" – zu delegieren.

Zur Ausbildung einer eigenen Identität

– Um an das Projekt des Erwerbs einer eigenständigen Identität herangehen zu können, müssen Kinder allererst die Erfahrung machen dürfen, daß sie in ihrer eigentümlichen (gebundenen und später Rollen-)Identität mit ihren eigenen Vorstellungsmustern und Verhaltensweisen anerkannt und nicht bloß als defizitäre Erwachsene angesehen werden. Darüber hinaus ist es schon für Kinder entscheidend, ob und wie sie die Welt erleben – als eine Welt, in der es Freude macht zu leben, oder als eine Welt, die angst macht und deren Zukunft als sehr düster erscheint. Aus vielen Kinderbildern sprechen in erschreckendem Maße tief sitzende Zweifel, wenn nicht Verzweiflung, heraus.

4. Umgang mit Kindern – Testfall für eine menschenfreundliche Gesellschaft

„Aus der Perspektive eines ökonomischen Handelns, das allein an Effizienzsteigerung durch Beschleunigung und damit an verkürzten Investitionszyklen orientiert ist, muß gerade die Erziehungsarbeit mit kleinen Kindern als unproduktiv, ja systemfremd erscheinen. Diese Arbeit braucht gemeinsam geteilte, soziale Zeit und die geduldige Aufmerksamkeit auf Vorgänge, die sich weder beliebig beschleunigen noch zeitlich aufschieben lassen, und kollidiert deshalb am stärksten mit den Anforderungen an Beschleunigung und Effizienz, die den Erwerbsbereich bestimmen."[10] Dieses Zitat von Ursula Peukert macht rückblickend auf die Ausführungen nochmals zweierlei deutlich: Zum einen ist guter Wille zu einem gedeihlichen Umgang mit Kindern insbesondere auf seiten der unmittelbar betroffenen Erwachsenen (Eltern, Erzieher und Erzieherinnen, Lehrer und Lehrerinnen u. a.) genügend vorhanden, es ist die „strukturelle Rücksichtslosigkeit der Gesellschaft" (F.-X Kaufmann) den Familien und den Kindern gegenüber, die es häufig schwermacht, den guten Willen hinreichend umzusetzen. Zum anderen gräbt sich eine Gesellschaft, in der allein der Ökonomismus regiert und in der infolgedessen kulturelle Werte wie Gegenseitigkeit und Solidarität unterminiert und immer mehr ausgehöhlt werden, auf Dauer ihr eigenes Grab.[11]

[10] *U. Peukert*, Der demokratische Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis zur nächsten Generation, in: Neue Sammlung 37 (1997) 277–293, hier: 285.
[11] Vgl. auch *U. Peukert*, Intergenerationelle Solidarität, bes. 168 f.

**Renate Riedler-Singer**

## Die neuen Familienformen im Wertediskurs

*Das Bild der „intakten bürgerlichen Kernfamilie" ist ein relativ junges Ideal aus den 50er und 60er Jahren, das immer weniger den tatsächlichen soziologischen Gegebenheiten entspricht. Von der Kirche nicht sanktionierte Familienformen spielen eine zunehmend größere Rolle (z. B. Alleinerzieher, Stieffamilien und Zweitheirat). Das Zueinander der Generationen wird dadurch verunsichert. Das Erlernen flexiblerer Reaktionen auf die sich verändernden Verhältnisse und zugleich die Festigung von stabilen Identitäten auf Individual- und Systemebene ist nicht allein Aufgabe der Ehe- und Familientherapie, der Pädagogik und Psychologie, sondern ist auch eine Herausforderung an die Kirche.* *red*

### *Funktionswandel*

Die Familie vermittelt Sicherheit, Schutz und Zugehörigkeit. Sie ist ein Hort sozialer Geborgenheit und Solidarität, ermöglicht die ideale Liebesbeziehung und gelungene Kommunikation, gibt Lebenssinn durch das Erfahren der Intimität und der Aufzucht von Kindern; darüber hinaus ist sie ein Ort gemeinsamer Freizeitinteressen und gemeinsam geschaffener schöner Dinge.

Solcherart stellen sich die Hauptmotive für die Familiengründung dar[1]: Familie als Stätte vorrangig emotionaler Bedürfnisse – ein Wertmuster, das nicht nur von einer Mehrheit der Menschen in unserem Land bejaht, sondern im wesentlichen wohl auch von der Kirche als ideelle Mitgift, die die Eheleute einander mit dem Sakrament der Ehe schenken, vorausgesetzt wird.

Die Wirklichkeit, zu Zahlen und Diagrammen in den soziologischen Untersuchungen komprimiert, zeigt jedoch, daß „Familie", als Form des Miteinander-Lebens auf der Grundlage realer Bedingungen, nur einen kleinen Zeitabschnitt der Geschichte lang diesem Idealbild nahekam, ja diese Annäherung von Wertvorstellung und deren Umsetzung eine nachgerade außergewöhnliche, historisch einmalige Situation – das „golden age of marriage" – in den letzten 50er und 60er Jahren war.[2]

Noch im vorigen Jahrhundert dominierte weitgehend die Wirtschafts- und Fortpflanzungsfunktion. Ehen galten primär der materiellen Absicherung der Gatten und der geregelten Weitergabe des Erbes für die Nachkommen. Persönliche Nähe war die Ausnahme; Kinder kamen in rascher Abfolge und erhielten relativ wenig emotionelle Zuwendung, mußten oft frühzeitig das Elternhaus verlassen. Beziehungspflege nach heutigem Verständnis und die Verlängerung der Kindheit quasi bis ins Erwachsenenalter hinein wären als reiner Luxus betrachtet worden. Die Eheschließung und Familiengründung war überhaupt nur bestimmten Bevölkerungsgruppen zugestanden, während viele Menschen zum ehelosen Leben gezwungen waren. Nicht zuletzt infolge der höheren Sterblichkeitsrate war das familiäre Zusammenleben auf eine kürzere Zeitspanne beschränkt; häufige Ein- und Austritte im Familienverband waren die Regel.

Erst die teilweise Funktionsverlagerung auf neben- oder übergeordnete Sozialsysteme im Laufe der Industrialisierung und der damit verbundene Abbau von Aufgaben und Leistungen zur Überlebenssicherung, Existenzsicherung und Naturbewältigung führte zur Überwindung des Patriarchalismus und ermöglichte somit die heute aktuellen Emanzipationsprozesse.[3]

### *Definitionsansätze*

Die Funktionen des heutigen Familienlebens befinden sich unter dem hohen Anspruch vertiefter gefühlsmäßiger Bindungen aneinander. Treue, gegenseitiges Verstehen und Toleranz, gegenseitiger Respekt, gemeinsame Interessen, Kinder stehen – in dieser Rangfolge – an der Spitze der Wertehierarchie von Ehepaaren.[4] Es nimmt daher nicht wunder, daß gegen-

[1] Hauptsächliche Motive für eine Familiengründung, erhoben in einer repräsentativen österreichischen Umfrage aus dem Jahr 1980.

[2] *G. Burkart – M. Kohli,* Liebe, Ehe, Elternschaft. Die Zukunft der Familie, München – Zürich 1992.

[3] *M. Mitterauer – R. Sieder,* Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, München 1977.

[4] *P. M. Zulehner,* Familie zwischen Wunsch und Lebbarkeit, in: Familie als Lebensqualität? Dokumentation der wissenschaftlichen Tagung der ÖGIF, Wien 1993, 25–97.

wärtige psychologische Definitionsversuche die emotionale Bindung mit reziproken Verantwortlichkeiten zwischen den Generationen in den Mittelpunkt rücken. Die Familie wird als emotionales Mehrgenerationensystem verstanden, in welchem der Beziehungsaspekt die zentrale Achse für Vergangenheit, Gegenwart und antizipierte Zukunft ist.[5]

Soziologisch gesehen ist die Neubestimmung des Begriffes „Familie" schwierig, aber keineswegs als semantische Spielerei zu betrachten. Das „gesamte umgebende engere semantische Feld, also Elternschaft, Liebe, Sexualität, Partnerschaft, Ehe, Verwandtschaft . . ., aber auch die Rolle von familialen Netzwerken und Freundeskreisen sowie die Verortung z. B. in verschiedenen Formen des Haushaltes" müßte mitberücksichtigt werden.[6]

Es läßt sich feststellen, daß durch die zunehmende Pluralisierung der Lebensformen und der kulturellen Liberalisierung Phänomene, die bisher in der Familie zusammenfielen, entkoppelt werden.

Wenn es sich allerdings bei der Familie „um die *institutionell anerkannte* Lebensform, in der sich die Beziehungen zwischen Kindern und Eltern, den Eltern untereinander und zu weiteren Verwandten entfalten"[7], handelt, wird man um eine Diskussion des Begriffes der *institutionellen Anerkennung* nicht herumkommen. Ein gewisses Auseinanderdriften zwischen der ziemlich ungebrochenen Wertschätzung des Familienlebens einerseits und der zunehmend kritischen Beurteilung der herkömmlichen Ehe ist in unserer Zeit zu beobachten.[8] Durch den Wandel von Normen und Moralvorstellungen ist das Verständnis von Partnerschaft und Ehe in erheblichen Teilen der Gesellschaft im Umbruch begriffen, dergestalt, daß gegenwärtig mehrere Ehemodelle mit jeweils anderen Gewichtungen nebeneinander existieren.

*Typologie der Ehe*

Nach Untersuchungen von Roussel[9] lassen sich vier Ehemodelle isolieren, deren Prioritäten nicht nur für die Eheschließung, sondern, im Fall des Scheiterns, ebenso für die Ehescheidung ausschlaggebend sind:

1. Die Ehe als Institution (bei der jüngeren Generation nicht mehr so geläufig). Schwerpunkt: Fortbestand des Hauses, starre Hierarchie, Vorrang der als natürlich angesehenen Ordnung vor den individuellen Gefühlen. Praktisch keine vorzeitige Trennung möglich.
2. Die Ehe als Bündnis. Die rituelle, öffentliche Sanktion ist der Rahmen für affektive Solidarität. Liebe und Pflicht haben sich vereint. Eine Erwartung des Glücks tritt vor die traditionelle Zielsetzung des ökonomischen Überlebens. Eine Scheidung ist mit dem Gefühl der Schande verbunden.
3. Die Ehe als Verschmelzung (das zur Zeit vorherrschende Modell). Begründet auf einer intensiven gefühlsmäßigen Fusion. Paarbeziehung hat Vorrang vor Familie. Das starke Investieren von Gefühlen hält das Paar eine Zeitlang in Hochstimmung, verleiht jedoch dem Auseinandergehen einen dramatischen Charakter mit Angst und Schuldgefühlen.
4. Die Ehe als Partnerschaft (auch „Gefährten-Ehe"). Ein privater und lösbarer Vertrag, der jedem Partner möglichst optimale Annehmlichkeiten verschaffen soll. Die Trennung fällt relativ leicht.

Allgemein kann gesagt werden, daß jene Modelle an Boden gewinnen, die die eheliche Bindung nur unter bestimmten Bedingungen aufrechterhalten, wie auch generell die Zahl der vorehelichen Beziehungen und Trennungen wächst. Dies ist in Zusammenhang damit zu sehen, daß die Ansprüche an eine befriedigende Paarbeziehung im wesentlichen psychologischer Natur geworden sind: Nähe, emotionelle Intimität, jederzeit gegenseitiges Verstehen sind die Kriterien, an die der Maßstab einer gelungenen Beziehung gelegt wird. So positiv es zu bewerten ist, daß die Vertiefung der Kommunikation und des aufeinander Eingehens als höchstes Ziel der Partnerschaft gesehen wird, so wenig darf man die Gefahr verleugnen, die unrealistisch hohe Maßstäbe in sich bergen.

[5] *B. Carter – M. McGoldrick*, The Changing Family Life Cycle. A Framework for Family Therapy, Boston – Sydney – London – Toronto 1989.

[6] *O. König*, Die Rolle der Familie in der Soziologie, in: Familiendynamik 3 (Juli 1996), 260.

[7] *K. Lüscher*, „Familie", in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, Freiburg im Breisgau 1986, 98.

[8] *P. M. Zulehner*, a. a. O.

[9] *L. Roussel*, Ehen und Ehescheidungen. Beitrag zu einer systemischen Analyse von Ehemodellen, in: Familiendynamik 5 (1980), 186–203.

*Ideale: Kostbar und gefährlich zugleich*

Das Wertvolle an der neuen Sicht partnerschaftlicher Liebe hat Verena Kast in dieser These auf den Punkt gebracht: „Vielleicht entsteht Liebe nur dann, bricht Liebe nur dann auf, wenn wir in einen geliebten Menschen seine besten Möglichkeiten hineinsehen und aus ihm heraus lieben können . . . Jeder Mensch, der uns fasziniert, liebt aus uns etwas heraus, spricht etwas in unserer Psyche an, was dann ins Leben hereingeholt werden kann. Er verzaubert einen und macht aus einem, was Gott mit einem gemeint haben könnte."[10] Oder, aus der Sicht der christlichen Ehelehre: „So wird ihr Leben in der Ehe ein Zeichen, ein Sinnbild, ja eine Darstellung der Liebe Gottes in Christus zu den Menschen und damit in der Tat zu einer ‚religiösen Lebensfrage'."[11]

Angesichts des hohen Anspruchs, der an die „gemeinsam geschaffene Welt"[12] gestellt wird, nimmt es nicht wunder, daß viele Partner aus Selbstschutz vor Desillusionierung diese Art der Bindung erst gar nicht eingehen (entspricht dem 4. Ehemodell bzw. einer unverbindlichen Lebensgemeinschaft). Daraus mag sich zum Teil auch das deutliche Absinken der Zahl der kirchlichen Eheschließungen erklären lassen.

Jene aber, die aufgrund der eigenen Ideale Verbindlichkeit eingehen wollen, sollten darauf gefaßt sein, sich mit den immanenten illusionären Versuchungen auseinandersetzen zu müssen, die aus der überstrapazierten Metaphorik der Ehe als quasi gottesbündische Gemeinschaft resultieren. Unrealistisch und vom Menschen nicht erfüllbar ist die Sehnsucht, daß *einer dem anderen alles sein könne*. Die Ambivalenz, daß der Mensch ein begrenztes, unvollkommenes, erlösungsbedürftiges Geschöpf sei, andrerseits sich seine Gottesähnlichkeit in der Darstellung der Liebe Gottes durch die eheliche Liebe versinnbildlicht werden soll, kann nicht aufgelöst werden. Bestenfalls kann sie erkannt und ertragen werden. Es gilt also, die Idealisten aus der „Allmachts-Ohnmachts-Falle" zu befreien, indem man sie dazu führt, die dem Menschen gemäße Beziehungsfähigkeit realistisch und nüchtern einzuschätzen und sie mitsamt ihren Grenzen zu akzeptieren.

*Aufgaben der kirchlichen Beziehungsethik*

Der kirchlichen Beziehungsethik erwächst daraus eine hohe und menschliche Aufgabe: Sorge zu tragen für die Integration des *Wünschbaren* mit dem *Lebbaren*. Durch die anscheinend unwiderrufliche Festschreibung ihrer Vorstellung von Familie und Ehe ist die Kirche faktisch nur noch für die Nöte jener Menschen da, die ihre Normvorstellungen teilen. Von der Verschiedenartigkeit der Ehemodelle war oben bereits die Rede. Eine Vielfalt divergierender Lebensformen erhebt heute den Anspruch, „Familie" zu sein; Variationen in den Strukturelementen und Rollenbesetzungen der Familie haben sich herausgeprägt, die früher zweifelsohne uniformer waren.[13] Wenn die „Normfamilie" auch heute noch die verbreitetste familiale Lebensform ist, gibt es daneben – um nur einige Beispiele zu nennen – die „Ein-Elternteil-Familien", „Zweit-Familien", „Patchwork-Familien", „Fortsetzungsfamilien", „Nichteheliche Lebensgemeinschaften" (und – der letzte Schrei als Folge der Gentechnologie – „Multiple Elternschaften"). Nicht zu vergessen die neuerdings in Diskussion geratenen homosexuellen Verbindungen.

Aus systemischer Sicht muß daher an die Kirche eine Reihe von Fragen gestellt werden, wenn sie Zielgruppe und Kontext ihrer pastoralen Bemühungen erkennen will:

Will die Kirche auch mit jenen einen Dialog beginnen, die ihre Vorstellungen von Partnerschaft und Familie nicht teilen?

Oder will sie sich primär jenen zur Verfügung stellen, die ihre Ideale zu leben versuchen?

Wozu sieht sich die Kirche in diesem Zusammenhang durch den Auftrag des Evangeliums verpflichtet?

Welche Haltung erwarten die Gläubigen von der Kirche in der Frage der neuen Familienformen?

Welche Orientierungshilfe in der Werthaltung und welche pastorale Unterstützung

[10] *V. Kast*, Paare. Beziehungsphantasien oder: Wie Götter sich in Menschen spiegeln, Stuttgart 1984, 15, 19.

[11] *O. H. Pesch*, „Ehe", in: Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen, a. a. O., 85.

[12] *J. Willi*, Was hält Paare zusammen? Reinbek bei Hamburg 1991, 268.

[13] *R. Nave-Herz*, Die Pluralität von Familienformen: Ideologie oder Realität, in: Familie als Lebensqualität? a. a. O., 15.

im Problemfeld Partnerschaft – Ehe – Familie wird von den Gläubigen gesucht?

*Pastorale Gesprächsführung*

Eine Arbeitsweise, die sich im Tätigkeitsbereich der Systemischen Familientherapie immer wieder bewährt, könnte auch in der pastoralen Interaktion hilfreich sein. Erstes Prinzip in der Begegnung mit den Gesprächsuchenden ist die Wahrung von deren Würde und Autonomie. Jeder Anschein von Bevormundung oder „Moralisieren" wird tunlichst vermieden; vielmehr wird sorgfältig erkundet, was die Erwartungshaltung des Gesprächspartners in Hinblick auf die mögliche Hilfestellung ist. Voraussetzung für ein fruchtbringendes Gespräch ist jedenfalls die Kompatibilität von erhofftem Gesprächsziel und möglichem Anbot.

Unter Bezugnahme auf die familiäre Krisensituation wäre es also sehr nützlich herauszufinden, welchem Ehemodell und folglich welchen Normen und Werten die Ratsuchenden nahestehen. Um eine Atmosphäre der Empathie und des Vertrauens aufzubauen, ist es wesentlich, sich selbst in die Lage des anderen zu versetzen. Dabei hilft insbesondere die selbstreflexive Frage: In welchem Kontext / welcher Situation würde ich mich ähnlich fühlen oder verhalten? Gelingt aufgrund von Erfahrungsmangel, eigenen blinden Flecken, persönlicher Problematik oder ideologischen Grenzen die ehrliche Beantwortung dieser Selbstanfrage nicht, so sollte dies als mangelnder Rapport aufgefaßt und die weitere Gesprächsführung zum Wohle der Hilfesuchenden behutsam an jemand anderen abgegeben werden.

Totale Empathie ohne nötige Distanz führt umgekehrt lediglich zu Bemitleidung und ineffektiver Verstrickung. Genug Ähnlichkeit bei ausreichender Differenzierung der Sichtweisen – zugegebenermaßen ein Balanceakt – erweist sich als optimaler Zugangsweg.

Vermehrte Orientierungslosigkeit des einzelnen ist ein typisches Problem, das aus der Individualisierung der Moralvorstellungen resultiert. Dies ist der Preis für ein Mehr an Freiheitsgraden, das durch Dogmatisierung zu unterbinden als Anachronismus kaum Chancen auf Akzeptanz hat. Mit mehr Wahlfreiheit geht die Notwendigkeit häufigerer Güterabwägung Hand in Hand. Zumindest in der familientherapeutischen Praxis wird nicht Missionierung, sondern Bilanzierungshilfe in komplexen Situationen zum Zweck einer verantwortungsvollen Lösung erwartet. Wieweit dies auch auf die pastorale Gesprächssituation zutrifft oder als Anregung brauchbar ist, mögen die Betroffenen entscheiden.

*Glaubwürdigkeit*

Wo die unmittelbare, selbst erlebte Beziehung zur familiären oder partnerschaftlichen Realität fehlt (Stichwort Zölibat und Kinderlosigkeit!), sind vermehrte Anstrengungen vonnöten, um sich als glaubwürdig und kompetent zu erweisen. In diesem Falle liegen die spezifischen Lebenserfahrungen auf Seite der Ratsuchenden, denen gegenüber der Kleriker als pastoraler Gesprächspartner sich in der Rolle des Lernenden sieht. Familiendynamik, familiärer Lebenszyklus, typische Paarprobleme, Intimitätsfragen, Konfliktlösungsstrategien sind nur einige Themen, die schon in der Ausbildung, spätestens in der Fortbildung gebührenden Platz haben müßten, wenn nicht Vertrauensmangel, Unsicherheit, Unzufriedenheit oder Burn-out das Beratungsgespräch blockieren sollen. „Sich dem Partner erklären heißt gleichzeitig, sich selbst erklären. An den Fragen und Mißverständnissen des Partners wird offenbar, wo man sich selbst nicht klar ist."[14] Diese vom Paartherapeuten Jürg Willi als „Ko-Evolution" bezeichnete Wechselwirkung, in der auch Gerechtigkeits- und Gleichwertigkeitsbalance eine Rolle spielen, darf auch für das verständnisvolle pastorale Gespräch gelten.

Auf zwei mögliche Gefahrenherde für den Balanceverlust sei ausdrücklich hingewiesen: zum ersten, aufgrund von Ängstlichkeit, Loyalitätsproblemen zur eigenen Institution und falsch verstandener, rigoros umgesetzter Lehrmeinung sich an eine überstrenge Praxis zu binden. „Wird (die Kirche) immer besser verstehen, daß der Meister sie ruft, der von sich sagt: ‚Ich bin nicht gekommen zu richten, sondern zu heilen'?"[15] Es ist schwer nachvollziehbar, daß wiederverhei-

[14] *J. Willi*, a. a. O., 236, 344.

[15] *B. Häring*, Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung, Freiburg im Breisgau 1989.

ratete Geschiedene durch den Ausschluß von Eucharistie, Krankensalbung und gewissen Funktionen in der kirchlichen Gemeinde als offenkundig Ehrlose behandelt werden. Die an der Ehe Gescheiterten werden dadurch von jenen, die dieses Risiko gar nicht tragen, nur noch mehr in eine Verstrickung von Schuld- und Schamgefühlen und in die Isolierung getrieben, was einer christlichen Barmherzigkeit durchaus konträr ist.

Zum zweiten, das andere Extrem, aus Mangel an erarbeiteter Kompetenz eine vordergründige Beschwichtigungshaltung, die der Aufgabe, sich dem Konflikt zu stellen und ihn im Helfersystem gemeinsam zu bewältigen, aus dem Wege geht. Nach einer Wertestudie aus dem Jahr 1990[16] sind drei Viertel der Befragten der Meinung, daß der Kirche und dem Glauben im Beziehungsalltag und bei der Lösung von Beziehungskrisen wenig bis keine Wirkung zukommt. Statt dessen sind Eheberatungsstellen und die Praxen der Familientherapeuten überfüllt.

Der Vertrauensverlust in die Kirche als Helferin in seelischen Krisen, der hier zum Ausdruck kommt, mag nicht zuletzt mit dem Überhang von Idealen und einer damit verbundenen Verleugnung der Notwendigkeit lebenspraktischen Rüstzeugs zu tun haben. Dieses Defizit ist übrigens nicht unähnlich jenem von naiv verliebten Paaren, die im Überschwang der überhöhten Erwartungen verabsäumen, die Organisation der Alltagsrealität in die Hand zu nehmen und auf die Schwierigkeiten von Partnerschaft und Kinderaufzucht vorbereitet zu sein.

*Konfliktmanagement*

Egalitäre Rollenvorstellungen haben zu signifikanten Veränderungen der Familienorganisation geführt und zwingen zu vermehrter Flexibilität im Aushandeln von Agenden und in der Entscheidungsfindung. Die emotionellen Ansprüche haben sich, wie schon eingangs gesagt, erhöht. Mehr Freiheitsgrade bedeuten auch mehr Offenheit, aber ebenso ein stärkeres Konfliktpotential. Um diesen Situationen gewachsen zu sein, bedarf es des Aufbaus neuer stabiler Identitäten, da auf die Rollenvorbilder früherer Generationen nicht zurückgegriffen werden kann. Sowohl im Familienleben als im Dialog der Kirche mit den Menschen gilt es, neue Umgangsformen im Wertediskurs zu erlernen.

Systemisch betrachtet, heißt dies, daß die Pluralität sich sowohl innerseelisch als auch im familiären und im gesellschaftlichen Bereich auswirkt und auf allen drei genannten Ebenen Konfliktmanagement gefordert ist. Ein empirischer Beleg für das Erkennen dieser Notwendigkeit sind die zunehmenden Angebote wie Kriseninterventionszentren, Seminare zum Thema Streitkultur, Kommunikations- und Durchsetzungtrainings, Selbsthilfeliteratur etc.

Die Kirche, nach wie vor ein bedeutender Faktor in unserer Gesellschaft, wird nicht umhinkönnen, ihre Berührungsängste mit dieser Thematik abzulegen und an dem Prozeß der Konsensfindung teilzunehmen. Oder will sie denselben Fehler begehen wie viele Paare, die zu rasch und aus relativ geringem Anlaß aus einer Beziehung flüchten, anstatt positive Strategien für Konfliktverarbeitung auszuschöpfen? „Da jeder Mensch unterschiedliche Bedürfnisse und Wünsche hat, bilden Konflikte einen natürlichen und gesunden Bestandteil aller zwischenmenschlichen Beziehungen."[17]

Was macht Festungsmentalität und ängstliche Schutzstrategien entbehrlich? Unter welchen Bedingungen übernehmen Menschen die Herausforderung des sich verbindlich aufeinander Einlassens? – Fragen, die in der Familienpsychologie erst in den letzten Jahren erforscht werden, gefördert von einer Verschiebung von reiner Problemzentriertheit zu bewältigungs- und ressourcenorientierten Überlegungen.

*Kontinuitäts- und Übergangsriten*

Kritische Übergangsphasen im Familiensystem nehmen zu. Zum Aushalten starker widersprüchlicher Emotionen und zum Durchstehen schwieriger lebensgeschichtlicher Übergänge helfen uns unterschiedliche Rituale. Auch in der Familientherapie gibt es neuerdings Literatur darüber[18], doch zweifellos hat die Kirche dank ihrer ungleich

[16] *P. M. Zulehner*, a. a. O., 62–65.

[17] *R. Peurifoy*, Angst, Panik und Phobien. Ein Selbsthilfeprogramm, Bern 1993.

[18] *E. Imber-Black – J. Roberts – R. A. Whiting*, Rituale in Familien und Familientherapie, Heidelberg 1993; *L. Boscolo – P. Bertrando*, Die Zeiten der Zeit, Heidelberg 1994, 274–306.

längeren Tradition einen riesigen Fundus an Erfahrung, auf den zurückgegriffen werden kann. Es wäre faszinierend, den Brückenschlag zwischen den beiden Disziplinen der Seelsorgearbeit und der Familienpsychologie zu festigen. Gerade an lebenszyklischen Übergängen wollen viele Menschen nach wie vor die Dienste der Kirche in Anspruch nehmen, dabei aber in ihren Kompetenzen und Bedürfnissen gefragt sein. Hier, an diesen sensiblen Schnittstellen, fänden sich dann Möglichkeiten zur vertieften Begegnung, wenn es gelänge, Symbolhandlungen so verständlich und wirksam zu gestalten, daß allen Beteiligten Stärkung und Sinnfindung daraus erwächst. Das betrifft sowohl Ereignisse der Trauer wie der Freude über Aus- und Eintritte im Familiensystem, Schuldverarbeitung, sowie das Aufrechterhalten der Kontinuität (Tischgemeinschaft, Feste im Jahreskreis etc.)
Ein lebendiger, stetig wachsender Austausch des Wissens und der Erfahrung ist die Perspektive, die zu realisieren einen Zugewinn an Lebenszufriedenheit und innerer Bereicherung für alle Beteiligten bringen würde.

**Hans Joachim Meyer**

## Auf dem Weg zu einem ökumenischen Kirchentag

*Macht es Sinn, auf einen „ökumenischen Kirchentag" hinzuarbeiten, solange die Kirchen selbst getrennt sind und eine gemeinsame Abendmahlfeier kaum erreichbar ist? Meyer bejaht diese Frage, da die gesellschaftliche Entwicklung und die daraus erwachsenen Herausforderungen alle Kirchen in gleicher Weise betreffen und da auch schon bisher viel Gemeinsames geleistet wurde. Ein solcher ökumenischer Kirchentag wird sich auch bemühen, die Schwierigkeiten auszuräumen, die heute noch gegen eine gemeinsame Feier des Abendmahls vorhanden sind.* *red*

*Warum naheliegend?*

Der Gedanke eines ökumenischen Kirchentages scheint zugleich naheliegend wie überraschend. Warum der Gedanke naheliegt, ist relativ leicht gesagt. Wer den geschwisterlichen Zusammenhalt der katholischen und evangelischen Christen in den letzten Jahrzehnten hat wachsen sehen, wer – wie der Verfasser – ökumenische Gemeinsamkeit geradezu als eine Voraussetzung des Überlebens des Christentums in der wenn nicht glaubensfeindlichen, so doch weithin glaubensfernen Gesellschaft im Osten Deutschlands vor und nach der revolutionären Wende erlebt hat, dem wird eine große ökumenische Veranstaltung, die im Zeichen des gemeinsamen öffentlichen Glaubenszeugnisses von Christen verschiedener Konfession steht, als geboten, wenn nicht sogar als dringend erscheinen. Es ist auch eine Konsequenz aus der Haltung der nichtchristlichen Umwelt. Weder beim Katholikentag 1994 in Dresden noch beim Evangelischen Kirchentag 1997 in Leipzig hat die Öffentlichkeit das jeweils konfessionell Verschiedene wirklich wahrgenommen. Für unsere der Kirche und dem Christentum gleichermaßen fernstehenden Mitbürgerinnen und Mitbürger waren dies gleichermaßen christliche Ereignisse. Und diese Beobachtung ist kein Zeugnis von Oberflächlichkeit, sondern trifft den Kern. Denn in der Tat waren beide Ereignisse im Kontrast zu ihrem öffentlichen Umfeld vor allem Zeugnisse dafür, daß das schon lange totgesagte Christentum immer noch existiert und offensichtlich in der Lage ist, große Teilnehmerzahlen anzuziehen, darunter eine große Zahl von jungen Menschen. Und vor allem bezeugten beide Veranstaltungen, daß die ihnen zugrundeliegende Kraft aus dem christlichen Glauben stammt. Warum sollten in dieser ereignisreichen Zeit Menschen sonst zu einer solchen nicht gerade komfortablen Veranstaltung kommen? Die Fernsehwirkung der großen Abschlußgottesdienste entsprach also, was in dieser Mediengesellschaft alles andere als selbstverständlich ist, dem Wesen des Ereignisses, über das berichtet wurde.

Für den Katholikentag 1994 in Dresden muß noch hinzugefügt werden, daß er ohne die Mitwirkung der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche und vieler evangelischer Mitchristen nicht möglich gewesen wäre. Mitwirkung hieß nicht nur Gastfreundschaft im traditionellen Sinne, sondern verantwortliche inhaltliche Mitgestaltung vieler Veranstaltungen. Dies entspricht der doppelten Minderheitensituation der katholischen Christen an den meisten Orten in den wie-

dererstandenen Ländern im Osten Deutschlands: Sie sind die Minderheit unter den Christen. Und die Christen insgesamt sind fast überall auch nur eine Minderheit in der Bevölkerung. Wäre dann also ein Ökumenischer Kirchentag nur im Osten Deutschlands notwendig? Die Vorbereitung des im Jahre 2000 für Hamburg geplanten Katholikentages zeigt, daß auch hier die Katholiken eine Minderheit in der christlichen Minderheit der Stadt sind. Die Gründe für die weitgehende Entchristlichung Hamburgs sind mit denen in Dresden nicht identisch, aber die Situation und ihre Konsequenzen stimmen weithin überein. Das gemeinsame Glaubenszeugnis katholischer und evangelischer Christen durch einen Ökumenischen Kirchentag stellt sich also einer Herausforderung, die der christliche Glaube in ganz Deutschland annehmen muß.

*Warum überraschend?*

Dennoch bleibt der Gedanke eines Ökumenischen Kirchentages überraschend. Und dies aus zwei Gründen. Erstens sind beide Bewegungen – die des Katholikentages und die des Evangelischen Kirchentages – aus dem Wunsch nach Eigenständigkeit und Profilierung erwachsen. Und zweitens ist ein ökumenischer Kirchentag ein gemeinsamer Kirchentag ohne gemeinsame Kirche. Der erste Grund ergibt sich aus der Geschichte, der zweite beschreibt eine fortwirkende schmerzliche Tatsache. Prüfen wir zunächst, ob der historische Grund noch von aktueller Bedeutung ist. Wenn wir 1998 beim 93. Deutschen Katholikentag in Mainz der 150jährigen Geschichte einer eigenständigen katholischen Laienbewegung gedacht haben, dann erinnerten wir uns auch dessen, daß die erste Zusammenkunft 1848 in Mainz, aus der dann die Katholikentage und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken erwuchsen, vor allem das Anliegen hatte, die Rechte der katholischen Minderheit in Deutschland zu formulieren. Denn dieses Deutschland wurde überwiegend von protestantischen Fürsten beherrscht. Und auch seine katholischen Fürsten hatten kräftig von der Säkularisation von Kirchen- und Klostergut beim Untergang des alten Reiches profitiert. Dieser Säkularisation waren nicht zuletzt eine beträchtliche Zahl katholischer Bildungseinrichtungen zum Opfer gefallen. Die Katholiken bildeten also als Bevölkerungsgruppe eine unterprivilegierte Minderheit. Das schärfte auch ihren Blick für die Brisanz der sozialen Frage, der sich katholische Repräsentanten, so schon vor 1848 Bischof Ketteler von Mainz, bald nachdrücklich widmeten. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich daraus der in Verbänden gut organisierte soziale Katholizismus. Die Frontstellung gegen den militanten Atheismus liberaler und sozialistischer Observanz war ohnehin gegeben. Aber unbeschadet dieser Anliegen trat der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus im Profil der katholischen Verbandsarbeit besonders deutlich hervor, und diese Konfrontation sollte sich im Bismarckschen Reich durch den Kulturkampf noch verschärfen. Bis weit in dieses Jahrhundert hinein war er oft prägend für das Denken und Handeln von Katholiken.

*Der Segen ökumenischer Geschwisterlichkeit*

Die Erfahrungen in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur, des von diesem System gewollten verbrecherischen Krieges und der leidvollen Nachkriegszeit mit ihren vielfältigen Schwierigkeiten, die in der entstehenden DDR bald in die Bitternis neuer Glaubensfeindlichkeit übergingen, ließen katholische und evangelische Christen den Segen ökumenischer Geschwisterlichkeit erfahren. Als 1948 – wiederum in Mainz – die Tradition der Katholikentage wiederaufgenommen wurde, war die Zeit der konfessionellen Frontstellungen endgültig vorbei. Die im wesentlichen nach dem 2. Weltkrieg entstandene Laienbewegung des Evangelischen Kirchentages hatte von vornherein eine andere Ausgangssituation. Konfessioneller Gegensatz ist heute kein hervortretendes Merkmal für die Beziehungen zwischen katholischen und evangelischen Christen in Deutschland, und das Verhältnis zwischen dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken als dem Veranstalter der Deutschen Katholikentage und dem Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages ist vom Geist freundschaftlicher Zuneigung bestimmt. Das bedeutet nun gewiß nicht, daß sie das gleiche Gesicht haben und unverwechselbar wären. Die Existenz des Chri-

sten ist konkret und darum von seiner Konfession und von seiner historisch gewachsenen Glaubenspraxis nicht zu trennen. Auch in Zukunft werden sich Katholikentage und Evangelische Kirchentage in Deutschland abwechseln, und beide werden dabei zusammenarbeiten und sich gegenseitig unterstützen. Aber die Gemeinsamkeit der christlichen Konfessionen und das Maß der Übereinstimmung in den gesellschaftlichen Erfahrungen von Christen ist so groß, daß es berechtigt und notwendig ist, in einem zu vereinbarenden Zeitrhythmus der deutschen Öffentlichkeit ein gemeinsames Glaubenszeugnis zu geben. Unsere Gesellschaft steht vor großen Veränderungen. Dabei stellt sich mit zunehmender Deutlichkeit die Frage, ob und wie die Werte und Wahrheiten des christlichen Glaubens in den gesellschaftlichen Grundkonsens eingehen und in welchen rechtlichen Regelungen und Strukturen dieser Grundkonsens seinen Ausdruck finden wird. Für den ersten ökumenischen Kirchentag, den wir für das Jahr 2003 planen, schiene uns und unseren evangelischen Partnern Berlin als künftiger Brennpunkt solcher Auseinandersetzungen ein besonders geeigneter Ort.

*Gemeinsamer Kirchentag ohne gemeinsame Kirche?*

Gleichwohl bleibt die Frage: Kann es einen gemeinsamen Kirchentag ohne eine gemeinsame Kirche geben? Diese Frage wird durch die Tatsache zugespitzt, daß sich die Präsidien des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Deutschen Evangelischen Kirchentages nach reiflicher Überlegung dazu entschlossen haben, sich zu der Hoffnung zu bekennen, daß wir beim ökumenischen Kirchentag gemeinsam das Abendmahl feiern können, zugleich aber fest zu vereinbaren, das Vorhaben und den Erfolg des ökumenischen Kirchentages nicht davon abhängig zu machen, daß sich diese Hoffnung bis dann erfüllt. In den Medien, aber leider gelegentlich auch in kirchlichen Kreisen ist nur der erste Teil der Aussage aufgenommen worden. Da ist dann die Frage durchaus berechtigt, ob wir nicht in gefährlicher Weise einer Illusion Raum gäben. In Wahrheit haben wir klar ein objektiv existierendes Spannungsfeld beschrieben. Einerseits kommt im Streben nach christlicher Einheit dem Abendmahl mit Recht eine zentrale Stellung zu. Dem entspricht auch das große emotionale Potential, das mit diesem Anliegen verbunden ist. Andererseits führt uns die Abendmahlsfrage in das Zentrum des Kirchenverständnisses. Trotz nachvollziehbarer und berechtigter Emotionalität, ja gerade wegen des großen Erwartungsdrucks bei vielen Christen unterschiedlicher Konfession muß daher dieses Thema mit theologischer Präzision und Redlichkeit behandelt werden. Ist es da nicht geboten, den notwendigen gedanklichen Klärungsprozeß in der Perspektive eines großen ökumenischen Ereignisses zu intensivieren? Das jedenfalls ist das gemeinsame Vorhaben für die nächsten Katholikentage und Evangelischen Kirchentage, die sich auf sorgfältig vorbereiteten Veranstaltungen diesem großen Anliegen mit dem gebotenen Ernst widmen werden. Mit Sicherheit wird dieser Prozeß Fortschritt bringen, wobei die bisherige ökumenische Erfahrung lehrt, daß dieser Fortschritt auch darin bestehen kann, Trennendes deutlicher zu sehen. Die derzeitige Erörterung des Dokuments zur Rechtfertigung unterstreicht die Notwendigkeit von Geduld. Aber wie wir wissen, gibt es keinen geistigen Fortschritt, den nicht viele Menschen erwarten und ersehnt hätten. Allerdings müssen Erwartungen und Sehnsucht argumentativ gerichtet werden, wenn sie nicht durch den Wunsch nach rascher Erfüllung zerstören sollen.

*Hoffnung auf das gemeinsame Abendmahl*

Wenn man sich also im Blick auf die Situation der Christenheit in Deutschland zu einem ökumenischen Kirchentag entschließt, dann war es notwendig, sich zur großen Hoffnung auf das gemeinsame Abendmahl zu bekennen. Denn ohne diese Hoffnung ist die ökumenische Gemeinsamkeit der Christen nicht viel mehr als eine Koalition von Minderheiten, die neben Gemeinsamkeit und Streit in der Geschichte vor allem die Gefahr eint, in das gesellschaftliche Abseits zu geraten. Zugleich war es richtig, das Vorhaben eines ökumenischen Kirchentages nicht davon abhängig zu machen, daß sich diese Hoffnung bis zu diesem Zeitpunkt schon erfüllt, weil wir dann dem widerlegten Wahn folgten, Geschichte sei machbar und wir könnten Gottes Terminkalender führen. Auch wenn

wir die Hoffnung auf das gemeinsame Abendmahl unerfüllt über das Jahr 2003 hinaus tragen müssen, so ist doch das Bekenntnis zu dieser Hoffnung Ausdruck der Ernsthaftigkeit unseres Bemühens, vor der Gesellschaft ein klares Bekenntnis zu Jesus Christus und seiner Frohen Botschaft zu geben. In diesem Geiste werden wir auch aus den Erfahrungen und den gewachsenen Traditionen der Deutschen Katholikentage und der Deutschen Evangelischen Kirchentage heraus ein tragfähiges Programm und eine leistungsfähige Arbeitsstruktur zu entwicklen haben, die dem ökumenischen Charakter und dem öffentlichen Stellenwert eines solchen Ereignisses angemessen sind.

# Praxis

**Marianne Kiefer**

## Mit Kindern leben, glauben, hoffen

### Ein Beitrag zur Elternbildung

*Unter dem Titel dieses Beitrags ist 1988 bei „Theologie für Laien" in Zürich ein Kurs zur religiösen Erziehung im Vorschulalter für die kirchliche Elternbildung entstanden. In einer Art Selbsthilfeprogramm können damit engagierte Laien in den Gemeinden und Pfarreien eigenständig Elternrunden gestalten. Im folgenden wird berichtet, wie und warum es zu einem solchen Kurs gekommen ist und welche Zielsetzung dem Konzept zugrunde liegt.** *red*

* Das Kursmaterial ist in zwei Teile gegliedert: Im Kurspaket 1 (Grundkurs) werden in sieben Einheiten grundsätzliche Fragen zum Zusammenleben mit Kindern und zur religiösen Erziehung besprochen. Das Kurspaket 2 (Ergänzungskurs) enthält sechs Kursmappen zur Thematik des Festefeierns für die Zeit vor Weihnachten und Ostern. Die Pakete enthalten reichhaltige praktische Anleitungen und Gestaltungshilfen (Sachinformationen, Kurzreferate, besinnliche Texte, ein Video, Tonbandkassetten, Hellraumfolien u. a. m.).

Da der Kurs auch in Deutschland auf großes Interesse stößt, ist erfreulicherweise 1997 bei der AKF in Bonn eine Lizenzausgabe erschienen. In der Schweiz sind bisher insgesamt über 900 Pakete verkauft worden, daher ist 1998 für den Grundkurs eine zweite, überarbeitete Auflage vorgesehen. Im folgenden soll der Kurs näher vorgestellt werden. Die Medienpakete sind unter folgenden Adressen erhältlich:

Für die Schweiz: Theologie für Laien, Neptunstraße 38, CH-8032 Zürich

Für Deutschland: AKF, Hochkreuzallee 1, D-53175 Bonn

*Die Idee*

Die Religiosität bei heutigen Eltern wird wohl zu kaum einem anderen Zeitpunkt noch so eigenartig und tief angerührt wie bei der Geburt eines eigenen Kindes und während dessen ersten Lebensjahren. Das Zusammensein mit ihm kann zu Verwunderung, Staunen und Fragen führen. Früher schien religiöse Erziehung die natürlichste und einfachste Sache der Welt zu sein. Die Kinder wurden mit festen Formen kirchlichen Brauchtums groß. Nicht nur Weihnachten und Ostern wurden auf christlichem Hintergrund gefeiert, sondern auch die anderen Feste des Kirchenjahres. Es war selbstverständlich, daß die täglichen Gebete wie Morgen-, Tisch- und Nachtgebet – und in manchen Gegenden sogar der Rosenkranz – gesprochen wurden. Der sonntägliche Kirchgang war unbestritten. Im Religionsunterricht gab es klare Richtlinien, wie ein christliches Leben zu leben sei. Die Familie war in die sogenannte „Volkskirche" eingebettet, und die Eltern hatten nicht eigentlich „religiöse Erziehung" zu leisten. Diese „Volkskirche" als gesellschaftliche Erscheinung gehört heute der Vergangenheit an. Die Zeiten haben sich geändert und damit auch die religiöse Praxis. Religion ist für viele weitgehend eine persönliche Sache geworden. Man will sich nicht unbedingt engagieren. Man hebt sich ab von kirchlicher Praxis und vom Gottesdienstbesuch. Das hat natürlich auch Konsequenzen für die religiöse Erziehung der Kinder. Die jungen Eltern sind heute stärker gefordert, da der große Rahmen der früheren Volkskirche fehlt und allgemein überzeugende Konzepte nicht vorhanden sind. Sie fragen sich, wie sie ihr Kind christlich erziehen können. Und sie stehen den naiven Fragen ihrer neugierigen Kinder oft ratlos gegenüber. „Wo wohnt der liebe Gott?" oder „Putzt der liebe Gott auch die Zähne?", solche Fragen provozieren ganz schön. Wie sollen Vater und Mutter darauf antworten? Nicht auf alle kindlichen Fragen muß der Erzieher eine Antwort wissen. Wichtiger ist es, daß aus diesen Fragen ein Gespräch entstehen kann. Viele Eltern sind es nicht gewohnt, über ihren Glauben zu

sprechen, sie müssen es selbst erst lernen. Sie können so in einer Gruppe Gleichgesinnter Lebens- und Glaubensfragen miteinander besprechen, sozusagen eine eigene Standortbestimmung machen, denn nur wenn sich die Eltern über ihren eigenen Glauben klar werden, sind sie auch fähig, ihn an ihre Kinder weiterzugeben. Auf diesem Hintergrund entstand die Idee, mit diesem Kurs den Eltern Hilfe anzubieten und sie bei der schwierigen, aber schönen Herausforderung, ihre Kinder zu glaubenden Menschen zu erziehen, zu begleiten.

*Das Konzept*

Dem Kurskonzept liegt eine dreifache Zielsetzung zugrunde:
Das Vermitteln von *Glaubenswissen* und das Vertrautmachen mit einigen psychologischen und pädagogischen Aspekten als Hilfe für das Zusammenleben mit dem Kind.
Der *Austausch und die Verarbeitung* von Erfahrungen der eigenen religiösen Erziehung sowie der heutigen Lebens-, Glaubens- und Erziehungspraxis.
Die *Erfahrung von Gemeinschaft* in der Kursgruppe. Dies erfordert, daß man sich über eine längere Dauer füreinander Zeit nimmt. Daraus kann Vertrautheit und Offenheit wachsen.
Im folgenden werden die einzelnen Kurseinheiten inhaltlich kurz charakterisiert.

Grundkurs (Kurspaket 1)

1 *Als Eltern mit Kindern unterwegs* – Seit dem freudigen Ereignis der Geburt sind die Eltern mit dem Kind zusammen in einen bewegten Erziehungsalltag hineingewachsen. Das Zusammenleben von Eltern und Kindern ist zu verstehen als Weggemeinschaft, auch als Weggemeinschaft im religiösen Leben. Wie finden die Eltern zusammen mit den Kindern den je eigenen Weg?
2 *Mit Kindern auf dem Weg des Glaubens* – Religiöse Erziehung läuft nicht neben der allgemeinen Erziehung einher. Sie beginnt auch nicht erst dort, wo Eltern über Gott reden und mit dem Kind beten. Wo das Kind als eigene Person angenommen wird, Zuwendung, Liebe und Verständnis erfährt, da kommen bereits zutiefst religiöse Werte zum Tragen. Somit sind die Eltern die ersten „Religionslehrer" ihrer Kinder.
3 *Mit Kindern von Gott reden* – Das Gottesbild des Kindes wird geprägt vom Gottesbild der Eltern und davon, wie sie mit ihm über Gott reden. Kinderfragen nach Gott können sehr anspruchsvoll sein. Wie und was reden Eltern mit ihren Kindern von Gott?
4 *Mit Kindern beten* – Noch ist es verbreitet, daß Eltern mit ihren Kleinkindern – meist vor dem Zubettgehen – beten und singen. Mit dem Wachsen und Reifen der Kinder müßte sich aber auch das Beten wandeln. Spätestens jetzt sollten Eltern ihre Gebetspraxis hinterfragen. Von daher werden Hinweise für ein alters- und situationsgerechtes Kindergebet gesucht.
5 *Kindern von Jesus erzählen* – Das Erzählen von Geschichten spielt im Kinderalltag eine große und gute Rolle. Die biblischen Geschichten kommen dem entgegen und sind ein guter Zugang zu Jesus. Denn die Bibel selbst bringt uns die Botschaft Jesu am eindrücklichsten in Form von Geschichten nahe. Welche Geschichten sind dazu geeignet? Kinderbibeln können dabei helfen.
6 *Mit Kindern zwischen Gut und Böse* – Die Widerspenstigkeit des Kleinkindes stößt oft mit den Erwartungen und Bedürfnissen der Eltern zusammen. Sie werden mit den Aggressionen des Kindes konfrontiert, und sie wollen dem Kind ihre Vorstellungen von Ordnung und Anständigkeit durch Lob und Tadel beibringen. Bewußt oder unbewußt wird dadurch die sittliche Persönlichkeit geprägt und das Gewissen gebildet. Im Erleben gegenseitiger Grenzen lernen Eltern und Kinder, mit Fehlern und Schuld umzugehen und sich zu versöhnen.
7 *Mit Kindern unterwegs zur Kirche* – Die meisten Eltern lassen ihre Kinder heute noch taufen – selbstverständlich oder mit gewissen Vorbehalten. Ihr Verhältnis zur Kirche ist oft zwiespältig, geprägt von persönlichen Erfahrungen. Eine Klärung dessen, was Kirche und Konfession bedeuten, kann Eltern helfen, zusammen mit den Kindern in eine größere Glaubensgemeinschaft hineinzuwachsen.

Ergänzungskurs (Weihnachten und Ostern)

8 *Mit Kindern Feste feiern* – Kinder und Erwachsene lieben Feste und Geschenke. Sie ragen wohltuend aus dem Alltag heraus und bringen Leib und Seele in Schwung. Auch unser Glaube will gefeiert sein. Für das Feiern mit den Kindern in der Familie bieten

sowohl Lebensereignisse als auch der Festkreis des Kirchenjahres manch schöne Gelegenheit.

9 *Mit Kindern durch den Advent gehen* – Der Advent ist eine stimmungsreiche Zeit mit alten Bräuchen wie St. Nikolaus, Adventskranz und Adventskalender. In der Familie ergibt sich jetzt eine gute Gelegenheit, Kinder zu Besinnlichkeit, Ruhe und frohem Erwarten hinzuführen.

10 *Mit Kindern Weihnachten erleben* – Weihnachten ist für die Kinder wohl das ereignisreichste Fest. Allerdings ist es wie kein anderes vom Konsumdenken überschattet. Ein Verständnis dessen, was wir an Weihnachten wirklich feiern, kann Eltern helfen, mit den Kindern ein schönes Christfest zu gestalten.

11 *Mit Kindern Leid und Tod begegnen* – Eltern möchten ihren Kindern so lange als möglich harte Lebenserfahrungen ersparen. Und doch müssen sie die Kinder auf ein wechselhaftes Leben mit Grenzen und Hindernissen vorbereiten. Leid und Tod können der Familie hautnah begegnen. Wie sollen Eltern und Kinder damit umgehen?

12 *Mit Kindern unterwegs nach Ostern* – Früher oder später begegnet das Kind der Geschichte und der Darstellung des gekreuzigten Jesus. Soll man die Kinder mit der Passionsgeschichte vertraut machen? Wie weit können und sollen Eltern ihre Kinder auf dem Weg durch die vorösterliche Fastenzeit und Karwoche mitnehmen?

13 *Mit Kindern das Fest der Auferstehung feiern* – Allerhand Osterbrauchtum ist der Familie vertraut, und darauf warten die Kinder mit Freude. Schwieriger ist es, ihnen die Ostergeschichte zu erzählen und den Glauben an die Auferstehung Jesu nahezubringen. Denn Ostern ist nicht nur ein jährlich wiederkehrendes Fest. Ostern ist auch der Ausdruck einer Hoffnung, die das Leben und den Alltag der Familie prägen soll.

Zu jeder Kurseinheit findet sich in den beiden Kurspaketen – wie bereits einleitend erwähnt – eine angemessene Fülle von Informations- und Anschauungsmaterial.

*Die Praxis*

Können Laien solche Kurse leiten?

Das Kurskonzept sieht vor, daß engagierte Frauen und Männer diese Kurse leiten. Die Praxis zeigt, daß junge Mütter und Väter, deren Kinder bereits größer sind und die vielleicht den Kurs vor einiger Zeit selbst besucht haben, aus ihrer eigenen Erfahrung schöpfen und sie weitergeben können. Es ist allerdings von Vorteil, wenn im Team, das vorzugsweise aus drei oder vier Personen besteht, eine Person mit „religiös-theologischem" Vorsprung mithilft oder die Leitung des Teams übernimmt, z. B. Absolventinnen oder Absolventen eines Glaubens- oder Katechetikkurses. Außerdem ist es sinnvoll, wenn sich ein Mitglied des Seelsorgeteams zur Beratung und Unterstützung zur Verfügung stellt.

Das Kurskonzept sieht keine eigentlichen Referentinnen oder Referenten vor. Bestimmt ist es wertvoll, vom Sachwissen erfahrener Fachleute zu profitieren. Es geht aber hier nicht im besonderen um theologisches Fach-Wissen, sondern um Sachinformation, Erfahrungsaustausch und Gruppenarbeit. In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Themen können die Eltern im Gespräch voneinander lernen und miteinander gangbare Wege erkunden. Um diese Arbeitsweise optimal zu gewährleisten, sollten die Kurse nicht mehr als zwanzig Teilnehmerinnen und Teilnehmer umfassen.

*Theologie für Laien* bietet jedes Jahr sogenannte *Einführungsseminare* für zukünftige Kursleiterinnen und Kursleiter an. Sie werden in die Kursthematik eingeführt und mit der Arbeitsweise und dem Kursmaterial vertraut gemacht. Wichtig sind auch Anregungen und Tips für den Umgang mit den Kursteilnehmenden und die Führung von Gruppengesprächen.

In zahlreichen Pfarrgemeinden der deutschsprachigen Schweiz ist der Kurs mit großem Erfolg sowohl von evangelisch-reformierter als auch von katholischer Seite durchgeführt worden. Mancherorts – und das in zunehmendem Maße – wird er in ökumenischem Rahmen angeboten. In manchen Pfarreien gehört er schon zur Tradition, d. h., er wird alle zwei bis drei Jahre wiederholt. Daraus entstehen zum Teil Elterngruppen, die sich nach Ende des Kurses begeistert wieder zu Austausch und Gesprächen treffen oder sich erfreulicherweise auch für andere Aktivitäten mit Kindern und Jugendlichen in der Gemeinde zur Verfügung stellen. So kann lebendige Kirche vor Ort wachsen und immer größere Kreise ziehen.

Aber vor allem gilt der Satz des großen Theologen Romano Guardini: *Ein Kind ist nicht nur dafür da, daß es erwachsen werde, sondern auch – nein zuerst –, daß es selbst, nämlich ein Kind und, als Kind, Mensch sei.* In diesem Sinne soll das Kursmaterial dazu beitragen, daß Kinder zu glaubenden und dadurch lebensfähigen Menschen werden.

**Willi Riemer**

## Nachdenken über Erstkommunion

*Man könnte einen Bericht bringen, auf welche verschiedene Weise in den deutschsprachigen Gemeinden auf die Erstkommunion (und oft auch zugleich auf die Erstbeichte) vorbereitet wird. Noch interessanter erscheint uns der Bericht über einen Nachdenkprozeß, den einige PastoralreferentInnen aus dem Raum Münster über die Erstkommunionfeier als pastorales Anliegen und über die Vorbereitung auf sie angestellt haben. Dabei werden auch die Spannungen zur Sprache gebracht, die sich fast notwendigerweise ergeben müssen.* *red*

Als 8- oder 9jähriger Junge habe ich meinem Vater oft in seiner Schreinerwerkstatt zugeschaut. Wenn er besonders feine Holzarbeiten oder manchmal auch kleine Schnitzereien machte, dann trat er von Zeit zu Zeit einige Schritte zurück, kniff die Augen ein wenig zusammen und betrachtete sein Werk aus der Entfernung und einer veränderten Perspektive. Seine Worte, die er dann zu sagen pflegte, klingen mir heute noch im Ohr: „Man muß ab und zu mal ein paar Schritte zurückgehen, dann sieht man besser, wie die Sachen wirken." Was für die handwerkliche Arbeit richtig war, sollte auch für die geistige Arbeit gelten. Diese Erfahrung beherzigend, habe ich mich mit einigen Kolleginnen und Kollegen zusammengesetzt und über unser Tun bei der Erstkommunionvorbereitung nachgedacht. Dabei ging es uns nicht um die Frage, wie wir in den vorgegebenen Strukturen und Konzepten unsere Arbeit verbessern könnten, sondern es ging uns darum, die Fragen zu stellen, die aus der veränderten Perspektive der Distanz und (relativen) Außenwahrnehmung gestellt werden können: Warum machen wir Erstkommunionvorbereitung? Wem dienen, wem nützen wir damit? Was sagen die Konzepte und ausgewählten Materialien über unsere faktischen Intentionen aus? Welches Menschenbild prägt unsere praktische Arbeit? Welche eigene Motivation haben wir für diese Arbeit?

Uns allen gemeinsam war die Ausgangslage, daß wir irgendwann in eine Gemeinde versetzt worden waren und dort mit der Erstkommunionvorbereitung beauftragt wurden. Mit dem Eifer des Neulings haben wir alle versucht, die vorhandenen Konzepte zu verbessern und die Erstkommunionkatechese noch effektiver und attraktiver zu gestalten, für eine grundsätzliche Reflexion der vorhandenen Konzepte fehlte damals die Zeit und natürlich auch die Erfahrung.

Interessanterweise stellen wir übereinstimmend fest, daß die Erstkommunionvorbereitung der Kinder sehr stark von der Arbeit mit den Eltern geprägt ist. Von Gemeinde zu Gemeinde unterscheidet sich hier die Intensität der Elternbeteiligung. Die zeitlich minimale Form der Elternarbeit besteht in der Verpflichtung zur Teilnahme an drei bis vier Elternabenden, an denen über die Inhalte der Kinderkatechesen informiert wird und organisatorische Dinge für die Erstkommunionfeier besprochen werden. Die uns bekannte aufwendigste Form sieht die Bildung von Elterngruppen vor, die sich im zweiwöchigen Rhythmus treffen, um hier von Elternkatecheten zum religiösen Gespräch angeleitet zu werden. Diese wiederum werden von pastoralen Mitarbeitern geschult. Die Vorbereitung der Kinder erfolgt nach diesem Konzept durch die eigenen Eltern. Zwischen diesen beiden Formen der Elternbeteiligung gibt es alle möglichen Spielarten unterschiedlicher Intensität. Angesichts so intensiver Elternarbeit taucht die Frage auf, ob denn die Erstkommunionvorbereitung der Kinder nicht sehr elternlastig ist und ob durch diese Gewichtung die Kinder zum Weg werden, um Erwachsenenkatechese zu betreiben, für die unabhängig von den Kindern nur schwer eine Motivation aufgebaut werden kann. Daß eine Erwachsenenkatechese sinnvoll und nötig ist, steht für uns außer Frage, doch die Offenheit und Ehrlichkeit darf hier im Blick auf die Eltern nicht auf der Strecke bleiben, denn sie ist Voraussetzung dafür, daß die Eltern sich

auch als Subjekte im Prozeß des katechetischen Wirkens der Kirche verstehen können.

Der derzeitige Stand der Elternarbeit

ist Teil einer Entwicklung, die vor ca. 30 Jahren ihren Anfang nahm. Mit Beginn der 70er Jahre setzte sich bei den für die Pastoral Verantwortlichen immer mehr die Überzeugung durch, daß eine Beteiligung der Eltern bei der Erstkommunionvorbereitung geboten schien. Dafür gab es mehrere Gründe. Manche Priester, vor allem alt gewordene Pfarrer, die bis dahin die Erstkommunionvorbereitung in ihrer Gemeinde alleine durchgeführt hatten, erkannten, daß sie etwas tun mußten bzw. jahrelang getan hatten, wozu sie nicht ausgebildet waren, nämlich die pädagogische Arbeit mit Grundschulkindern. Zudem war die Rolle der Priester, geistlicher Lehrer und Leiter ihrer Gemeinde zu sein, durch die gute und oft engagierte Arbeit der Religionslehrerinnen und -lehrer in ihrer Selbstverständlichkeit erschüttert worden. Die daraus resultierende Verunsicherung haben einige Priester positiv genutzt und die pädagogische Kompetenz der Grundschullehrerinnen (in der Regel waren es Frauen) für die Erstkommunionkatechese herangezogen. Das waren die ersten Katechetinnen, die als sog. Gruppenmütter arbeiteten. Bald kamen auch andere pädagogisch begabte und religiös engagierte Frauen hinzu.

Mit zunehmender Säkularisierung auch des Alltagslebens in den Familien war eine gut fundierte kirchliche Sozialisation der Kinder nicht mehr gewährleistet. Die zurückgehende Beteiligung eines Großteils der Katholiken an den liturgischen Vollzügen der Kirche ließ die Möglichkeit des exemplarischen Lernens immer mehr schrumpfen. Auch die Weitergabe des Glaubenswissens in den Familien geriet in Gefahr, weil die Eltern mit der religiösen Sprache kaum noch vertraut waren. Angesichts solcher Entwicklungen schlugen einige Pastoraltheologen Alarm, indem sie darauf hinwiesen, daß nur durch eine intensive Elternbeteiligung bei der Katechese der Kinder der Raum für die religiöse und kirchliche Sozialisation noch zu retten sei. Die Eltern haben bei der Taufe ihrer Kinder die Verantwortung für deren Glaubensbildung übernommen und sollten dieses Versprechen jetzt auch einlösen. Die Realität zeigt jedoch, daß fast alle Eltern wohl den Wunsch haben, daß ihre Kinder religiös erzogen und auf die Erstkommunion vorbereitet werden; aus unterschiedlichen Gründen, wie z. B. Anzahl der Geschwister, Versorgung eines Säuglings, mangelhafte eigene religiöse Sozialisation, nicht ausreichende Fähigkeit im Umgang mit der deutschen Sprache, ein Vollzeitbeschäftigungsverhältnis oder Fragen und Zweifel in bezug auf die eigene religiöse Überzeugung, sehen sie sich nicht in der Lage, diese Aufgabe trotz der angebotenen Unterstützung durch die pastoralen Mitarbeiter zu übernehmen. Leider werden den Eltern, die sich der Forderung der Gemeindeleitung, ihr Kind selbst vorzubereiten, widersetzen, nicht selten Faulheit und Desinteresse unterstellt. In der Konsequenz führt das manchmal zu einem Rigorismus, indem die Eltern durch Androhung der Verweigerung der Erstkommunion unter Druck gesetzt werden. Darauf reagieren sie erfahrungsgemäß auf unterschiedliche Weise. Bei vielen führt das zu einem formalen Wohlverhalten; sie machen scheinbar mit, bleiben aber verschlossen, obwohl doch von der Sache des religiösen Gesprächs her eine Öffnung zwingende Voraussetzung ist. Und da die Arbeit mit den Kindern kaum kontrollierbar ist, geschieht auch da nicht viel. Manche sind über die mehr oder weniger intensiven Formen der Erpressung so erbost, daß sie sich total verweigern und für kirchliche Arbeit und religiöses Engagement lange Zeit nicht mehr ansprechbar sind. Nur ganz wenige Eltern lassen sich auf dem Weg des Zwangs doch noch öffnen und finden in der Zeit der Vorbereitung zu einer positiven Motivation für die Vorbereitung ihrer Kinder.

Wie kann man zwei verschiedene Lebenswelten aufeinander beziehen?

Die Gründe für diese heftigen Reaktionen auf beiden Seiten sind u. E. darin zu suchen, daß es in diesen Situationen offenbar nicht gelingt, zwei verschiedene Lebenswelten aufeinander zu beziehen. Die Lebenswelt der Familien ist geprägt von der säkularen Situation in unserer Gesellschaft. Religiöse Zeiten und Zeichen sind nicht mehr lebensbestimmend. Sie sind zurückgedrängt auf den innerkirchlichen Raum. Die die Familien bedrängenden Fragen sind die

Fragen nach Arbeitsplatz und Arbeitsplatzsicherung, nach Sicherung des Familieneinkommens, nach Erhalt der konkreten Familie als Lebensform, nach Freizeitgestaltung und schließlich auch nach Zukunftssicherung. All diese Bereiche berühren nicht mehr oder kaum noch die religiöse und kirchliche Lebenswelt. Unterschiedliche Werte haben sich herausgebildet, und auch unterschiedliche Sprachen haben sich entwickelt. Die Welt der Familie ist zudem sehr stark von der Erfahrung der arbeitsteiligen und dienstleistungsorientierten Gesellschaft geprägt, was dazu führt, daß Eltern oft gar nicht verstehen können, warum sie selbst die Vorbereitung der Kinder übernehmen sollen, wo doch sonst auch alles arbeitsteilig geregelt ist. Der hier mögliche Verweis auf die Notwendigkeit von ganzheitlicher Erfahrung verliert dadurch nicht seine Gültigkeit, bedarf jedoch, da er nicht mehr als Wert an sich erkannt wird, einer entsprechenden Hinführung und einübenden Erfahrung. Dies wiederum kann nur über den Weg einer positiven Motivierung geschehen. In der Konfrontation dieser unterschiedlichen Lebenswelten wird von den Eltern in der Regel erwartet, daß sie selbstverständlich in die kirchliche Lebenswelt eintauchen und auch die dort geltende Sprache verstehen. Wo dies nicht geschieht und wo sie dies nicht können, wird ihnen schnell mangelndes Interesse unterstellt. Die oftmals angespannte Atmosphäre zwischen Eltern und Gemeindeleitung bei der Erstkommunionvorbereitung ist für uns ein Ausdruck für den abgerissenen oder gar nicht mehr vorhandenen Gesprächsfaden zwischen beiden. Immer neue Konzepte sind für dieses Problem keine Lösung, nur wirkliches Verstehenwollen und Ernstnehmen der Eltern kann aus der Situation herausführen. Die alte Weisheit der Indianer könnte auch hier hilfreich sein: „Willst du einen Menschen verstehen, mußt du wenigstens eine Woche in seinen Mokassins gelaufen sein."

Entsprechend dem Gewicht der Elternarbeit im Rahmen der Estkommunionvorbereitung haben die Überlegungen zu diesem Teil auch einen recht breiten Raum eingenommen. Eine weitere Frage war für unser Nachdenken über Erstkommunion aber ebenso interessant:

Welche Intention haben wir bei der Vorbereitung der Kinder auf die Erstkommunion?

Was für einen Großteil der Eltern schon festgestellt wurde, trifft für die Kinder in besonderer Weise zu: Ihnen ist die kirchliche Lebenswelt und Sprache oft sehr fremd. Sie sind durchaus offen für religiöse Fragestellungen, eine Beheimatung in der Kirche ist aber nicht gelungen. Eine Gottesdienst- und Gebetspraxis ist kaum vorhanden. Was allerdings nicht zwangsläufig bedeuten muß, daß keine Wert- und Normbildung seitens der Eltern oder auch der Schule stattgefunden hätte und die Kinder keine Sinnstiftung in ihrem Leben erfahren würden. All das geschieht, aber eben nur nicht in den gängigen kirchlichen Mustern und im Rahmen ihres Wertegerüstes. Dies zu bedenken ist allerdings schon Gegenstand eines weiteren Reflexionsprozesses.

Am Anfang ist man als kirchlicher Mitarbeiter geneigt, die Hände über dem Kopf zusammenzuschlagen über so wenig kirchliche Beheimatung und fühlt sich gedrängt, die Notbremse zu ziehen. Das kann auf unterschiedliche Weise geschehen, z. B. durch Aufschub. Manchmal sieht man sich nicht in der Lage, die Kinder im vorgegebenen Zeitraum auf einen Stand zu bringen, der die Hinführung zur Erstkommunion rechtfertigt. Man kann auch mit entsprechenden Unterrichtskonzepten reagieren und die Vorbereitungszeit auf ein oder zwei Jahre ausdehnen, um die fehlende Sozialisationsarbeit nachzuholen. Eine dritte Möglichkeit ist die kritische Auseinandersetzung mit dem Maßstab, der die Zulassung zur Erstkommunion rechtfertigt. Eine vierte und auch nicht selten praktizierte Möglichkeit ist die des Mottos: Augen zu und durch, d. h., ein Standardkonzept der Erstkommunionvorbereitung wird durchgezogen ohne eine Überprüfung der eigenen Arbeit. Die erste und vierte Möglichkeit haben wir in unserer Reflexion wohl registriert, aber nicht eingehend diskutiert. Die zweite und häufigste Möglichkeit ist getragen von dem intensiven Bemühen der haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ihre Sache möglichst gut und effektiv zu machen. Viel Zeit und Ideenreichtum werden in eine ansprechende Gestaltung der Arbeitsmaterialien und -methoden gesteckt. Je nach Intention orientiert man sich mal mehr am Kirchen-

jahr, mal mehr an einer Hinführung zum Verständnis der Person Jesu und ein anderes Mal mehr an den Abläufen der Eucharistiefeier. Die Reflexion der Erstkommunionvorbereitung in den Pastoralteams dient in der Regel der Verbesserung der Arbeitsformen; für eine darüber hinausgehende Reflexion und Befragung der eigenen Arbeit bleibt kaum Zeit.

Unabhängig von den Differenzierungen in Arbeitsmaterial und -methoden bleibt die Frage, was denn das leitende Interesse bei der Ausgestaltung dieser Form der Erstkommunionvorbereitung ist. Faktisch dient diese Arbeit einerseits der Reproduktion der Kirche, denn indem junge Menschen die Lebensformen der Kirche kennenlernen, annehmen und nachvollziehen, beginnen sie auch, diese zu tradieren. Daran hat die Kirche als Institution sicher ein Interesse, und dazu dient die Art der Vorbereitung. Andererseits jedoch hat die Hinführung zur Erstkommunion, insofern sie katechetisches Wirken der Kirche ist, vorrangig das Ziel, Menschen Wege aufzuzeigen, durch die sie die Heilszusage Gottes entdecken können. Wenn weder die Kinder noch die Eltern Bildungsobjekte des katechetischen Handelns sein sollen, dann ist ein intensives Fragen nach den anthropologischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen katechetische Arbeit getan wird, unerläßlich. Wenn die Kinder Subjekte der Erstkommunionvorbereitung sein sollen, und dafür sprechen alle vorausgehenden Überlegungen, und wenn der Glaube ihnen und ihren Eltern Hilfe zum Leben sein soll, dann muß er in Formen seinen Ausdruck finden, die in dem konkreten Leben der Menschen eine Entsprechung haben und deshalb verstanden und geschätzt werden.

Die Frage nach dem Subjektsein im katechetischen Prozeß stellt sich in verschärfter Form noch einmal bei der oftmals in die Erstkommunionvorbereitung integrierten Vorbereitung auf die Erstbeichte. Daß die Hinführung zur Erstbeichte im Alter von neun Jahren nicht unproblematisch ist, spüren fast alle Seelsorger. Sie unterscheiden sich in ihren Reaktionen. Einige lehnen eine Hinführung zur Erstbeichte in diesem Alter ab, weil den Kindern der Sinn dieses Sakramentes nicht zu vermitteln ist, da sie nur sehr eingeschränkt schuldfähig sind. Andere versuchen das Unbehagen und das Unverständnis der Kinder dadurch aufzufangen, daß sie besonders angenehme Rahmenbedingungen für die Erstbeichte schaffen, z. B. ein Wochenende in einem Freizeitheim. Wieder andere motivieren die Kinder lediglich zu einem Gespräch mit dem Priester, in dem aber das Wort Sünde oder Schuld bewußt vermieden wird, weil ihnen klar ist, daß die Kinder dafür noch kein Verständnis entwickeln können. In beiden Fällen ist der Pflicht genüge getan, die Kinder an das Sakrament herangeführt zu haben, wohl wissend, daß dieses „Beichtgespräch" das erste und letzte im Leben sehr vieler Kinder gewesen sein wird. Auf die Frage, was nützt den Kindern die Hinführung zur Erstbeichte in diesem Alter, ist leider oft keine positive Antwort zu erhalten, sondern nur der achselzuckende Hinweis: „Es wird schon nicht schaden."

Das Sakrament der Buße und der Versöhnung ist zu wertvoll, als daß man so oberflächlich damit umgeht. Eine ausführliche Diskussion um Sinn und Zweck der Kinderbeichte scheint uns überfällig.

### Konsequenzen

Diese Überlegungen zur Erstkommunion und zur Erstbeichte haben Konsequenzen, die wir gerne in der zukünftigen Gestaltung unserer Arbeit berücksichtigen möchten.

- Die erste Phase der Vorbereitung auf die Erstkommunion muß der gegenseitigen intensiven Wahrnehmung und dem Kennenlernen zwischen Eltern, Kindern und Katecheten dienen. Hierbei geht es auch darum, die Wünsche, Hoffnungen und Ängste der Eltern und Kinder kennenzulernen und zu reflektieren. Geeignet dafür sind Hausbesuche, Kontaktstunden in der Schule und gemeinsame Freizeitaktivitäten.
- Damit diese Phase gelingt, geht es vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der konkreten Elternarbeit darum, angstfreie Räume für die Kommunikation zu schaffen. Dafür ist eine kritische Reflexion der eigenen Sprache, des eigenen Verhaltens und der eigenen Normsetzung besonders wichtig.
- Des weiteren gilt es zu realisieren, daß wir es als Katecheten sowohl mit einer sehr differenzierten Elternschaft als auch Kindergruppe zu tun haben. Wenn das Spektrum der Eltern vom Architekten auf der einen

Seite bis zur Melkerin aus Kasachstan, die nach der fünften Klasse die Schule verlassen hat, auf der anderen Seite reicht, ist klar, daß eine undifferenzierte Elternarbeit zu Frust, Enttäuschung oder auch Angst führen muß. Ebenso muß den differenzierten Aufnahme- und Ausdrucksmöglichkeiten der Kinder Rechnung getragen werden.

– Für die Vorbereitung der Katecheten ergibt sich daraus, daß vor allem die pädagogische Schulung, die den wahrnehmenden Blick schärft, wesentlich intensiviert werden muß.

– Damit die sprachliche Verständigung gelingt, kann den Katechetinnen und Katecheten die Rolle der Vermittlung zwischen Eltern und Kindern einerseits und Theologen andererseits zukommen, indem sie letztere immer wieder darauf stoßen, ihre theologische Insider- und Formelsprache zu überprüfen.

– Eine Katechese, die sowohl Eltern wie Kinder als Subjekte wahrnimmt, kann nicht mehr mit dauerhaft gültigen, vorgefertigten Stundenentwürfen arbeiten. Möglich sind „Bausteine", die situations- und personenbezogen eingesetzt und ausgetauscht werden können.

Der Wunsch von Eltern und Kindern nach einer feierlichen Erstkommunion darf nicht automatisch zu der Verdächtigung führen, es ginge den Familien nur um Äußerlichkeiten; der Wunsch kann vielmehr zum Anlaß genommen werden, die Fest- und Lebenssehnsüchte besser zu verstehen und zu unterstützen.

Als kirchliche Mitarbeiter merken wir, daß sich unsere Lebenswelt und die vieler Familien immer mehr unterscheiden. Die Konsequenz ist nicht logischerweise, die Erstkommunionvorbereitung dafür zu nutzen, sie dorthin zu bringen, wo wir schon sind, sondern an einem Verständigungsprozeß zu arbeiten, bei dem auch wir uns bewegen müssen.

Wir haben jedenfalls durch unsere Reflexion Lust bekommen, daran zu arbeiten.

**Ursula Rost**

## Religiöse Kinderwochen

### Kinderpastoral in Ostdeutschland

*Es ist immer wieder interessant, was eine Diaspora-Kirche (wie die katholische Kirche in der ehemaligen DDR mit ihren zwei bis drei Prozent katholischen Christen) an Möglichkeiten schafft, auch unter sehr ungünstigen Bedingungen ihre pastoralen Aufgaben zu erfüllen. Ein Beispiel wird im folgenden vorgestellt.* *red*

Die Pastoral in Ostdeutschland wird geprägt durch die Diaspora. Das hat sich auch nach der sogenannten Wende nicht verändert. Christen leben in der Zerstreuung, in der Minderheit: zwei bis drei Prozent katholische Christen leben auf dem Gebiet der ehemaligen DDR. Also Diaspora im wirklichen Sinne. Aus diesem Grunde mußte und muß auch weiterhin großer Wert auf die Gemeindebildung gelegt werden. Zwei Beispiele, die dies verdeutlichen, möchte ich herausgreifen.

Da es unter dem SED-Regime nicht erlaubt war, neue katholische Kindergärten zu eröffnen, wurde die Idee der „Frohen Herrgottstunde" geboren. Sicher macht dieser Name zuerst einmal stutzig, doch hat er sich seit der Gründung im Jahre 1952 in den Köpfen festgesetzt. Die Begriffe *Kinderstunde, Kinderkreis* oder *Vorschulgruppe* sollten ihn ersetzen, doch meist vergeblich. Und: nicht der Name ist das Entscheidende, sondern das Anliegen.

Christliche Erziehung der Vorschulkinder gab es grundsätzlich in den staatlichen – sozialistisch geprägten – Kindergärten nicht. Die wenigen christlichen Kindergärten, die bestehen durften, reichten nicht aus, um die christlichen Kinder aufzunehmen. So kam es, daß in fast jeder Pfarrei die Möglichkeit geschaffen wurde, die katholischen Kinder einen halben oder ganzen Tag zu betreuen. Was damals mühsam begonnen wurde und durch viele HelferInnen Unterstützung fand, wurde zum Segen der Pfarrgemeinden. Anliegen ist es, den Kindern in einer frohen Gemeinschaft christliche Werte zu vermitteln. In Spiel, Katechese, Gebet, Singen, Tanzen, Malen, gemeinsamen Erlebnissen und Basteln sollen die Kinder ganzheitlich erfahren, daß es froh macht, Christ zu sein.

Es ist in unserer Diasporasituation auch

weiterhin eine gute und wichtige Möglichkeit, die Vorschulkinder mit ihren Familien zu einer christlichen Gemeinschaft zu führen.

*„Religiöse Kinderwochen"*

Als besondere Form der Kinderpastoral in den neuen Bundesländern sei unbedingt die Religiöse Kinderwoche genannt. Sie ist gleichsam der wichtige Faktor für die Kinderpastoral in den Gemeinden.
Die heute unter dem Namen bekannte „Religiöse Kinderwoche" (RKW) ist aus der örtlichen Kindererholung der Caritas hervorgegangen. In den ersten Nachkriegsjahren war die wirtschaftliche Situation sehr schlecht. Der Caritasverband überlegte Möglichkeiten der konkreten Hilfeleistung für Familien. Er beschloß 1949, die sogenannte örtliche Kindererholung regelmäßig anzubieten und durchzuführen. Dabei wurden katholische Kinder aus den verschiedenen Pfarrgemeinden zu gemeinsamem Spiel und Erholung eine Woche in ein Caritasheim (z. B. Kinderkurheim St. Otto in Zinnowitz) eingeladen. Es ging dabei vor allem um eine körperliche und geistige Kräftigung der Kinder in einer religiösen Atmosphäre.
Seit 1952 entwickelten sich aus diesen Kindererholungswochen mehr und mehr Wochen mit einer religiösen Thematik. So wurde die RKW (der Name setzte sich seither durch) zu einer festen Einrichtung in der DDR. Sie erwies sich ähnlich der „Frohen Herrgottstunde" als eine große Bereicherung sowohl für die Pfarrgemeinden als auch für die Familien. Da in der Diasporasituation eine ausreichende religiöse Unterweisung während der Schulzeit allein nicht möglich ist, wurden in den folgenden Jahren diese Religiösen Kinderwochen von fast allen Gemeinden durchgeführt. Dies hat Bestand bis heute und hoffentlich auch weiterhin. So nutzen in den Ferien fast alle Pfarreien die Gelegenheit, die Schulkinder eine Woche lang den ganzen Tag über in den Räumen der Pfarrgemeinde zusammenzuholen und intensiver als sonst beim wöchentlichen Religionsunterricht möglich, eine Thematik zu erarbeiten, miteinander zu spielen und gemeinsame Erlebnisse zu schaffen. Viele Gemeinden fahren diese Woche mit der Gruppe auch fort, dadurch ist das Gemeinschaftserlebnis noch intensiver.

*Teil der „ordentlichen Seelsorge"*

Vielleicht fragt sich mancher: „Wie war die Durchführung unter dem SED-Regime möglich?" Diese auf Anordnung der Bischöfe durchgeführte religiöse Unterweisung gehörte zu der ordentlichen Verkündigungs- und Seelsorgsaufgabe der katholischen Kirche, deren Durchführung durch die Verfassung der DDR gewährleistet war und wurde. Im Laufe der Zeit konnten jährlich neue Handreichungen zu einer bestimmten Thematik von den katechetischen Ämtern für das Gebiet der DDR erarbeitet werden. So erlebte ein Kind in Rostock oder Magdeburg die gleichen Themen wie ein Kind in Erfurt oder Dresden. Auch dies schaffte eine große Verbundenheit. Jedes Jahr war und ist für die Erstellung des Materials ein anderes Bistum zuständig. Themen waren zum Beispiel: *Wir sind Gottes Volk; Laß ziehen uns deine Straße; Christus für uns – wir füreinander; Unterwegs mit Elisabeth; Ein Leben unterm Regenbogen; Gott macht kleine Leute groß; Kleines Senfkorn Hoffnung; Alle Dinge erzählen von Gott; Auf den Spuren des Propheten Jeremia; Wozu der Glaube uns bewegt; Unseren Träumen auf der Spur* und andere.
So hat sich auch diese in einer Notsituation entstandene Form der Kinderpastoral als ein Segen für die Pfarrgemeinden entwickelt und – Gott sei Dank – auch die Wende überlebt.
In Spiel, Gesang, Tanz, Katechese, gemeinsamen Erlebnissen und Umgang miteinander können Kinder mit den hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen christliche Gemeinschaft in einem ganz konkreten Sinn erleben. Darauf kann und sollte wohl gerade auch in unserer von Machtstreben, Konsumdenken und Gleichgültigkeit geprägten Umwelt nicht verzichtet werden. Es geht weniger um Worte, sondern um Erfahrungen, um das Erleben.
So haben wir uns schon lange auf die RKW 1998 gefreut, in der wir mit der Kirchenmaus Micki, der Fliege Sumsi und dem Floh Flips auf Entdeckungsreise durch den Kirchenraum gehen. Das Thema „Komm und entdeck mit mir . . ." lädt uns dazu ein.

**Manfred Zentner – Christoph Kaindel**

## Computerspiele in der Lebenswelt der Kinder

*Welche Computerspiele kommen bei Kindern und Jugendlichen besonders gut an? Wie ist ihre Vorliebe für „Action-Spiele" und darunter besonders für die Gewalt in den Spielen aus psychologischer Sicht zu beurteilen? Auch wenn die dem Beitrag zugrundegelegten Untersuchungen die größeren Kinder und Jugendlichen zwischen zwölf und vierundzwanzig betreffen, sind ähnliche Trends doch auch bei Kindern unter zwölf zu beobachten.* *red*

Medien und hier besonders die audiovisuellen Medien, erlangen eine immer wichtigere Rolle im Leben von Kindern und Jugendlichen. Alle Jugendstudien weisen auf die wachsende Bedeutung der Medien hin, so zeigt beispielsweise die Jugendstudie von Fessel & GfK, Jugend 97, Musik hören, Fernsehen oder Zeitschriften lesen im Spitzenfeld der Freizeitbeschäftigungen Jugendlicher. Auch Computer- und Videospiele finden reichlich Eingang in die Freizeitgestaltung Jugendlicher. So geben 24% der 14- bis 24jährigen an, sehr häufig oder zumindest öfters ein Videospiel zu spielen, bei den Computerspielen gilt das sogar für 33%. Dabei ist festzuhalten, daß das Phänomen des elektronischen Spielens ein männliches Phänomen ist, denn 48% der männlichen Jugendlichen spielen mindestens öfters am Computer, während das nur für 18% der Mädchen gilt. Bei Videospielen sieht die Situation ähnlich aus, hier steht es 35% zu 11% für die Jungs. Im Vergleich dazu greifen nur 25% zu Gesellschaftsspielen, wobei hier kein geschlechtsspezifischer Unterschied besteht.

Vorbei scheinen die Zeiten, als das beliebteste Spielzeug der Kids Puppe oder Steckenpferd waren. Heute gehören die Games in Bits und Bytes zu den unumgänglichen Begleitern der Kindheit und des Jugendalters. Egal ob Gameboy, Spielkonsole oder PC, die elektronischen Spiele erzeugen bei den Kindern Entzücken und helle Freude, aber bewirken sie auch mehr?

Immer wieder warnen Pädagogen vor den negativen Wirkungen der Computerspiele, im speziellen der Gewaltspiele, und der virtuellen Realität. Welche Spiele sind bei Kids angesagt und warum? Diese Frage zu beantworten, sollte nicht irgend jemandem überlassen werden, sondern Fachleuten, den Kids selbst: „Ich finde Spiele wie Hexen oder Doom cool, weil da echte Action drin ist", meint beispielsweise Michael, 16. Was Kinder und Jugendliche im Computerspiel suchen, scheint leicht erklärt, Action, die sie sonst nicht erleben können, wird in der virtuellen Realität des Computers gefunden.

Wenn man sich in den Computershops umhört, dann erfährt man, welche Spiele besonders gut ankommen. Bei Jugendlichen sind 3 Genres von Spielen seit einigen Jahren Dauerbrenner:

Echtzeitstrategiespiele, Adventures aller Art sowie 3-D-Ballerspiele. Letztere werden allerdings nur an über 16jährige verkauft.

Ansonsten gibt es bei den Vorlieben der Jugendlichen keine durch das Alter gezogenen Grenzen. Zwischen 12 und 18 ist der Spielegeschmack etwa gleich. Nur englischsprachige Software wird von den Jüngeren nicht verstanden und daher nicht gekauft.

Das Alter der Käufer bleibt seit einigen Jahren ebenfalls gleich, ein Trend, daß etwa Jüngere mehr kaufen, ist nicht zu bemerken. Eher ein Trend zum anderen Ende des Altersspektrums – Senioren kaufen deutlich mehr Spiele als früher.

Wenn Eltern für ihre Kinder einkaufen, werden sie meist von den Sprößlingen beraten, die gut informiert sind und genau wissen, was sie wollen. Eltern, die ohne Beratung einkaufen gehen, tendieren meist in pädagogischer Absicht in Richtung „Edutainment", also zu Programmen, die auf unterhaltsame Weise Informationen vermitteln sollen.

### *Wirkungen von Bildschirmspielen*

Es herrscht bei den WissenschaftlerInnen Uneinigkeit über die Auswirkungen des Computerspielens, das heißt über die Richtung der Wirkung, denn daß eine Beeinflussung der Sprache, des Denkens, des Lernens, der Wahrnehmung und auch der Gefühle besteht, scheint in den Kreisen der Wissenschaft festzustehen. Die hypothetischen Effekte lassen sich auf verschiedenen psychologischen Ebenen vermuten:

*1. Kognitive Leistungsfähigkeit:* Computerspiele können Problemlösungsfähigkeiten, Reaktionsschnelligkeit, Konzentration und bestimmte Wahrnehmungsfähigkeiten för-

dern und den Zugang zur Arbeit mit Computern erleichtern.

2. *Gefühle und Streß:* Computerspiele machen „cool" und helfen, die Welt der Gefühle unterdrücken zu lernen, dadurch kann mit Streß besser umgegangen werden.

3. *Aggressivität:* Hier lassen sich vier theoretische Schulen unterscheiden.

- Simulationstheorie: Computerspiele fördern die Aggressionsbereitschaft, weil die dargestellte Gewalt nachgeahmt wird.
- Inhibitionstheorie: Die Gewaltdarstellungen in den Computerspielen erzeugen Angst und hemmen daher die eigene Bereitschaft zur Ausübung von aggressiven Handlungen.
- Habitualisierungstheorie: Durch den ständigen Kontakt mit Gewaltszenen im Computerspiel tritt eine Gewöhnung des Individuums an Gewalt auf.
- Katharsistheorie: Durch das stellvertretende Durchführen der aggressiven Handlungen kommt es zu einem Spannungsabbau und damit zu einer Minderung der Aggressivität.

4. *Sozialität:* Computerspiele verstärken einerseits die Isolationstendenzen der modernen Gesellschaft, aber nur bei den Jugendlichen, die bereits vorher zu Einsamkeit neigen. Andererseits haben Computerspiele in der Gleichaltrigengruppe eine starke sozialintegrative Funktion (Gespräch über Computerspiele; gemeinsames Spielen)

5. *Sucht:* Es kommt durchaus vor, daß Computerspieler zumindest phasenweise in einer exzessiven Art und Weise dem Spiel anhängen. Ob damit soziale Isolation oder mangelnde Lebensbewältigung einhergeht, konnte nicht festgestellt werden.

*Orientierungshilfe für Spiele-Sucher*

Bei den Computerspielen kann man mehrere Kategorien unterscheiden; da sind zunächst die *Geschicklichkeitsspiele.* Bei dieser Form des elektronischen Spiels geht es um die Fähigkeit, durch rasche Reaktion und durch geschicktes Bedienen der technischen Umgebung (Tastatur, Joystick etc.) bestimmte Aufgaben zu meistern. Sport- und „Jump and run"-Spiele gehören zu dieser Klasse von Games. Weiters sind die *Rollenspiele* zu nennen. Hier übernehmen die Computerspieler eine Rolle in einer Geschichte und haben nun bestimmte Aufgaben zu lösen. Die Themen der Spiele reichen von märchenhafter Fantasy bis zu Science-fiction, die im Weltraum spielt. Auch in Hinblick auf Komplexität und Gewalt herrscht hier eine breite Palette an Abstufungen.

*Virtuelles Gemetzel*

Die Trends des Action- und Horrorfilmes findet man auch in den Computerspielen wieder, die sich ja zum Teil, von *Robocop* bis *Jurassic Park,* direkt an den Film anlehnen. Vor allem der Waffenfetischismus des Actionfilms findet seine Entsprechung in einem relativ neuen Genre des Computerspiels, den dreidimensionalen sogenannten „Shoot-'em-up's", um die sich in den letzten Jahren eine regelrechte Jugendszene gebildet hat (siehe Tracts 1/96, S. 11). In diesen Spielen führt der Spieler seinen Helden aus der Ich-Perspektive durch zahlreiche, „Levels" genannte Spielbereiche, sammelt immer mächtigere Waffen ein, um immer stärkere Gegner zu besiegen. Die Handlung orientiert sich am Actionfilm, die Darstellung eher am Splatter-Movie. In einer kurzen Einleitung erhält der Spieler die nötige Motivation, und dann geht's los. Gegner sind meist Dämonen, Roboter oder Außerirdische, also niemand, mit dem man Mitleid haben müßte. Der Spielablauf und die Spielführung sind im Grunde immer gleich. Ziel ist das Durchqueren der oft recht komplexen Levels, an deren Ende sich ein besonders starker Feind, der sogenannte „Endgegner", findet – eine deutliche Parallele zum Actionfilm.

Mittlerweile erscheinen zu den verschiedensten Spielen auch Tools, mit deren Hilfe Levels selbst generiert werden können. Diese unzähligen Erweiterungen werden dann über Internet oder Shareware-CDs verbreitet. Die meisten der Spiele sind in Deutschland wegen zu großer Gewalttätigkeit indiziert, was die Verbreitung aber eher noch fördern dürfte.

Die Welt von *Doom* ist, noch weiter vereinfacht, dieselbe wie die des Actionfilms: Hier ist Diskutieren gar nicht mehr möglich, das Ziel ist, alles zu killen, was sich bewegt. Es gibt in *Doom* keine Guten – außer dem Helden selbst. Gewalt wirkt hier nicht zerstörend, sondern reinigend. Das Böse verunreinigt die Welt, wenn die Schurken tot sind, wird alles wieder gut.

Den Reiz dieser Spiele macht vor allem die immer besser werdende akustische und grafische Qualität aus. Nahezu kein Spiel kommt mehr ohne Super-VGA aus, wobei die Leistungsfähigkeit der Rechner bis an die Grenzen strapaziert wird. Meist ist ein Anschluß an einen 3-D-Helm vorgesehen, der einen das Geschehen noch intensiver erleben läßt. Auch die Möglichkeit, das Spiel im Netzwerk gegeneinander zu spielen, ist heute ein entscheidendes Kriterium. Die virtuelle Welt, in der mehrere Spieler sich gleichzeitig aufhalten können, ist hier Wirklichkeit geworden.

Gewalt im Spiel verkauft sich. Das wissen auch die Hersteller von strategischen Simulationen, die Action im allgemeinen vermissen lassen. Der neue Trend zu animierten Realtime-Strategiespielen ermöglicht es nun, das Schlachtengetümmel live mitzuerleben und übt dadurch Anziehungskraft nicht nur auf Hardcore-Bildschirmstrategen aus. Das erste Spiel dieser Art war *Warcraft: Orcs versus Humans* (1995), dem ein Jahr später ein zweiter Teil folgte. Die Nachfolger ließen nicht lange auf sich warten: *Warwind, Command & Conquer* oder das treffend benannte *Kill, Krush, and Destroy (KKND),* in dem man die explodierenden Einheiten in kleinen Super-VGA-Fetzchen auseinanderfliegen sieht.

Eine neue Dimension der Echtzeitstrategie bietet das aktuelle Spiel *Myth* (Deutsch: Kreuzzug ins Ungewisse). Hier wird der Realismus noch gesteigert: Es gibt Gelände- und Wettereinflüsse, man kann stufenlos auf das Schlachtgeschehen einzoomen. Und vor allem: Leichen und abgetrennte Körperteile bleiben auf dem Schlachtfeld liegen und behindern das Fortkommen der Truppen, Blut rinnt realistisch die Hügel hinab.

Auf dem Gebiet der reinen Zweikampfspiele ist mittlerweile eine Trendumkehr zu bemerken. Waren die früheren Spiele, wie *Streetfighter* oder *Mortal Kombat,* doch ziemlich blutrünstig, fließt in den heutigen Vertretern des Genres kaum mehr ein Tröpfchen Blut. Bedingt durch die höhere Leistungsfähigkeit der Computer und vor allem der Spielkonsolen, aber wohl auch wegen der jungen Konsumenten, konzentrieren sich die Hersteller heute mehr auf die schöne, flüssige Animation der Kämpfer sowie auf ansprechende Hintergründe. Tatsächlich wirken die Kämpfe der aktuellen Zweikampfspiele, wie *VirtuaFighter, Tekken* oder *Soul Blade* weniger wie brutale Schlägereien, sondern eher wie die perfekt choreografierten, tänzerisch anmutenden Kampfszenen alter Kung-Fu-Filme. Meist sind die Spiele japanische Produkte, die sich in der Gestaltung an den Manga (japanische Comics) orientieren. Jeder der detailliert gestalteten Kämpfer hat einen eigenen Kampfstil und eigene Spezialtechniken. Dementsprechend komplex ist die Spielführung, und die wahren Feinheiten sind nur für die jugendlichen Spezialisten zugänglich.

Im Bereich dieser Spiele ist zu bemerken, daß es hier, ähnlich wie im Videobereich, eine umfassende, mehr oder weniger „freiwillige Selbstkontrolle", sprich Selbstzensur, der Spielehersteller gibt. 3-D-Shooter wie „Quake" sind in Deutschland indiziert und nicht nur nicht erhältlich, sondern sie dürfen auch in Fachzeitschriften nicht namentlich erwähnt werden. Spieler, die sich Spiele in deutscher Sprache kaufen, müssen mittlerweile mit einer Zensur des Produktes rechnen, wie etwa im Falle des neuen Post-Doomsday-Rollenspiels „Fallout". Verkäufer in Softwaregeschäften weisen auf derartige Eingriffe hin und raten, soweit die Englischkenntnisse reichen, zum Kauf des Originalproduktes.

Als letzte Kategorie der Spiele sind die Simulationsspiele zu nennen. Hier reicht das Angebot von der gesamten Frühgeschichte (Civilization) über die Entdeckungsgeschichte (Siedler) bis zu komplexen Wirtschaftssimulationen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß der Computer in weiten Gebieten das Spielbrett ersetzt hat. Die entwicklungspsychologischen Konsequenzen sind ebenso wie bei anderen Spielen weniger vom Spiel selbst, sondern vom Erlernen des Umgangs mit den Angeboten abhängig.

**Veronica-Maria Schwed**

## Erntedank – noch up to date?

*Das „Ernte"-Dank-Fest scheint heute losgelöst von der Lebensrealität des Alltags der meisten Menschen. Trotzdem können wir danken dafür, daß die Äcker und Felder viel Frucht bringen, die wir zu unserem Lebensunterhalt brauchen. Zu diesem Dank für die Schöpfung kann der Erntedank auch Ausdruck des Dankes für das je eigene Leben werden und zum Vertrauen in die Zukunft beitragen.* *red*

Heute Erntedank so zu feiern, daß er im Zusammenhang mit konkreten Erfahrungen praktischen Lebens steht, wird immer schwieriger. Formen und Inhalt vieler pfarrlicher Erntedankfeiern entstammen einer Zeit, die es längst nicht mehr gibt. Dieses Fest scheint losgelöst von der Lebensrealität unseres Alltags.

Die grundlegende Haltung der Dankbarkeit hat allerdings ihre Bedeutung für das menschliche Zusammenleben keineswegs verloren. Im Gegenteil: Gerade in einer Gesellschaft des ausgeprägten Individualismus, der Single-Haushalte und der scheinbaren Unbeschränktheit technischer Machbarkeit ist es besonders wichtig, neu bewußtzumachen, daß wir *verdankte Geschöpfe* sind. Diese Tatsache scheint mehr und mehr verdrängt. Es ist nicht unser Verdienst, daß wir als die geboren wurden, die wir sind. Es ist nicht nur selbst bewirkt, daß wir als Frau oder Mann in Österreich leben, daß wir die Eltern, Partner/innen, Kinder, Freunde, Freundinnen haben, die unser Leben prägen. Vieles davon ist uns zugefallen, gegeben, Geschenk.

*Dankbarkeit betrifft und berührt verschiedene Dimensionen des Lebens*

- *Die theologische Dimension des Dankens:* Als Geschöpf Gottes ist der Mensch zuerst von Gott angesprochen und zur Antwort berufen. Er ist auf Gott hin geschaffen. Dank als Antwort auf das liebende Wort Gottes hat eine lange Tradition, die sich auch in der Bibel oftmals findet.
- *Die soziale Dimension des Dankens:* Der Mensch ist auf das Du hin geschaffen und eingebettet in ein Netz von Beziehungen. Erst in der dankbaren Begegnung mit anderen werde ich zu dem Menschen, der ich im Innersten bin. Somit verdanke ich meine Selbstwerdung den Begegnungen, die mir geschenkt sind.
- *Die personale Dimension des Dankens:* Ein Mensch, der sich seiner Verdanktheit bewußt wird, findet zu einer *Haltung* der Dankbarkeit, die für sein ganzes Leben prägend ist und ihn durch schwierige Situationen trägt.

Diese drei Dimensionen gilt es so zur Sprache und zum Ausdruck zu bringen, daß Menschen hier und heute angerührt werden. Nicht mehr die unmittelbare Abhängigkeit von den Naturvorgängen und der Landwirtschaft ist es, die die meisten Menschen heute in Österreich erleben. Sie haben weithin gelernt, diese zu gebrauchen und zu beherrschen.

*Die konkrete Lebenssituation ist anzusehen und auszudrücken*

Es geht um Dank und Bitte für Arbeit und Wohnung, für schulische und berufliche Erfolge und eine heile Familiensituation, für gesunde Kinder und eine lebenswerte Umwelt, für Freiheit und Frieden. Dabei ist es sowohl wichtig, die Situation des/der einzelnen ernst zu nehmen, als auch auf die Gemeinde, die Gesellschaft, die Gemeinschaft im weiteren zu schauen. „Erntedank" in diesem Sinn darf sich weder in Individualismus verlieren noch die Bedeutung des/der einzelnen in der Gruppe auflösen.

*Unterschiedliche Schwerpunkte heutigen „Erntedanks":*

Dank für die Schöpfung

In einer Zeit, in der die Natur eine immer bedrohtere ist, wächst die Sensibilität für Umweltschutz. Es ist nicht mehr selbstverständlich, daß der uns umgebende Lebensraum gesund und heil ist. Insofern ist das ein Ansatzpunkt für Dankbarkeit, der vielen Menschen neu zugänglich wird. Es geht hier bei uns nicht mehr primär um Flursegen und Erntekrone, sondern um die Bitte um Schutz vor Reaktorunfällen, um Dank für trinkbares Wasser und saubere Luft, um Achtung vor dem Leben. „Macht euch die Erde untertan", das heißt: herrschen, wie Gott herrscht, in Behutsamkeit, Verantwortung, Respekt und Liebe.

Dank für das je eigene Leben

Ich halte es gerade für Kinder und Jugendliche für besonders bedeutsam, sich selbst, die

je eigenen Erfahrungen und Widerfahrnisse zur Sprache zu bringen. Gebet, Dank an Gott, wird so authentisch.
Dazu habe ich zwei Vorschläge, die sowohl in Familien, als auch in Jugendgruppen, in Schulklassen oder auch in Gruppengottesdiensten angewandt werden können:

• *Die Gestaltung eines Dankbaumes:*
Dazu benötigen Sie einen ganzen Bogen weißes Packpapier, auf den ein Baum aufgezeichnet oder mit braunem und grünem Papier aufgeklebt wird. Weiters werden pro Person eine Wurzel, eine Blüte, eine Frucht und ein welkes Blatt ausgeschnitten.
Es geht nun darum, verschiedene Aspekte des eigenen Lebens bzw. der Gruppen-, Familien- oder Pfarrsituation vor Gott zu überdenken. Das kann in vier Schritten geschehen:
Für die persönliche Reflexion sieht das z. B. so aus:

- *Welche „Wurzeln" habe ich?*
  Woraus beziehe ich Kraft?
  Worin ist mein Leben, mein Alltag verankert?
  Was hält mich in schweren Zeiten?
  Was ist Grundlage und Basis meines Lebens?
- *Welche „Blüten" treibe ich?*
  Was sind meine Träume?
  Welche Sehnsüchte und Hoffnungen trage ich in mir?
  Wo spüre ich, daß etwas im Wachsen ist?
- *Was sind die „Früchte" meines Lebens?*
  Was habe ich geschafft, worauf kann ich stolz sein?
  Was ist „reif", abgeschlossen zu werden?
  Wo kann ich für andere fruchtbar werden?
- *Welches „welke Laub" möchte ich abwerfen?*
  Was belastet mich?
  Was möchte ich verändern?
  Wovon will ich loskommen?
  Was soll ich lernen loszulassen?

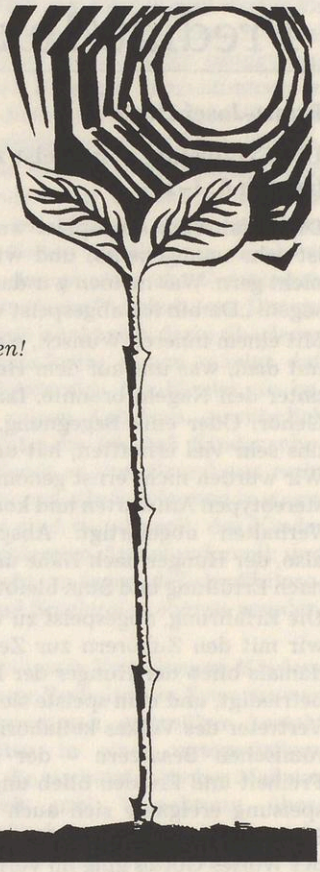
(Wenn es ein Dankbaum einer Familie, Gruppe, Pfarre, . . . wird, sind die Fragen entsprechend zu modifizieren.)
Wenn nun jede/r sich diese Fragen – eventuell zu ruhiger Musik – überlegt hat, werden alle beschriebenen Teile auf das Plakat geklebt. Das kann schweigend geschehen oder reihum, wobei jede/r die Möglichkeit hat, etwas dazu zu sagen. Unter Umständen kann auch gemeinsam mit einem gesungenen Ruf geantwortet werden.
Dieser Dankbaum sollte in der Wohnung, der Klasse, dem Pfarrsaal oder der Kirche einen „Ehrenplatz" erhalten. Wenn es nicht möglich ist, ihn im Gottesdienst selbst zu gestalten, so kann er doch – gleichsam an Stelle der traditionellen Erntekrone? – in die Kirche getragen und erklärt werden. Ich meine, daß hier sehr viel von persönlicher Betroffenheit bildhaft werden kann.

• *Ein Erntedankzug mit aktuellen Symbolen:*
Eine weitere Möglichkeit, heute Erntedank zu feiern, ist, beim Gabenzug nicht ausschließlich Obst, Trauben, Getreide und ähnliches mitzutragen, sondern diesen zu erweitern und zu aktualisieren. So könnten sich Gemeindemitglieder Symbole überlegen, die das ausdrücken, wofür jeweils Dank gesagt wird. Das sind Dinge, die für einzelne Pfarrgruppen von Bedeutung sind. Schulklassen können sich beteiligen; Familienrunden, Firmlinge, aber auch Einzelpersonen machen diesen Zug bunter und vielfältiger. So wird dieses Fest von nostalgischer Tradition zu neuem Leben finden.

### Dankbares Vertrauen in die Zukunft

Wir dürfen als Christen und Christinnen darauf vertrauen, daß das Leben hier nicht im Nichts enden wird, sondern daß da ein liebender Gott ist, der uns „Leben in Fülle" schenken möchte. Dieses „Leben in Fülle", dieses Reich Gottes, ist aber nicht etwas rein Jenseitiges, etwas, das uns in diesem Leben noch nicht berührte, sondern in gewisser Weise schon jetzt Gabe und Aufgabe. Gerade in alttestamentlichen Texten, wie Jes 35, 1–10, ist zu spüren, wie großartig die Visionen sind, die ausdrücken, was „Leben in Fülle" eigentlich heißt.
Das Problem, solche alten Texte der Bibel zu verstehen, ist, daß darin eine uns ungewohnte Sprache und oft schwierige Bilder verwendet werden.
So heißt es: „Die Steppe soll jubeln und blühen" – ein Hoffnungswort, das man erst versteht, wenn man einmal die Trockenheit, Hitze und Bedrohung der Wüste gespürt hat. Oder ebenso: „Der glühende Sand wird zum Teich und das durstige Land zu sprudelnden Quellen." Für uns, die wir nur den Wasserhahn aufzudrehen brauchen, wenn wir Durst haben, drückt das lange nicht so viel Sehnsucht aus wie für die Menschen, die kilometerweit zu einem Brunnen gehen mußten.

Auch der Satz „Es wird keinen Löwen dort geben, kein Raubtier betritt diesen Weg", ist für uns heute eher bedeutungslos. Für die Menschen zur Zeit des Jesaja hat er aber Sicherheit, Geborgenheit und Schutz zugesagt. Weil dieser Prophetentext, der in der Bibel steht, auch jetzt noch Gültigkeit für uns hat, versuche ich nun, ihn so zu formulieren, daß heute spürbar wird, worum es da eigentlich geht:



*Der vom sauren Regen geschädigte Wald soll sich freuen,*
*die überdüngten Äcker sollen jubeln!*
*Die atomar verstrahlten Gebiete werden wieder gesund werden!*

*Wenn der Herr uns befreit, wird alles wieder heil.*
*Das Ozonloch wird uns nicht länger bedrohen,*
*nicht Rinderwahn noch Genmanipulation.*

*HIV-Positive werden wieder kräftig und stark;*
*Krebskranke dürfen aufatmen;*
*Süchtige erleben neu, daß sie frei sind;*
*mißbrauchte Kinder können wieder lachen.*

*Es wird keine Obdachlosen geben,*
*keine Kriegsflüchtlinge,*
*keine Arbeitslosen,*
*keine Außenseiter.*

*Alle Menschen werden einander annehmen und gütig sein.*
*Sagt den Verzagten:*
*Habt Mut, fürchtet euch nicht!*
*Seht: Wie ein Traum wird es sein, wenn der Herr uns befreit.*

Als gläubige Menschen dürfen wir darauf vertrauen, daß uns Gott auch weiterhin begleiten wird. Unser Dank endet nicht mit der eingebrachten Ernte, sondern vorausschauend dürfen wir Gott dafür preisen, daß ER uns endgültig und unwiderruflich zugesagt hat, daß ER uns SEIN Heil schenkt. Das beinhaltet natürlich durchaus auch einen Auftrag an uns. Es befreit uns nicht von der Verantwortung, daran mitzuarbeiten, daß dieses Gottesreich spürbar wird. Natürlich ist es uns nicht möglich, alle gesund, glücklich, friedlich und fröhlich zu machen. Trotzdem lohnt es sich, daß wir uns für Gerechtigkeit, Frieden, Gewaltlosigkeit, Gleichberechtigung, Menschenrechte usw. einsetzen!
Dieser Gedanke kann dann auch Anknüpfungspunkt für ein Gespräch über die Ungerechtigkeit auf unserer Erde sein und zu konkreten Überlegungen führen, wie wir hier durch eigenes Umdenken helfen können.

[kein]

# Predigt/Texte

**Franz-Josef Haas**

## Die Erfahrung, abgespeist zu werden (zu Joh 6, 1–15)

Die Erfahrung, abgespeist worden zu sein, ist sehr unangenehm, und wir machen sie nicht gern. Was meinen wir damit, wenn wir sagen: „Da bin ich abgespeist worden"?

Mit einem inneren Wunsch, einem Anliegen, mit dem, was uns auf dem Herzen lag oder unter den Nägeln brannte, fanden wir kein Gehör. Oder eine Begegnung, von der wir uns sehr viel erhofften, hat uns enttäuscht. Wir wurden nicht ernst genommen oder mit stereotypen Antworten und konventionellem Verhalten abgefertigt. Abspeisung heißt also, der Hunger nach Nähe und Beziehung, nach Erfüllung und Sinn bleibt unbefriedigt.

Die Erfahrung, abgespeist zu werden, teilen wir mit den Zuhörern zur Zeit Jesu. Auch damals blieb der Hunger der Menschen unbefriedigt, und man speiste sie ab. Führende Vertreter des Volkes kollaborierten mit den römischen Besatzern – der Hunger nach Freiheit und Frieden blieb ungesättigt. Abspeisung ereignete sich auch im religiösen Bereich, die ursprünglich nährende Kraft des Wortes Gottes ging im Verlauf der Überlieferung immer mehr verloren. Aus den lebensspendenden Weisungen Gottes, den Zehn Geboten, wurden lebensbehindernde eherne Zwänge. Der Hunger der Menschen nach Heilung und Sinn war damals sicher genauso groß wie heute. Mit diesem ungestillten Hunger in ihren Herzen folgten sie Jesus, „weil sie die Zeichen gesehen hatten, die er an den Kranken getan hatte" (Vers 2). In ihnen keimte neue Hoffnung auf, die Hoffnung, von Ihm nicht weggeschickt, vertröstet, abgespeist zu werden. Jesus spürt und sieht den ungestillten Hunger in den Herzen der Menschen. Er weiß intuitiv, was sie brauchen. Seine Jünger, stellvertretend für sie Philippus, halten sich noch mit der äußeren Wirklichkeit auf, befassen sich mit rein organisatorischen Fragen und Problemen. „Woher sollen wir Brot kaufen, damit diese Leute zu essen haben?" (Vers 5). Auch die Jünger Jesu laufen Gefahr, die Menschen erneut abzuspeisen, ihren tieferen Hunger nicht wahrzunehmen. Sie sind noch nicht zu der tieferen Sicht Jesu gelangt. In dieser Spannung zwischen innerer Einsicht und äußerlichem Anschein steht der Dialog zwischen Jesus und Philippus (Verse 5–6). Von Jesus heißt es jedoch: „Er selbst wußte ja, was er tun wollte" (Joh 6, 6).

Er selbst will den Hunger der Menschen stillen. Sie sollen nicht länger als Hungerkünstler ihr Leben fristen müssen. Nur er ist dazu in der Lage, weil er der Sohn des lebendigen Gottes ist. Nur in Verbindung mit dem Vater ist es Jesus möglich, den unendlichen Hunger der Menschen, den kein endlicher Mensch befriedigen kann, zu stillen. Diese Verbindung wird in der Zeichenhandlung Jesu sichtbar. „Da nahm Jesus die Brote, sprach den Lobpreis und verteilte sie unter die Lagernden, ebenso auch von den Fischen, so viel sie wollten" (Vers 11). Weil Jesus der Christus ist, weil in ihm die Fülle Gottes für uns Menschen erschienen ist, kann er an die Menschen verteilen, „so viel sie wollten". Keiner braucht Angst zu haben, zu kurz zu kommen, lediglich eine spärliche, eiserne Ration zu erhalten, wieder einmal mit einer Floskel oder abgedroschenen Phrase abgespeist zu werden. Jeder bekommt seinen individuellen Hunger nach Nähe, Geborgenheit, Verständnis und Liebe gestillt. Es ist mehr als genug für alle da. Selbst nachdem alle satt waren „bleiben, als Zeichen der Überfülle, zwölf Körbe mit Brotbrocken übrig" (Vers 13).

Was sich damals ereignete, soll auch heute für uns möglich sein. Immer wieder machen wir die Erfahrung, abgespeist zu werden. In unserem privaten und gesellschaftlichen Leben. Leider auch in der Kirche, obwohl gerade ihr das Abendmahl anvertraut wurde, damit die Speisung der Menschen fortbesteht. Von ihr werden gerade jene abgespeist, die Zuspruch, Verständnis und Hoffnung bräuchten, oder sogar von der Eucharistie ausgeschlossen.

Im Evangelium schickte Christus keinen weg. In seinem Abendmahl, das wir in der Eucharistiefeier vergegenwärtigen, will Er heute unseren Hunger stillen. Er teilt sich aus, an jeden von uns, so viel, wie jeder braucht.

[nein]

## Gilbert Keith Chesterton

## Verteidigung der Kinderverehrung

*Das ist die einzige, ewige Erziehung: von der Wahrheit einer Sache so überzeugt sein, daß man wagt, sie einem Kinde zu sagen.*

Die zwei Dinge, die beinahe jeden normalen Menschen bei Kindern anziehen, sind: erstens, daß sie sehr ernst, und zweitens, daß sie infolgedessen sehr glücklich sind. Sie sind so restlos lustig, wie es nur möglich ist, wenn der Humor aus dem Spiele bleibt. Die unergründlichsten Schulen und weise Männer haben niemals die Tiefe erreicht, die in den Augen eines drei Monate alten Kindes wohnt. Es ist die Tiefe des Staunens über die Welt, und Staunen über die Weit ist nicht Mystizismus, sondern verklärter Menschenverstand. Darin liegt das Berückende an Kindern, daß mit jedem von ihnen alle Dinge neu geschaffen werden und daß das Weltall wieder auf die Probe gestellt wird. Wenn wir auf der Straße gehen und auf diese entzückenden rundlichen Köpfe herunterschauen, dreimal zu groß für den Körper, auf die Konturen dieser menschlichen Pilze, sollten wir uns immer zuerst erinnern, daß es in jedem von diesen Köpfen ein neues Weltall gibt, neu wie am siebenten Schöpfungstage. In jeder dieser Kugeln gibt es ein neues Sternensystem, neues Gras, neue Städte, ein neues Meer.

Im gesunden Denken ist immer ein dunkler Ursprung vorhanden, daß Religion uns eher graben als klettern lehre; daß, wenn wir erst einmal das gewöhnliche Erdenleben verstünden, wir alles verstünden. Ähnlich ist unser Empfinden, daß wir keine zweite Apokalypse nötig hätten, wenn wir mit einem Schlag herkömmlichen Brauch vernichten und die Sterne sehen könnten, wie ein Kind sie sieht. Das ist die große Wahrheit, die immer hinter der Kinderanbetung verborgen ist und die sie bis ans Ende aufrechthalten wird. Reife, mit ihren endlosen Energien und Erwartungen, ist leicht davon zu überzeugen, daß sie neue schätzenswerte Dinge finden wird; aber niemals wird sie im Innersten überzeugt werden, daß sie das richtig geschätzt hat, was sie besitzt. Wir mögen die Himmel erstürmen und neue Sterne ohne Zahl finden, es gibt immer noch den neuen Stern, den wir nicht gefunden haben – jenen, auf dem wir gerade geboren sind.

Doch der Einfluß der Kinder geht weiter als ihr erstes spielerisches Bemühen, Himmel und Erde neu zu schaffen. Er zwingt uns wirklich, unser Betragen umzustimmen in Einklang zu dieser revolutionären Theorie von dem Wunderbaren aller Dinge. Wir betrachten (selbst wenn wir ganz simpel oder unwissend sind) – wir betrachten wirklich das Sprechen bei Kindern als etwas Wunderbares, das Gehen bei Kindern als etwas Wunderbares, das gewöhnliche Verständnis bei Kindern als etwas Wunderbares. Der zynische Philosoph dünkt sich darin überlegen – und macht sich lustig, indem er zeigt, daß Worte oder Spielereien des Kindes, so bewundert von seinen Anbetern, gewöhnlich genug sind. Tatsache ist, daß Kinderanbetung gerade damit so von Grund aus recht hat. Alle Worte und alle Spielereien in einem Lehmklumpen sind wundervoll, des Kindes Worte und Spielereien sind wundervoll; und es ist nur gerecht, zu sagen, daß des Philosophen Worte und Spielereien ebenso wundervoll sind.

In Wahrheit ist unser Verhalten zu Kindern richtig und unser Verhalten zu Erwachsenen falsch. Altersgenossen gegenüber besteht unser Verhalten in einer unterwürfigen Förmlichkeit, die ein beträchtliches Maß von Gleichgültigkeit und Verachtung übertüncht. Unser Verhalten zu Kindern besteht in einer herablassenden Verzärtelung, die einen ungeheuren Respekt übertüncht. Wir verbeugen uns vor Erwachsenen, nehmen die Hüte vor ihnen ab, halten uns zurück, ihnen schlechterdings zu widersprechen, aber eigentlich schützen wir sie nicht. Wir machen Puppen aus Kindern, halten ihnen Strafpredigten, ziehen sie bei den Haaren und verehren, lieben und fürchten sie. Wenn wir etwas an den Gereiften verehren, sind es ihre Tugenden oder ihre Weisheit; und das ist eine leichte Sache. Aber wir verehren die Fehler und Dummheiten der Kinder.

Wir würden offenbar dem wahren Erfassen der Dinge beträchtlich näherkommen, wenn wir alle erwachsenen Personen aller Titel und Typen genau mit jener dunklen Zuneigung und geblendeten Ehrfurcht behandelten, mit der wir kindliche Beschränkungen behandeln. Es macht einem Kinde Schwierigkeiten, das Wunder der Sprache zu erlangen, infolgedessen finden wir seine Schnitzer beinahe gerade so wundervoll wie seine

Richtigkeit. Wenn wir nur das gleiche Verhalten gegen Ministerpräsidenten und Finanzminister annehmen wollten, wenn wir freundlich ihre stammelnden und entzückenden Versuche menschlicher Rede ermutigen wollten, würden wir in einer viel klügeren und duldsameren Gemütsverfassung sein. Ein Kind hat eine Gewandtheit, mit dem Leben Experimente zu machen, die zumeist gesund in den Ursachen, aber oft unerträglich im häuslichen Gemeinwesen sind. Wenn wir nur alle kommerziellen Freibeuter und aufgeblasenen Wüteriche in der gleichen Weise behandelten, wenn wir ihnen ihre Brutalitäten sanft verwiesen als ziemlich komische Irrtümer in der Lebensführung, wenn wir ihnen einfach sagten, „sie würden es schon einsehen lernen, wenn sie erst älter wären", zeigten wir wahrscheinlich das beste und erschütterndste Betragen gegen die Schwächen der Menschheit. In unseren Beziehungen zu Kindern beweisen wir, daß das Paradox vollkommen wahr ist, eine Verzeihung, die an Verachtung grenzt, mit einer Anbetung, die an Schrecken grenzt, vereinen zu können.

Die wesentliche Richtigkeit unserer Ansicht über Kinder liegt in der Tatsache, daß wir sie und ihre Art als übernatürlich empfinden, während wir aus irgendeinem mystischen Grund uns selbst und unsere Art nicht übernatürlich empfinden. Gerade die Kleinheit von Kindern macht es möglich, sie als Wunder zu betrachten; wir scheinen es mit einer neuen Rasse zu tun zu haben, nur sehen wir sie durch ein Mikroskop. Ich zweifle, ob irgendwer mit einiger Zartheit und Phantasie die Hand eines Kindes sehen kann, ohne dabei ein wenig zu erschrecken. Es erfüllt einen mit Ehrfurcht, sich die nötige menschliche Energie zu denken, die ein so winziges Ding bewegt; es ist wie die Vorstellung, daß die menschliche Natur im Flügel eines Schmetterlings oder im Blatt eines Baumes wohnen könnte. Wenn wir auf Leben herabblicken, so menschlich und doch so klein, ist es uns, als wenn wir selbst zu einer peinlichen Körpergröße emporwüchsen. Wir fühlen diesen Geschöpfen gegenüber die gleiche Art von Verpflichtung, die eine Gottheit fühlte, wenn sie etwas geschaffen hätte, was sie nicht verstünde. Aber der komische Anblick der Kinder ist vielleicht das teuerste aller Bande, die den Kosmos zusammenhalten. Ihre schwerköpfige Würde ist rührender als ihre Demut; ihre Tiefe gibt uns mehr Hoffnungen zu allem als tausend Karnevale des Optimismus; ihre großen und glänzenden Augen scheinen in ihrem Staunen alle Sterne zu halten; die bezaubernde Abwesenheit ihrer Nase scheint uns der deutlichste Hinweis auf die Freude, die unser im Himmelreich harrt.

## Texte aus Kindermund

*Folgende Gesprächsauszüge sind dem sehr empfehlenswerten Buch von John M. Hull „Wie Kinder über Gott reden! Ein Ratgeber für Eltern und Erzieher" (Gütersloh 1997) entnommen. Der bekannte britische Religionspädagoge hat darin die Gespräche jeweils mit einem kurzen, aber höchst instruktiven Kommentar versehen.* red

*Beispiel 1: Wo ist Gott?*

| | |
|---|---|
| Kind: | Hieß der Mann Herr Vogel? |
| Vater/Mutter: | Ja. |
| Kind: | War er ein Vogel? *(lacht)* |
| Vater/Mutter: | Sah er denn aus wie ein Vogel? |
| Kind: | Nein. |
| Vater/Mutter: | Warum nicht? |
| Kind: | Vögel haben Federn. *(lacht)* |
| Vater/Mutter: | Und der Mann hatte keine Federn, oder? Er hatte Kleider an. *(beide lachen)* |
| Kind: | Und Vögel haben Flügel. |
| Vater/Mutter: | Ja. |
| Kind: | Vögel sterben. |
| Vater/Mutter: | Menschen sterben auch. |
| Kind: | *(schweigt)* |
| Vater/Mutter: | Was bedeutet „sterben"? |
| Kind: | Daß man zu Gott geht. |
| Vater/Mutter: | Wo ist Gott? |
| Kind: | Oben im Himmel. |
| Vater/Mutter: | Aber oben im Himmel sind die Wolken. |
| Kind: | *(lacht)* Nein, ich meine, wenn du aufsteigst, hoch und hoch und hoch, an den Wolken vorbei und *(es spricht mit leiser, hoher Stimme)* weiter hoch und hoch und hoch, dann kommst du *(es flüstert)* zu einer ganz, ganz kleinen Hütte, und in dieser Hütte ist Gott. |

*Interpretation*

Dieses kleine Kind weiß sehr gut, daß es eine seltsame Bewandtnis mit dem wörtlich verstandenen Wohnsitz Gottes an einem Ort im Himmel hat, doch es kann diesem Sachverhalt nicht in Form einer logischen Abfolge von Sätzen Ausdruck geben. Mit anderen Worten, es kann nicht sagen: „Unter ‚Himmel' verstehe ich ein Symbol für das, das in absolutem Gegensatz zu dieser Erde und unserem Leben steht. Mit ‚Himmel' meine ich, daß Gott transzendent ist und daß die Toten irgendwie in diese andere Realitätsebene überführt werden."
Das Kind kann in diesen Begriffen weder denken noch reden, aber es lacht, als Vater oder Mutter von den Wolken am Himmel reden. Warum wohl? Weil es weiß, daß sein Vater oder seine Mutter es mit dieser Frage absichtlich mißverstanden hat, gleichsam zum Spaß. Seine Reaktion besteht nun nicht darin, daß es vom konkreten zum abstrakten Denken übergeht, sondern es bedient sich eines ganz konkreten Bildes und nimmt dieses ganz wörtlich.

*Beispiel 2: Gott ist wie?*

Erstes Kind (5 Jahre, 2 Monate): Ist Gott die Luft?
Vater/Mutter: Nein, Gott ist nicht die Luft, aber er ist ein bißchen wie Luft.
Zweites Kind (3 Jahre, 9 Monate): Ist Gott die Zimmerdecke?
Vater/Mutter: Nein, Gott ist nicht die Zimmerdecke, aber er ist ein bißchen wie die Zimmerdecke.
Erstes Kind: Ist er ein dickes, rundes Baby?
Vater/Mutter: Nein, er ist kein rundes Baby, aber er ist ein bißchen wie ein kleines Kind, weil er ganz frisch und neu ist.
Zweites Kind: Ist er unsichtbar?
Vater/Mutter: Ja, das ist er.
Erstes Kind: Ist er wie ein dickes, rundes Baby mit Flügeln, das durch die Luft fliegt? *(allgemeines Gelächter)*
Vater/Mutter: Gott ist ein bißchen wie viele Dinge, aber er ist nicht genau wie irgend etwas.
Zweites Kind: Warum nicht?
Vater/Mutter: Weil Gott einzigartig ist. Gott hat überhaupt keine feste, bestimmte Gestalt.
Erstes Kind: Warum hat er keine Gestalt?
Vater/Mutter: Weil Gott eine Art Idee ist. Haben Vorstellungen eine Gestalt?
Erstes Kind: *(Pause, dann lachend)* Nein.
Vater/Mutter: Siehst du, Gott ist ein bißchen wie eine ganz mächtige Idee.

*Interpretation*

Der Altersunterschied von achtzehn Monaten zwischen den beiden Kindern macht sich hier deutlich bemerkbar. Das ältere Kind identifiziert Gott mit der Luft, das jüngere mit der Zimmerdecke. Die Zimmerdecke ist sichtbar – erst im weiteren Verlauf des Gesprächs geht das jüngere Kind auf die Qualität des Unsichtbaren ein.
Der Vater oder die Mutter möchte das Gespräch vom Konzept der Identität auf das Konzept der Ähnlichkeit hinlenken, deshalb bewegt sich die Konversation vom Wesen oder Sein Gottes hin zu Bildern oder Modellen von bzw. für Gott. Wenn man Kinder soweit bringen kann, daß sie im Gespräch über Gott das Wörtchen „wie" gebrauchen, ist der Weg frei für Vergleiche aller Art . . .

*Beispiel 3: Wo ist Gott?*

Kind (5 Jahre, 8 Monate): *(auf dem Heimweg von der Schule; es ist ein heller, sonniger Nachmittag)* Haben alle Dinge einen Schatten?
Vater/Mutter: Ja, wenn die Sonne scheint. Wo geht dein Schatten hin, wenn die Sonne nicht scheint?
Kind: Nirgends.
Vater/Mutter: Wo ist nirgends?
Kind: Nirgends ist nirgends. *(Pause)* Nirgends ist, wo Gott ist.
Vater/Mutter: Nirgends ist, wo Gott ist?
Kind: Na ja, weißt du, Gott ist oben in einer Wolke. Du kannst ihn nicht durch die Wolke sehen, weil er ganz in der Wolke drin ist, aber du siehst ihn, wenn du stirbst. Gott ist das einzige, was du sehen kannst, wenn du tot bist.

*Interpretation*

In den obigen Beispielen haben wir uns mit Namen und Zahlen befaßt. Doch auch der Begriff „nichts" hat einen ganz bestimmten Platz im kindlichen Nachdenken über Gott. „Nichts" ist der Anfang der Zahlen, der Punkt vor dem Anfang der Zahlen und zugleich das, was übrigbleibt, wenn alle Zahlen aufhören.

# Bücher

## Neue Literatur zur Bibel für Kinder und Jugendliche

*Christiane Heinen* (Text; engl. Originaltext von *Pat Alexander*) – *Leon Baxter* (Bilder), Meine allererste Bibel, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998 (480 Seiten).

Bibel Quiz. Fragen & Antworten (engl. Original von *D. Pickering*), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997, 29 Seiten.

*Anita Ganeri,* Unter dem weiten Regenbogen. Biblische Geschichten und Mythen aus den Religionen der Welt, Stuttgart 1997, 96 Seiten.

Der Titel dieser Sammelrezension und die bibliographischen Angaben weisen bereits auf die Disparatheit der zu besprechenden Bücher hin: eine im klassischen Sinn zu bezeichnende Kinderbibel, ein für ältere Kinder geeignetes Buch mit biblischen Geschichten und Mythen aus den großen Weltreligionen und ein sogenanntes „Bibelquiz", das eher als bibelkundliches Sachbuch einzuordnen ist.

Auch wenn diese unterschiedlichen Genres und die damit verbundenen Perspektiven und Zielrichtungen der jeweiligen Bücher bei der Beurteilung zu berücksichtigen sind, bot mir der Kriterienkatalog von G. Rosenberger, den sie speziell im Hinblick auf die Untersuchung von Kinderbibeln entwickelt hat, eine gute Orientierung (G. Rosenberger, Das große Buch für kleine Leute. Kriterien und Beurteilung ausgewählter Kinderbibeln, Essen 1997). Ihre Hinweise auf den Vergleich von Bibeltext und Kinderbibeltext im Hinblick auf Auswahl, Inhalt und Umfang waren für mich ebenso wertvoll wie ihre Fragen zum Verhältnis von Text und Bild und zur Art der Illustrationen. Doch darüber hinaus werte ich aus entwicklungspsychologischer Perspektive folgenden Beurteilungsmaßstab für alle hier zu besprechenden Bücher als besonders entscheidend:

Alle Werke, die die Bibel gerade Heranwachsenden in irgendeiner Weise nahebringen wollen, müssen sowohl den zu vermittelnden Gegenstand – also die Bibel – als auch den Adressaten – in diesem Fall Kinder – gleichermaßen berücksichtigen. Speziell für *Kinder* solche Bücher zu schreiben, *ihnen* die biblischen Texte zu erschließen, bedeutet m. E., konkret ihre sprachlichen, ästhetischen und kognitiven Wahrnehmungsfähigkeiten zu berücksichtigen. Unterschiedliche kognitiv-strukturelle Entwicklungstheorien geben dazu gute Hinweise. Ihre Vorstellung von einem integrativen, nicht additiven, lebenslangen Lernen im Sinne Piagets lassen zusätzlich die Forderung nach einer Vermittlung einsichtig werden, die die Adressaten der Bücher bei einer zeitlich späteren Beschäftigung mit der Bibel im Jugend- und Erwachsenenalter nicht zu einer Revision der hier vorher vermittelten Inhalte zwingt: Bereits im Kindesalter sollte die Bibel – natürlich elementar und in Anfängen – so vermittelt werden, daß diese Kinder später als Jugendliche und Erwachsene exegetisch-theologisch verantwortbare Auslegungen der Bibel mit diesen ersten Annäherungen an diese Texte verbinden können, erstere in diese neuen umfassenderen Erkenntnisse integrieren können. Um es zu konkretisieren: Wie soll ein Jugendlicher, der als Kind die biblische Schöpfungserzählung nach Gen 1, 1 ff wie einen Tatsachenbericht vermittelt bekam, dieses mit der Lektüre des demgegenüber inhaltlich widersprüchlich erscheinenden zweiten Schöpfungsberichts oder mit der neuzeitlich naturwissenschaftlichen Urknalltheorie über die Entstehung der Welt vereinbaren können? Wie leicht kann diese rein inhaltliche Konfrontation zu einer gänzlichen Ablehnung biblischer Erzählungen als „falsch" und „unwahr" führen.

Der Anspruch, bereits im Kindesalter die Vermittlung der Bibel so zu gestalten, daß sie bei einer späteren Begegnung mit diesem „Buch der Bücher" nicht als unangemessen – nur einseitig am kindlichen Verstehenshori-

zont orientiert – revidiert werden muß, lenkt den Blick auf die Bibel selbst. Wie sind ihre Texte zu verstehen? Welche zentralen Botschaften enthalten sie? Wie können sie ausgelegt werden?

Elementar für ein angemessenes Verstehen ist dabei m. E. die Berücksichtigung des Charakters der Bibel, d. h. der Textgattungen und der damit verbundenen Intentionen biblischer Texte. Es gilt längst als Konsens bibeltheologischer Forschung, daß es sich hier um letztlich nicht zu beweisende Glaubenszeugnisse des Volkes Israel und der ersten Christen handelt, die ihre eigene Lebenssituation im Lichte des Glaubens an Jahwe und Jesus als Christus interpretierten und die Leser zu einer ebensolchen Deutung ihrer eigenen Wirklichkeit einladen wollen. Dies ist gegenüber einem Verständnis der Texte als Tatsachenberichte zu betonen und wird m. E. in fast allen hier zu besprechenden Büchern viel zu wenig beachtet.

Konkret sind angesichts dieser hier in aller Kürze vorgestellten Kriterien die Bücher im einzelnen wie folgt zu bewerten:

*1. P. Alexander, Meine allererste Bibel*

P. Alexander, der britische Autor der vorliegenden Kinderbibel, beschreibt in seinem Vorwort an die Eltern und Erzieher seine Intention: Er möchte Kinder an die Bibel heranführen, ihnen die zentralen Themen („Schlüsselvorstellungen") der Texte vermitteln und ihnen die Texte so präsentieren, daß sie sie verstehen können und „Spaß" an ihnen haben. Dabei stellt er es sich selbst zur Aufgabe, bei aller Adressatenorientierung eng dem Bibeltext zu folgen und nicht „um jeden Preis" schwierige Worte in eine „kindgerechte Sprache" hineinzupressen. Man vermißt in diesem Vorwort jedoch eine für Eltern orientierende Altersangabe, ab wann man dieses Buch zum Vorlesen einsetzen kann. „Kleine Kinder" oder „die Kleinsten" sind m. E. zu vage Umschreibungen. Ferner fehlen Angaben zum Autor, zur Übersetzerin und zur Illustratorin. Vor allem aber vermisse ich eine Anrede an die Kinder als den eigentlichen Adressaten dieser Kinderbibel.

Dem Inhaltsverzeichnis kann man entnehmen, daß der Autor m. E. zentrale alt- und neutestamentliche Texte in ausgewogener Proportionierung (238 Seiten alttestamentliche, 195 Seiten neutestamentliche Texte) ausgewählt hat. Dabei ist eigens positiv zu erwähnen, daß er nicht nur Erzählungen, sondern auch Briefe, Psalmen, Sprichwörter und Gesetzestexte aus der Vielzahl unterschiedlicher biblischer Textgattungen heranzieht. Zur Orientierung sind unter den m. E. inhaltlich und sprachlich durchaus angemessenen Kapitelüberschriften die biblischen Bücher zumindest mit Kapitelangaben, wenn auch ohne Versangaben, im Inhaltsverzeichnis vermerkt. So ist dem Inhaltsverzeichnis bereits zu entnehmen, daß sich Alexander im alttestamentlichen Teil weitgehend an der Abfolge der Bücher im biblischen Kanon orientiert. Abweichungen in Kapitel 24–26 (Chronik vor Könige), Kapitel 30 f (Jona vor Daniel), Kapitel 32 (Jesaja nach den anderen Prophetenbüchern) werden jedoch nicht erklärt. Bei der zuletzt genannten Veränderung läßt sich jedoch erkennen, daß mit der Vision des Jesaja über den zukünftigen Messias offensichtlich ein Übergang zwischen AT und NT geschaffen werden soll. Im neutestamentlichen Textteil wird an drei Stellen erinnernd auf diese Ankündigung verwiesen (287, 297, 304).

Der neutestamentliche Textteil orientiert sich bedauerlicherweise keineswegs am biblischen Kanon und damit an der vom Autor im Vorwort beanspruchten Texttreue. Vielmehr wird mittels einer Evangelienharmonie das Leben Jesu wie eine Biographie präsentiert. Neben sachlichen Fehlern wie der Darstellung, Maria und Josef seien bei der Geburt Jesu verheiratet gewesen, fällt die mit diesem Kompendium aus vier Evangelien verbundene, ganz offenkundige Mißachtung der biblischen Texte als Glaubenszeugnisse besonders negativ aus. Darin sehe ich das größte Manko dieser Kinderbibel. Alle ausgewählten neutestamentlichen Erzählungen werden rein inhaltlich – so als wären sie Tatsachenberichte – vorgestellt. Den Kindern wird keine Möglichkeit eröffnet, diese Texte als Glaubenstexte kennenzulernen, die von Menschen für Menschen in bestimmten Situationen geschrieben wurden und so auch ihre Vielfalt erklären. Die Einführung einer Rahmenerzählung hätte erzählerisch den Kindern eine solche perspektivische Wahrnehmung der Bibeltexte eröffnet. Entwicklungspsychologisch gesehen ist ein solches Perspektivverständnis für Grundschulkinder durchaus vorauszusetzen.

Die Darstellung der Texte als historische

Tatsachenberichte verhindert offenbar auch jeden Aktualisierungsversuch. So kann leicht der Eindruck bei den Kindern entstehen, diese Texte berichteten ausschließlich über längst Vergangenes, das mit ihrem Leben heute nichts mehr zu tun hat.

Die allein eine frontale Betrachtungsweise ermöglichenden Illustrationen unterstützen bezeichnenderweise diese Distanzierung der Betrachter von den Texten. Die Darstellung der Menschen mit ihren flächigen, fast comicartig wirkenden Gesichtern und auch die vermenschlichte Abbildung der Tiere scheinen – aus ästhetisch-entwicklungspsychologischer Perspektive betrachtet – Grundschulkinder eher zu unterfordern.

Die genannten Schwächen können m. E. auch nicht durch die für Grundschulkinder angemessen wirkende lebendige Sprache oder die gelungene simultane Abbildung von Text und Illustration aufgewogen werden. Insgesamt erscheint mir diese Kinderbibel gerade angesichts anderer Bücher wie die von Laubi (W. Laubi, Kinder Bibel, Lahr 1992), zur Nieden (E. zur Nieden, Was der Regenbogen verspricht [A. T.], Wuppertal 1993; ders., Kommt, wir sind geladen [N. T.], Zürich 1994) und v. a. Schindler (R. Schindler, Mit Gott unterwegs. Die Bibel für Kinder und Erwachsene neu erzählt, Zürich 1996) für Schulkinder weniger empfehlenswert. Gelingt es den beiden zuerst genannten v. a. im Hinblick auf die Illustrationen die Perspektivität und Aktualität der Bibeltexte anzudeuten, schafft das Schindler durch die Einführung einer Rahmenerzählung.

*2. D. Pickering, Bibel Quiz*

Ein m. E. noch entschiedener zu kritisierendes Buch ist das vom Briten D. Pickering verfaßte Bibel Quiz, fördert es doch noch deutlicher eine eindimensionale, rein inhaltlich-faktische Wahrnehmung der Bibel, so als seien all ihre Texte als historische Tatsachenberichte zu begreifen. Damit diskreditiert sich der Autor gegenüber seinem auf dem Buchdeckel formulierten Ziel selbst, die Bibel „auf eine völlig neuartige Weise" darzustellen, denn bekanntlich gilt ein solches wortwörtliches Verstehen des Schöpfungsberichts (8) oder der neutestamentlichen Wundererzählungen (19) unter Bibeltheologen seit langem schon als überholt und unangemessen.

Das gewählte Konzept eines Ratespiels und die Aufmachung des Buches insgesamt lassen auf 10- bis 14jährige als Adressaten schließen, ohne daß der Autor selbst eine entsprechende für Käufer hilfreiche Anmerkung macht. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis läßt das Konzept erkennen: Eine Doppelseite wird einem zentralen alt- bzw. neutestamentlichen Themenbereich gewidmet, wobei beide Bibelteile lediglich durch folgende Bemerkung miteinander verbunden werden: „Gott versprach dem jüdischen Volk, ihm den Messias zu senden, der sie beschützen und leiten soll. Christen glauben, daß Jesus dieser Messias ist: der Sohn Gottes" (S. 16).

Auf diesen mit Fotos, Zeichnungen und Sachtexten überladenen und unruhig wirkenden Seiten werden dann 10–13 allein inhaltlich orientierte Fragen gestellt, denen meist 3 mögliche Antworten im Multiple-Choice-Verfahren zugeordnet werden. Am Ende des Buches kann der Ratende die „richtige" Lösung finden. Nahezu sämtliche Fragen lassen sich allein aufgrund der abgedruckten lexikaähnlichen Sachtexte beantworten: Dieses Konzept vermittelt – so gesehen – den Lesern nicht einmal die Notwendigkeit, die Bibel selbst in die Hand zu nehmen.

Doch noch gravierender erscheint mir die Art der Fragen: Zu welchen „Stilblüten" eine so rein auf die inhaltliche Textebene abhebende Frageweise führt, kann der Leser selbst auf den Seiten 13 und 14 (jeweils Frage Nr. 5) nachlesen. Dort wird beispielsweise allen Ernstes nach der Geschmacksrichtung des von Gott gesandten Mannas gefragt: „Ist es vergleichbar mit Honigkuchen, Cornflakes oder Kartoffeln?" Ein biblizistisches, die Eigenart der biblischen Texte völlig mißachtendes Verständnis des Textes zeigt sich auch bei Frage Nr. 7 auf Seite 17: Hirten werden dort gegenüber den Magiern als erste Zeugen der Geburt Jesu behauptet (vgl. die Lösung auf 27). Das wird nur verständlich, wenn man im Sinne einer biographischen Evangelienharmonisierung die matthäische und lukanische Kindheitserzählung unzulässigerweise historisierend miteinander vermengt. Ein ebensolches, den symbolisch deutenden Charakter der Texte völlig mißachtendes Verständnis findet sich auch bei den zentralen Themen „Schöpfung", „Wunder Jesu" und „Auferweckung

Jesu". So wird beispielsweise hinsichtlich der lukanischen Erzählung über die wundersame Brotvermehrung der Blick allein auf die Zahl der gesättigten Menschen gelegt (19, Frage 10).
Wie unangemessen und den Charakter der Texte mißachtend diese durchgehend zu beobachtende Fragehaltung ist, zeigt der Vergleich mit der Analyse eines Liebesbriefes: Wer würde dort auf die Idee kommen, eine metaphorisch zu verstehende Beschreibung über den Geliebten: „Du bist die Sonne meines Lebens" mit Fragen wie: „Wie weit ist die Sonne von der Erde entfernt?" oder „Wie heiß ist die Sonne?" erfassen zu wollen?
Insgesamt gesehen ist vom Kauf dieses Buches dringend abzuraten, weil die Fragen gegenüber den Bibeltexten genau die gerade angedeutete Unangemessenheit besitzen und Kindern und Jugendlichen keine Möglichkeit bieten, Bibeltexte als Glaubenszeugnisse zu verstehen und in ihr Leben zu integrieren.

*3. A. Ganeri, Unter dem weiten Regenbogen*

Wesentlich positiver ist demgegenüber das Buch „Unter dem weiten Regenbogen" zu bewerten. Neben zentralen biblischen Erzählungen stellt die Autorin thematisch verwandte Mythen aus weiteren Weltreligionen vor und ermöglicht es in der Art der Zusammenstellung und Einführung, alle Texte als Deutungen zu den großen Fragen der Menschheit zu begreifen.
Bereits in der Einführung wird auf diese Funktion der Erzählungen, die Wirklichkeit zu deuten und ihr aus der Perspektive des je eigenen Glaubens einen Sinn zu geben, hingewiesen. Mit der Veröffentlichung dieser Erzählungen verbindet die Autorin den Wunsch, „das Denken herauszufordern und die Phantasie anzuregen" (S. 7). Das gelingt ihr m. E. nicht nur durch ihre anschauliche und lebendige Art zu erzählen, sondern auch durch die Anordnung der Erzählungen. Bereits das Inhaltsverzeichnis macht dem Leser deutlich, daß es zu einzelnen Lebensthemen wie der Entstehung der Welt, des sozialen Miteinanders oder des Verhältnisses der Menschen zu Gott bzw. den Göttern unterschiedliche Deutungen der Religionen in Form von Erzählungen gibt.
Wenngleich erzähltechnisch betrachtet keine Rahmenerzählungen den eigentlichen Traditionen vorangestellt werden, eröffnet Ganeri jedoch durch einleitende Sätze eine Perspektive für die Leser und ermöglicht so die Wahrnehmung der Erzählungen als Erzählungen. So leitet sie beispielsweise den biblischen Schöpfungsbericht folgendermaßen ein: „In der christlichen (zu ergänzen wäre unbedingt: ‚und der jüdischen') Religion wird die Schöpfung in sieben Tagen als Schöpfung von Himmel und Erde, vom ersten Mann und der ersten Frau im ersten Buch der Bibel, dem Buch Genesis, erzählt. Die Erzählung lautet so:" (18).
Eine muslimische Erzählung verknüpft sie schon zu Beginn mit ihrer offensichtlich damit verbundenen Intention und eröffnet so eine mehrdimensionale, über die rein inhaltliche Ebene hinausgehende Deutung: „Diese Geschichte steht im heiligen Buch der Muslime, dem Koran. Es ist eine von vielen Geschichten, die zeigen, wie gnädig Allah auch zu den kleinsten seiner Lebewesen ist" (40).
Indem Ganeri auch Parallelen im erzählerischen Inventar zwischen den einzelnen Erzählungen unterschiedlicher Religionen aufzeigt (vgl. 26), ermöglicht sie es ihren jungen Lesern, nicht nur Gemeinsamkeiten zwischen der jüdischen, der christlichen und anderen Religionen zu entdecken, sondern so auch Kenntnis, Respekt und Achtung vor diesen zu entwickeln; eine Fähigkeit, die in unserer multikulturellen Gesellschaft m. E. dringend einzufordern und einzuüben ist.
Wenngleich kritisch hinsichtlich der für mich überprüfbaren Beziehung zwischen neutestamentlichen Texten und vorliegenden Erzählungen anzumerken ist, daß auch hier ein Kompendium aus unterschiedlichen Evangelien zusammengestellt wird, so gelingt es Ganeri durch ihre einführenden Bemerkungen dennoch, den Charakter der Texte zu wahren.
Ästhetisch ansprechende Aquarellzeichnungen von J. Morris, zu Beginn des Buches ebenso vorgestellt wie Ganeri selbst, harmonieren mit den Erzählungen, transportieren durch ihre unterschiedlich angebotenen Perspektiven und ihre variable Anordnung gegenüber dem Text die auch sprachlich vermittelte Dynamik der Erzählungen.
Fazit: Gerade durch die gewählte Konzeption, verschiedene Erzählungen unterschiedlicher Religionen in einem Buch zusammenzu-

stellen, und auch durch die sprachliche und bildliche Präsentation derselben erscheint mir dieses Buch für Kinder und Jugendliche ab dem 4. Schuljahr sehr empfehlenswert.

*Heike Bee-Schroedter, Paderborn*

*Friedrich Schweitzer*, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 458 Seiten.

„Die Religion des Kindes als eine noch unbekannte Seite in der Geschichte der Kindheit zu beleuchten ist die Absicht der vorliegenden Darstellung. Aus dieser Geschichte ist für die Gegenwart zu lernen: Nicht weniger als das Selbstverständnis der Religionspädagogik – in ihrem Verhältnis zu den Human- bzw. Sozialwissenschaften sowie zu Moderne und Aufklärung – steht auf dem Spiel" (12). So umreißt der Verfasser selbst in seinem Vorwort programmatisch das Ziel seiner Untersuchung. Und man darf ihm nach ihrer Lektüre bescheinigen: Es ist – mehr als – eingelöst worden! Zusätzlich ist nämlich über die Beschäftigung mit der Frage, wie in den unterschiedlichen Epochen seit der Reformation innerhalb der Theologie der Stellenwert des Kindes gesehen und das Verhältnis von Kind und Glaube bestimmt worden ist, ein höchst aufschlußreicher Beitrag zur Geschichte der Religionspädagogik zustande gekommen.

Unter dem Eindruck der Auswirkungen der dialektischen Theologie in der katechetischen und religionspädagogischen Theorie und Praxis der evangelischen Kirche hatte in den sechziger Jahren der Pädagoge W. Loch angemahnt, endlich nicht länger das Kind schlicht und einfach zu verleugnen und ohne gebührende Rücksicht auf es es Gottes Wort lehren zu wollen. Teilweise war daraus der Schluß gezogen worden, das Kind sei innerhalb der evangelischen Pädagogik insgesamt vernachlässigt worden. Daß diese These nicht aufrechterhalten werden kann und daß sie selbst für die Phase der dialektischen Theologie nur bedingt zutrifft, arbeitet Schweitzer in seiner Studie detailliert heraus, angefangen von M. Luther bis in die Mitte dieses Jahrhunderts hinein. Er unterscheidet dabei zwischen der Epoche, im Verlauf derer sich die moderne religionspädagogische Kindheitsvorstellung – alles andere als geradlinig – herausgebildet hat, und die Epoche (nach Schleiermacher), in der die moderne religionspädagogische Kindheitsvorstellung zwar ausgebildet ist, jedoch immer wieder kontrovers und nicht selten sogar gegensätzlich erörtert wird. Die Befunde der beiden problemgeschichtlichen Teile seiner Arbeit erörtert Schweitzer im 3. Teil schließlich noch unter systematischen Gesichtspunkten und stellt sie so in den Kontext der aktuellen Diskussion. Welche vielfältigen Aufgaben für die weitere Forschung sich daraus ergeben, skizziert er abschließend in dem Ausblick seines Buches. Dieses Buch in einer kurzen Rezension so differenziert zu würdigen, wie es es verdient hätte, ist nicht möglich. Es hat eine Forschungslücke geschlossen, von der man sich rückblickend nur wundert, daß sie nicht schon früher innerhalb der Religionspädagogik angegangen worden ist, und zugleich zukunftsweisende Perspektiven für dieses Fach in Theorie und Praxis eröffnet. Was aussteht, ist eine entsprechende Forschungsarbeit für den Bereich der katholischen Katechetik und Religionspädagogik, die aufschlußreiche Vergleiche ermöglichen dürfte.

*Norbert Mette, Paderborn*

*Friedrich Schmidt – Arnd Götzelmann* (Hrsg.), Der evangelische Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde. Dokumentation zum Modellprojekt des Diakonischen Werkes Pfalz. Diakoniewissenschaftliche Studien Band 9, DWI-Verlag, Heidelberg 1997, 226 Seiten.

Kirchliche Kindergärten haben eine lange Tradition. Und auch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gemeindeleben und organisatorischem und finanziellem Aufwand solcher Einrichtungen ist in evangelischen wie katholischen Gemeinden eine allzu wohlbekannte. Drei evangelische Gemeinden im deutschen Bundesland Rheinland-Pfalz haben einen neuen Weg gesucht und – wie es scheint – erfolgreich gefunden. Die Vorgeschichte des Projektes geht auf die Zeit der politischen Wende zurück. Damals, Anfang der 90er Jahre, hat sich nicht nur die politische und wirtschaftliche, sondern auch die kirchliche Landschaft grundlegend geändert. Vor allem im ehemaligen Ostdeutschland war bei den Kindern kaum mehr eine religiöse Sozialisation gegeben. Abgesehen da-

von wollte man neue pädagogische und pastorale Wege suchen angesichts einer auch im Westen in den letzten Jahren für Eltern und Kinder völlig veränderten Lebenssituation. Ziel sollte nicht nur sein, einfach längere Öffnungszeiten anzubieten, sondern an einem neuen Füreinander und Miteinander von Kindern und Erwachsenen zu arbeiten – und das als Kirchengemeinde. Das von einem kundigen Team gründlich vorbereitete und begleitete Projekt der drei Gemeinden wurde 1994–1996 durchgeführt.

Das Buch stellt Grundlagenarbeit voran, d. h. soziologische Überlegungen über Familie und Auflösung traditioneller Lebensmilieus und Lebensweisen; Beiträge über den „Neuen Mann" und über die Situation evangelischer Kirchengemeinden etc. Breiten Raum nimmt das Projekt selbst ein: Voraussetzungen, Vorarbeiten und Methoden; Projektverlauf; Ergebnisse und Perspektiven. In allen drei Gemeinden gab es erstaunlich viele sichtbare, greifbare Veränderungen bzw. Auswirkungen auf das Gemeindeleben: Familiengottesdienste mit anschließendem Mittagsessen, Singkreis, Alleinerziehendentreff, Bastelkreis, Frauenfrühstück, Väterstammtisch, Kurse für Alternativmedizin, Gesprächsabende über Kinder und Weihnachten, Kinder und Tod, Familienbüro zur Vermittlung von Babysittern und Tagesmüttern etc.

Die nicht so eindeutig sichtbaren Erfolge lagen bei den Bildungs- und Veränderungsprozessen, die alle Betroffenen erfahren haben, z. B. auf Bedürfnisse der Betroffenen zu achten, Prozesse zu analysieren, Vernetztes und systemisches Denken, Einmischungsstrategien . . .

Das Projekt der drei Gemeinden hat Kreise gezogen, und bereits andere Gemeinden haben mit ähnlichen Entwicklungsprozessen begonnen. Das Buch bietet, auch für jemand, der weder evangelisch ist noch mit Kindergärten zu tun hat, interessante Impulse zur Gemeindeentwicklung und Gemeinwesenarbeit. Selbstverständlich erhebt sich die pastorale Frage, wie alle die begonnenen Initiativen weitergeführt und begleitet werden können. Abgesehen von dem trockenen Eindruck, den Titel und graphische Gestaltung hinterlassen, eine empfehlenswerte Lektüre. *Christine Rod, Hollabrunn*

*Jürgen Moltmann,* Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 240 Seiten.

Es handelt sich um gesammelte Aufsätze, die der Autor in den letzten 10 Jahren veröffentlicht hat. Er geht mit Entschiedenheit davon aus, daß sich christliche Theologie einmischen muß in gesellschaftliche und politische Abläufe. Die moderne Welt sei zu einem guten Teil aus dem Geist der messianischen Hoffnung des Christentums entstanden. Nach einer Verfallszeit werde diese Hoffnung aus dem Geist des Lebens wieder entstehen. Beeindruckend wird zu Beginn der Neuzeit das biblische Bundesmodell dem autoritären Kontrollstaat (Leviathan) gegenübergestellt. Auch wenn Calvins Kirchenmodell theokratisch war, die Konzeption von Thomas Hobbes erwies sich als repressiver. Vordenker und Nachdenker des autoritären Staates (C. Schmidt z. B.) bis zum Ende unseres Jahrhunderts orientieren sich an Leviathan und am Erbsündenmodell Luthers. Wenn nämlich der Mensch von Natur aus böse ist, dann muß der einzelne von der staatlichen Autorität streng kontrolliert werden.

Dagegen setzt Moltmann das soziale Bundesmodell, in dem ein großes Maß an Freiheit für jeden einzelnen möglich bleibt. Die weltweite Theologie der Befreiung macht die Rede von Gott sehr konkret. Sie wird in einer Zeit des globalen Kapitalismus aktueller denn je. Die Grundwerte des christlichen Glaubens sollen nicht verloren gehen. Der biblische Gott mischt sich in die menschliche Geschichte ein. Persönliche Freiheit muß durch soziale Treue ergänzt werden. Eine kosmische Spiritualität könnte zu mehr Ehrfurcht vor dem Leben und der Schöpfung führen. Wir müssen lernen, mit Pluralität umzugehen, denn Verschiedenheit kann eine Bereicherung der Kultur werden.

Wo war Gott in Auschwitz? War er bei den Leidenden? War er nicht allmächtig? Das Entsetzen bleibt uns, die Trauerarbeit ist nicht zu Ende. In einer globalen Welt müssen die Religionen den Austausch verstärken, dann können sie zum Frieden beitragen. Auch Christen müssen von fremden Kulturen lernen. – Die Stimme dieses Theologen bleibt gewichtig, auch wenn die Theologie an kultureller Relevanz verliert.

*Anton Grabner-Haider, Graz*

# Büchereinlauf

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

*Andronikof Constantin,* Des mystères sacramentels, Les Editions du Cerf, Paris 1998, 380 Seiten.

*Bucher Rainer,* Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 302 Seiten, DM 49,80; öS 364,–; sFr 46,–.

*Claret Bernd J.,* Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt". Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage, PHV Verlag Michael Autengruber, Offenbach/Main 1997, 140 Seiten, DM/sFr 34,–; öS 250,–.

*Eckart Joachim,* Pfarrgemeinderat und kooperative Pastoral. Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer, EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1998, 366 Seiten, DM 36,–.

*Eigenmann Urs,* „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde". Die andere Vision vom Leben, Edition Exodus, Luzern 1998, 224 Seiten, DM 38,–; sFr 35,–; öS 277,–.

*Hilberath Bernd Jochen – Scharer Matthias,* Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz – Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 1998, 151 Seiten, öS 234,–; DM 32,–; sFr 30,40.

*Lander Hilda-Maria – Zohner Maria-Regina,* Geschmack an Erde und Himmel. Hildegard von Bingen – Ein Zugang durch Tanz und QiGong, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 160 Seiten, DM 36,–; öS 263,–; sFr 34,20.

*Müller Hadwig,* Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes. Theologische Überlegungen zu Erfahrungen in Brasilien, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 324 Seiten, DM 56,–; öS 409,–; sFr 53,20.

*Raming Ida – Jansen Gertrud – Müller Iris – Neuendorff Mechtilde* (Hg.), Zur Priesterin berufen. Gott sieht nicht auf das Geschlecht. Zeugnisse römisch-katholischer Frauen, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur – Wien – München 1998, 256 Seiten, öS 248,–; DM 34,80; sFr 32,–.

*Stroh Ralf,* Schleiermachers Gottesdiensttheorie. Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von „Kurzer Darstellung" und „Philosophischer Ethik", TBT Bd. 87, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1998, 378 Seiten, DM 188,–.

*Windisch Hubert,* Laien – Priester. Rom oder der Ernstfall. Zur „Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester", Echter Verlag, Würzburg 1998, 64 Seiten, DM/sFr 16,80; öS 123,–.

*Ders.,* Pastoraltheologische Zwischenrufe, Echter Verlag, Würzburg 1998, 104 Seiten, DM/sFr 19,80; öS 145,–.

## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

*Martina Blasberg-Kuhnke* ist Professorin für Praktische Theologie im Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

*Karl Lenz,* Dr. phil., ist Professor für Mikrosoziologie an der TU Dresden.

*Andrea Lehner-Hartmann,* Mag. theol., ist Assistentin am Institut für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Wien und Supervisorin in freier Praxis.

*Anton A. Bucher* ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Salzburg.

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

*Renate Riedler-Singer,* Dr. phil., ist Systemische Familientherapeutin und Klinische Psychologin in Wien, Lehrtrainerin in der Psychotherapeutenausbildung, Mitarbeiterin am Institut für Ehe- und Familientherapie sowie in freier Praxis tätig.

*Hans Joachim Meyer,* Dr. phil. habil., ist Sächsischer Staatsminister für Wissenschaft und Kunst und Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

*Marianne Kiefer,* Kindergärtnerin, Bibliothekarin, Absolventin des Theologiekurses für Laien, ist zuständig für die Elternbildung bei Theologie für Laien in Zürich und ist mitverantwortlich für die Neuauflage des Kurspakets „Mit Kindern leben, glauben, hoffen".

*Willi Riemer,* Dipl. Theol., ist Pastoralreferent an der Katholischen StudentInnengemeinde in Münster.

*Ursula Rost* ist Referentin in der Kinderseelsorge Dresden-Meißen.

*Manfred Zentner,* MMag. phil., ist Mitarbeiter am Österreichischen Institut für Jugendforschung und bei der Zeitschrift „Tracts"; freie Trainertätigkeit im Bereich Rhetorik und Arbeitspsychologie und Vortragstätigkeit.

*Christoph Kaindel* studiert Geschichte an der Universität Wien und ist freier Mitarbeiter am Österreichischen Institut für Jugendforschung.

*Veronica-Maria Schwed,* MMag. theol. (Selbständige Relgionspädagogik und Fachtheologie), ist Religionslehrerin an einem Gymnasium in St. Pölten, Referentin und Seminarleiterin bei der katholischen Erwachsenenbildung.

*Franz-Josef Haas,* cand. theol., ist Kaplan für zwei Gemeinden in einem sozialen Brennpunkt Kölns.

# Leitartikel

Helmut Erharter

## Spiritualität der Gruppe

### Erfahrungen aus 34 Jahren

*Im folgenden Beitrag versuche ich, aus Anlaß der Beendigung meiner Tätigkeit als Chefredakteur von Diakonia, meine langjährigen Erfahrungen mit dem Redaktionskollegium dieser Zeitschrift und mit anderen Gruppen auf eine Besonderheit hin zu reflektieren: daß nämlich diesen Gruppen als solchen eine Spiritualität eigen war, die über die Spiritualität der einzelnen Mitglieder hinausging und unsere gemeinsame Arbeit prägte.*

Gibt es eine Spiritualität der Gruppe?

Ja! Ich habe sie erfahren, ich habe sie erleben und mitgestalten dürfen – besonders seitdem ich vor 34 Jahren als Chefredakteur in die neu geschaffene Redaktion dieser Zeitschrift[1] und als Generalsekretär und Mitglied des Vorstands in das neustrukturierte „Österreichische Seelsorgeinstitut" (seit 1969 „Österreichisches Pastoralinstitut")[2] berufen wurde. Beide Organe hatten von Anfang an eine kollegiale Leitungsstruktur, d. h. alle wichtigen Entscheidungen wurden gemeinschaftlich getroffen. Ähnlich „kollegial" war auch das Klima in der Pastoralkommission Österreichs und in den Arbeitskreisen des Instituts.

Damit war eine erste Voraussetzung für die Spiritualität einer Gruppe gegeben: Die Beteiligten müssen innerhalb der Gruppe in etwa die gleichen Rechte und die gleiche Verantwortung haben. Nur in einem solchen Fall ist eine Identifizierung der einzelnen mit den Zielen und Aktivitäten der jeweiligen Einrichtung zu erwarten – und nur so kann eine „Spiritualität der Gruppe" entstehen.

Aber ist Spiritualität nicht etwas, das nur der einzelne haben kann?

Das stimmt in einem enggefaßten Sinn. Aber Ch. Schütz

[1] 1965–1969 „Der Seelsorger", 1970–1971 „Diakonia/Der Seelsorger", seit 1972 „Diakonia". Vgl. zur Zielsetzung der Zeitschrift: *F. Kard. König,* Zum Geleit, in: Der Seelsorger 36 (1965), 3f; Die Redaktion, in: Diakonia/Der Seelsorger 3 (1972), 1; *** (Gesamtredaktion), DIAKONIA – ein Programm, das uns verpflichtet, in: Diakonia 20 (1989), 1–6. – Zur Geschichte der beiden Zeitschriften: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970), 72.

[2] Ein Werk der Österreichischen Bischofskonferenz zur Erneuerung der Seelsorge, das Ende 1968 in das „Österreichische Pastoralinstitut" umgewandelt wurde. Zur gleichen Zeit wurde von der Österreichischen Bischofskonferenz auch die sogenannte „Postkonziliare Studienkommission" aufgelöst und in eine „Pastoralkommission Österreichs" umgewandelt, die eine quasi synodale Struktur erhielt und deren Arbeitsstelle das Pastoralinstitut ist. Der (gewählte) Vorsitzende, der Vorstand und der Generalsekretär des Pastoralinstituts hatten diese Funktionen auch für die Pastoralkommission. – Vgl. dazu: *H. Erharter,* Das Österreichische Pastoralinstitut und sein Beitrag zur konziliaren Erneuerung, in: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsweisende Pastoral, hg. v. *H. Erharter u. a.* (Festschrift F. Klostermann), Wien 1977, 80–96.

bezieht den Begriff Spiritualität ausdrücklich auch auf Gemeinschaft, wenn er schreibt: „Sosehr auch jeder Glaubende Geistträger ist, sowenig läßt sich der Geist individualisieren. Er ist von Haus aus der Geist der Einheit und Gemeinsamkeit, der Gemeinschaft und der Gemeinde, der Kirche und der Welt als Schöpfung und ihrer Geschichte."[3] In diesem Sinn spreche ich hier von einer „Spiritualität der Gruppe". Dabei ist auch nach meiner Erfahrung die Voraussetzung dafür, daß die Gruppen eine eigene Spiritualität entfalten können, das Vorhandensein von Spiritualität bei den einzelnen Mitgliedern einer Gruppe.

Verschiedene Erscheinungsformen von Spiritualität

Spiritualität kann gerade heute sehr verschieden in Erscheinung treten (vgl. den Beitrag von K.-F. Daiber). Spiritualität ist nicht an einen bestimmten Glauben oder an eine Religion gebunden. Christen können viel von der Spiritualität von nichtchristlichen Humanisten u. ä. lernen und mit ihnen zusammenarbeiten. Anders ist die Spiritualität bei den Mitgliedern der unterschiedlichsten „spirituellen Gruppen", deren Hauptziel die gegenseitige Förderung der je eigenen Spiritualität ist; wieder anders ist die Spiritualität, die sich bei Mitgliedern gruppendynamisch orientierter Vorgänge zeigt, denen es einerseits darum geht, miteinander zu lernen, wie man besser miteinander umgehen kann, die aber anderseits auch an der Erfüllung von Aufgaben arbeiten; wieder anders ist die Spiritualität bei Gruppen, die eine bestimmte geistige Ausrichtung zusammenführt, um diese Ausrichtung zu vertiefen und Möglichkeiten der Umsetzung zu erfahren (Beispiel: gestaltpädagogische Gruppen).

Die letzte Gruppe kommt dem schon nahe, worüber ich schreiben will: nämlich über Gruppen, deren Mitglieder eine bestimmte Spiritualität mitbringen, eine gemeinsame Spiritualität entwickeln und sich miteinander an die Lösung von Problemen und Aufgaben machen. Dabei haben an unseren Gruppen fast ausschließlich Personen teilgenommen, denen eine *christliche* Spiritualität zu eigen war.

Die wichtigsten Gruppen:

Aus der Vielzahl an Gremien und Gruppen, denen ich angehört habe, sollen die wichtigsten etwas näher beschrieben werden.

Das Redaktionskollegium

Am intensivsten war die gemeinsame Spiritualität wohl in der Redaktion auf unseren Redaktionskonferenzen zu erleben.[4] Die Gründe dafür: Die Zusammensetzung des

[3] *Ch. Schütz*, in: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hg. von *dems.*, Freiburg 1988, Sp. 1173.

[4] Die Orte der zuerst dreimal, später dann zweimal im Jahr stattfindenden Redaktionskonferenzen waren auf den ganzen deutschen Sprachraum verteilt.

Redaktionskollegiums veränderte sich nur langsam; die Vielfalt der Themen und Anliegen war am größten, das gemeinsame Suchen war daher besonders anspruchsvoll; die jeweils gemeinsam verbrachten zwei Tage der Redaktionskonferenzen haben ein hohes Maß an Zusammengehörigkeitsgefühl ermöglicht.

Der Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts

Der Vorstand des Pastoralinstituts traf sich häufiger, und er hatte für die Erneuerungsschritte in der Kirche eine direktere Verantwortung. Er hatte zu überlegen, wie man an die vielen Probleme und ihre Lösung am besten herangehen könnte, um der Pastoralkommission als dem offiziellen Beratungsorgan der Österreichischen Bischofskonferenz möglichst gute Ergebnisse vorzulegen. Die Vertretung der Beschlüsse der Pastoralkommission gegenüber der Bischofskonferenz und das Aushalten mancher Spannungen haben nicht unwesentlich zur Solidarität beigetragen. Wir hatten dabei aber immer das Gefühl, daß sich unser Einsatz für die Kirche und für die heutigen Menschen trotz mancher Schwierigkeiten lohnt.

Die Arbeitskreise

Meist etwas schwächer und sehr unterschiedlich war die Spiritualität bei den vielen und verschiedenen Arbeitskreisen des Pastoralinstituts ausgeprägt. Das Eigenartige aber war, daß bei aller Verschiedenheit der Zusammensetzung der einzelnen Gruppen – Priester und Laien, Frauen und Männer, Fachtheologen und Seelsorger, Wissenschaftler und Praktiker der verschiedenen Sach- und Lebensbereiche, jüngere und ältere Mitglieder – und auch bei zum Teil sehr „weltlichen" Themen wie Arbeitswelt, ländlicher Raum, Tourismus usw. immer eine gemeinsame Spiritualität spürbar war.

Wichtig dafür war sicher die Bereitschaft aller, die Wirklichkeit möglichst gut wahrzunehmen, aufeinander zu hören, voneinander zu lernen, gemeinsam Problemlösungen und Antworten zu suchen und dabei die jeweils betroffenen Menschen deutlich vor Augen zu haben.

Wie kann man nun die Spiritualität dieser unserer Gruppen charakterisieren, was ist das Besondere an ihnen, was kann allgemein daraus abgeleitet werden?

Elemente einer Spiritualität von Gruppen:

Die wichtigsten Elemente der Spiritualität unserer Gruppen waren gemeinsamer Glaube, gemeinsame Hoffnung und die Liebe zu Gott, zu den Menschen, zur Welt. Dabei wußten wir uns von einem Geist getragen, wie er besonders stark im II. Vatikanischen Konzil zum Ausdruck kam, auch wenn er in den Älteren von uns schon vorher grundgelegt war. Auch bei solcher Gemeinsamkeit im Glaubensbewußtsein kann sich der Glaube in vielfältigen Formen ausdrücken und können die Meinungen zu Glaubensfragen oft weit auseinandergehen, wie

Glaube, Hoffnung, Liebe

dies bei manch hitzigen theologischen Gesprächen der Fall war. Wichtig ist, daß alle bereit sind, in einem echten Dialog gemeinsam die Wahrheit zu suchen. Und auch die Hoffnung kann durchaus verschieden stark und verschieden ausgeprägt, sie kann enttäuscht und angeschlagen sein. Aber wer keine Hoffnung hat, wird nicht seine Zeit mit mühsamen Prozessen und Arbeitsschritten in einer Gruppe verbringen, die nicht eigenen Interessen dient. Hoffnung zu erhalten und zu wecken ist wohl eine der zentralen Aufgaben für Christen. Und jemand, der Gott und die Menschen liebt, wird sich darum bemühen, für diese Menschen in Kirche und Gesellschaft bessere Voraussetzungen für ihr Leben schaffen zu helfen.

Wie wirkt sich solche Spiritualität konkret aus? In einem großen Vertrauen in die Ehrlichkeit jedes Gruppenmitglieds, in einem Hinhören auf das, was der/die andere sagt, in der Art der Darstellung von Aspekten und Gründen für die eigene Meinung u. a.

Engagement für die Kirche

Die Spiritualität der Gruppen, die ich erlebt habe, war weiters getragen von einem großen Engagement für Kirche und Welt. Es war völlig gleichgültig, ob es sich bei den Aufgaben, Themen und Überlegungen der einzelnen Gruppen um vorwiegend innerkirchliche Anliegen, um Glaubensfragen, um seelsorgliche Probleme, um Anliegen der Menschen, der Gesellschaft, der „Welt" handelte – es war bei allen dieses Engagement, dieser Einsatz spürbar. Das Hauptanliegen dabei war immer, die Probleme auf einem bestimmten Sektor des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens möglichst klar zu erkennen und zu artikulieren und mögliche Schritte der Änderung, der Erneuerung, der Umsetzung zu suchen. Auf diese Weise wollten wir einen Beitrag leisten, um die vom Konzil eingeleitete Erneuerung der Kirche und ihrer Verantwortung gegenüber der Welt umzusetzen und weiterzuführen.

Gemeinsame Sache

Gerade diese konzentrierte Hinwendung zur gemeinsamen Sache – im Interesse der Menschen – war ein wichtiges Element der Spiritualität unserer Gruppen. Wenn man sich – wie ich selbst bei einem der letzten Arbeitskreise in meiner Zeit, nämlich dem über „Kirche und Homosexualität" – neu einarbeiten muß und dabei mit Betroffenen und mit erfahrenen Fachleuten verschiedener Gebiete zusammenarbeiten kann und wenn man darangeht, nach sorgfältigen Vorarbeiten verschiedener Personen und ausführlichen Diskussionen einen Text zu verfassen, der gleichzeitig die verschiedenen Aspekte (anthropologisch, biblisch/theologisch, rechtlich usw.) und die Erwartungen der Betroffenen zum Ausdruck

bringt, der aber so zu formulieren ist, daß er einerseits für die Seelsorger eine Hilfe sein kann, anderseits für die Bischofskonferenz akzeptabel sein soll (was hier nicht der Fall war), dann entsteht eine gemeinsame Spiritualität gerade dieser Gruppe, die auf andere Weise so nicht gegeben wäre.

Zur Spiritualität der Gruppe gehört weiters das Bemühen, daß der Geist nicht ausgelöscht werde und daß man zur Unterscheidung der Geister findet. Dazu muß man die gewohnten Fahrstraßen immer wieder verlassen, weil man dort nichts Neues mehr „erfahren" kann, zugleich aber muß man gut überlegen, *welche* neuen Wege man einschlagen soll, was gleichzeitig Mut und Bedächtigkeit braucht. Wer immer schon alles weiß, wer glaubt, im Besitz der Wahrheit zu sein, wer sich nur an Dogmen und Gesetzen orientiert, vergißt, daß die Wahrheit im Dialog und mit Einsatz aller geistigen Kräfte immer wieder neu gesucht werden muß und daß auch die Dogmen und Gesetze auf diese Weise entstanden sind, daß Neues erkannt und Überkommenes neu formuliert und daß für neue Situationen auch neue Gesetze (Kanones) erlassen werden mußten. Für die Unterscheidung der Geister gibt es zwar keine Garantie; nach meiner Erfahrung hat aber eine gute Gruppe in der Regel bessere Chancen als ein einzelner, Wichtiges von Unwichtigem, Notwendiges von Überflüssigem, echte Erneuerung von Scheinreformen, wirklich zu Bewahrendes von obsolet Gewordenem zu unterscheiden.

Solche Spiritualität konnte ich also bei den Redaktionskonferenzen, bei den Sitzungen des Vorstandes des Pastoralinstitutes und seiner Arbeitskreise, in der Pastoralkommission und auf Synoden, in verschiedenen österreichischen und internationalen Gremien, denen ich angehört habe, erleben. Zu meiner großen Freude konnte ich aber auch in vielen mündlichen und brieflichen Kontakten mit Menschen aus vielen Ländern erleben, daß die meisten aus einem ähnlichen „konziliaren" Geist leben und arbeiten.

An alle diese Menschen sind die „Worte des Dankes" gerichtet, die auf den nächsten Seiten – mit Nennung von für mich besonders wichtigen Personen – folgen. Abschließend ein „Brief des Dankes" an mich von Oto Mádr.

Mit Heft 1/1999 übernimmt Frau Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel die Chefredaktion. Gleichzeitig erhält Diakonia ein neues Gesicht.

## Worte des Dankes

*Ich möchte diese letzte Nummer der Zeitschrift, für die ich die redaktionelle Verantwortung habe – es ist die 201. – dazu nutzen, allen zu danken, mit denen ich in diesen 34 Jahren in Gruppen oder auf andere Weise zusammenarbeiten durfte.*

*Besonders dankbar gedenke ich der bereits verstorbenen Redaktionsmitglieder Ferdinand Klostermann, Otto Mauer, Alois Müller und Heinz Schuster; ich denke an die erste Frau in der Redaktion, Maria Bührer, an den engagierten Pfarrer Bernhard Honsel, an die am längsten der Redaktion angehörenden Mitglieder Günter Biemer und Norbert Greinacher und besonders an meinen Freund Wilhelm Zauner, der mir im Pastoralinstitut und bei der Diakonia der wichtigste Weggefährte war, aber auch an alle anderen, die früher der Redaktion angehört haben. Ich bin sehr dankbar für die gute Zusammenarbeit mit den derzeitigen Redaktionsmitgliedern: Martina Blasberg-Kuhnke und Veronika Prüller-Jagenteufel (Pastoraltheologinnen), Marie-Louise Gubler (Bibliker in), Leo Karrer und Norbert Mette (Pastoraltheologen), Frank Richter (Pfarrer), Markus Schlagnitweit (Studentenseelsorger), Peter F. Schmid (Pastoraltheologe und Psychotherapeut). Ein Dank auch allen Autoren und Autorinnen unserer Zeitschrift. Es würde mich drängen, viele davon zu nennen. Aber da eine Auswahl treffen . . . Stellvertretend nenne ich nur je einen Pastoraltheologen aus den deutschsprachigen Ländern, mit denen ich auch über die Zeitschrift hinaus immer wieder zusammengearbeitet habe: Josef Bommer, Hermann Stenger, Rolf Zerfaß und Franz Georg Friemel; die Pfarrer Helmut Blasche und Ferdinand Kerstiens und aus der großen Zahl von Autorinnen wenigstens Maria Kassel, Marita Estor und Brigitte Kahl.*

*Ich freue mich, daß ich in Frau Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel, die ab Heft 1/1999 die Chefredaktion übernehmen wird, eine Nachfolgerin habe, die aus einem ähnlichen Geist heraus die Arbeit weiterführen wird. Auch ihr herzlichen Dank für die gute Zusammenarbeit und für die Bereitschaft, diese Aufgabe zu übernehmen.*

*Die Zeitschrift wäre nicht möglich gewesen ohne das große Engagement des Verlags Herder und (seit 1970) des Matthias-Grünewald-Verlags. Dankbarst gedenke ich des seinerzeitigen Direktors von Herder Wien, Otto Tetter, der vor 34 Jahren den damaligen Redakteur am Lexikon für Theologie und Kirche von Freiburg nach Wien eingeladen hat; gemeinsam haben die Österreichische Bischofskonferenz und Herr Dir. Tetter mir die Doppelaufgabe im Institut und an der Zeitschrift übertragen. Für viele Jahre waren dann die Herren Fritz Wieninger (Herder Wien), Hubert Schlageter (Herder Freiburg) und Jakob Laubach (Grünewald) die verlegerischen Begleiter. Jetzt haben diese Aufgabe Herr Ulrich Peters für Herder und Herr Josef Wagner für Grünewald, denen der*

*Fortbestand dieser Zeitschrift ebenfalls ein großes Anliegen ist. Ihnen allen einen ganz herzlichen Dank.*

Vom Österreichischen Pastoralinstitut aus:

*Bei dieser Gelegenheit möchte ich aber auch (in Auswahl) all jenen danken, denen ich vom Österreichischen Pastoralinstitut aus (wo ich schon 1993 in Pension gegangen bin) verbunden bin.*

*Ganz besonders bedanke ich mich bei Herrn Kardinal Franz König, dessen Gesprächsbereitschaft und Verständnis für mich und meine Arbeit immer wieder entscheidend war – gerade auch bei den Spannungen, die sich aus meiner Doppelfunktion ergaben. Ihm verdanke ich auch, daß wir sehr früh mit den Kirchen des „Ostens" Kontakt aufnehmen konnten. Der Österreichischen Bischofskonferenz danke ich dafür, daß sie 1964 (während der dritten Session des Konzils) mir als Laientheologen Aufgaben anvertraut hat, die vor mir Prälat Karl Rudolf innegehabt hat, daß sie an unserer Arbeit stets Anteil genommen und viele unserer Vorschläge aufgegriffen hat – und daß sie mich trotz mancher Kritik 30 Jahre lang „ertragen" hat. Dem langjährigen Direktor des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischof Alfred Kostelecky, bin ich dankbar dafür, daß ich mit vielerlei Anliegen bei ihm vorsprechen konnte und Gehör fand.*

*Ganz herzlichen Dank den Vorsitzenden des Österreichischen Pastoralinstituts (Erwin Hesse, Hans Joachim Schramm, Wilhelm Zauner, Josef Wiener, Rudolf Schwarzenberger und Horst Michael Rauter), den Bischöflichen Referenten (Erzbischof Josef Schoiswohl, Weihbischof Alois Stöger, Erzbischof Alois Wagner, Bischof Johann Weber und Erzbischof Georg Eder), den Leitern und Mitarbeitern der vielen Arbeitskreise, den Referenten unserer Tagungen (ganz besonders in Erinnerung ist mir ein Theologischer Tag mit Heinz Schürmann zum Thema Entsakralisierung), unseren Tagungsteilnehmern aus ganz Österreich und aus westlichen und östlichen Nachbarländern (dies schon seit den sechziger Jahren). Vom Pastoralinstitut aus war ich in vielen nationalen und internationalen Gremien und Einrichtungen tätig und hatte ich Kontakt mit vielen Einzelpersonen. Besonders dankbar nennen möchte ich Herrn Dir. Hugo Bogensberger vom Institut für Kirchliche Sozialforschung, Lonny Glaser und Hubert Lehner vom „Fonds Colloquium" (für Ost-Kontakte), Heinrich Schneider und Weihbischof Florian Kuntner von Iustitia et Pax, Oberin Christine Gleixner, Kurt Lüthi und Metropolit Michael Staikos auf ökumenischer Ebene, Ferdinand Fromm, Ludwig Bertsch und Anneliese Lissner vom Beirat der Pastoraltheologen, Hannes Kramer, Georg Hüssler und Margret Morche vom Internationalen Diakonatszentrum in Freiburg. Aus östlichen Nachbarländern sind dankbar zu nennen: Oto Mádr (Prag), Thomas Nyiri (Budapest) und Erzabt Andreas Szennay (Pannonhalma), Erzbischof Alois Sustar (Laibach) und Alois Bajsić (Zagreb), Ro-*

*nuald Rak (Kattowitz) und der Sekretär der polnischen Bischofskonferenz in der Nachkonzilszeit, Weihbischof Rozwadowski. Aus der ehemaligen DDR: Bischof Hugo Aufderbeck und Heinz Schürmann (beide Erfurt) sowie Wolfgang Trilling.*

*Hier muß ich einen ganz großen Dank an drei Innsbrucker Professoren einschieben, die mich als Theologen entscheidend geprägt haben: Josef Andreas Jungmann, der bedeutende Liturgiker und mein „Doktorvater", Hugo Rahner, der uns mit seinen vergnüglich zu hörenden patristischen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen in das Verständnis für die Geschichte der Kirche eingeführt hat, und besonders Karl Rahner, der für meinen Lebensweg über seine Theologie hinaus entscheidend wurde, weil er mich in die Redaktion des LThK² gebracht und meine Arbeit bis zu seinem Tode begleitet hat. Seit der gemeinsamen Arbeit am LThK bin ich auch Herbert Vorgrimler dankbar verbunden.*

*Aus den bisherigen Namen wird sichtbar, wie männlich und klerikal strukturiert unsere Kirche bisher war und ist. (So hatten der erste Vorstand und die erste Redaktion außer mir nur Priester als Mitglieder.) Umso dankbarer bin ich all den Frauen, die auch bei uns immer stärker mitarbeiten konnten. (Bei den Arbeitskreisen haben wir eine 50:50-Zusammensetzung angestrebt.) Ich will nur ein paar nennen, die im Vorstand waren: Erika Weinzierl, Eva Petrik, Ingrid Klein, Helga Kauer, Ruth Steiner.*

*Ich hatte die große Freude, mit Frau Elisabeth Dieterle als Leiterin des Sekretariats des Pastoralinstituts und der Zeitschrift eine hervorragende Mitarbeiterin gewinnen und von Anfang an bis heute zur Seite haben zu können: Ihr einen ganz herzlichen Dank – sicher auch im Namen aller, die mit uns zu tun hatten. Ich danke auch den anderen Mitarbeiterinnen; stellvertretend für andere seien Maria Hadrigan und Irmgard Probst genannt. Auch ihnen herzlichen Dank.*

*Zuletzt bedanke ich mich bei meiner Frau und unseren vier Kindern, die für mich die große Kraftquelle waren und die für mein Engagement immer Verständnis hatten, auch wenn sie bisweilen ertragen mußten, daß ich im In- und Ausland für Tage (und Wochen) unterwegs war.*

## Ein Brief des Dankes von Oto Mádr

*Oto Mádr hat mir den folgenden Brief geschrieben, als er erfuhr, daß ich auch bei der Diakonia in Pension gehe, und er hat in einem PS ausdrücklich gebeten, diesen Brief auch zu veröffentlichen.*

*Lieber Helmut,*
*nach über dreißig Jahren kommt jetzt der Moment der Vollendung Deines Lebenswerkes. Unter denen, die Dir dafür danken müssen, darf ich nicht fehlen, wohl auch im Namen unseres „Ostens".*

*Zum ersten Mal begegneten wir uns in Wien bei der Pastoraltagung am Ende des Jahres 1969, dank Deiner Einladung. Damals konnte ich Deine Kunst zu organisieren bewundern, wobei mehr als perfekte Technik, etwas vom Herzen, eine wesenhaft gelebte postkonziliare Brüderlichkeit zu spüren war. Deutsche Tüchtigkeit mit österreichischem Charme verbunden. Damit ist noch nicht alles gesagt, weil in der Tiefe Deiner Seele eine aufrichtige Glaubenstreue und opferbereiter Einsatz für die Kirche als Motor allen Bemühens lagen. Das konnte ich persönlich erfahren, als für mich ganze 20 Jahre der Westen unzugänglich wurde und Du Zeit fandest, persönlich zu uns zu kommen.*

*Sonst kamst Du all die Jahre mit dem „Seelsorger" bzw. „Diakonia" als Bote der konziliaren Erneuerung. In Böhmen, Mähren, in der Slowakei, aber auch in anderen „sozialistischen" Ländern konnten interessierte Priester an der Entwicklung der Theologie und der Pastoral teilnehmen und so mit der Weltkirche mitleben. Für mich persönlich war es zugleich eine Schule, als ich ab 1978 im Untergrund die Samisdat-Zeitschrift Teologické texty herauszugeben begann. Wer weiß – Gott sicher –, wieviel Mühe es kostete, so eine Menge Geld aufzutreiben, damit so viele „Osteuropäer" von Deiner Zeitschrift und von der Teilnahme an wertvollen Pastoraltagungen Nutzen haben konnten.*

*Unvergeßlich ist in mein (sonst schwaches) Gedächtnis eine Episode vom Herbst 1970 eingeschrieben. In einem Schnellzug sitzend kehrte ich aus Mähren nach Hause zurück. Während einer kurzen Pause in Kolín stand vor mir, wie vom Himmel gefallen, ein lächelnder Freund aus Wien mit der Einladung, in seinem Wagen nach Prag mitzureisen. Dieser Freund war dem Zug und mir mit dem Auto nachgefahren, nachdem er ihn in Leitmeritz nicht mehr erreicht hatte. Da konnten wir stundenlang ruhig und frei unsere Angelegenheiten besprechen.*

*Wir sind der österreichischen Kirche damals wie auch jetzt sehr verbunden und dankbar, aber die persönlich geäußerte Brüderlichkeit war etwas speziell Wertvolles. In diesem Sinne darf ich – für viele – wenigstens noch meinen Fachkollegen und dazu treuen Freund Günter Virt dankbar nennen.*

*Gott vergelte Dir, lieber Helmut, alles – auch hier nicht Angedeutetes –, was durch Deine Hände unserer Kirche in vinculis zugekommen ist und kommt.*

*Brüderlich Dein*
*Oto Mádr*

# Artikel

Leo Karrer

## Wovon die Seele lebt

### Grunddimensionen von Spiritualität

*In den Kirchen und weit darüber hinaus sind in den vergangenen Jahrzehnten Suchbewegungen nach spirituellen Quellen aufgebrochen: Die Menschen wollen die eigene Mitte zwischen den vielfältigen Spannungen und Gegenpolen finden und sich „geistreich" zu sich selbst, zur Mitwelt und zur Umwelt in Beziehung setzen. Christliche Existenz bedeutet leben aus dem Geiste Jesu, also eine Gestaltung der Lebensvollzüge aus dem Glauben heraus. In der Pflege christlicher Spiritualität spielt das Gebet eine besondere Rolle.* red

Von unserer Tochter muß ich schon seit Jahren die Meinung hören, daß die Praktische Theologie sich allzusehr mit Kirche beschäftige. „Nötig wäre doch vielmehr die Frage nach Gott und nach der Spiritualität . . . , die Frage nach dem, wovon die Seele lebt und sich nährt." Festgemacht wird Spiritualität am Tatbeweis: „Wo zeigt sie sich? Wo bewährt sie sich? Wo tut ihr das, wovon ihr so viel schreibt und redet?" – Seither ist mir doppelt bewußt geworden, daß Spiritualität nicht nach allen Seiten geschützt und abgesichert zu definieren ist. Vielleicht kann sie umschrieben werden mit: „Wovon die Seele lebt" oder „wovon sich die eigene Seele nährt".

### I. Spiritualität – im Megatrend?

Wer im alten „Lexikon für Theologie und Kirche" das Stichwort „Spiritualität" sucht, wird auf Frömmigkeit verwiesen. In der Tat ist „Spiritualität" ein Begriff, der innert weniger Jahrzehnte den der Frömmigkeit ersetzt hat. Im deutschen Wortschatz hat er geradezu einen Boom ausgelöst.

### 1. Suche nach Spiritualität?

Vor wenigen Jahren nahm sich der „Spiegel" dieses Themas an, und zwar zur Weihnachtszeit: „Flucht ins Spirituelle. Sehnsucht nach Sinn." Der „Stern" sekundierte unter dem Stichwort Religion mit „Der Menschheitstraum vom Paradies" und meinte damit die Sehnsucht der Menschen nach einem Ort der Harmonie und Glückseligkeit. Im Vergleich dazu „dümpelte" „Focus" in seichteren Gewässern mit dem Titel: „Sehnsucht nach Gefühl". Damit ist natürlich Spiritualität nicht definiert, wohl aber einiges über die Sehnsucht nach Spiritualität angedeutet. Es gibt Signale einer geistigen Not. Die großartigen Verheißungen der Aufklärung bzw. des Rationalismus und die Entwicklungseuphorie der vergangenen Jahrzehnte sind brüchig und z. T. obsolet geworden. Die Warenwelt und das Konsumgebaren mit der „Sucht nach paradise

now" (Th. Faulhaber) haben nicht das Paradies schaffen können, sondern eher Langeweile, gähnende Leere und seelische Verwahrlosung mitverursacht. Herkömmliche Werte haben ihre Geltung verloren. Der Glaube ist für viele Menschen sprachlos geworden. Er scheint in der Öffentlichkeit kaum mehr erheblich zu sein. So ist es verständlich, daß manche Menschen diesem Vakuum entkommen möchten und auf den seltsamsten Wegen die Grenzen der Erfahrung und der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu überschreiten versuchen, um zur Transzendenz, zum geistigen Energiezentrum oder zur eigentlichen Wirklichkeit vorzudringen. Für manche erweisen sich die traditionellen Modelle des Christentums als ausgehöhlt. Esoterik und vielfältige Meditationsformen beerben die tradierten Frömmigkeitsformen. Es sind Suchbewegungen, die sich nicht mehr nur von außen steuern lassen, sondern die Balance zum eigenen Inneren, d. h. ein seelisches Gleichgewicht finden wollen.

## 2. Widersprüchliche Trends

So ergeben sich widersprüchliche Trends zwischen dem Gefühl der Leere und Verlorenheit und der Sehnsucht nach Heil und nach dem, was trägt und erfüllt. Dabei ist nicht nur an die Versuchung zum Fundamentalismus, der die aufgenötigte Kompliziertheit auf vereinfachende Muster verkürzt, zu denken. Es gibt auch den vordergründigen Pragmatismus in einer saturierten Konsumgesellschaft, der schnell zu einem Spießertum verkommt, aber kaum mehr Reserven für Toleranz und Solidarität aufbringt. Demgegenüber speisen sich aus vielen Quellen die Spurensuche nach Sinn und eine neue Sensibilität für Spiritualität, deren Chiffren ganzheitliches Erleben, Esoterik, Meditationen, Selbsterfahrungsgruppen, Menschenrechtsfragen und die Visionen von einer geschwisterlichen und gerechten Welt sind. Die Phänomene gehen weit über den religiösen oder gar kirchlichen Bereich hinaus. So erklären manche Leute, daß sie spirituell seien, ohne religiös zu sein. Und gibt es nicht auch eine „atheistische Spiritualität" und humanistisches Ethos, die durchaus respektabel und glaubwürdig sind?

Auch in den Kirchen und im kirchlich-religiösen Feld sind viele Suchbewegungen nach spirituellen Quellen aufgebrochen. Im Kontrast zur vielfach resignativen Stimmung und zur geistlichen Austrocknung der kirchlichen Betriebsamkeit entwickeln Visionen eine Kraft, die sich nicht restaurativ, privatisierend oder spiritualisierend vereinnahmen lassen möchten. Vielmehr orientieren sie sich an Mystik und Solidarität, an der Sorge für die Schöpfung und an einer schwesterlichen und brüderlichen Kirche. – Im übrigen sei an gewisse Parallelen zur Love Parade

am 11. Juli 1998 in Berlin oder zur Street Parade am 8. August in Zürich erinnert, die von den offiziellen Veranstaltern gern als Demonstration für Liebe, Frieden, Freiheit, Großzügigkeit und Toleranz bezeichnet werden.

Ob Megatrend oder nicht, es zeigt sich, daß Spiritualität aktuell ist, aber ein schillernder Begriff, unter dessen Schutz und Schirm sich unterschiedliche und höchst widersprüchliche Tendenzen, Absichten und Suchbewegungen sammeln.

## II. Spiritualität als Orientierung im lebenslangen Prozeß der Mensch-Werdung

Im Unterschied zum Wort Frömmigkeit, das eher die subjektive Religiosität und eine gläubige Innerlichkeit betonte, brachte der Begriff „Spiritualität" in dem Sinne eine Ausweitung, als es um ein „Leben im Geiste" (wovon die Seele lebt), um eine Grundhaltung oder Lebenseinstellung geht. Es ist ein bewußter Prozeß im Spannungsfeld vieler Pole: zwischen individueller Entfaltung und den vielen bestimmenden Lebensbedingungen, zwischen persönlichem Freiheitswagnis und erpresserischen Rücksichten, zwischen Gelingen und bemühender Vergeblichkeit des eigenen Bemühens, zwischen Schulderfahrungen und Versöhnung, zwischen Sein und Haben, zwischen Selbst- und Nächstenliebe, zwischen idealen Selbstbildern und der eigenen Abgründigkeit . . . und nicht zuletzt zwischen Lebenwollen und Sterbenmüssen oder zwischen Lebensekel und Sinnerfüllung. Dabei kommen alle Kräfte des Leibes und des Geistes sowie die Intuitionen des Gemüts ins Spiel. In der Integration dieser unterschiedlichen Pole oder Lebensadern von der eigenen Mitte her läge die Utopie gelingenden menschlichen Daseins.

### 1. Prozeß im Spannungsfeld vieler Bedingungen und Einflüsse

### 2. Bewußtes Verhalten

Der Mensch erlebt sich allerdings als Fragment, d. h. nicht im vollen Besitz seiner Existenz, sondern im Prozeß oder – bildlich gesprochen – auf dem Weg zu sich selbst. Er kann denkend in Distanz zu sich treten, sich selbst zum bedachten „Gegenstand" machen und so erst sich selbst und seinem Leben zugänglich werden. Dabei bleibt aber dieser „Gegenstand" stets zu Hause, d. h. bei sich selbst im denkenden Subjekt. Der Mensch ist somit nicht nur Reizzentrum, das von Humanwissenschaften auf den psycho-physischen Bereich reduziert werden dürfte (V. Frankl spricht von psychologistischen oder soziologistischen Versuchungen), sondern Subjekt, das sich bewußt und gestaltend verhält, Nähe und Distanz aushält und bestimmt und sich über den Sinn seines Verhaltens und seines Daseins Gedanken machen kann. In diesem Sinn wird er für sich selbst verantwortlich und ist aus dieser Verantwortung auch dann nicht entlassen, wenn er sich ganz oder teilweise verweigerte.

3. Spiritualität als Grund-Haltung

Spiritualität ist somit die Seele dessen oder die Grundorientierung für die Prozesse der lebenslangen Menschwerdung, in der das zu sich selbst erwachende Subjekt in Beziehung zu sich selbst, zur Mitwelt (Mit-Menschen) und zur Umwelt (konkreter Weltbezug) tritt und von daher sein Leben gestaltet. Die Seele oder die eigene Identität ist letztlich nicht macherisch in Griff zu bekommen, sondern zu suchen, zu finden oder zu verpfuschen. Letztlich kann man sich dem nur öffnen, was sich als sinnvoll erweist, sich ihm verschließen oder vor lauter Angst fliehen. Dabei kann der Mensch auch nein sagen und der eigenen Menschwerdung im Wege stehen. Aber er kann auch gegen entfremdende Mächte und gegen erpresserische Einflüsse innerhalb und außerhalb seiner selbst auftreten. Dadurch wird der Mensch – grundsätzlich gesehen – unübertragbar dafür haftbar, ob er authentisch wird oder sich in Lebenslügen gefangensetzt.

4. Im Leben und Alltag daheim

Spiritualität lebt aus dem „Humus" des Lebens. Je stärker die Gestaltung des Lebens von schematischen oder idealistischen Vorstellungen bestimmt wird, um so lebensferner verliert sich Spiritualität. Die erfahrungsmäßige Intensität und die Reichhaltigkeit der Details im Leben haben keine Chance mehr. Und im Detail des Lebens liegt dessen Charme. Der Verlust des Lebensbezuges wäre der Tod jeglicher Spiritualität. Erfahrungen, die vielleicht am schärfsten die Frage nach der Spiritualität als Lebenshaltung von einer persönlichen Mitte („Seele") her aufwerfen, sind Leiderfahrungen und Zusammenbrüche, das Zerbrechen von Hoffnungen, Zweifel und Angst. Aber auch die Erfahrungen tiefer Begegnungen, befreiender Durchbrüche, bedingungsloser und absichtsloser Solidarität oder aufbrechender und reifender Liebe können eine Ahnung davon erwachen lassen oder vermitteln, was es mit Spiritualität auf sich hat. Letztlich kann man über das notwendige Machen, Schaffen und Gestalten hinaus Spiritualität – und letztlich Lebenssinn – nur leben und erleben, indem man sich hingibt und sich einläßt und wachsen läßt, was nicht zu zwingen ist. In diesem Sinn ist der Mensch zu definieren als das zur eigenen Hingabe bzw. zur Liebe fähige Wesen. Indem der Mensch ein Verhältnis zu sich, zur Mitwelt und zur Umwelt sucht und verantwortet, kommt er sich selbst auf die Spur, wird er der anderen inne und kommt es an den Tag, wovon seine Seele lebt. Spiritualität ist somit jene Gesinnung, mit der man sich der Wirklichkeit stellt.

III. Einheit von Gottes- und Nächstenliebe

Christliche Spiritualität definiert sich im Vergleich zum bisher Gesagten durch einen Transzendenzbezug, der

sich vom Glauben an Jesus Christus nährt bzw. von der Hoffnung und dem Vertrauen auf Gott. Somit könnte christliche Spiritualität darin erblickt werden, ein Verhältnis zu sich selbst, zur Mitwelt und Umwelt und darin und dadurch ein Verhältnis zu Gott zu suchen und zu leben. Gemeint ist damit das Aushalten und Gestalten des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens aus dem Geiste Jesu bzw. die Orientierung und Gestaltung der Lebensvollzüge in den unterschiedlichen Lebensbezügen aus dem Glauben heraus.

1. Leben aus dem Geiste

Wenn auch christliche Spiritualität als offener Prozeß (der Mensch-Werdung) antifundamentalistisch ist, so bedarf sie doch des Fundamentes im Zeugnis der Heiligen Schrift. Wie der Begriff Spiritualität schon nahelegt, bedeutet christliche Existenz soviel wie Leben aus dem Geiste Jesu: „Die Hoffnung aber läßt nicht zugrunde gehen; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist" (Röm 5, 5). Existenzgrundlage dafür ist die Berufung, eine Gabe, die lebendig werden und sich auswirken will. So schenkt der Geist Gottes einem jeden Offenbarung, damit sie anderen nützt (1 Kor 12, 7), Einheit (1 Kor 12, 13) und die Fähigkeit, Diener des Neuen Bundes zu sein (2 Kor 3, 6), Freiheit (2 Kor 3, 17), Glauben (2 Kor 4, 13) und Gemeinschaft (2 Kor 13, 13). Seine Früchte sind Liebe, Friede, Geduld, Güte und Treue (Gal 5, 22) sowie Weisheit und Einsicht (Kol 1, 9), Kraft und Besonnenheit (2 Tim 1, 7).

Spiritualität wächst nicht nur von innen nach außen, sondern auch von außen nach innen. Die sozialen, politischen und kulturellen Lebensbedingungen, schicksalhafte Widerfahrnisse, Begabungen, Charaktere und gesellschaftliche Herausforderungen prägen ebenso Spiritualität. Die Gabe des Geistes führt zu Begabungen (Früchte des Geistes), die sich in konkreten Aufgaben bewähren sollen. Das „Leben aus dem Geiste" durchzieht die ganze urchristliche Grundhaltung: „Laßt euch im Geist entflammen und dient dem Herrn" (Röm 12, 11). Die Sorge um den Geist ist geradezu ein Merkmal christlichen Lebens: „Löscht den Geist nicht aus" (1 Thess 5, 19) und „Erneuert euren Geist und Sinn" (Eph 4, 23).

2. Einheit von Menschen- und Gottesdienst

Die beiden Grundachsen christlicher Spiritualität sind Gottes- und Menschenliebe. Jesu Botschaft vom Reich Gottes bzw. von der Gottesherrschaft kündet vom Handeln Gottes hier und jetzt, das zum Heil entschlossen ist. Auf die Frage des Johannes, „Bist du der, der kommen soll, oder sollen wir auf einen anderen warten?", antwortet Jesus mit dem Hinweis auf das heilende Geschehen bei seinem Auftreten und bei seiner Verkündigung: „Blinde

sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein und Taube hören; Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium verkündet" (Mt 11, 5). Sowohl die Reich-Gottes-Praxis und die Verkündigung des Namens Jesu gehören zusammen (Apg 8, 12; 28, 31) als auch das Hören der Botschaft und das Handeln aus ihrem Geiste. Wenn sich in den Weisungen Jesu, wie sie sich vor allem in der Bergpredigt oder in den Gleichnissen niederschlagen, ein Bezug zur Ethik Jesu finden läßt, dann ergibt sich als Summe die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mt 5, 17; 22, 40). Sie bildet den Grundakkord des Lebens Jesu und seines Wortes.[1] Damit ist alles Tun seiner Jüngerinnen und Jünger an diesem „Hauptgebot" zu messen. Was gegen die Liebe ist, ist a-theistisch, ist gegen Gott. Erst im Tun werden somit Versöhnung, Gerechtigkeit, Liebe glaubwürdig und Glaube als Gottes- und Menschenliebe authentisch. Das bedeutet nichts weniger, als daß der Mensch seine Beziehung zu Gott nicht von seinem Verhalten zu den Mitmenschen trennen kann; man kann nicht zum Gott Jesu kommen, ohne die Schwester und den Bruder in diese Bewegung miteinbeziehen zu wollen. Die Weisung Jesu ist diesbezüglich „erschreckend" eindeutig: „Wenn du deine Gabe zum Opferaltar bringst und dich dort erinnerst, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar, und geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder. Und dann komm und opfere deine Gabe" (Mt 5, 23 f).

### 3. Glaub-würdiges Handeln

Wie ist das Verhältnis von Glaube und Liebe? Hat nicht der Glaube doch Vorrang? Oder geht Orthopraxie vor Orthodoxie? Mit Berufung auf den ersten Johannesbrief, wo zu lesen steht: „Gott ist Liebe" (1 Joh 4, 8; vgl auch 11 ff), ist zu betonen, daß wir in der Nachfolge Jesu nicht allein dadurch, daß wir Gott „bekennen", Gottes sind, sondern wenn wir die Liebe tun. Entscheidend bleiben die konkreten, wenn oft auch mühsamen und meist kleinen Schritte der Solidarität, der Liebe, des Verstehenwollens und der Versöhnungsbereitschaft und einer ausharrenden Treue und Gelassenheit, die selbst dem Humor Raum läßt. Darin erfüllt sich – vor allen Positionen in der Kirche und vor allen noch so religiös angereicherten Frömmigkeitsformen – christliche Identität. Das Vermächtnis der im Geiste Jesu inspirierten Aussagen, wie sie im ersten Johannesbrief zu finden sind, ist kompromißlos und grundsätzlich: „Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt" (1 Joh 4, 8) und: „Wie kann die Liebe Gottes in dem blei-

[1] Vgl. die m. E. unübertroffenen Ausführungen von *K. Rahner* über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ²1968, 277–298.

ben, der Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht?" (1 Joh 3, 17) Primär ist somit die Liebe als Haltung und Vollzug, die allerdings vom Glauben her über ihre letzte Tiefe (Sinnhaftigkeit) und Erfüllung gleichsam ins Licht gesetzt wird.

4. Reichhaltigkeit der vielen Formen

Lebensgeschichtlich sind die konkreten Wege höchst unterschiedlich. Bei manchen führt der Weg von der Religiosität zur Nächstenliebe, bei anderen ist es umgekehrt. Auf dieser Basis kann zusammengefaßt werden, daß jede christliche Spiritualität sich entscheidend am Leben und Weg Jesu von Nazaret orientiert und daß sie geerdet ist in die Wege und Irrwege des individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Nur so erweist sie sich als Lebensgewinn, denn grundsätzlich bewährt sich Spiritualität auf der Bühne des alltäglichen und widersprüchlichen Lebens.

In diesem Sinn ist auch christliche Spiritualität ein pluralistischer Begriff, denn sie konkretisiert sich in der Mannigfaltigkeit vieler Leben, vieler „Schulen" und Leitbilder. Niemand ist dabei auszuschließen, wie das die Unterscheidung von Laien und Geistlichen nahelegen möchte. Erst kürzlich erzählte mir eine Laientheologin, die als Gemeindeleiterin gutes Echo erntet, daß sich ein Geistlicher ihr gegenüber dahingehend geäußert hat, daß Fragen über Spiritualität für sie nicht in Frage kämen, da sie ja eine Frau (bzw. kein Geistlicher) sei. – Vielmehr ist auf der Basis einer Vielfalt von Spiritualitäten ein viel größerer Reichtum an ermutigenden und kritischen Lebensimpulsen für die Kirche zu erwarten als von der Monokultur einer einseitig kanalisierten Frömmigkeit. Denn Spiritualität orientiert sich an der frohmachenden und freisetzenden Botschaft Jesu von Nazaret, aber sie sprudelt von „unten", vom Leben her.

## IV. Auch Spiritualität bedarf der Pflege

Spiritualität beinhaltet sowohl theologische als auch anthropologische Dimensionen. Sie bedarf der Pflege und der bedachten Sorge, eines Rhythmus, der gleichsam ihre Architektur im Ablauf des Alltags und des Lebens gestaltet, und der Rücksicht auf ihre innere Dynamik, die ihr als Ausdruck von Lebenskraft Form verleiht.

1. In der Spannung zwischen Aktion und Kontemplation bzw. Gebet

Die ganze Frömmigkeitsgeschichte der Kirche ist von der Dramatik des Christseins zwischen spiritualisierter Weltflucht und geistvergessener Weltverfallenheit geprägt. Das Verhältnis zwischen Aktion und Kontemplation ist aber ein Gütezeichen oder Prüfstein für christliche Spiritualität. Mit den komplementären Begriffen Aktion und Kontemplation ist eine Doppelstruktur des Menschen in ganzheitlicher Sicht angesprochen. Der Mensch ist einerseits „homo faber", Gestaltender und Handelnder, aber auch „homo ludens", der offen ist für

das Zweckfreie, für Muße und das Spiel der Phantasie. Die beiden Pole sind grundsätzlich nicht gegeneinander auszuspielen, sondern dürften im Idealfall vom individuellen Menschen her ihre einende Mitte finden. Und diese lebt von der Besinnung auf diese Mitte hin wie auch vom Handeln und Verhalten aus deren Kraft heraus. Diese Mitte als Instanz oder Ort der Identitätsbildung lebt davon, daß das Ich prozeßhaft ein Verhältnis zu sich selbst und zu seiner Mitwelt und Umwelt wagt.

Die christliche Spiritualität erhält eine spezifische Tiefe durch das Gebet; sie atmet gleichsam im Beten. Während Meditation soviel wie Betrachtung, verweilendes Nachdenken und Vertiefung bedeutet, ist Beten die bewußte Beziehung bzw. „Erhebung des Herzens" zu Gott im Namen Jesu. Auch Beten ist kein Rückzug vom Ort der Bewährung oder gar Flucht in spirituelle Nischen einer Traumwelt, sondern Rückkehr zu den Quellen, von denen ich auch wieder ausziehe auf die Straßen des Lebens.[2]

## 2. In der Spannung zwischen persönlicher und gemeinschaftlicher kirchlicher Praxis

Es gibt eine variable Fülle von Definitionsversuchen, was Spiritualität ist.[3] Bei aller Unterschiedlichkeit ist kaum eine falsch. Als Grundelemente werden der Hinweis auf den Geist, Jesus Christus und die Offenheit für die menschliche Existenz und die „soziale Dimension", nämlich die Offenheit bzw. die Solidarität mit den Menschen und ihrer Welt genannt. Spiritualität als Prozeß der Mensch-Werdung bzw. der Identitätsfindung unter dem Auge Gottes meint zutiefst unverwechselbar den je einzelnen Menschen. Jeder Mensch ist vom Gott Jesu bei seinem eigenen und unaustauschbaren Namen gerufen. Das bedeutet existentiell auch eine letzte Einsamkeit, das Bei-sich-Sein und eine Distanz zu entfremdenden und erpresserischen Einflüssen von außen. Damit ist keine abschirmende genüßliche Idylle gemeint, in der „es für mich stimmt", sondern eine von einzelnen Menschen ganz persönlich gedeckte Wahrhaftigkeit, aus der das Leben authentisch und möglichst echt (integer) zu gestalten versucht wird.

Anderseits lebt gerade eine so verstandene Spiritualität von den anderen, von der Gemeinschaft. Nur in der Kommunikation mit anderen gelingt das Erwachen zu sich selbst, schenkt sich meiner Hoffnung die Sprache und die Wortwerdung. Auch im Glauben erfährt man sich als das Wesen, das anderer entscheidend bedarf. Die persönliche Spiritualität lebt somit vom Austausch mit anderen, von

[2] Vgl. *L. Karrer*, Der große Atem des Lebens. Wie wir heute beten können, Freiburg i. Br. 1996.

[3] Vgl. *Ch. Schütz*, Christliche Spiritualität, in: *Ch. Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988, 1170–1180.

Weggenossenschaft und von der Ermutigung und prophetischen Kritik anderer, von der Verankerung in einer konkreten Gemeinde bzw. Pfarrei oder in einer religiösen Gemeinschaft. Spirituell kann man nicht wie Robinson Crusoe existieren. Darin läge der Charme der Kirche, d. h. der Bewegungen, Klöster und Pfarreien, für den Dialog und Austausch der Menschen über ihre Fragen nach Gott und über das Leiden an der Gottesfrage, aber auch über das Suchen nach ihm bis hin zur seligen Freude an Gott geeignete Räume und eine Atmosphäre zu schaffen.

Diese christliche Identität, die gerade die Spannung zwischen der Gottesfrage und Menschenfrage (Mystik und Politik) auszuhalten bemüht ist, wird durch innerkirchliche Rückzüge gefährdet. – In Zeiten, in denen scheinbar für Gesellschaft und Kirche die Probleme sich unlösbar auftürmen und bisherige Solidaritätsstrukturen und Werte in eine Krise geraten, ist es verständlich, daß Menschen in Angst geraten. Sie suchen eine schützende Heimat und entlastende Absicherung. Innerkirchlich sind solche Tendenzen beim starren Traditionalismus zu sichten, der das Handeln Gottes an historisch gewachsenen Formen festbinden will, oder in fundamentalistischen Strömungen.

Die größte Sorge gilt somit der Frage, ob Christen und Christinnen selbst Christsein glaubwürdig leben und gestalten. Daß Kirche zu einem Hoffnungszeichen unter den Menschen und in der Welt wird, wird zur eigenen Aufgabe, die nicht billig an die offizielle Kirche oder an ihre Amtsträger zu delegieren ist. Vielmehr sind Christinnen und Christen gerufen und berufen, selbst Plädoyer für eine Kirche zu werden, in der Gott zu den Menschen und zur Welt will und die sich als Weggenossenschaft und als Gemeinschaft im Glauben versteht (Communio) und dadurch als Einladung zu den Quellen und Grundlagen des Glaubens (Vertiefung im Glauben, Bibelmeditation . . . ), als Weg, der sich immer wieder auch als Rückkehr zu den geistlichen Ressourcen erweist (Gottesdienste, Beten, sakramentales Leben . . . ). Ohne diese Verankerung in der Botschaft Jesu und ohne Bezug zur Kirche als Gemeinschaft im Glauben würde der Gott Jesu ein stimmschwacher Gott im konkreten Leben der Christen und Christinnen und der Kirche.

### 3. Zwischen Scheitern und Hoffnung

Meine bisherigen Ausführungen verraten die Mühe, Spiritualität glasklar zu definieren. An unserer subjektiven Realität, am individuellen Alltag und an der Geschichte der Menschheit zerbrechen jedoch alle Idealvorstellungen, auch bezüglich Menschwerdung im Prozeß und Spi-

ritualität. So ist die Spannung zwischen Hoffnung und Scheitern mindestens zu benennen.
Die Erfahrung von stiller Treue im Alltag, von tragender Solidarität, von Wachsen und Reifen, von Geduld und Humor, von Dankbarwerden und Glück gehören zum Leben. Leben ist aber auch von Zerbrechen, Scheitern, Schuld und Mißerfolg geprägt. Christliche Spiritualität erfüllt sich nicht dadurch, daß man das Leben vollends in Griff bekommen will, sondern sich auch dann auf Gott verläßt und auf ihn einläßt, wenn man am Widerstand der Realitäten zu zerbrechen droht sowie sich und anderen gegenüber vieles schuldig bleibt.
Von Jesus können wir lernen: Er ließ Gott das letzte Wort sprechen und überließ sich trotz Kreuz und Scheitern dem, auf den hin er gelebt, den er geliebt, auf den er gesetzt und zu dem er in dunklen Nächten gebetet hat. In diesem Sinn bedeutet sein Sterben Hingabe. Auch uns bleibt es nicht geschenkt, uns loszulassen und uns freizugeben, wenn wir nicht mehr für uns selbst einzutreten vermögen. So lebt christliche Spiritualität insofern, als sie realitätsmutig ist und sich ins Leben hinauswagt und sich zu den Menschen begibt, aber auch bei aller Brüchigkeit unserer Lebensentwürfe aus der geschenkten Hoffnung heraus im Alltag und im gesellschaftlichen Leben „kleine Auferstehungsschritte" wagt.

## Karl-Fritz Daiber
## Vielfalt der Spiritualitäten

*Die Konjunktur des Begriffs Spiritualität hat nach Daiber ihre wichtigste Wurzel im Bereich der Esoterik. Eine besondere Ausprägung in der Form der Sinnsuche ist am Beispiel der Hildegard-von-Bingen-Literatur aufzuzeigen. Moderne Spiritualität ist Ausdruck und Folge der zunehmenden Individualisierung und Säkularisierung der Gesellschaft, die sich auch auf die Religionen und auf die Gestaltung des Lebensalltags auswirken. Dabei ist Spiritualität insofern lebenspraktisch, weil sie auf Lebensgewinn zielt. Ein eigener Spiritualitätstyp ist die Kirchlichkeit, wie sie in der Volksreligion zum Tragen kommt. Über diese Vielfalt von Spiritualitäten wird hier überwiegend aus soziologischer Perspektive informiert.* red

Wer die Vielfalt heutiger Sinnsuche an einem Punkt verdichtet wahrnehmen will, braucht nur einen Blick auf den Boom um Hildegard von Bingen zu werfen. Es würde sich lohnen, die verschiedenen Veranstaltungen, die im Rahmen des Jubiläumsjahres durchgeführt wurden und

durchgeführt werden, zu analysieren. Die Rundfunk- und Fernsehsendungen könnten weitere Aufschlüsse geben. Ich beschränke mich hier auf ein paar kurze Hinweise, die sich ergeben, wenn man die Hildegard-Literatur sichtet.

Das von der Buchhändler-Vereinigung herausgegebene Verzeichnis lieferbarer Bücher nennt im Spätsommer 1998 nicht weniger als 176 Titel. Darunter sind eine Reihe von Gesamtdarstellungen. Mehr noch wird von unterschiedlichen Interessenschwerpunkten her die Gestalt Hildegard von Bingens dem heutigen Leser erschlossen. Ich folge der alphabetischen Anordnung im Bereich der Buchstaben G bis H: Die Heilsteine der Hildegard von Bingen, Eine Heilige regiert in meiner Küche, Glaube und Heilung, Die Heilkräuter der Hildegard von Bingen, Heilige Hildegard Heilfasten, Hildegard-Gebetbuch, Hildegard von Bingen: Auslegung einiger Evangelien. Zwei Titel füge ich hinzu: Das bereits in dritter Auflage vorliegende Buch von Heinrich Schipperges, Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen, und ein älteres Buch aus dem protestantischen Umfeld: Hildegard von Bingen – Dorothee Sölle: O Grün des Fingers Gottes. Trotz der erkennbaren Vielzahl der Aspekte ist damit die Vielfalt der Zugänge nicht erschöpfend erfaßt. Doch Andeutungen genügen in diesem Zusammenhang. Bemerkenswert ist, daß diese Vielfalt sich nicht erahnen läßt, wenn man den Artikel „Hildegard von Bingen" in der TRE studiert. Nicht vollständig, aber doch überwiegend wird dort Hildegard zu einer mittelalterlichen Dogmatikerin, deren theologisches Gedankengebäude wichtig ist.[1] Es ist nicht ausgeschlossen, daß Ende der neunziger Jahre der Artikel anders geschrieben worden wäre. Dies ist aber auch nicht sicher. Theologen neigen gelegentlich dazu, die Vielfalt gerade der spirituellen Dimensionen zu vernachlässigen. Im Blick auf die genannten Buchtitel sind einige interpretierende Anmerkungen zu machen:

Hildegard ist eine wichtige Gestalt der christlichen Glaubensgeschichte. Gleichwohl zeigt ihre gegenwärtige Rezeption, daß sie nicht in ein religiös-christliches Ghetto abgedrängt ist. Die Hildegard-Literatur erscheint nicht ausschließlich in kirchlichen Verlagen oder in Verlagen mit einem speziell theologischen Schwerpunkt, sondern gerade auch in Verlagen, deren Programm breit angelegt ist. Interesse findet kaum die Theologin Hildegard, sondern die Heilige als Anleiterin zu Gebet, Meditation und mystischer Erfahrung.

[1] *U. Kern*, Art. Hildegard von Bingen, in: TRE 15, 1986, 322–326.

Eng damit verbunden, aber zugleich auch von den religiösen Hintergründen ablösbar, ist die Heilkunst der Hildegard, ihre Medizin und ihre Kräuterkunde, ihre Anleitungen zum gesunden Leben und damit auch zum gesunden Kochen. Das Hildegard-Interesse speist sich von der Suche nach alternativen Orientierungen, solchen Orientierungen, die den Menschen in seiner Ganzheit in den Mittelpunkt rücken. Dies ist kein religiöses Thema, aber eng mit religiösen Fragestellungen verknüpft.

Hildegard von Bingen ist offenbar von Interesse, weil sie eine weise *Frau* ist. Hier wird die Männerreligion in Frage gestellt.

Hildegard von Bingen ist eine katholische Heilige. Aber sie wird heute überkonfessionell rezipiert. Es gibt evangelische Literatur über sie, und evangelische Tagungsstätten, dies sei am Rande hier vermerkt, führen Hildegard-Seminare durch.

Jede dieser Beobachtungen ist im Grunde relevant, wenn man die gegenwärtige Vielfalt von Spiritualitäten beschreiben will:

Spiritualität ist nicht auf den Raum der Kirche beschränkt, auch nicht auf das engere Umfeld des Christentums. Sie ist ein kulturelles Phänomen.

Trotz konfessioneller Prägungen gibt es deutlich konfessionsüberschreitende Konvergenzen, etwa im Interesse an Meditation und überhaupt an mystischen Erfahrungen.

Religiöse Spiritualität und nichtreligiös sich verstehende Spiritualität gehen ineinander über.

Gegenwärtige Spiritualität ist in hohem Maße erfahrungsbezogen.

Alltagssprachliche Benennung und typologische Präzisierung

Der Begriff der Spiritualität hat fraglos heute Konjunktur. Ihre Entstehung verdankt diese, vorsichtig ausgedrückt, einem kulturellen Umfeld, das die Wichtigkeit einer auf die letzten Grundlagen des Lebens bezogenen Praxis herausstellt. Die wohl wichtigste Wurzel findet sich nicht in den christlichen Kirchen, sondern, nicht völlig losgelöst, aber doch eigenständig, im Bereich der modernen Esoterik im weitesten Sinne. Der Begriff Esoterik kennzeichnet dabei vielfältige Versuche, die alltägliche Lebenspraxis zu transzendieren, sich Letztbedeutsamem zu stellen und dafür Methoden aus der Breite der Religions- und Kulturgeschichte in Anspruch zu nehmen.

Der Begriff „Spiritualität" dient in diesem Kontext der Kennzeichnung aller jener Lebensformen einer äußersten Sinnsuche, die nicht alltagsverwoben sind, sondern zwar alltagsverankert, aber doch besonderes Handeln erfordernd. Spirituell leben kann nur der, der feste Orte und Zeiten kennt, die der Aufgabe dienen, bewußt die Frage

nach sich selbst, nach der Welt, nach dem letzten Seinsgrund zu stellen. Spiritualität hat eigentlich immer mit „Einkehr" zu tun, deshalb wohl dann auch mit „Umkehr".

Wo im Bereich von Esoterik oder speziell im Umfeld von New Age, insbesondere aber auch im Umfeld entsprechend orientierter feministischer Gruppen, von Spiritualität die Rede ist, dient dieser Begriff der Abgrenzung von Religiosität und christlicher Frömmigkeit. Spiritualität hat mit Religion dort nichts zu tun, so jedenfalls, wenn man dem Selbstverständnis von Trägergruppen „esoterischer" Spiritualität folgt.

Es ist anzunehmen, daß die Konjunktur des Begriffes Spiritualität in den kirchlichen und theologischen Sprachen sich erst im Anschluß an die „säkulare" Begriffsverwendung gebildet hat. Dies gilt auch und gerade wenn er trotz alledem seine Heimat im katholischen Christentum Frankreichs hat und auch eine kirchenlateinische Familiengeschichte aufweisen kann.[2] Inzwischen beginnt selbst in der evangelischen Kirche der Begriff der Spiritualität den älteren der Frömmigkeit zu verdrängen. Dies wird deshalb erleichtert, weil Frömmigkeit in der Alltagssprache vielfach negativ konnotiert, der Fromme der Frömmler ist, weil er die besondere Glaubenspraxis mit seinem Alltag nicht zureichend verbindet und doch den elitären Anspruch der religiösen Besonderheit zumindest implizit zu erheben scheint.

Das Zurücktreten des Begriffs der Frömmigkeit zugunsten des Spiritualitätsbegriffs ist deshalb nicht unproblematisch, weil insbesondere durch die moderne Begriffsverwendung der Gedanke eines in christlicher Verantwortung gelebten Alltags in den Hintergrund gedrängt wird. Genau aber dies war ein Anliegen der Reformation, Christsein in den alltäglichen Beziehungen zu leben und den Glauben damit zu bewähren.

Wer von Spiritualität im christlichen Sinne redet, meint in der Regel nicht „Christsein im Alltag der Welt", sondern in den Formen geistlicher Praxis, Gebet, Gottesdienst, Bibelbetrachtung, Kontemplation, Meditation. So kommt es denn durchaus zu einer Entsprechung zwischen christlicher und nichtreligiöser Spiritualität. Spiritualität vollzieht sich in besonderen Akten im Rahmen besonderer Zeiten.

Daß religiöse Lebenspraxis weiter zu fassen ist als Spiritualität, ist damit schon angedeutet. Daß Formen religiöser und nichtreligiöser Spiritualität phänomenologisch

[2] Zur Begriffsgeschichte: *H.-M.Barth,* Spiritualität, Bensheimer Hefte 74, Göttingen 1993, 10 f.

aufweisbar sind, ist ebenfalls angedeutet worden. Um die Breite der einschlägigen Phänome wahrnehmen zu können, ist ein Typologisierungsversuch unumgänglich. Ich orientiere mich dabei an Überlegungen, die ich gemeinsam mit Ingrid Lukatis entwickelt habe.[3] Für die verschiedenen Formen subjektiv praktizierter Sinnsuche verwende ich den Begriff „gelebte Religion", gehe aber davon aus, daß ein Teil der beschriebenen Äußerungen allenfalls als religionsanalog zu verstehen ist.

Gelebte Religion

Gelebte Religion entwickelt sich zunächst entlang den Grundformen des Wirklichkeitsbezugs des Menschen, emotional orientiert und damit dann vor allem symbolisch-rituellen Darstellungsformen verpflichtet, pragmatisch orientiert und damit handlungspraktisch-ethisch gelebt, kognitiv orientiert und damit an der Entwicklung komplexer religiöser Deutungs- und Wissenssysteme, also an religiöser Dogmatik interessiert. Die Trennung zwischen den dreien ist idealtypisch gemeint. Faktisch bilden sich die Formen gelebten Glaubens gleichzeitig, wenngleich mit unterschiedlicher Intensität, in allen drei Richtungen aus.

Gelebte Religion entwickelt sich sodann entlang den in der Moderne besonders wichtigen Grundformen des sozialen Lebens. Gelebte Religion kann demnach lebensweltlich verankert sein, Ausdruck des kulturellen Geschicks, dem der einzelne ungefragt unterworfen ist. Wer in Europa geboren ist, partizipiert an einer Kultur, die christlich geprägt ist. Er partizipiert bis heute zum Teil an konfessionell geprägten Kulturen, in Nordeuropa an einer protestantischen Kultur, in Südeuropa an einer katholisch geprägten Kultur, in Osteuropa an einer orthodox beeinflußten Kultur, in Mittel-, zum Teil in Westeuropa an einem relativen konfessionellen Pluralismus unterschiedlicher Stärke.

Gelebte Religion findet darüber hinaus ihren sozialen Ort innerhalb spezifischer religiöser Großorganisationen, Gemeinschaften und Gruppen. Sie ist von der mehr oder weniger starken sozialen Kontrolle dieser sozialen Einheiten reguliert. Über Mitgliedschaft in ihnen ist heute entscheidbar. Die Zugehörigkeit unterliegt in wachsendem Umfang der Wahl durch die einzelnen. Eine besonders wichtige Gestalt gelebter Religion ist in diesem Zusammenhang die Kirchlichkeit.

Gelebte Religion kann in hohem Maße individualisiert sein, damit Privatsache, jedenfalls nicht durch Gruppenzwänge reglementierbar. In diesem Fall verbindet sich mit

[3] *K.-F.Daiber – I. Lukatis,* Bibelfrömmigkeit als Gestalt gelebter Religion, Bielefeld 1991, 13–30.

einer höchst subjektiv gelebten Religion ein hoher Autonomieanspruch des einzelnen. Entsprechend schwach ist die soziale Einbindung ausgebildet. Allenfalls bestehen Netzwerke, zeitlich befristete Gruppen, Gruppen, die nur ein schwaches Engagement der einzelnen erwarten. Die gegenwärtigen Formen nichtreligiöser Sinnsuche sind vielfach dieser Sozialform zuzuordnen. Workshops, Seminare, Bücherangebote und Zeitschriften spielen eine sozialkatalytische Rolle. In vielen Großstädten erscheinen zum Beispiel Zeitschriften wie „Lebensart – Das Magazin für Lebenskunst – Hannovers anderes Bewußtsein".

Versucht man „Spiritualität" innerhalb dieses typologischen Schemas einzuordnen und folgt dabei der alltagssprachlichen Begriffsverwendung, die einerseits weit ist, weil sie die vielfältigen Formen religiöser und nichtreligiöser Sinnsuche gleichermaßen umfaßt, andererseits enger als der alte Begriff der Frömmigkeit, weil die alltagsethische Komponente nur von begrenzter Bedeutung ist, symbolisch-expressive Handlungsformen im Vordergrund stehen, meint Spiritualität jene Formen gelebter Religion und gelebter Sinnsuche, die sowohl kulturvermittelt wie gruppengebunden wie in der Gestalt höchst subjektiver Lebenspraktiken vorkommt: Ich nenne als Beispiele eine kulturell vermittelte Naturspiritualität, katholische oder evangelische Spiritualität, Ordens- und Kommunitätenspiritualität, Formen regionaler Volksfrömmigkeit, feministische Spiritualität, ökologische Spiritualität.

Moderne Spiritualität

Die Frage nach modernen Formen von Spiritualität hat ihren Ausgangspunkt in spezifischen Deutungen der Moderne, nämlich als einer Kulturverfassung wachsender Säkularität. Insbesondere in der protestantischen Diskussion der späten Nachkriegszeit und der frühen sechziger Jahre spielte die Säkularisierungstheorie für die Deutung der religiösen Situation moderner Gesellschaften eine zentrale Rolle. Die säkulare Welt galt als Welt ohne Gott, wobei der Einfluß christlichen Glaubens auf die Entstehung der Moderne deutlich gesehen wurde, zum Teil positiv gewertet war. Die Gesellschaftsdeutung hatte empirische Anhaltspunkte. Die politischen Ideologien des Kommunismus und des deutschen Faschismus gingen mehr oder weniger deutlich von der Ablösung von Religion aus. Lebensweltlich gesehen waren allenthalben religiöse Orientierungen in den Hintergrund getreten. Allenfalls im Bereich ethischer Orientierung war der Rekurs auf die christliche Tradition erkennbar.

In der evangelischen Theologie gab es mehrere Versuche, sich dieser so wahrgenommenen gesellschaftlichen Situation zu stellen. Dietrich Bonhoeffer begann wohl als

erster, nach einem nichtreligiösen Verständnis des christlichen Glaubens und einer darauf aufbauenden Lebenspraxis Ausschau zu halten.[4]

Explizit mit dem Thema „Frömmigkeit" beschäftigte sich der Marburger Sozialethiker Dietrich von Oppen. Er diagnostizierte den modernen Menschen als „sachlichen" Menschen. „Denn Sachlichkeit ist die Grundhaltung zur Welt, die von den Verhältnissen unseres Zeitalters gefordert wird; Sachlichkeit ist zugleich die Frömmigkeit am Ende des zweiten Jahrtausends."[5]

Es ist zuzugestehen, daß Situationsdeutungen dieser Art Richtiges wahrgenommen haben. Wissenschaft und Wirtschaft haben den Weltbezug der Menschen in industriellen Gesellschaften verändert. Es gibt einen breiten praktischen Atheismus, der zwar auf die ideologische Auseinandersetzung verzichtet, dem aber Religion und damit Spiritualität jedweder Form völlig gleichgültig sind.

Nichtsdestoweniger stellt sich die religiöse Situation heute deutlich anders dar. Es gibt nicht wenige Menschen, für die religiöse Fragen neu lebensbedeutsam geworden sind, und zwar inner- und außerhalb der christlichen Kirchen. Dabei ist die religiöse Frage nicht in erster Linie eine theoretische, sondern die Frage der Lebenspraxis, darin eben eine Frage der Spiritualität.

Kennzeichnend für die neue Situation ist, daß die emotionale Weltwahrnehmung gegenüber der rationalen Sachlichkeit neues Gewicht gewonnen hat. Von daher haben sich auch symbolisch-expressive Ausdrucksformen wieder verstärkt. Entscheidend ist allerdings, daß die christlichen Kirchen weniger denn zuvor als die alleinigen Verwalterinnen von Spiritualität gelten können. Ich betone noch einmal, es gibt ein Kontinuum von kirchlicher, christlicher, überhaupt religiöser Spiritualität bis zu Lebensformen, die einmal in das religiöse Handeln inkorporiert waren, heute sich aber verselbständigt haben. In diesem Zusammenhang ist im besonderen auch der moderne Sport zu nennen. Formen der Askese, bis heute Elemente spirituellen Lebens, finden sich in der Moderne mehr im Sport als im Bereich der Religion. Ich erinnere an das Jogging, mehr noch an Sportarten wie das Bergsteigen.[6]

[4] *D. Bonhoeffer,* Widerstand und Ergebung, München 1952, etwa 176–182, dort in einem Brief aus dem Gefängnis vom 30. 4. 44.

[5] *D. v. Oppen,* Der sachliche Mensch – Frömmigkeit im 20. Jahrhundert, Stuttgart – Berlin 1968, ²1969, 15.

[6] *K.-F. Daiber,* Religion in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1997, 189–201. Vgl. dazu *R. Messner,* Die Freiheit, aufzubrechen, wohin ich will, München 1989, Taschenbuchausgabe 1991.

Die moderne Spiritualität verwaltet heute eine Vielfalt von religiösen Erkenntnissen und Praktiken, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte als hilfreich bewährt haben. Sie ist also durchaus traditionsbezogen. Zugleich ist sie in typischer Weise modern, weil sie lebenspraktische Erfahrungsreligiosität ist. Ich versuche dies zu präzisieren.

Lebenspraktisch ist moderne Spiritualität, weil sie auf Lebensgewinn zielt, auf eine Fundierung in einer außeralltäglichen Wirklichkeit, die zum Bestehen des Alltags befähigt. Die „Erkenntnis höherer Welten" ist nicht Selbstzweck, sondern bewährt sich als Anleitung zum Leben. „Esoterik" im heute gebrauchten Sinne ist in hohem Maße Lebensberatung, Hilfe zum Selbstwerden. Sinnerfahrung ist Selbsterfahrung. Und Gotteserfahrung ereignet sich nicht zuletzt in der Erfahrung des eigenen Selbst.

Moderne Spiritualität ermöglicht Erfahrung ganz allgemein. Empirie ist einer der Grundwerte der Moderne. Wissenschaft erzeugt empirische Erkenntnisse. Die moderne Spiritualität setzt sich vom wissenschaftlichen Erkenntnismodell ab und bleibt ihm doch verhaftet, eben weil sie evidente Erfahrung auf ihre Weise erschließt. Die Faszination der Reinkarnationslehre beruht nicht zuletzt darauf, daß Selbsterkenntnis in einem Modell möglich wird, das der Logik empirischer Erkenntnis entspricht. Es gibt benennbare Erinnerungen, schlüssige Deutungen und methodische Zugänge, die Erfahrungen aus früheren Leben bewußt machen.[7]

Mystik und Spiritualität

Auffallend ist der Stellenwert der Mystik innerhalb der modernen Spiritualität. In ihrer Hochschätzung ist heute religiöse und nichtreligiöse Spiritualität verbunden, wobei zwar nicht in den theologischen Diskursen[8], wohl aber frömmigkeitspraktisch die Lehrdifferenzen wenig relevant sind. Die mystische Erfahrung erschließt gerade die Einheit der Religionen. Damit genügt sie einem wichtigen Postulat der Aufklärung und zugleich des modernen Bewußtseins. Die Mystik scheint darüber hinaus einen religiösen Weg aufzuzeigen, der Gotteserfahrung als Einung begreift, Mensch, Natur, Gott verschmelzen im religiösen Akt. Die Schwierigkeit, einen überweltlichen, transzendenten Gott zu denken, werden hier aufgelöst. Die mystische Erfahrung bleibt Begegnung mit dem Transzendenten, aber in der berichtbaren Diesseitigkeit

[7] Dazu *R. Sachau,* Westliche Reinkarnationsvorstellungen, Gütersloh 1996.

[8] Vgl. die schon ältere Einführung: *J. Sudbrack* (Hg.), Das Mysterium und die Mystik, Würzburg 1974.

des Lebens. Auch hier kommt eine empirisch-rationale Stütze hinzu, wenn bestimmte Formen der Nah-Tod-Erfahrung aufgewiesen werden.[9]

Der mystische Weg ist ein Weg des Verstummens, einer Selbsthingabe und so der Weg zu einer Erfahrung unendlicher Einheit. Nun kennt die Moderne ebenso den geradezu gegensätzlichen Weg der schreienden Ekstase, insbesondere der kollektiven Ekstase. Man findet ihn im charismatischen Umfeld, wohl insgesamt am wenigsten in Europa. In Korea beispielsweise ist die kollektive Ekstase eine Ausdrucksform christlicher Frauenspiritualität. Auch hier wird Transzendenz im Diesseits erlebt. Die Gotteserfahrung ereignet sich im ekstatischen Höhepunkt der gottesdienstlichen Feier. Ähnliche Erfahrungsmöglichkeiten finden sich hierzulande am ehesten in der jugendlichen Musikkultur der Diskos, also in höchst säkularen Erlebnisarrangements. Doch ist möglicherweise die Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen für den Gesamtbereich der menschlichen Begegnung mit Außeralltäglichem nicht so fundamental, wie insbesondere von der christlichen Tradition her angenommen werden muß.

Ich versuchte, gemeinsame Kennzeichen moderner Spiritualität aufzuzeigen. Verkürzungen sind hier unumgänglich. Ziel war, das gegenwärtige Interesse an den unterschiedlichen Formen von Spiritualität dadurch zu erklären, daß ich spezifisch moderne Orientierungsmuster in spirituellen Praktiken benannt habe.

Spiritualität und die Stufen religiöser Entwicklung

Die bisherigen Überlegungen hatten vor allem soziologische Gesichtspunkte zum Hintergrund. Nicht zuletzt „Moderne" war soziologisch gefaßt als Ensemble von Kulturbedingungen solcher Gesellschaften, die durch rationale Formen des Wissens, der Technik, der Wirtschaft und der Gesellschaftsordnung selbst gekennzeichnet sind. Nun kann natürlich ergänzend die Frage gestellt werden, ob und in welchem Umfang individualpsychologische Bedingungen Spiritualität prägen.

Im Kontext einer derartigen Fragestellung haben beispielsweise Fritz Oser und Paul Gmünder Stufen der religiösen Entwicklung im Anschluß an L. Kohlberg theoretisch auszuarbeiten und empirisch zu analysieren versucht.[10] Unbestritten scheint mir zu sein, daß es kindliche Formen der Religiosität gibt (Stufen 1 [Absolute Heteronomie] und 2 [„Do ut des"] nach Oser/Gmünder, 80). Unbestritten scheint mir zu sein, daß die Stufen 3–5 (Absolu-

[9] Vgl. den kurzen Hinweis bei Sachau, 96.

[10] *F. Oser – P. Gmünder*, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung, ²1988.

te Autonomie, Vermittelte Autonomie und Heilsplan, Religiöse Intersubjektivität) in unserer Kultur phänomenologisch aufweisbar sind. Bestritten werden kann, ob es sich wirklich um Stufen im Rahmen eines Entwicklungsprozesses handelt. Ich gehe davon aus, daß sich die entwickelte menschliche Identität nicht unbedingt stringent einheitlich ausgestaltet, sondern daß Sinnprovinzen unverbunden nebeneinander bestehen können, so daß die Gebetspraxis von Akademikern sich auch in Formen einfacher Volksreligiosität wiederfindet. Die der Kindheit zugeordneten Stufen bleiben oft ein Leben lang bestimmend. Dies dokumentieren eindrucksvoll etwa Fürbittbücher, wie sie in katholischen und auch in evangelischen Kirchen aufgelegt sind.[11] Im übrigen ist auch in diesem Zusammenhang ein Blick auf die ostasiatische Situation nicht unwichtig. Im hochmodernen Japan, in dem im Prozeß der Modernisierung weit fortgeschrittenen Südkorea und im kommunistischen China mit religionsdistanziertem Hintergrund und gegenwärtig abrupter wirtschaftlicher Modernisierung halten sich überraschend lebendig animistische Religionsformen, vor allem im Rahmen des Schintoismus, des Schamanismus und des Taoismus. Diese sind nicht nur als gesellschaftliche Phänomene zu begreifen, sondern als Ausdrucksformen von individuellen Lebensgestalten. Das Individuum scheint, wenn man so will, unterschiedliche Stufen der Entwicklung problemlos integrieren zu können, gerade wenn etwa die kulturellen Bedingungen hierfür vorliegen.

Zurück in den eigenen gesellschaftlichen Kontext: Auch hier ist bemerkenswert, daß sich Ausdrucksformen der Volksreligiosität halten, oft sogar neu vitalisieren. Dies gilt für katholisch geprägte Kulturen stärker als für protestantische Umfelder.[12]

Spiritualität und Kirchlichkeit – Spiritualität und nichtreligiöse Lebensorientierung

Die moderne Erfahrungsspiritualität ist keine Frömmigkeit einer Mehrheit. Im Grunde ist sie in ihren unterschiedlichen Ausprägungen von Menschen getragen, die bewußt, eigenständig und selbstverantwortlich dem Grund ihres Lebens begegnen wollen. Eigentlich ist überraschend, in welch geringem Umfang die christlichen Gottesdienste gerade ihren Bedürfnissen entsprechen. Gottesdienste sind von Haus aus rituelle Veralltäglichungen der Begegnung mit Gott und damit der Gotteserfahrung. Dies scheinen sie indessen nur bedingt zu leisten beziehungsweise nur für solche Gruppen, die sich von

[11] Dazu: *Gerhard Schmied*, „Lieber Gott, gütigste Frau . . ." – Eine empirische Untersuchung von Fürbittbüchern, Konstanz 1998.

[12] *Michael N. Ebertz – F. Schultheis* (Hg.), Volksfrömmigkeit in Europa, München 1986.

vornherein positiv, ja unkritisch auf das gottesdienstliche Angebot einlassen. So gesehen wird Kirchlichkeit zu einem eigenen Spiritualitätstyp. Er ist vor allem gottesdienstvermittelt und an den Angeboten der Ortsgemeinde bzw. Pfarrei interessiert. Kirchlichkeit in diesem Sinne wird von sehr vielen nichtreligiösen Faktoren mitbestimmt, etwa durch eine relativ hohe Integration im Wohnumfeld, Suche nach allgemeinen Sozialkontakten, Bereitschaft zur Mitarbeit in der lokalen Gemeinde.

Quantitativ von größter Bedeutung ist nach wie vor die volkskirchliche Kirchlichkeit. Sie ist im allgemeinen nicht gemeindeorientiert, sondern richtet sich nach biographisch bestimmten Bedürfnislagen von einzelnen oder Familien. Kirchlichkeit bedeutet hier Teilhabe an den lebenszyklischen christlichen Angeboten.

Während Formen der Kirchlichkeit religionssoziologisch relativ gut erforscht sind, gilt dies nicht für einen quantitativ ebenfalls wichtigen Teil der Bevölkerung, nämlich für diejenigen, die an Fragen der Spiritualität uninteressiert sind, den Gottesglauben in jeder Form ablehnen, also aus europäischer Perspektive religionslos leben. Die bislang vorliegenden Untersuchungen geben allenfalls Auskunft über kognitive Orientierungen[13], insbesondere auch über das Kirchenverhältnis. Nötig wären Untersuchungen zur Sinnkonstitution, zu Formen des Umgangs mit Angst, mit Glück und Unglück, Krankheit, Trauer und Tod, also zur religionsarmen Lebenspraxis. Daß sie in modernen Gesellschaften ein Phänomen darstellt, dessen Bedeutung nach wie vor wächst, kann nicht bestritten werden. Nichtreligiöse Formen der Spiritualität sind ihm nur höchst bedingt zuzuordnen, eher schon jene nichtreligiösen lebenszyklischen Rituale, wie sie in modernen Gesellschaften immer wieder auftauchen. Die ostdeutsche Jugendweihe ist nur ein Beispiel. Doch gibt es nicht auch eine Lebensorientierung, die nur einfach angesichts von Schuld, Leid, Krankheit und Tod verstummt? Sich der Provokation des Lebens nicht stellen kann, weil die Sprache fehlt? Ist das die Religionslosigkeit, die Bonhoeffer gespürt hat? Und die christliche Antwort? An die Seite der Verstummten treten?

[13] Vgl. Fremde Heimat Kirche, hg. v. *K. Engelhardt – H. v. Loewenich – P. Steinacker*, Gütersloh 1997, 306–342.

**Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz**

## Hoffnung als Grundlage von Spiritualität

„Hoffnung ist das Vertrauen auf Gottes Vollendungsmacht" (Romano Guardini).[1]

*„Spiritualität drückt in ihrer Grundgebärde Hoffnung aus." Daher setzt sich die Autorin zunächst kritisch mit Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung" auseinander. Hoffnung wird darin auf das künftige menschliche Kollektiv reduziert, ein „Reich Gottes – ohne Gott". Demgegenüber ist die Bibel erfüllt von einer Hoffnung, die sich auf die Vollendung in Gott hin ausrichtet. Solche Hoffnung als Basis von Spiritualität macht auch zum Gespräch mit anderen Spiritualitäten fähig.* *red*

*Vorweg: Was heißt Spiritualität?*

Spiritualität bedeutet wörtlich Geistigkeit, genauerhin: Geistbegabtheit, Getriebenwerden vom Geist. Der Sinn des lateinischen Begriffes *spiritus* enthält die Bedeutungen Wind, Atem, Dynamik, pulsierendes, rhythmisches Leben, Veränderung. Auch das deutsche Wort Geist, das nach dem Grimmschen Wörterbuch etymologisch ursprünglich mit *Gischt* zusammenhängt, meint aufsprühendes, vom Wind nach oben gewirbeltes Wasser, schäumendes, perlendes Leben.

In den letzten Jahren hat der Begriff Spiritualität große Verbreitung gefunden und so die früher verwendeten Begriffe Frömmigkeit, Erbauung, Gebetsleben, auch Aszetik umfassend ersetzt.[2] Dadurch hat sich einerseits eine verschleiernde Unschärfe eingestellt. Andererseits läßt sich Spiritualität gerade deswegen als übergreifende Größe auch auf die nichtchristlichen Religionen anwenden, nämlich als einheitliche Grundform religiösen Vollzugs begreifen und gewissermaßen „ökumenisch" verstehen. Spiritualität ist gleichsam „Grundwasser" der verschiedenen Religionen, als menschliche Haltung der Anbetung und Anerkennung des „Heiligen". So ist neben der unvermeidlich modischen Nuance des Begriffs auch ein interreligiöser Sachbezug wahrzunehmen. Dennoch steigt aus dem gemeinsamen „Grundwasser" Verschiedenes auf, eine Vielfalt von Hoffnungen auf eine bunte, heute synkretistisch durchwobene Vielfalt von Zielen. Daher ist es entscheidend, in der Polyphonie spiritueller Haltungen die Töne zu unterscheiden, ja das unterscheidend Christliche, das dem unterscheidend Jüdischen tief verwandt ist, gerade nicht abzufälschen. Christliche Wegsuche ist so vage nicht und sollte sich auch nicht so geben: „Er nahm Fleisch an, und so ist er der Weg. Deswegen wird dir nicht gesagt: Gib dir Mühe, den Weg zu finden, auf dem du zu Wahrheit und Leben gelangst; das wird dir nicht gesagt. Du Fauler, steh auf! Der Weg selbst ist zu dir gekommen und hat dich aus dem Schlaf geweckt – sofern er dich aufgeweckt hat: Steh auf und geh!"[3] Da solche Worte nicht überheblich, vielmehr ermunternd gemeint sind, sollen sie im folgenden ihr *fundamentum in re* aufweisen. Wie sich dieses Fundament zu anderen spirituellen Entwürfen stellt, wird sich erweisen.

*Vorweg: Was heißt Hoffnung?*
*Auch im Blick auf eine berühmt gewordene Philosophie*

Spiritualität drückt in ihrer Grundgebärde Hoffnung aus: Hoffend streckt sie sich auf ein ersehntes Ziel, auf etwas oder jemand in der Zukunft. Hoffnung ist adventlich. Wenn sich erfüllt, was sie erhofft, stirbt sie nicht so, wie das welke Blatt vom Baum abfällt, sondern wie die Knospe in der Blüte „stirbt" und wie das Korn in seiner Frucht. Hoffnung stürzt sich als Rennläufer ins Ziel; dort wandelt sie sich in Freude und Dank. Dort wandelt sich Zukunft in Gegenwart, ebenso wandelt sich Begehren in Genuß. Hoffnung meint sich nicht selbst, gefällt sich nicht selbst in ihrer Unerfülltheit; sie streckt sich aus – und ergibt sich in das volle Glück des Ankommens. Sie ist das Auge des Spähers, der – in den alten Sagen – lidlos über der Ebene brütet, bis sich Staub erhebt und den Erwarteten, den König, den Heerführer, die Herrin anzeigt.

[1] *Romano Guardini*, Der Rosenkranz unserer lieben Frau, Würzburg ²1949, 51.

[2] Vgl. Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. 16 Bde. in 21 Teilbänden. Paris 1937–1995; Themenheft „Spiritualität" der IkZ „Communio" 3/94; *Christian Schütz* (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg 1988.

[3] *Aurelius Augustinus*, Kommentar zum Johannesevangelium, zitiert nach: Magnificat, Paris 3/1996, 220.

Es ist nicht unwichtig, dieses eigentlich Selbstverständliche zu betonen: daß der Pfeil der Hoffnung einem Ziel zuschwirrt. So ist es umgekehrt ein kulturell vielsagendes Zeichen der Veränderung, wenn Hoffnung selbstgenügsam wird. Ernst Bloch hat in seinem mehrbändigen Werk von 1959 die Hoffnung zu einem Prinzip erklärt[4] und sie damit eben „grundlegend" gemacht; sie ist aber ursprünglich kein „Grund", auf dem anderes aufbaut, sondern ein Vorläufiges, ein Zulaufen auf den geahnten Grund, auf die „Ankunft einer fernen Huld", wie der Psalmenkenner Heidegger verfremdend formuliert[5]. So ist es erhellend für die gedankliche Kultur unseres Jahrhunderts, sich über Blochs Motiv klarzuwerden, zumal er im selben Werk auch anderes (meist Biblisches) umformt. Weshalb glaubte Bloch, die Hoffnung zu einem „Prinzip" abfälschen zu müssen? Aus seiner jüdischen Provenienz heraus hatte Bloch die Bibel, und zwar Altes *und* Neues Testament, gelesen und in sein Denken eingearbeitet. Aus seiner marxistischen Provenienz heraus hatte er sie jedoch atheistisch verarbeitet. Das bedeutet, daß er die Bibel gleichsam gegen den gläubigen jüdischen oder christlichen Strich interpretiert: Sie sei vielmehr Zeugnis einer sich selbst mißverstehenden Sehnsucht nach Vollendung des Menschen. Das „Gottesreich" Jesu sei recht, also marxistisch verstanden ein Bildwort für das künftige menschliche Kollektiv, und zwar jenes der vergöttlichten Menschen[6]: es deute auf die (im Wortsinn kommunistische) Gemeinschaft aller Freien und Mündigen. Dazu bedürfe es gerade keines Gottes zur Vollendung, nicht nur weil dieser durch die unvollkommene Welt ohnehin widerlegt sei, sondern tiefer: weil er dem Gedanken des aus sich heraus mündigen Menschen widerspreche. Erlösung stehe für Gängelung und Bevormundung und sei der Selbst-Versöhnung des Menschen mit sich unwürdig; seine gesunde, selbstschöpferische Kraft verlagere sich damit ins Unfruchtbare. „Die Wahrheit des Gottesideals ist einzig die Utopie des Reichs, zu dieser ist gerade die Voraussetzung, daß kein Gott in der Höhe bleibt, in dem ohnehin keiner dort ist oder jemals dort war." – „Dasein Gottes, ja Gott überhaupt als eigene Wesenheit ist Aberglaube: Glaube ist einzig an ein messianisches Reich Gottes – ohne Gott."[7] Der vollendete Mensch der Zukunft werde durch die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und durch die schöpferische Kraft der Materie zum Eigentlichen, zum Geist, befreit und solcherart gesetzmäßig-evolutionär auch die Höhe reifer Sittlichkeit erringen.

Hier kommt die Hoffnung ins theoretische Spiel (die Marx freilich im ehernen Gang kausal begriffener Geschichte nicht braucht). Der Sprung in die Zukunft wird von Bloch – marxistisch gesehen „unwissenschaftlich" – immer noch von Hoffnung getragen, Hoffnung auf ein künftiges, immer schon erahntes, endgültiges Beisichsein des Menschen. Um es wirklich endgültig zu machen, ist allerdings ein Schwachpunkt der Empirie auszuräumen, wenigstens anzusprechen: die Endlichkeit, vulgo der Tod. Bloch spricht sogar von einer Hoffnung auf „einen exterritorialen Punkt", jenen archimedischen Punkt, an welchem die Existenz in ihrem Kern dem Tod entzogen sei. Diese wörtlich genommene Utopie meine „die (allem Zugriff der Zeit entzogene) Ortlosigkeit", die Hoffnung auf ein *„non omnis confundar"*/„Nicht gänzlich werde ich zuschanden", wie es der Psalmist (!) ausdrückte.[8]

Solche Utopie bedarf der Hoffnung. Leicht ist es, zunächst die „klassischen" Hindernisse auf dem Weg der Selbstvollendung des Menschen theoretisch niederzulegen: nämlich Religion und Aberglaube, zwischen denen ohnehin kein großer Unterschied besteht, da beide die besten menschlichen Kräfte in ein Jenseits auslagern. Schwieriger wird es mit dem konstruktiven Handeln: Marxistisch gesehen gibt es natürlich die aktiven gesellschaftlichen Veränderungen, die aber zugleich eine Selbstentfaltung der Materie vorstellen, einen eigendynamischen, durch nichts aufzuhaltenden Vorgang also. Auf dessen Ablauf kann man zwar bauen,

[4] *Ernst Bloch*, Prinzip Hoffnung. 3 Bde., Frankfurt 1959.

[5] Martin Heidegger im Briefwechsel mit Erhart Kästner.

[6] In den *Dämonen* Dostojewskis findet sich folgendes Zwiegespräch zwischen Kirilloff und Stawrogin: „‚Wer da lehren wird, daß alle gut sind, wird die Welt beenden.' ‚Der das lehrte, den haben sie gekreuzigt', sagte Stawrogin. ‚Er wird kommen, und sein Name wird sein Menschgott.' ‚Gottmensch?' ‚Nein, Menschgott. Das ist der Unterschied.'" Dämonen, München 1922, 341.

[7] Prinzip Hoffnung, Nr. 53, 2.

[8] Ebd., Nr. 52, V.

hat aber den Endpunkt solcher „gesetzlicher" Entwicklung der Materie weder im Blick noch in der Hand: Wohin wird sie letztlich münden? Gehört z. B. die insgeheim erhoffte Todlosigkeit in ihr Programm? Grundsätzlich ist Materie ja völlig umgekehrt auf Vergänglichkeit programmiert. Eine Umprogrammierung kann also nur „erhofft" werden, sie müßte aber aus der jetzt erfahrenen Materialität wegführen. Materie müßte sich selbst aufgeben, ihre zeitbezogene Struktur zerstören. Sofern der Mensch selbstorganisierte Materie ist, muß er gegen seine eigene Empirie andenken. Woraus steigt aber, in der materialistischen Theorie unerklärt, der Gedanke an U-topos und U-chronos auf, die beide die Grundgesetzlichkeit der Materialität, die Bindung an Raum und Zeit, gerade durchbrechen? Hier wird die Hoffnung, weil sie ins Absurde hofft, zum Prinzip: Sie gründet auf nichts und muß daher selbst ihr Grund werden. *Spero, quia absurdum.*

Es ist fast rührend zu lesen, wie Bloch biblische Erfahrungen umschreibt; das generationenlang Gedachte wird einfach umgedeutet, um nicht zu sagen ausgeschlachtet: Statt des geschichtlichen Dramas zwischen Gott und Mensch (vertreten durch Israel) wird der erste Protagonist gestrichen, das Bühnenstück bleibt aber erhalten. Nur spielt der Mensch allein – wie seit der Religionskritik des 19. Jahrhunderts üblich – jetzt beide Rollen, auch diejenige Gottes. Nichts an dieser Konzeption ist von Grund auf originell; man bewegt sich in einem eigentümlichen Déjà-vu. Das Palimpsest läßt das Ausgekratzte durchschimmern. Sogar die Hymnik ist erhalten, nur wird sie hier romantisch.

Solche Hoffnung versteinert ihre eigene Gebärde. Sie wird Haltung, ohne sich wirklich Rechenschaft zu geben, woraus sie aufsteigt und worauf sie zuhält (oder wovon sie, *genauer,* gehalten wird). Bei Bloch verliert die Hoffnung die Dynamik des Wanderns und wird prinzipiell, sich selbst tragend, auch ohne Ankommen, ohne konkreten Frieden der Erfüllung. Sie wird Vorweglaufen ohne Wissen von Ankunft; Erwarten stilisiert sich zur Dauer. Mit dem Prinzip Hoffnung wird der Weg zum Ziel. Und verberge er auch seine Ortlosigkeit in labyrinthischen Umwegen des Denkens.

*„Die bessere Hoffnung"*

Hoffnung ist in der Bibel die Dynamik, die dem realen Ziel zueilt wie die Biene dem Stock. Thomas von Aquin nannte sie die Tugend für den Stand des Wanderers, *status viatoris,* die kraftvolle Haltung des „Noch-Nicht".[9]

Betrachten wir sie genau: Zu diesem Zwischenstatus in seiner spannenden Vorläufigkeit gehört zweierlei. Einerseits und sofort ins Auge fallend ist es notwendig, sich auf den realen Anziehungspunkt auszuspannen: „Die Fülle der Hoffnung gilt es aber bis zum Ziel zu entfalten" (Hebr 6, 11). Welches ist dieses Ziel, und weshalb ist es nicht utopisch? Weil dazu, andererseits, bereits ein sicherer Ausgangspunkt gehört; Petrus benennt ihn: „Wir haben durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung" (1 Petr 1, 3). Hoffnung stützt sich und streckt sich: Sie stützt sich auf Erfahrung, realen Grund, und streckt sich nach konsequenter Entfaltung des Verbürgten.

Entfaltet wird – christlich – aus der geschehenen Auferstehung Christi das eigene Auferstehen aus dem Tod.

Betrachten wir diese Herausforderung zunächst – jüdisch – mit dem Alten Testament: Entfaltet wird aus der geschehenen Befreiung, dem Urdatum Israels im Exodus, jenes klare Nicht-Zuschanden-Werden, das sich so bewegend durch die Texte zieht. „Auf dich haben unsere Väter vertraut; sie haben vertraut, und du hast sie gerettet" (Ps 22, 5). Die Treue Gottes ist in Ägypten grundlegend, ein für allemal, erfahren worden – nichts überraschender, verbindlicher, gewisser als das. Daraus erwächst wieder Treue. Denn Treue ist sich selbst absolut treu, und zwar in einem immer unvorstellbar wundervollen Handeln Gottes, „der allen Geschöpfen ewig die Treue hält" (Ps 146, 6). „Du vollbringst erstaunliche Taten, erhörst uns in Treue, du Gott unseres

[9] *Josef Pieper,* Über die Hoffnung, Köln 1973: „Die Tugend der Hoffnung ist die erstlich zugeordnete Tugend des status viatoris; sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch-Nicht'." *Jürgen Moltmann,* Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1966; darin das Kapitel: Das Prinzip Hoffnung und die ‚Theologie der Hoffnung'. Gespräch mit Ernst Bloch, 313–334. *Richard Schaeffler,* Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979.

Heiles, du Zuversicht aller Enden der Erde" (Ps 65, 5). Solches wird von den Dichtern, Propheten und Theologen Israels unter vielerlei Blickwinkeln[10], immer aber in sprachlicher Kraft intoniert: „Die aber, die dem Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft; sie bekommen Flügel wie Adler, sie laufen und werden nicht müde, sie gehen und werden nicht matt" (Jes 40, 31). Zugleich führt die Hoffnung immer näher an jenen Starkmut heran, mit dem Ijob das eigene Herz über die Mauer der Todesfurcht wirft: „Selbst wenn er mich tötet, werde ich dennoch auf ihn hoffen" (Ijob 13, 15).

Im Ganzen wird auch deutlich, daß Israels Hoffnung noch aussteht: der Messias und sein Reich. Gottes Treue läuft auf den Knecht zu, der das immer erneut zerbrochene Volk ein für allemal beheimatet. Diese Hoffnung ist aber aus der Exodus-Erfahrung begründet und nicht „leer" im Sinne der Utopie – denn hat Er bisher so an Seinem Volk gehandelt, dann auch weiterhin.

Vor diesem Hintergrund ist es höchst aufschlußreich, daß in den Evangelien die Hoffnung nicht vorkommt. Jesus setzt folgerichtig anderes an deren Stelle: den Glauben. Entscheidend wird der Glaube an ihn als den, „der da kommen sollte", an das jetzt eingetretene Reich, an geschehene Ankunft. Der Täufer hatte dies offensichtlich verstanden, die Geheilten ahnten es, die Jünger brauchten die Zeit bis nach Ostern dazu. Der Ferne war nah geworden. Wie die Wolke und der Feuerschein in den Nächten der Wanderung, wie die Lade im Tempel war Jesu Nähe, aber nicht mehr geheimnisvoll in den dazu erwählten Dingen, sondern alltäglich, dem religiösen Geschmack wohl zu alltäglich.

Hoffnung wird erst wieder die Haltung der Christen, nachdem der Bräutigam „eine kleine Weile" fortgegangen ist und seine Wiederkehr versprochen hat. Auf die erfüllte Zeit, den *kairos* des Paulus, folgte noch einmal die abläufige Zeit, der *chronos* des jetzigen Äons, mit dem sich Augustinus in seinem Geschichtswerk *De civitate Dei* herumschlug: In der Geschichte gleichgültiger bis katastrophaler säkularer Ereignisse wächst das Reich, samenartig grundgelegt, bis zum entfalteten Baum. Klein wie das Senfkorn durchdringt es diesen Boden, trotzt ihm sein Wachstum ab, läßt sich nicht aus ihm lösen und ist doch nicht „von dieser Welt", vielmehr verwandelt es ihre Materialien in die seinen.

So ist Gott schon eingebrochen in seine Schöpfung, selbst in seine widerständige, und aus ihr durchgebrochen in die Auferstehung. Im Unterschied zum Alten Testament – und im währenden Unterschied zum heutigen Judentum – geht der Neue Bund von einem „Jetzt bereits" aus. Wenn Hoffnung – wie gesagt – einen realen Ausgang braucht, so ist er für das Christentum auch und immer noch der Auszug aus Ägypten, mit den Vätern – die immer für Juden wie für Christen dieselben bleiben; daran hat auch der Antijudaismus nicht getastet. Aber dieser Auszug hat seinen endgültigen Horizont bereits eingelöst: in der Gestalt Jesu, „denn in ihm hat er sich Israels erbarmt, wie er unseren Vätern versprochen, Abraham und seinem Samen auf ewig", singt die Mutter Jesu, die der Evangelist Lukas als Erbin der gesamten großen alttestamentlichen Hoffnungstheologie zeichnet.

Wenn die Hoffnung Israels aber schon erschienen ist, wie es die Jünger predigend in alle Welt rufen, dann ist auch der Charakter der Hoffnung auf seine Wiederkunft ein anderer. Etwas ist es, auf einen Unbekannten zu warten, ein anderes ist es, auf den Bekannten und Geliebten zu warten. Der Hebräerbrief nennt es „die bessere Hoffnung" (Hebr 7, 19), Petrus nennt es „die lebendige Hoffnung" (1 Petr 3, 15), so lebendig, daß wir „jederzeit Rechenschaft von unserer Hoffnung geben". Dies kann man nur, wenn beseligend klar ist und bis in Einzelheiten klar ist, wer kommt. Aus „noch nicht" ist „schon" in der Spannung auf „endgültig" geworden. Doppelter Absprung der Christen gewissermaßen: aus der Erfahrung der Väter und aus der Erfahrung der Apostel in die Freude des Endgültigen.

Das Ziel ist deutlich: Er, der schon da war. Aber – und hier ruht der „Reichtum"[11] mit al-

[10] Die griechische Septuaginta setzt *elpizein* (hoffen) meist für hebräisch *batah* (vertrauen, Zuversicht haben), aber auch für *hasah* (sich bergen, Zuflucht suchen), *jahal* (warten, harren, sich sehnen) und *sabar* (spähen, hoffen, vertrauen); selten für *kawah* (harren auf). Diese Angaben stammen aus einem Vortrag von Otto Knoch am 24. 10. 1981 im Theatinerkreis München; Ms.-Druck München 1981, 6.

[11] Röm 15, 13: „reich werden an Hoffnung durch die Kraft des heiligen Geistes".

len Einzelheiten der Hoffnung – indem „mit Ihm die Söhne Gottes offenbar werden" (Röm 8, 18). Hier fallen die großen Themen an: die Hoffnung auf Ihn selbst und die Hoffnung auf die Vollendung der Menschheit zusammen mit aller Schöpfung. Und dabei verschwimmt Vollendung nicht im Nebel, sondern hellt letztes hiesiges Dunkel auf. Vollendung meint tatsächlich: Aufhebung des Todes als Folge der sündhaften Verstörung des Ganzen. Nicht – um noch einmal an Obiges zu erinnern – indem die Materie, unklar aus welcher Gegenkraft, „springt" in eine nichtmaterielle Utopie und Uchronie. Sondern „Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes", wie der schwäbische Pietist Johann Christoph Oetinger formulierte; bleibend wird Geschaffenes befreit: „Auch die Schöpfung soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 20 f). Diese *doxa*, die Herrlichkeit der Menschen, wird erstmals wieder sichtbar, ebenbildlich ihrem Schöpfer im Sündelosen und im Todlosen: „Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, ist unser Elend größer als das aller anderen Menschen. Nun steht aber fest, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist als der Erste der Entschlafenen. [. . .] Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus einst alle lebendig gemacht" (1 Kor 15, 16–22).

Diese große Eschatologie erfaßt alles, läßt nichts unbefreit, und die Apostelbriefe haben dafür kein treffenderes Wort als immer wieder *doxa*, die Herrlichkeit (Kol 3, 4; Röm 5, 2). Die Apokalypse kleidet dasselbe Konzept in das Bild der vollendeten, leuchtenden Stadt. Überhaupt ist es ebenso bewegend wie nachdenkenswert, daß das Ziel aller Hoffnung in wechselnden Bildern purer Schönheit ausgesagt wird – nicht nur Leiblichkeit, auch Schönheit als Ende der Wege Gottes. Dennoch ist Schönheit nur der Widerschein des eigentlich Großen: der Überwindung des Todes. Hierin liegt die höchste Konkretion der Hoffnung: „An den Gott, der die Toten lebendig macht, und das, was nicht ist, ins Dasein ruft", läßt sich auch „gegen alle Hoffnung auf Hoffnung hin glauben" (Röm 4, 13).

### *Wohin ist die Hoffnung postmodern zerstäubt?*

In dem Maß, wie dieses Konzept gedankenlos oder im Widerspruch verweht, will man wieder sterben: Die Generation der Großväter noch in die Gattung Menschheit oder wenigstens in die Herrenrasse oder die Arbeiterklasse hinein, die heutige Generation eher in die Natur, in die große Leere, in den Sog des Nichts hinein. Dieser Vorgang des Vergessens oder der willentlichen Durchstreichung der biblischen Erfahrung läßt sich das Enterben der Hoffnung nennen. Seit den großen religionskritischen Entwürfen des 19. Jahrhunderts, seit Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, findet dieser Vorgang statt. Neu daran ist mittlerweile, daß die Leidenschaft, den Namen Gottes mit dem Namen des Menschen zu überschreiben, am Ende dieses Jahrhunderts selbst nicht mehr überzeugt. Zu sehr hat dieses mörderische Äon den Menschen degradiert, dem Untermenschlichen zum furchtbaren Sieg verholfen. Die von den Meisterdenkern glorifizierte Menschheit hatte ihre Glorie in der Regel einer bestimmten Rasse oder Klasse übertragen, den „nicht zum Leben bestimmten" Rest ausgelöscht. Dostojewski hat darüber vorausschauend *Die Dämonen* verfaßt; die realistische Rückschau auf die Opfer und auf die zugehörige „Theorie" hat seit 1945 Fürchterliches zu Tage gebracht und seit 1989 im Blick auf den real existierenden Sozialismus erst begonnen.

Gegenwärtig herrscht statt der blumigen Spätromantik eines Bloch eher verlegene oder ästhetisch verbrämte Leere. Die Kultur ist zögerlich und mißtrauisch geworden, dem Menschen Göttlichkeit zu überschreiben. 1998 erschien der Roman „Die Baumeister" von Christoph Geiser[12], worin der Ich-Erzähler mit einer Arche (!) auf eine Insel entkommt: „Es gibt keine Welt mehr!" Vor der Flucht ins wiederum nur Ersonnene studiert er die imaginären Kerkerräume Piranesis: „Da sitze ich nun, über den Abgrund der Leere gebeugt." Aus diesem Abgrund steigen Gänge ohne Ende auf, Treppen, die abstürzen, Kerkermeister und Folterknechte, die ihn sein Gedächtnis verlieren lassen: „Ein Sturz ohne Ende: ins Vergessen." Aus diesem „Inferno" gleitet er über ein „Purgatorio" ins „Paradiso" der erträumten Insel; dort ist der Phallus Kennzeichen des Paradiesischen. Der Roman wird zum „großen Scheitern", ausgedrückt im Sieg der Wortästhetik

[12] *Christoph Geiser*, Die Baumeister. Eine Fiktion, Frauenfeld 1998.

und in der Zelebration der Selbstauflösung.[13]

*Worauf zielt christliche Spiritualität?*

Heute strömt in die kulturelle Leere eine selbst nicht mehr kultivierte Religiosität ein: Weithin hat sie die Anbindung an die erprobten Formen des Kultus und der Frömmigkeit verloren. In ebenso rührender wie erschreckender Weise werden abergläubische Praktiken, exotisches „geheimes Wissen" und Naturfrömmigkeit vermischt: von „Schafen, die keinen Hirten haben". Vieles davon nennt sich „Spiritualität" und versteht darunter vage ein Sichverlassen auf fremde, überrationale Mächte, was immer das auch sei, und nähert sich in seiner schwärzesten Form sogar dem Satanskult.

Wie setzt heute christliche Spiritualität zum Gespräch an? Kann sie überhaupt „ins Gespräch" mit anderen, auch den vagen Spiritualitäten kommen, ohne sich zu verraten? Christliche Spiritualität hat den Vorteil, daß sie einen langen Atem hat, eine 4000jährige Erfahrung, fußend auf dem Alten Testament. Sie hat den Vorteil, daß sie das Leben bejaht, das jetzige und auch das künftige, daß sie etwa kein Verlöschen im Nirwana als Lebensziel ansieht (was ja auch dieses Leben asketisch verschattet). Sie hat zum Inhalt ein Antlitz, eine Person: das Antlitz des Sohnes, sein Eingehen in unser Unglück und seine verheißene Wendung des Ganzen in strahlendes Glück. *Nihil humani alienum,* nichts Menschliches ist ihr fremd.

Ins Gespräch kommt sie, wenn sie weiß, wovon sie selber spricht: vom umfassend erlösten Menschlichen. Sie darf ihren Unterschied festhalten, demütig, wenn sie ihn nicht als überheblichen, sondern als aufbauenden begreift. So kann es ein – mit anders spirituell geprägten Menschen – gemeinsames Bewahren der Schöpfung, ein gemeinsames Bemühen um die Zucht der Leiblichkeit und den Kampf gegen Süchte aller Art geben, es kann auch gemeinsames Schweigen und Wahrnehmen des von innen aufsteigenden Friedens geben, überhaupt eine gemeinsame Reinigung der Sinne vor den anbrandenden Überreizungen – dennoch sind dies für den Christen erst die Sprossen auf einer Leiter, die nicht einfach zu einer göttlichen Natur, zu einem göttlichen Selbst, zu einem göttlichen All-Einen oder ins Nichts führt, sondern zum Antlitz des lebendigen Gottes. Das übrigens gleichzeitig ein bezaubernd menschliches Antlitz ist.[14] Wieweit die Leitersprossen anderer spiritueller Haltungen an das Geheimnis Christi heranführen, ist nicht im vorhinein zu bestimmen, auch keineswegs auszuschließen. Aber wer dieses Geheimnis einigermaßen ahnend ergriffen hat – oder von ihm ergriffen worden ist –, soll sich nicht scheuen, sich „nach oben", nach dem Antlitz Christi zu sehnen und über die dargebotenen Sprossen in dieser Sehnsucht aufzusteigen. Sogar „eilends" aufzusteigen, würden die Kirchenväter sagen. Einer von ihnen, der Afrikaner Cyprian von Karthago, meinte knapp und geschliffen: „Man darf Christus nichts vorziehen, denn auch er hat uns nichts vorgezogen." Ist Atmen wirklich schon Anbeten? Ist die bewundernswerte Abtötung des Schmerzes, deren die Yogis fähig sind, wirklich schon die Seligkeit einer Begegnung? Ist Buddhaschaft wirklich dasselbe wie vollendetes Christsein (wie sich im Meditationsangebot eines Benediktiners lesen ließ)?

*Auf welche sachliche Unterscheidung zielen solche Fragen?*

In den frühen östlichen Weltsystemen, von denen der Westen heute so fasziniert ist, wird alles Leben und Sterben als ein einziger, kosmisch-mütterlicher Kreislauf gesehen. Er bringt unterschiedslos Pflanzen, Tiere, Menschen hervor und nimmt sie gleichmütig in den Tod zurück, um sie andersförmig wieder zu gebären. Tod ist gleichgültiger Gestaltwandel. Wiedergeburt meint das endlose Kreisen in mehr oder minder zufälligen Ausgestaltungen.

Anders der Buddhismus: Hier geht es gerade um *Erlösung von der Wiedergeburt.* Je mehr der Mensch seinen Durst nach Essen und Trinken, Geschlechtlichkeit, Macht zurücknimmt, desto rascher wird er „auswurzeln".

[13] So das Fazit der Rezension von *Roman Bucheli,* Die letzte der möglichen Welten, in: NZZ vom 22./23. August 1998, 35.

[14] Guardini hat darauf verwiesen, daß am Ende von Dantes *Göttlicher Komödie* im unbegreiflichen Licht der Dreieinigkeit überraschend ein menschliches Antlitz sichtbar wird, begreiflich, erkennbar, überwältigend. *Vgl. Romano Guardini,* Landschaft der Ewigkeit, München 1958, 175.

In der asketischen Konzentration auf sich selbst, die letztlich nur dem Mann möglich ist, gelingt der Absprung in das Nichts der allumfassenden Gottheit, der Auszug aus der Wiedergeburt, überhaupt aus der Existenz. Das ist freilich nur über völlige Selbstabtötung zu erreichen. Das jetzige Leben dient als Sprungbrett in das Glück, *nicht mehr zu sein*. So als würde ein Spieler nach langem Bemühen das große Los gewinnen, erfährt es aber nicht, weil er – gar nicht mehr existiert. Die Erfahrung Israels zeichnet einen deutlich anderen Horizont. Israel sieht Gott weder als gesichtslose Fruchtbarkeit noch als gesichtslose Vernichtung, als ein alles auflösendes „Nichts", sondern als klares und persönliches Antlitz. Auch der Mensch, und zwar unterschiedslos Mann und Frau, wird zu Last und Lust der Identität aufgerichtet. Eine einzige Lebensspanne, eingewiesen in Raum und Zeit, die Lösung aus dem Wir-Gefühl in die Entschiedenheit eines Ich – das sind die Merkmale der neuen Menschlichkeit. Der Gott des alten und neuen Israel fordert nicht den Menschen, der sich selber vernichten, abhanden kommen, letztlich vergleichgültigen muß, um in die große Allmacht zurückzutauchen. Er liebt vielmehr einen Menschen, der, ihm zutiefst verwandt, Antwort, Entscheidung, Einsatz wagt. Wie es Teresa von Avila in einem ihrer großen Sätze formuliert: „Sein ganzes Leben leben, seine ganze Liebe lieben, seinen ganzen Tod sterben." Die Auferstehung Jesu, worin er alle Wunden seiner Folterung an seinem verklärten Leibe behielt, ist das Zeugnis für die Bewahrung und Verklärung alles irdisch Gebrochenen, Verletzten und Zukurzgekommenen. Wir werden nicht aufgelöst, sondern getröstet. Gott ist nicht der Vernichter, sondern der Vollender unserer Identität. Er wahrt nicht nur unser Gesicht, wir dürfen es auch endgültig zu voller Schönheit entfalten. „Laßt uns an [diesem] unwandelbaren Bekenntnis der Hoffnung festhalten, denn er, der die Verheißung gegeben hat, ist treu" (Hebr 10, 23).

## Metropolit Michael Staikos

## Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche[1]

*Metropolit Michael beginnt seine Darstellung mit einem Bekenntnis zur Ökumene, aber auch mit Kritik darüber, wie einseitig die Mitwirkung der orthodoxen Kirchen darin wahrgenommen wird. Für die orthodoxen Kirchen charakteristisch ist, daß auch für die Pneumatologie die erfahrbare Heilsgeschichte, das konkrete Wirken im konkreten Leben ein maßgeblicher Umgang ist. Der Geist wirkt in der Gemeinsamkeit der Dreifaltigkeit. Die Einheitlichkeit des „heilbringenden Wortes", wie es bei den Propheten zu hören ist, kann auch das gegenseitige Verständnis von Christentum und Judentum fördern. Schließlich geht Staikos noch auf das Wirken des Heiligen Geistes in den Strukturen und Lebensvorgängen der orthodoxen Kirchen ein – von den Synoden bis zur Bischofswahl.* red

Immer wieder ist es für mich eine Freude, wenn Brüder und Schwestern zusammenkommen mit der gleichen ökumenischen Gesinnung, mit den gleichen Absichten, mit dem gleichen Ziel: gemeinsam Gott zu preisen, gemeinsam christliches Zeugnis abzulegen, gemeinsam den Weg zur Versöhnung und zur Gemeinschaft zu suchen. Und wenn wir uns hier jedes Jahr treffen, um all das zu erleben und weiterhin zu vertiefen, empfinde ich es als eine Stunde der Beglückung und der Bereicherung, ja als eine Wirkung des Heiligen Geistes selbst. Mein Thema lautet zwar: „Das Wirken des Heiligen Geistes in der orthodoxen Kirche"; ich meine aber, daß es eine Blasphemie wäre, wollte man wissen, wo die Wirkung des Heiligen Geistes festzustellen ist und innerhalb welcher Grenzen der Heilige Geist wirken kann! Wenn man die Geschichte unserer Kirchen genau studiert, kommt man auf verschiedene Feststellungen konfessioneller Exklusivismen, die genau die Grenzen der Kirchen, auch als Konfessionen, markieren wollten. Die Konsequenz daraus war, daß auch die Wirkung

[1] Referat, gehalten am 16. 1. 1998 bei der Ökumenischen Fachtagung der Diözesankommission für Ökumenische Fragen der Erzdiözese Wien zum Thema: „Der Geist weht, wo er will" vom 16. bis 17. 1. 1998 in Wien. Der Vortrag wird hier in leicht gekürzter Fassung abgedruckt.

des Heiligen Geistes und die Heilsmöglichkeiten außerhalb der eigenen Grenzen in Frage gestellt wurden. Die anderen wurden dann entweder verdammt, oder man wollte sie zurückholen, damit sie auch endlich zur wahren Kirche kommen, in der die Sakramente heilswirksam sind, in der der Heilige Geist wirkt, damit sie zu ihrem Heil gelangen. Aber der Heilige Geist weht, wo er will. Und daß wir hier in ökumenischer und geschwisterlicher Gesinnung zusammenkommen, bedeutet Änderung einer alten, starren Haltung, bedeutet Erneuerung im Heiligen Geist. Ich weiß, wir sind noch nicht am ersehnten Ziel angelangt, aber wir sind unterwegs. Mit dieser Überzeugung als Ausgangsposition möchte ich versuchen, einige Aspekte orthodoxer Pneumatologie zu vermitteln. Denn ich meine, es ist auch wichtig, daß wir den anderen, den Schwestern und Brüdern, von unserem Glauben und von unseren Überzeugungen Rechenschaft ablegen, wenn wir danach gefragt werden. Es gehört zu den Hauptaufgaben und zu den Hauptprinzipien, den Partner besser kennenzulernen. Ein gemeinsamer Kirchenvater aus der Frühkirche, der hl. Athanasius, Bischof von Alexandrien im 4. Jahrhundert, sagte dazu: „Es ist besser, sich den Vorwurf gefallen lassen zu müssen, daß man sich wiederhole, als den, daß man etwas Notwendiges zu sagen unterlassen habe."[2] Denn auch in unserer Zeit stelle ich immer wieder fest, daß elementare Inhalte unseres Glaubens, vor allem aber unseres Lebens, nach wie vor unbekannt sind. Und das gilt für alle Kirchen.

*Einseitige Sicht auf die orthodoxe Kirche*

Ein solcher Bereich ist auch die Pneumatologie. Die orthodoxe Kirche wird als Spezialistin der Pneumatologie betrachtet, was zu einer doppelten negativen Konsequenz führen kann: Einerseits wird sie als Vorbild zur Schwärmerei hingestellt, andererseits wird sie als weltfremd und für die konkreten Probleme der Menschen ganz uninteressant beurteilt.[3]

Auf der anderen Seite wird das Gegenteil behauptet: Keine charismatischen Merkmale, keine Spiritualität, kein Wehen und Wirken des Heiligen Geistes spüre man in der orthodoxen Kirche, sondern Macht und Nationalismus, Patriarchalismus und starren Traditionalismus, Konfessionalismus und Antiökumenismus usw.

Manchmal stellt man sich doch die Frage, woher diese Auffassungen und Vorstellungen kommen, die tatsächlich der Verständigung hinderlich sind. Die Psychologen sprechen von einer selektiven Wahrnehmung: Man kann Fakten erwähnen und Dokumente zitieren, glaubt aber doch, es selber besser zu wissen. Die orthodoxen „Popen" und Bischöfe und Patriarchen tragen Bärte und Talare und Brustkreuze in Purpur und Gold, sie spazieren daher in ihrer Eitelkeit und demonstrieren Macht. So war es doch angeblich auf Plätzen und Straßen von Graz während der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung. So haben wir es in den Zeitungen gelesen und immer wieder gehört! Die meisten, die so geschrieben und kommentiert haben, stürmten diese Würdenträger, weil sie für ihre Medien doch exotische Sensationsbilder bringen wollten!

Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung von Graz betrachte ich als ein Geschenk des Heiligen Geistes selbst. Hat aber jemand wirklich nach dem orthodoxen Beitrag für das Zustandekommen und für die Durchführung dieser Versammlung gefragt? Ich möchte hier keine Apologie betreiben! Aber um der Ökumene willen muß man doch einige Fakten erwähnen und die eigenen Auffassungen zu vermitteln versuchen.

[2] *Athanasius,* De Incarn. 20, hg. und übersetzt von *R. W. Thomson,* Oxford 1971, 482. Deutsche Übersetzung von *A. Stegmann*: BKV 31, 107 f.

[3] Prof. A. Kallis von Münster stellt fest: „Die Nostalgie nach einer in der eigenen Kirche abgeflachten kultischen Mystik und Spiritualität trägt schließlich dazu bei, daß oft ein fiktives, jenseits der Realität liegendes Bild der *Orthodoxie* entworfen wird, die als eine bloß kultische Gemeinschaft mit reichhaltigen und imposanten liturgischen Zeremonien, Ikonenverehrung, Chorgesängen, Weihrauch- und Kerzenkult und himmlischer Zuwendung betrachtet und auch dargestellt wird" (*A. Kallis,* Orthodoxie. Was ist das? Mainz 1979, 7 f). Und Alexander Schmemann schreibt: „Für gewöhnlich wird die Orthodoxie als Spezialistin für ‚Mystik' und ‚Spiritualität' angesehen" (*A. Schmemann,* Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Freiburg im Br. 1974, 7). Selbst Befreiungstheologen befassen sich gerne mit der orthodoxen Theologie, mit der Pneumatologie und mit der Vergöttlichungslehre, um dann aber festzustellen, daß diese ostkirchliche Interpretation „nicht mehr haltbar ist. Denn sie nimmt keinen Bezug auf die Geschichte dieser Welt" (*J. Comblin,* Der Heilige Geist, Bibliothek Theologie der Befreiung. Gott, der sein Volk befreit, Düsseldorf 1988, 155).

*Keine „Leistungsbilanz" des Wirkens des Heiligen Geistes*

Liebe Schwestern und Brüder! Preisen wir also Gott, daß wir zusammenkommen und in aller ökumenischen Offenheit und gegenseitigen Achtung über unsere Situation sprechen dürfen. Und wenn wir bei dieser Tagung über das Wehen und Wirken des Heiligen Geistes in unseren Kirchen sprechen, machen wir es nicht, weil die Leistungen des Heiligen Geistes aufgelistet werden müssen in einer Art Leistungsbilanz oder Leistungskapazität. Nein, das wäre eine Blasphemie gegen den Heiligen Geist. Wenn wir trotzdem versuchen, wenigstens einen Bruchteil seiner Wirkungen zu erfassen und darzustellen, stehen wir vor dem unfaßbaren und unsagbaren Mysterium des Heiligen Geistes, bestaunen und bewundern seine Werke, und wir wollen unsere Dankbarkeit zum Ausdruck bringen. Wir wollen auch damit unsere Verpflichtungen den Menschen gegenüber und dem Dreieinigen Gott gegenüber noch deutlicher, noch bewußter machen, denn alles haben wir umsonst als Gabe bekommen. Mit dem heiligen Basilius möchte ich sagen: „Ihn (also den Heiligen Geist), dessen Natur göttlich, dessen Größe unfaßbar ist, dessen Wirkungen/Energien mächtig sind, dessen Wohltaten gut sind, sollen wir nicht erheben, nicht lobpreisen? Ich weiß aber nicht besser die Ehre zu erweisen als durch die Aufzählung seiner ihm zukommenden Wunder . . . Denn auch Gott, den Vater unseres Jesus Christus, und seinen eingeborenen Sohn vermögen wir nicht anders zu lobpreisen, als indem wir seine Wundertaten, soweit es in unseren Kräften steht, durchgehen."[4]

Das bedeutet für die orthodoxe Kirche und Theologie, daß der Ausgangspunkt für jede Theologie, auch für die Trinitätstheologie und für die Pneumatologie, die erfahrbare Heilsgeschichte ist, die in konkreten Handlungen und Wirkungen des Dreieinigen Gottes und in der Konsequenz auch des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommt. Das konkrete Wirken im konkreten Leben in der konkreten Geschichte steht für die orthodoxe Kirche im Vordergrund und nicht die abstrakte, erkenntnistheoretische, metaphysische Spekulation der Gottesfrage, wie es im Westen im Laufe der Jahrhunderte mehrfach vertreten wurde und in der letzten Zeit korrigiert wird.

In diesem Sinne sind wir überzeugt, daß auch der Heilige Geist bei allen Phasen der Weltgeschichte und der Menschheitsgeschichte am Werk ist. Von der Protologie bis zur Eschatologie, d. h. von Anbeginn der Schöpfung der Welt bis zu den letzten Dingen, jenseits, wenn wir die Möglichkeit bekommen werden, an der Gemeinschaft und der Herrlichkeit des Dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, teilzunehmen, von Angesicht zu Angesicht. Es gibt also keine Zeit in der Menschheitsgeschichte außerhalb der Wirkung des Heiligen Geistes, und dies unabhängig davon, wie nah oder wie fern von Gott der Mensch sich bewegt.

Die Kirchenväter sprechen ziemlich einheitlich, daß alles „vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist geschaffen wurde"[5], womit einerseits die Gemeinsamkeit der trinitarischen Wirkung, andererseits die Mitwirkung des Heiligen Geistes immer mitbedacht wird. Das bedeutet, daß die Schöpfungstheologie unmittelbar mit der Trinitätstheologie und mit der Pneumatologie zusammenhängt. Wichtig ist dabei festzuhalten, daß nach der anthropomorphen Erzählung der Genesis die Schöpfung des Menschengeschlechts einen besonderen Akt Gottes darstellt.[6] Am sechsten Tag sprach Gott: „Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich" (Gen 1, 26). Die Qualifizierung der Menschen als Abbild Gottes ist sehr hoch. Sie ist ehrenvoll für die Menschen, sie hat aber zugleich Konsequenzen für das Verhalten der Menschen Gott gegenüber, aber auch der Menschen untereinander, miteinander und füreinander. Diese Qualifizierung der Menschen stellt für sie eine Herausforderung dar, die verpflichtet. So wie der Vater und der Sohn und der Heilige Geist eine harmonische Gemeinschaft auf der Basis der unei-

[4] *Basilius,* Über den heiligen Geist, XXIII, 46a bis 46b, eingeleitet und übersetzt von *M. Blum,* Freiburg i. Br. 1967, 86. Die Übersetzung hier in Anlehnung.

[5] Vgl. *Gregor von Nazianz,* Orat. 38, 9, PG 36, 320C; *Johannes von Damaskus,* De fide orth. II, 2 (15), PG 94, 365A. Vgl. *G. Larentzakis,* Einheit der Menschheit, Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, Grazer Theologische Studien 1, Graz ²1981, 107 f.

[6] Vgl. *Athanasius,* Contra Gent. 2, hg. und übersetzt von *R. Thomson,* Oxford 1971, 6.

gennützigen Liebe sind, so sollen die Menschen auch eine solche Gemeinschaft bilden. Und das hat Konsequenzen auch für das kirchliche und gesellschaftliche Leben.

*„Der gesprochen hat durch die Propheten"*[7]

Dieses Wort unseres gemeinsamen Glaubensbekenntnisses hat eine sehr große Bedeutung, nicht nur für den weiten Horizont der Heilsgeschichte, sondern auch für unser Verhältnis heute mit dem jüdischen Volk. Deshalb möchte ich auch zu diesem Punkt einige Bemerkungen machen.

Obwohl der Mensch durch seinen Sündenfall sich selbst vom Licht entfernt hat, ist es der Hl. Geist, der immer wieder auch zu diesem gefallenen Menschen kommt, um ihn zu erleuchten, um ihn doch zurückzuführen zum Vater und zu seiner Communio. Die göttliche Liebe ist stärker als die Schwäche des Menschen. Im Hebräerbrief heißt es: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten" (Hebr 1, 1). Der hl. Athanasius sagt dazu: „Denn derselbe Geist ist in allen, und gemäß der Verteilung desselben auf jeden einzelnen dient jeder der ihm verliehenen Gnade und verwirklicht sie, sei es Prophezeiung, sei es Gesetzgebung, oder Erinnerung an Geschehenes, oder die Gnade der Psalmen."[8] Propheten sind also die Vermittler der Erkenntnisfrucht und der Offenbarung des Hl. Geistes;[9] sie werden daher auch als sein „Mund" bezeichnet. Mit alttestamentlichen und neutestamentlichen Texten untermauert der hl. Athanasius seine feste Überzeugung von der Wirkung des Hl. Geistes in dieser Zeit des Alten Testamentes, wodurch die Propheten als die damaligen Charismatiker mit feurigen Aufforderungen, Mahnungen und Prophezeiungen ihr Volk zur Metanoia, zur Reue und Umkehr bewegen wollten. Diese Propheten werden in der orthodoxen Kirche wie alle anderen Heiligen an bestimmten Tagen im Festkalender unserer Kirche verehrt und gefeiert. Auch in der Liturgie und nach der Wandlung der Gaben betet der Zelebrant: „Ferner bringen wir diesen geistigen Gottesdienst dar für die im Glauben ruhenden Urväter, Väter, Patriarchen, Propheten, Apostel, Verkünder, Evangelisten . . . usw." Damit wird noch einmal die Einheitlichkeit und die Kontinuität der Heilsgemeinschaft sehr deutlich zum Ausdruck gebracht.

Die Wirkung des Heiligen Geistes bei den Propheten erwähnt auch der hl. Basilius an mehreren Stellen; er gilt als der eigentliche Urheber der Pneumatologie des 2. Ökumenischen Konzils und somit auch dieser Stelle des Glaubensbekenntnisses.[10]

Diese Wirkung des Heiligen Geistes bedeutet nicht nur Vermittlung von Wissen, also abstrakte Gotteserkenntnis, sondern auch eine konkrete Heilswirkung. Athanasius bezeichnet die Propheten als die Quellen des rettenden Wortes, wenn er Psalm 17, 16 kommentiert: „‚Und es erscheinen die Wasserquellen . . .' Unter Quellen verstehe die heiligen Propheten, aus denen ja das *heilbringende* Wort sprudelt. Denn so steht es über sie geschrieben: ‚Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freude aus den Quellen des Heiles' (Jes 12, 3)."[11]

Mit dieser Stelle wird aber auch die Einheitlichkeit des „heilbringenden Wortes" betont, das sowohl in der alttestamentlichen als auch in der neutestamentlichen Zeit „sprudelt" wie das Wasser der Quellen. Somit wird deutlich, daß der Wirkungshorizont des Hl. Geistes verschiedene Zeiten, Testamente, Völker und Kulturen in einer unüberbietbaren Dynamik erfaßt. Diese Auffassung der Kirchenväter kann auch für uns heute hilfreich sein.

*Die Menschwerdung Christi unter der Wirkung des Heiligen Geistes*

Auch die Menschwerdung Christi ist ohne ihre pneumatologische Dimension undenkbar. „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten . . ." (Lk 1, 35), sagte der Engel Maria. Und der bekannte Satz des hl. Basilius lautet: „Die Ankunft Christi? Ihr geht der Geist voraus. Seine Gegenwart im Fleisch? Der Geist ist davon nicht zu trennen."[12] So be-

[7] Vgl. *G. Larentzakis,* Der Heilige Geist verwandelt und heiligt, in: Ökumenisches Forum 14 (1991), 216 f.

[8] *Athanasius,* Ad Marc. 9, PG 27, 17D; vgl. ebd. 20A; vgl. *Epiphanius,* Ancor. 190, PG 43, 236.

[9] Vgl. *Cyrill von Jer.,* Katechese, 16, 29, PG 33, 966.

[10] Vgl. *P. Luislampe,* Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea, Münster 1981, 63.

[11] *Athanasius,* Exp. in Psalm 17, 16, PG 27, 112D.

[12] *Basilius,* Über den Hl. Geist, 19, 41b, *Blum* 771 f. Vgl. *Gregor von Naz.,* Or. 31, 29, PG 36, 165; *Gregor*

kennen wir auch im Glaubensbekenntnis über die Menschwerdung des Wortes Gottes: „Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden . . ."

Er versprach nach seiner Himmelfahrt die Sendung des Hl. Geistes, des anderen Parakleten, des Lehrers, des Beistandes, der für immer in seiner Kirche bleiben wird. Und wir wissen es, daß diese Verheißung Christi kein leeres Versprechen, sondern Realität und Wirklichkeit war und ist. Dieses Versprechen erfaßt tatsächlich das ganze Leben der Menschen und der Kirche, gleich in welcher Situation sie sich befinden. So sagte Jesus zu seinen Aposteln: „Wenn man euch vor Gericht stellt, macht euch keine Sorgen, wie und was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde eingegeben, was ihr sagen sollt. Nicht ihr werdet dann reden, sondern der Geist eures Vaters wird durch euch reden" (Mt 10, 19 f). Das Grundvertrauen auf den Heiligen Geist ist also gefordert, von den einzelnen Christen für ihr konkretes Leben, aber auch von der Gesamtkirche auf Erden und deren Verantwortungsträgern bei den wichtigen Entscheidungen innerhalb der Kirche.

*Synodalität und Demokratie in der Kirche unter der Wirkung des Heiligen Geistes*

Dies geschieht bei der konkreten synodalen Struktur der Kirche, also bei den kollegialen und synodalen Entscheidungen in den verschiedenen Formen von Synoden, bei den Lokal- und Regional- bis zu den Ökumenischen Synoden und Konzilien. So versteht die orthodoxe Kirche die synodale Struktur gemäß der biblischen Fundierung, wo es beim sogenannten Apostelkonzil heißt: „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen" (Apg 15, 28). Das ist die vertikale, die pneumatologische Dimension der Synodalität, die die demokratischen Formen der Verwaltung der Kirche ergänzt. Aus diesem Grunde muß man unterscheiden zwischen Synodalität und Demokratie in der Kirche. Denn die Demokratie in ihrer absoluten Form ist eine Verwaltungsform der sozial erfaßbaren Gemeinschaften, sei es im Staat, sei es in anderen Organisationen. Die Kirche ist zwar auch eine Organisation und sie hat auch eine sinnvolle und notwendige Organisation. Sie ist aber nicht nur eine Organisation, sondern zuerst ein lebendiger Organismus mit einer doppelten Dimension ihrer Existenzform: die horizontale, aber auch die vertikale, die Verbindung mit dem Dreieinigen Gott, von dem sie ihren Grund und ihre Existenzquelle hat. Gerade hier in dieser ekklesiologischen Sicht gibt es oft Mißverständnisse mit westlichen Theologen, die die Kirche nur als Organisation oder als Verwaltung betrachten oder sie nur mit den Amtsträgern allein identifizieren. Deshalb können sie auch die zweidimensionale Ekklesiologie der Orthodoxen nicht verstehen. Für uns Orthodoxe ist der Heilige Geist die Seele der Kirche, ohne dessen Führung und Beistand die Synodalität und auch Konziliarität ihre Grundvoraussetzung verlieren. Das bedeutet, daß die Demokratie in der Kirche eine sehr wichtige zusätzliche Dimension hat, nämlich die pneumatologische, die ihr eine besondere Qualität verleiht, ohne sie im geringsten zu relativieren. In dieser pneumatologischen Dimension relativiert sich aber das rein Formalrechtliche und das absolut Formalamtliche, welches die Menschen unter das Gesetz versklavt, wenn die kirchlichen Bestimmungen und die kirchenrechtlichen Gesetze verabsolutiert werden und um jeden Preis und in jeder Krisensituation des Menschen genau, akribisch angewandt werden müssen. Deshalb bin ich Gott dankbar, daß es in der orthodoxen Kirche die pastorale Möglichkeit gibt, unter der Freiheit und Führung des Heiligen Geistes das Prinzip der Ökonomia bei manchen schwierigen Krisensituationen der Menschen anzuwenden.

Allgemein muß man sagen, daß durch die *synodale Demokratie* die Kirche eine demokratische Form ihrer Verwaltung viel früher angewandt hat als die Verwaltungsstrukturen der verschiedenen demokratischen Staaten, wenn man weiß, daß die Demokratie als Verwaltungsform der Staaten erst in der jüngeren Zeit eingeführt wurde. Ohne diese synodal-demokratische Struktur wäre das konkrete Leben in der orthodoxen Kirche nicht denkbar. Sie setzt dabei die alte Tradition der Frühkirche, der Kirche der Synoden

*Palamas,* Or. 31, 29. Vgl. *A. Basdekis,* Das Wirken des Hl. Geistes im Leben der Christen, insbesondere nach Apostel Paulus und Johannes Chrysostomus, in: Epd Dokumentation, 32.

und der Ökumenischen Konzilien fort. Die Wirkung des Heiligen Geistes bei dieser synodalen Form der Verwaltung der Kirche betrifft die Glaubensinhalte, aber auch die Kanones der Konzilien. Man kann also nicht sagen, der Heilige Geist wirke bei den Synodalen nur, wenn sie dogmatische Fragen des Glaubens behandeln, dann aber verlasse er sie, wenn sie mit Kanones und Bestimmungen das konkrete Leben der Christen regeln wollen. Dies erwähne ich, weil die Ökumenischen Konzilien auch solche wichtigen Kanones verabschiedet haben, welche aber da und dort in Vergessenheit geraten sind. Noch etwas möchte ich in diesem Zusammenhang erwähnen, das mit der Führung des Heiligen Geistes zu tun hat. Selbst die Ökumenischen Konzilien waren nicht bei ihrer Einberufung, also von vornherein ökumenisch, und ihre Rezeption war nicht automatisch garantiert. Der Rezeptionsprozeß war und ist sehr wichtig. Den können wir aber mit rein formalrechtlichen Bestimmungen nicht reglementieren oder genau bestimmen. Die Geschichte der Kirche zeigt uns, daß wir auf die Wirkung des Heiligen Geistes vertrauen müssen. Die Ergebnisse der Rezeption der sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends und die Nichtrezeption von manchen als ökumenisch einberufenen Konzilien (z. B. die Räubersynode, Ephesos 449, oder das ikonoklastische Konzil in Konstantinopel 754) zeugen eindeutig von dieser führenden Wirkung.

*Die synodale Struktur, die Wirkung des Heiligen Geistes und die Wahl der Bischöfe in der orthodoxen Kirche*

Hier möchte ich in diesem Zusammenhang einen besonderen Punkt hervorheben. Diese grundsätzliche Form der synodalen Demokratie wird auch für die Wahl der Bischöfe in der orthodoxen Kirche angewandt. Bei allen orthodoxen Kirchen ist die Abhaltung einer Synode für die Wahl ihrer Bischöfe mit Mehrheitsbeschlüssen nötig. Die Bischöfe werden in unserer Kirche nicht bestimmt oder ernannt, sondern gewählt, gemäß den Kanones der Ökumenischen Konzilien.[13] Wir hoffen und vertrauen auf die richtige Wahl durch die Führung und Erleuchtung des Heiligen Geistes. Wie die synodalen Wahlorgane bzw. Wahlgremien organisiert und zusammengesetzt sind, ist eine Angelegenheit, die von den einzelnen Orthodoxen Autokephalen Kirchen frei für sich und autonom geregelt wird. Wichtig ist, daß es auf alle Fälle eine Wahl mit Mehrheitsbeschlüssen gibt, und zwar unter der Mitwirkung bzw. Beteiligung des ganzen Volkes Gottes, sei es in direkter formeller Art durch die Teilnahme bei Wahlorganen oder informell durch die Bekundung ihres Willens als Zustimmung oder Ablehnung der von einer Bischofssynode gewählten Bischöfe, d. h. als Rezeption oder Nichtrezeption.[14]

Die Bischofsweihe erfolgt mit Handauflegung und Epiklese, d. h. Anrufung des Heiligen Geistes (vgl. Apg 6, 6; 8, 17; 1 Tim 4, 14; 5, 22; 2 Tim 1, 6) während der Eucharistiefeier, bei der, gemäß der alten Praxis der Frühkirche (und wie in der katholischen Kirche) mindestens drei Bischöfe konzelebrieren. Im Gottesdienst der Bischofsweihe wird die Pfingstliturgie gefeiert als Zeichen der Mitwirkung des Heiligen Geistes, dessen „Gnade die Schwäche immer heilt und das Fehlende ergänzt", wie es in der Epiklese der Weihe heißt. „Die hierarchische Struktur der Kirche und die Vielfalt der geistigen Charismen stammen von der gleichen Quelle, vom Hl. Geist. Vollmacht und Charismen, Autorität und Freiheit sind der Kirche vom Hl. Geist gegeben, der zu Pfingsten auf eigene Weise auf die Apostel sich herabgesetzt hat."[15]

Hier möchte ich das wiederholen, was ich beim Eröffnungsgottesdienst der Zweiten

[13] Vgl. *G. Larentzakis*, Wie wird man Bischof in der Orthodoxen Kirche?, in Demokratie und Kirche. Erfahrungen aus der Geschichte, hg. von *M. Liebmann*, Graz – Wien – Köln 1997, 107 ff.

[14] Die Abstimmung selbst für die Wahl eines Bischofs ist nicht ein rein juridisch-formeller Akt. Die Wahl geschieht auch nicht im Sitzungssaal, sondern in der Kirche. Vor dem Altarraum wird ein Tisch aufgestellt, worauf die Wahlurne gesetzt wird. Dann beginnt der Wahl-Gottesdienst mit Liedern und Gebeten aus dem Pfingstfest, um die Führung und Erleuchtung des Heiligen Geistes für die richtige Wahl zu erflehen. Im Anschluß daran verteilt der Sekretär der Synode die Abstimmungszettel, die vom Ekklesiarchen gesammelt und in die Wahlurne eingeworfen werden. Die Stimmenzähler, die vorher bestimmt wurden, öffnen die Stimmzettel, zählen die Stimmen und verkünden das Ergebnis, den Namen des mit Mehrheit Gewählten, worauf der Zuruf *axios*, er ist würdig, ausgesprochen wird.

[15] *Th. Zissis*, Die Bedeutung der orthodoxen Pneumatologie, in: Ökumenisches Forum 5 (1982), 19.

Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz am 23. Juni 1997 am Freiheitsplatz gesagt habe: Wir haben „als Diener Gottes und der Kirche unseren Verpflichtungen nachzukommen. Wir haben zu dienen, nicht zu herrschen! Sonst müssen wir vor Gott und der Geschichte Rechenschaft ablegen, weil wir unsere Position mißbraucht haben." Wenn ein Bischof von den Gläubigen nicht rezipiert bzw. untragbar geworden ist, muß er gehen.

*Der epikletische Charakter der Sakramente bzw. die Wirkung des Heiligen Geistes im sakramentalen Leben*

Wir können tatsächlich den Hl. Geist als „Lebensspender" innerhalb der pneumatologischen Dimension der Kirche und der sakramentalen Existenz verstehen, d. h. bei der Feier der verschiedenen Sakramente, die nicht aus sich selbst, sondern nur unter der Wirkung des Hl. Geistes das bewirken, wofür sie eingesetzt und gefeiert werden. Nur unter der pneumatologischen Dimension betrachtet verlieren die „Sakramente" ihre juridische Verdinglichung, ihre Versachlichung und ihre magische und statische Betrachtung und können zur Quelle einer neuen, dynamischen, geistvollen und befreiten menschlichen Existenz werden.

Die epikletische Dimension sowohl der ganzen Kirche als auch der Sakramente selbst,[16] d. h. die zentrale Verbindung des Heiligen Geistes sowohl mit der Kirche als Ganzes als auch mit den einzelnen Sakramenten müssen wir bewußter machen. Bei einer anderen Gelegenheit früher habe ich hier auch folgendes festgestellt: Die Epiklese ist ein Wesensbestandteil jeder heiligen bzw. heiligenden Handlung, denn die Anrufung des Hl. Geistes ist das Gebet, das der Priester in Gemeinschaft mit dem Volke Gottes im Zentrum jeder sakramentalen Handlung ausspricht, um vom Vater die Sendung seines Geistes auf die Materie des Sakramentes und auf alle Gläubigen zu erbitten, um sie – diese durch jenes – in den Geist-Leib des Auferstandenen zu integrieren: keineswegs entmaterialisiert, sondern vollauf belebt und belebend, vergöttlicht und vergöttlichend. Der Hl. Geist, der Paraklet nach der Verheißung Christi, ist das eigentliche Zentrum des Lebens der Kirche.[17] Von der Taufe/Firmung bis zur Eucharistie, bis zu Priestertum, Ehe, Krankensalbung und Beichte, bei denen dadurch das charismatische Element deutlicher erkannt werden kann. Dadurch kann der Dualismus zwischen dem „Institutionellen" und dem „Charismatischen" überwunden werden, wenn wir akzeptieren, daß die Christologie von der Pneumatologie nicht getrennt werden darf. „Im Geist wird das Institutionelle charismatisch und das Charismatische institutionell", betont der Metropolit Johannes Zizioulas[18] mit Verweis auf die bekannte Formulierung des hl. Irenäus: „Ubi Ecclesia ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic Ecclesia."[19] Dadurch können auch sehr viele ökumenische Probleme zwischen den Kirchen richtig bewertet und schließlich gelöst werden, von der Zahl sieben – nicht eins mehr und nicht eins weniger – bis zu Charakter, Gültigkeit, Wirkungsart, Form und Materie usw.

Im allgemeinen kann gesagt werden, daß für den Heiligungsprozeß innerhalb der Kirche die Wirkung des Heiligen Geistes unerläßlich ist, ohne damit die persönliche Verantwortung des Menschen, seinen Glauben und sein richtiges Leben relativieren zu wollen. In der orthodoxen Kirche sprechen wir vom Synergismus.[20]

[16] Siehe z. B. die Dokumentation „Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl". Viertes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. bis 9. Oktober 1975 in der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, hg. v. Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Studienheft 9), (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 31), Frankfurt a. M. 1977.

[17] *Michael Staikos,* Das Wirken des Heiligen Geistes als Unterpfand der An- und Wiederkunft Christi. Die Bedeutung der Epiklese, in: Ökumenisches Forum 13 (1990), 71. Referat in Neuwaldegg, 19. 1. 1990.

[18] *J. Zizioulas,* Die pneumatologische Dimension der Kirche, 140. Vgl. *D. Papandreou,* Der Heilige Geist als Garant der Wahrheit und der Freiheit, in: MD des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 30, Sonderheft, Oktober 1979, 7.

[19] *Irenäus,* Adv. haer. III, 24, 1, SC 211, 474.

[20] Es ist sehr interessant, wie der hl. Basilius die heiligende Wirkung des Heiligen Geistes auf die Menschen beschreibt: „Durch ihn werden die Herzen erhoben, die Schwachen geleitet, die Fortschreitenden vollendet. Indem er die von jedem Makel Gereinigten erleuchtet, weist er sie durch die Gemeinschaft mit sich als Geisterfüllte aus. Wie helle und durchscheinende Körper, wenn Licht auf sie fällt, selbst zu glänzen anfangen und aus sich heraus ein eigenes Licht werfen, so strahlen die Geisttragenden, deren Seelen vom Geist erhellt

Unter diesen Aspekten ist es erfreulich, daß die pneumatologische Dimension wieder erkannt wird, daß man von der Kirche in der Kraft des Geistes sprechen will[21] und auch gemeinsam ökumenisch anerkennt, daß das ganze Leben der Kirche unter der Wirkung des Hl. Geistes steht.

In diesem konkreten Leben sollen die Früchte des Heiligen Geistes wirksam werden, welche der heilige Paulus an die Galater in Erinnerung ruft: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Selbstbeherrschung (Gal 5, 22 f). Durch diese Früchte des Heiligen Geistes ist ein positiver Verwandlungsprozeß des Menschen und des ganzen Kosmos möglich, wie er durch kein menschliches Mittel und durch keine menschlichen Methoden möglich wäre.

*Der Heilige Geist als Person in der trinitarischen Gemeinschaft der Liebe*

Von der bis jetzt dargestellten konkreten Existenz und konkreten Wirkung des Heiligen Geistes, also von der heilsgeschichtlichen Erfahrung, kommen wir zur Überzeugung, daß der Heilige Geist all das wirken kann, weil er eine konkret existierende göttliche Person ist, und zwar nicht isoliert, sondern in der trinitarischen Gemeinschaft der Liebe. Noch einmal also: Die Pneumatologie hängt sehr eng zusammen mit der Trinitätstheologie. Die konkrete Existenz und Wirkung des dreieinigen Gottes ist der Ausdruck der Koinonia aller drei göttlichen Personen, die aufgrund der sie verbindenden Liebe eine absolute ist.

Die biblische Fundierung finden wir im Johannesevangelium, das uns das letzte Gebet Jesu Christi überliefert: „Ich bitte aber nicht allein für diese, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich gläubig werden, damit alle eins seien wie du, Vater, in mir und ich in dir. So mögen sie auch in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast" (Joh 17, 20 f). Und bezüglich der die Communio fundierenden Liebe sagte er u. a.: „Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn weiterhin kundgeben, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh 17, 26).

Daraus ist deutlich geworden, daß mit Liebe nicht der Heilige Geist selbst gemeint ist, wie es im Westen manchmal dargestellt wurde, nämlich, daß der Hl. Geist die den Vater mit dem Sohn verbindende Liebe bzw. die gemeinsame Liebe von Vater und Sohn sei.[22] Der Heilige Geist ist eine göttliche Person, wie der Vater und der Sohn. Die Liebe verbindet alle drei göttlichen Personen.

Evangelischerseits fragt Wilhelm Dantine deshalb, ob denn von einem Heiligen Geist, der nur „als eine höchst platonische Liebe" gesehen wird, „eine geschichtsmächtige Wirkung überhaupt zu erwarten" sei. „Jede Trennung von ‚Gott' und ‚Geist', als wäre Geist nur die eine oder andere Eigenschaft Gottes, muß abgelehnt werden."[23]

Über die Wirkungen des Heiligen Geistes erfahren wir in erster Linie aus der Hl. Schrift. Das heißt, unsere Pneumatologie ist im Prinzip biblische Theologie. Denn in der Hl. Schrift wird berichtet, daß der Heilige Geist handelt und wirkt und als eine konkrete göttliche Person in die Menschheitsgeschichte eingreift. Er ist „der andere Tröster", den Jesus Christus senden will (Joh 14, 16). Der Heilige Geist wird die Apostel zur ganzen Wahrheit führen. Auch die Zuteilung der Charismen, wie er will (1 Kor 12, 11), weist auf die Personalität des Heiligen Geistes hin[24] und auf seine Führungsrolle für den Menschen überhaupt. Seine Entscheidungshilfe in der Kirche bezeugt die Überzeugung nach dem sogenannten Apostelkonzil, daß die wichtigen Entscheidungen der damaligen Zeit in erster Linie dem Heiligen Geist zugeschrieben wurden. „Der Heilige Geist und wir haben beschlossen" (Apg 15, 28).

worden sind, selbst geistig geworden, auch zu anderen diese Gnade aus. Dadurch wird Vorausschau des Zukünftigen, Erkenntnis von Geheimnissen, Begreifen von Verborgenem, Verteilung von Gnadengaben, himmlisches Leben, der Reigen mit den Engeln, die Unendlichkeit der Freude, das Verbleiben in Gott, die Verähnlichung auf Gott hin möglich." (*Basilius der Große,* Über den Hl. Geist, IX, 20b–20c, *M. Blum,* 46)

[21] *J. Moltmann,* Kirche in der Kraft des Geistes, München 1985.

[22] Vgl. *R. Schulte,* Das Ordensleben als Zeichen, in: De Ecclesia, hg. von *G. Barauna,* Bd. II, Freiburg – Basel – Wien 1966, 409. Vgl. auch *P. Knauer,* Der Heilige Geist – Garant der Wahrheit und Einheit, in: MD, Sonderheft, Oktober 1979, 2; *W. Kasper,* Der Gott Jesu Christi, 265 f. *K. Barth,* Die kirchliche Dogmatik, Bd. I, 1, Die Lehre vom Wort Gottes, Zürich 1966, 502.

[23] *W. Dantine,* Die Gottheit des Geistes, in: Una Sancta 30 (1975), 299 und 301.

[24] Vgl. *G. Larentzakis,* Heiliger Geist II, in: Ökumene-Lexikon, 528.

## Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld

# „Herz-Jesu-Spiritualität" heute?

## Bleibendes in den Opfer- und Sühnegedanken eines Seligen

*Aus Anlaß der Seligsprechung von Jakob Kern[1] im Juni 1998 hielt der Autor im Stift Geras einen Festvortrag, in dem er versucht, die besondere Spiritualität der „Herz-Jesu-Verehrung" von zeitbedingten Mängeln, Einseitigkeiten und Formen zu lösen und auf ihren Kern zurückzuführen: „Das Herz Jesu meint Jesus selbst im Ausstrom der göttlichen Liebe und des Geistes, der die glaubend-liebende Teilnahme an dieser göttlichen Selbstmitteilung vom Vater her ermöglicht und schenkt." Der im Ersten Weltkrieg schwer verwundete Jakob Kern hat die damalige Frömmigkeit in einer Weise gelebt, die diesem Satz entspricht.* *red*

### *Überzeugt von der Wichtigkeit der Sühneleistung*

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis hinein in die Mitte des 20. Jahrhunderts war die Spiritualität der Priester und Ordensgemeinschaften überwiegend an der eucharistischen Frömmigkeit, an der Herz-Jesu-Verehrung und an der Marienverehrung orientiert. Auch die Anfänge der liturgischen Bewegung wären hier zu erwähnen.[2]

Jakob Kern war tief ergriffen von der Herz-Jesu-Frömmigkeit und den in ihr verankerten Gedanken der Sühne und des Opfers, wie sie von der „Vereinigung der Opferseelen" von Tirol aus verbreitet wurden.[3] Diese Spiritualität kommt in einem Schreiben Kerns an den Abt von Geras vom 24. Juli 1920 so zum Ausdruck: „Ja, wahrhaftig die Sühneleistung ist ein so erhabener Beruf, daß man all' sein Können und Vermögen voll und ganz in den Dienst der wichtigen und zugleich heiligen Sache stellen muß. Schon die Erkenntnis von der Wichtigkeit der Sühneleistung halte ich für eine große Gnade, die noch recht vielen Menschen gegeben werden möge."

Viele Menschen unserer Zeit haben Schwierigkeiten, die damalige Sühnebewegung zu verstehen, und das nicht ohne ernsthafte Gründe. Doch muß man nur einiges von der zeitgebundenen Artikulation dieser großen Frömmigkeitsbewegung vorsichtig abstreifen, um an ihren „Kern" zu gelangen, damit deutlicher wird, worum es Jakob Kern dabei ging und was er wirklich gelebt hat, wovon er im eigenen Herzen „entflammt" war, wenn er sein ganzes „Können und Vermögen voll und ganz in den Dienst der wichtigen und zugleich heiligen Sache" stellen wollte und dies auf eine für uns vorbildliche Weise getan hat. Ich werde daher kurz auf die Herz-Jesu-Verehrung eingehen und danach auf ihr damaliges Hauptmotiv: die Gemeinschaft mit dem leidenden Christus, die Sühneleistung für die Sünden der Menschen, die das Leiden des Herrn verursacht haben.

### *Herz – die innerste Mitte des ganzen Menschen*

Das Herz meint nicht primär einen Teil des Menschen, ein physiologisches Organ des Leibes, und sekundär, bloß metaphorisch oder symbolisch, etwas Seelisches oder Geistiges; es meint auch nicht primär das Geistige im Menschen, dessen Innenleben oder Gesinnung. Herz meint vielmehr die ursprüngliche und innerste Mitte des *ganzen* Menschen

[1] Jakob Kern (mit Taufnamen Franz Alexander) stammt aus kleinbürgerlichen Verhältnissen in Wien, wo er am 11. April 1897 geboren wurde. Er faßte früh den Entschluß Priester zu werden. Schon im Knabenseminar in Hollabrunn fiel er durch seine eucharistisch ausgerichtete Frömmigkeit auf. Nach der Kriegsmatura 1915 absolvierte er die Offiziersausbildung. Am 11. September 1916 wird er am Pasubio, südlich von Rovereto durch Gewehrfeuer an Lunge und Leber schwer verletzt, eine Verletzung, die nach achtjährigem Leiden zum Tode führte. Im Oktober 1917 konnte er in das Wiener Erzbischöfliche Priesterseminar eintreten und studierte Theologie an der Universität Wien. Wegen seines schwankenden Gesundheitszustandes wurde ihm der Austritt aus dem Priesterseminar nahegelegt. Er fand 1920 im Prämonstratenser-Chorherrenstift Geras Aufnahme. 1922 empfing er die Priesterweihe, wirkte dann mit Feuereifer als Kaplan von Geras in der Seelsorge. Nach mehreren Operationen und Spitalsaufenthalten starb er an seinem Profeßtag während einer Operation am 20. Oktober 1924 in Wien. Er wurde am 21. Juni 1998 in Wien seliggesprochen.

[2] Zur ersten Orientierung vgl. hierzu *Josef Weismayer,* Katholische Frömmigkeit im 19. Jahrhundert. Studienmaterial Wege christlicher Spiritualität. Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien. Theologie im Fernkurs bei der Domschule Würzburg 1997, 34–40; *Karl Rahner,* Herz-Jesu-Verehrung heute, in: Schriften zur Theologie, Bd. 16, Einsiedeln 1984, 305–320.

[3] Diese 1912 in Hall in Tirol entstandene Vereinigung geht auf die Gründerin der Kongregation der „Töchter des Herzens Jesu", Maria von Jesus, zurück.

und wird erst nachträglich zum leiblichen Symbol, zum Zeichen der Liebe, wie es z. B. der hl. Augustinus in der Hand hält. Wir nennen Herz, was wir als die personale Einheit und Tiefe des Menschseins erfahren, von dem sein ganzes Verhalten ausgeht und aus dem es verständlich wird und das noch vor aller Aufgliederung in Leib und Seele, vor einer Psycho-Somatik steht, um die wir von den Herzerkrankungen her wissen.

Um das Herz wissen wir aus der je eigenen Erfahrung. Ohne Übung der Selbstwahrnehmung des eigenen Herzens, die hier nicht zu beschreiben ist, kann die Herz-Jesu-Frömmigkeit kaum verständlich und wirksam werden. Reden wir von einem warmen (gütigen), goldenen (treuen), edlen (großmütigen), weichen (mitleidigen), starken und tapferen Herzen, so meinen wir weniger „Eigenschaften" einer Person als Weisen, wie sie sich selbst verhält. Im Herzen kann sich ein Mensch auch dem Menschen versagen, es kann lieblos, versteinert, böse sein usw. „Daß das Innerste der personalen Wirklichkeit Liebe ist und die Liebe tatsächlich das Innerste, das erfährt der Mensch erst in der Erfahrung des Herzens des Herrn."[4]

*Das Herz Jesu*

meint Jesus selbst im Ausstrom der göttlichen Liebe und des Geistes, der die glaubend-liebende Teilnahme an dieser göttlichen Selbstmitteilung vom Vater her ermöglicht und schenkt. Eine sinnvoll-angemessene Antwort auf dieses Entgegenkommen ist die Verehrung (nicht Anbetung!) des Herzens Jesu, und zwar deswegen, weil die Person des Herrn anbetungswürdig ist. Daher ist auch die Nennung des Herzens Jesu, wenn die Person des Herrn direkt gemeint und angeredet wird, sinnvoll.

Gewiß ist die biblisch fundierte Herz-Jesu-Frömmigkeit auch heute ein integrierendes Moment christlicher Spiritualität,[5] doch könnte das in ihr Angesprochene durchaus anders, vielfältig umschrieben werden: Ich nenne stichwortartig nur das *Gewissen* als Ruf, der sich aus dem Dasein erhebt, selbst zu sein in all seinen Möglichkeiten und Vermögen, die *„Gottesfreundschaft"*[6] und die in heutiger, religiös orientierter Psychotherapie angesprochene Grunderfahrung und Befähigung zur *Intimität,* zur Nähe, Innigkeit und Vertrautheit untereinander und mit Gott.[7]

*Zeitbedingtes in der Herz-Jesu-Verehrung*

Vieles in der Herz-Jesu-Verehrung aus der Zeit Jakob Kerns wird als zeitbedingt zurückgelassen werden müssen, ich meine nicht nur die geschmacklos, existentiell unecht oder verlogen anmutenden Superlative einer Pseudoinbrunst, auch nicht nur den selbstquälerischen (= sadomasochistischen) „Leidensdurst", wie er in manchen verbalen Sühneerklärungen (Sühnegebeten) zum Ausdruck kommt, die zum Genuß „wunderbarer Tröstungen" stimulieren sollen, sondern ich meine auch durchaus zentrale Motive der Herz-Jesu-Frömmigkeit, die an gewissen Grundwahrheiten christlichen Glaubens vorbeigehen und nur mit einiger theologischer Gedankenakrobatik gerechtfertigt werden können. Wir finden solche Motive sogar in dem zitierten Brief Jakob Kerns an seinen Abt, wo er sich dem Aufruf der Dienerin Gottes, Maria von Jesus, anschließt: „‚Lieben wir Jesus, indem wir für Ihn Opfer bringen', und träufeln wir durch Akte der Sühne dem heiligsten Herzen Balsam in die Wunden (. . .), die ihm unaufhörlich geschlagen werden."

Zur Darbringung von an Jesus adressierten Opfern und zum Motiv, Jesus zu trösten, sei kurz bemerkt: Werden Opfer und Sühne an Jesus adressiert, Jesus dargebracht, dann wird verdunkelt, daß er auf unserer Seite steht und wir nur in und mit ihm sühnend und opfernd für die Sünde der Welt eintreten können. Also nicht „zu Christus hin, sondern mit ihm und in ihm (im Mitvollzug seines Lebens und Todes) hin zum Vater". Es

[4] *Karl Rahner,* „Siehe dieses Herz." Prolegomena zu einer Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, in: Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln 1956, 379–390; Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, a. a. O., 391–415, hier 386 (vgl. 393).

[5] Vgl. hierzu: Cor salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung, hg. von *Josef Stierli,* Freiburg i. B. ²1956.

[6] *Richard Egenter,* Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928; *A. K. Wucherer,* Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs, in: Zeitschrift für katholische Theologie 82 (1960) 182–211, hier 191–198.

[7] Vgl. *Wunibald Müller,* Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Mainz ³1995; *Anne Wilson Schaef,* Die Flucht vor der Nähe, München ⁶1996 (Escape from Intimacy, San Francisco 1989).

fehlt der damaligen Herz-Jesu-Frömmigkeit der trinitarische Zusammenhang.[8]

Die dramatische Kontemplation des Leidens und Todes Christi, als ob es heute wäre, schaltet den Zeitabstand zwischen dem, der gelitten hat und gestorben ist einerseits und andererseits dem Beter von heute aus. Sicher gehört zum christlichen Dasein eine möglichst innige Anteilnahme am Lebensschicksal Christi, wie es etwa in Kreuzwegandachten zum Ausdruck kommt. Aber ein aktives Trösten des leidenden Herrn heute ist angesichts des erhöhten Christus (der Osterbotschaft) nicht begründbar. Man kann nicht an der Passion Jesu erleichternd mitwirken. Es ist daher nicht sinnvoll, das bewußt zu intendieren.

Die theologisch wenig reflektierten Frömmigkeitsformen, wie beispielsweise die Herz-Jesu-Frömmigkeit, dürfen ja in ihren konkreten Formen (Gebeten, Andachten, Vollzügen) nicht verabsolutiert und als *die* katholische Frömmigkeit ausgegeben werden. Erscheinen diese Frömmigkeitsstile, die das religiöse Leben noch bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmt haben, im Lichte einer theologischen Neuorientierung und des 2. Vatikanischen Konzils (mit seiner Liturgiereform) auch als Sackgassen, so waren viele Menschen, die in ihnen gelebt haben, doch so großartig, so heiligmäßig, daß wir uns auf das sie sinnvoll Motivierende besinnen sollten – hier der Opfer- und Sühnegedanke.

*Totalhingabe aus Liebe*

Im Zentrum des Opfergedankens steht bei Jakob Kern die Totalhingabe, das unbedingte Engagement als Antwort auf die Gnadenerfahrung, als Antwort auf das persönliche Angesprochensein durch Gottes Liebe. Dazu gehört die Bereitschaft, auch Schwierigkeiten, Verzichte, Leiden auf sich zu nehmen, einzig um des Guten willen, um den „Interessen des Herzens Jesu" in der Welt mehr Raum zu geben. Das hat mindestens bei Jakob Kern nichts zu tun mit einer krankhaften Leidensneigung, Selbstbestrafungstendenz, einem Trostgenuß als Folge seelischer Grausamkeit. Nirgends findet sich die Auffassung, daß Leiden in sich etwas Gutes sind. Nach seiner schweren Verwundung hoffte Jakob Kern bis zuletzt immer wieder auf Genesung, um in der Seelsorge ganze Arbeit zu leisten. Er gab sich alle Mühe, mit dem an sich sinnlosen Leiden sinnvoll umzugehen. Angefochten durch das ihm auferlegte schwere Leiden, suchte er noch das Beste aus der Situation zu machen.

*Sühne und Wiedergutmachung*

Zur rechtverstandenen Sühne gehört der positive Ausgleich, das Wiedergutmachen. Keinesfalls meint Sühne, daß ich für geschehenes Unrecht oder Schicksalsschläge einen negativen Ausgleich erstrebe, indem *ich mich* selbst quäle und mir Leiden zufüge, mich schädige und so selbst bestrafe.

Sühne kann als eine Weise von Wiedergutmachung verstanden werden. Doch nicht jede Wiedergutmachung ist schon Sühne. Es kann jemand dazu angehalten werden, den Schaden, den er (auf irgendeiner Ebene, z. B. der materiellen) angerichtet hat, zu ersetzen und wieder gutzumachen. Tut er dies, dann ist das noch nicht Sühne. Echte Sühne ist es erst dann, wenn er es freiwillig und bereitwillig *(libenter)* tut, dabei nicht geizt und schachert, und darüber hinaus in die Haltung des Wieder-gut-Machens eintritt, indem er sein Leben für andere, Geschädigte, Zu-kurz-Gekommene, besser zu leben sucht. Sühne entspricht so keinesfalls einer krankhaften Tendenz, das, was ich auf „Kosten" anderer geschenkt bekommen habe (und sei es auch das Todesleiden Christi), dadurch meine abzahlen zu müssen, daß ich mein Leben mißachte, aktiv mindere oder wegwerfe. Eine Sühne dieser Art würde die Übel in der Welt nur vermehren.

*Voraussetzung: menschliche Reife*

Der Sühnegedanke setzt eine menschliche Reife voraus, um sich nicht in sein Gegenteil zu verkehren. Bei einem Mangel an Selbstachtung und Selbstliebe und dem mit diesem Mangel verbundenen Gefühl, von vornherein Unrecht zu haben, sowie der Neigung, sich herabzusetzen, unnötig zu entschuldigen und zu beschuldigen oder sich selbst zu be-

[8] *Karl Rahner,* Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung, a. a. O., 402. Der Werbeprospekt für die heute noch bestehende „Vereinigung der Opferseelen" trägt der obigen Kritik Rechnung: „Darum vergessen Opferseelen nie, welchen Preis den Herrn unsere Erlösung gekostet hat und daß sie mit IHM opfernd, sühnend und dienend ‚am eigenen Leib ergänzen, was seinem Leiden noch abgeht, zur Rettung der Seelen'."

mitleiden, aber auch bei einer Wehleidigkeit (Hyperästhesie) gegenüber Schmerz und Anstrengungen kann es religionspädagogisch empfehlenswert sein, den Gedanken der Sühnefrömmigkeit zu meiden und nicht in den Vordergrund des Bewußtseins zu stellen. Die bei einer solchen selbstdestruktiven Einstellung allzu bereitwillig aufgegriffene Sühnefrömmigkeit hat für diese Art von „Opferseelen" den Charakter einer Entlastungsideologie, welche die Änderung des eigenen Lebens ersparen soll.[9] Und überhaupt darf das ganze geistliche Leben nicht von der Herz-Jesu-Frömmigkeit verschlungen werden.

*Ausgleich im Guten*

Rechte Sühne sucht einen Ausgleich im Guten. Sie nimmt zwar unumgängliche Kosten, Mühen, Leiden, die nicht geändert werden können, in Kauf, doch sucht sie aus der Kraft des Guten heraus und nach Möglichkeit alles zum Guten hin zu wenden. Die rechte Sühnegesinnung kann wie in der „Vereinigung der Opferseelen" bewußt bis zum Gedanken der *stellvertretenden* Sühne vordringen und dann noch zusätzlich ganz konkret werden wie bei Jakob Kern: Er springt für einen Ordensmann ein, der den Orden verlassen hat – den Prämonstratenser Isidor Zahradník.

In der Sühne als stellvertretende Wiedergutmachung nimmt ein Mensch, der persönlich schuldlos ist, die Schuld anderer auf sein Gewissen. Er weiß, daß dieses Verhalten für sie bedeutungsvoll, für sie segenbringend ist. Im hoffenden Vertrauen des Liebenden weiß er sich im Einvernehmen mit dem Auferstandenen, der die Schuld der Welt durch Leid, Finsternis, Tod und Gottesferne vernichtet hat. Er weiß, daß er so ergänzen darf, was am Leiden Christi noch fehlt (1 Kor 1, 24) – kein extra gesuchtes Leiden also, sondern bereitwillige Hinnahme unabwendbarer Leiden im Sinne sühnender Wiedergutmachung aus Liebe.

Darüber hinaus kann gesagt werden: Was immer selbstlos an Gutem getan wird, ist bei dem üblen Zustand dieser Welt ein Wiedergutmachen (ob wir das ausdrücklich intendieren oder nicht, ob wir uns das etwas kosten lassen müssen oder nicht), weil wir immer schon in Solidarität mit anderen Menschen (auch mit den Gewesenen) existieren. In allem Guten, das wir weiterzuführen vermögen und dem wir eine Zukunft zu geben haben, wirken immer auch Übel, Unrechtszustände, Mißerfolge, Versagen, Krankhaftes familiärer und gesellschaftlicher Schicksale usw. aus der Vergangenheit mit hinein, die abzuarbeiten, die füreinander wiedergutzumachen sind. Jakob Kern erinnert uns daran, daß wir manches – auch füreinander – wiedergut- oder besser machen können, und er ermuntert uns, diese wunderbare Möglichkeit und Gabe mit ihm zu ergreifen.

Was alle, die Jakob Kern noch persönlich kannten, bezeugen, ist die Unbedingtheit im Einsatz seiner selbst und die Strahlkraft seiner Liebe. Sie ist der Schlüssel zu seinem Sühne- und Opferleben. Noch kurz vor seinem Tod hoffte er, die Operation werde ihm erneut die Möglichkeit zum Leben geben. Aber es scheint dann doch die Todesahnung über ihn gekommen zu sein: „Ach, es ist schwer", sagte er nachdenklich, „ich habe es früher leichter ertragen, jetzt geht es aber schon bald nicht mehr. Alle Gründe, die ich bisher anderen und auch mir gesagt, verlieren ihre Kraft." Nach kurzer Pause fügte er die Worte hinzu: „Es ginge wirklich nicht mehr, wenn nicht die Liebe Gottes wäre und ich nicht Gott so gern hätte." Tränen standen ihm bei diesen Worten in den Augen.[10]

Im Zentrum der Herz-Jesu-Frömmigkeit Jakob Kerns stand das Wort (Joh 17, 37): „Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt. Aus seinem Inneren (dem Herzen Jesu) werden Ströme von lebendigem Wasser fließen." Dieses Wort ist vermutlich bewußt doppeldeutig und sagt dann auch: „Wer an mich glaubt, aus seinem Inneren (aus dem Herzen des an Jesus Glaubenden) werden Ströme von lebendigem Wasser fließen." Jakob Kern wurde zu einem solchen liebend Glaubenden, der für uns zum Quell und Mitausspender göttlichen Geistes und göttlicher Liebe geworden ist.

[9] Es bedarf hier einer Umstimmung und Einübung von Weisen des Sichverhaltens („Tugenden") auf der Ebene der Vorgegebenheiten eines geistlichen Lebens. Vgl. hierzu *Natalie Shainess*, Keine Lust zu leiden, Zürich 1984 (Originalausgabe: Sweet Suffering, Indianapolis – New York 1984).

[10] „Collectanea beatum confratrem nostrum Jacobum Kern respectantia", zusammengestellt von *Joachim F. Angerer* und *Florian Friedmann* O. Praem., in: Geraser Hefte Nr. 42, 1998, 15.

**Annette Esser**

## Preisen will ich Gott, meine Geliebte!

### Oder: Wie betet eine feministische Theologin?

*Wie ein Psalm klingt das einleitende Gebet, das auch für Esser zur Herausforderung wurde. Sie leitet damit Gedanken zu ihrer persönlichen Gebets- und Frömmigkeitspraxis ein, wie sie bereits in früheren Texten formuliert wurden. Und sie bietet eine Liste mit Büchern feministischer Autorinnen zur Spiritualität.* *red*

Preisen will ich Gott, meine Geliebte,
denn lieblich ist Sie ganz und gar.

Ihre Gegenwart befriedigt meine Seele;
zum Überfließen füllt Sie meine Sinne,
so daß ich sprachlos bin.

Ihre Berührung bringt mich zum Leben;
die Wärme Ihrer Hände macht mich ganz lebendig.

Ihre Umarmung nährt mich, Körper und Geist;
jeder Teil meines Seins antwortet auf Ihre Berührung.

Die Schönheit Ihres Antlitzes ist mehr, als ich ertragen kann;
in Ihrem Blick versinke ich.

Wenn Sie mich anschaut, kann ich nichts mehr zurückhalten;
wenn Sie um meine Liebe bittet, bricht all meine Abwehr zusammen;
mein Stolz und meine Selbstkontrolle sind dahin.

Oh Gott, ich fürchte Deine schreckliche Gnade;
ich habe Angst, mich zu verlieren.

Wenn ich mich in den Strudel Deiner Liebe begebe,
werde ich die Umarmung überleben?

Und wenn ich in die starke Strömung Deines Verlangens gerate,
werde ich dem Ertrinken entkommen?

Aber wie soll ich meine Geliebte zurückweisen,
wie kann ich mich der entziehen, nach der mein Herz sich sehnt?

Am Rand Deines Abgrunds schaue ich herab und erzittere;
aber mein Blick wird dort nicht ewig gebannt bleiben.

Selbst im Chaos wirst Du mich tragen,
auch wenn Wellen und Wogen über mich hingehen,
wirst Du mich noch halten.

Denn Dein ist auch das Chaos,
und im Strudel mächtiger Wasser bist Du gegenwärtig.

Wenn ich Ihr vertraue, wird Ihre Kraft nicht von mir weichen,
und ich werde nicht endgültig vernichtet sein.

Auch wenn ich alles Wissen und alle Sicherheit verliere,
mein Gott wird mich niemals verlassen.
Sie wird mich neu schaffen in beharrlicher Liebe,
so daß ich nicht bangen muß.

Dann will ich meine Geliebte unter den Menschen preisen,
unter denen, die Gott zu erkennen suchen.

Janet Morley

*Inklusive Sprache*

Als ich diesen Psalm Janet Morleys zum ersten Mal hörte, berührte mich seine biblisch-mystische Sprache, und ich empfand die weibliche Rede von Gott als eine echte Herausforderung gerade für mich als Frau. (Später habe ich dann erlebt, daß es Männer oft leichter mit diesem Psalm hatten.) Durch die Texte von Janet Morley[1], deren Übersetzung ins Deutsche ich dann unternahm, lernte ich auch den ersten Gebrauch inklusiver Gebetssprache: einer Sprache, die von Gott nicht nur *exklusiv* in männlichen Gottesbildern spricht – wie es in der gesamten christlichen Tradition dominiert –, sondern auch *inklusiv* weibliche Erfahrungen und Lebensinhalte zum Ausdruck bringt, indem sie z. B. auf die existentiellen Erfahrungen der erotischen Liebe und des Gebärens als Symbole der Gotteserfahrung zurückgreift. Daß es in dieser Sprache nicht einfach darum geht, *Gott* durch die *Göttin* oder einen *Allmächtigen Vater* durch eine ebenso problematische *Allmächtige Mutter* zu ersetzen, zeigt sich auch in der Verwendung verschiedener Bilder für „Gott", z. B. als *Geheimnis*, als *Unbekannter Gott*, als *Gott der Ganzheit*, als *Gerechter Gott*, als *Unsere Sehnsucht* und immer wieder als *Geist*, als *Schöpfer/Schöpferin* und als *Weisheit*. Damit will Janet Morley nicht nur die Erfahrungen von

[1] *Janet Morley*, All Desires Known, London 1988 (erweiterte Ausgabe London 1992). Dt. Übersetzung: *Janet Morley*, Preisen will ich Gott, meine Geliebte. Psalmen und Gebete. Aus dem Englischen von Cornelia Amecke-Mönnighoff und Annette Esser, Freiburg 1989, 11–13.

Männern und Frauen zum Ausdruck bringen, sondern auch die biblische Tradition des Bilderverbots ernst nehmen und sich immer wieder auf das Evangelium beziehen, welches sie in ihrem eigenen Feminismus, so schreibt sie, korrigiert hat.

Janet Morleys Texte haben in der Frauenordinationsbewegung in England eine große Rolle gespielt[2] und waren insgesamt über den englischen Sprachraum hinaus für die Formulierung einer inklusiven Gebetssprache bedeutend. Derzeit arbeiten Frauen (und Männer) in allen großen Kirchen an der weiteren Formulierung, Etablierung und Verbreitung inklusiver Sprache in Gebetstexten und Liturgien.[3]

*Eine persönliche Frage*

Es scheint mir berechtigt, die Frage zu stellen, ob und wie Frauen, Männer und auch Kinder selbst die traditionelle bzw. die neue inklusive Gebetssprache empfinden. Wie möchten und wie können sie wirklich beten, und was bringt ihre eigenen Erfahrungen und ihren eigenen Glauben tatsächlich zum Ausdruck? Für diesen Artikel wurde diese Frage nach dem Gebet allerdings in etwas anderer Form an mich gestellt, eigentlich als Gretchenfrage: *„Wie betet denn eine feministische Theologin?"* Abgesehen davon, wie ich mich selbst in die Kategorie „Feminismus" einordne, berührt mich diese neugierige Frage seltsam. Nicht, weil ich ihr persönlich ausweichen möchte – im Gegenteil –, sondern weil meine eigene Erfahrung des Gebetes und auch der Meditation, die vor jeder Beschäftigung mit dem Feminismus/der feministischen Theologie steht, damit fast ignoriert wird. Denn von Kindheit an habe ich beten gelernt, vor allem von meiner Mutter, und erst sehr viel später kam mein Theologiestudium und meine Beschäftigung mit feministischer Theologie. Diese persönliche Frage nach meinem Gebet erinnert mich allerdings an eine ähnliche Frage meiner Großmutter. Irritiert darüber, daß ich Theologie studierte, fragte sie mich einmal: *„Ja Kind, bist du denn fromm!?"* Obwohl sie selbst bereits in den 30er Jahren aus der Kirche ausgetreten war, hatte sie eine feste Vorstellung von Frömmigkeit, die allerdings nichts mit eigener Glaubenspraxis zu tun hatte, sondern nur aus Kindheitsrelikten bestand und auf negativen Überzeugungen beruhte.

Was unterscheidet diese beiden Fragen voneinander? Beide zielten inhaltlich auf meine persönliche Gebets- und Frömmigkeitspraxis bzw., in heutiger Sprache, auf meine eigene Spiritualität. Der Unterschied besteht eher in der Beurteilung der Position des-/derjenigen, der/die diese Frage stellt. Zunächst erwarte ich von jedem Frager, daß er/sie bereit ist, sich auch selbst ebenso persönlich mitzuteilen. „Seid stets bereit, einem jeden Rechenschaft zu geben, der euch fragt nach dem Grund eurer Hoffnung" (1 Petr 3, 15). Und in dieser Mitteilung geht es eben nicht nur um unsere Ansichten, sondern um den tiefsten Grund unserer Hoffnung, d. h. um unsere eigene Selbst- und Gotteserfahrung und um die Praxis, die uns daraus erwächst. Um auf die oben gestellte Frage nach meinem Gebet nun eine erste Antwort zu geben, so würde ich sagen, daß feministische Theologie mir auf allen Ebenen wichtige Impulse gegeben hat: sowohl in meiner Selbsterfahrung, insofern sie geschlechtsspezifisch ist, als auch in meiner Gotteserfahrung, insofern sie die exklusive Bezogenheit auf ein männliches Gottesbild hinterfragt, sowie in bezug auf meine Praxis, insofern sie nicht nur wie auch die politische Theologie der Befreiung die Einheit von Gebet und Handeln, Vision und Politik, einklagt, sondern auch eine veränderte inklusive Gebetssprache und ein neues Interesse an Liturgie und Ritual erweckt hat. Ich möchte diesen Weg beschreiben.

*Inspiriert von Teresa*

Im Jahr 1986 formulierte ich noch als Studentin einen Text über *meine Spiritualität.*[4]

[2] Janet Morleys Gebete und Liturgische Texte, u. a. Hochgebete, spielten eine prägende Rolle innerhalb des „Movement for the Ordination of Women" (MOW), für deren Gottesdienste sie teilweise direkt verfaßt wurden (z. B. in St. Hilda's, London). Wie beliebt und gleichzeitig umstritten diese Texte waren (und sind), zeigte auch eine nächtliche Bücherverbrennung in Cambridge durch männliche Theologen, 1991, die vom dortigen College scharf verurteilt wurde. Ihre liturgischen Texte können seit 1993 von ordinierten Priesterinnen in Liturgien der anglikanischen Kirche verwendet werden.

[3] Vgl. die chronologisch angeordnete Literaturliste am Ende dieses Artikels.

[4] Dieser Text wurde zuerst in einem Buch meines Lehrers, Prof. Peter Lengsfeld, veröffentlicht: *Peter Lengsfeld,* Zum tieferen Sinn von Religion. Religionsgespräche in Asien und anderswo, Petersberg 1993, 30.

Meine Gedanken standen sehr stark unter dem Eindruck dessen, was ich von der spanischen Mystikerin Teresa von Avila durch meine Examensarbeit[5] gelernt und was ich in meiner eigenen Praxis östlicher Zen-Meditation sowie in mehrjährigen sogenannten „Selbsterfahrungsgruppen" erfahren hatte.

*Spiritualität, das ist Gebet für mich, immer noch, immer wieder. Gebet, das ist für mich Dasein vor dem göttlichen Geist, manchmal zu ihm sprechend, meist mich mit ihm im Einklang spürend. Seit ich um diesen Einklang mit mir selbst, mit dem göttlichen Geist weiß, suche ich öfter das Alleinsein, die Stille auf, und meine Stille ist anders, gefüllter geworden.*

*Vor allem mein Herz ist es dann, was schlägt, und mein Blick, der schaut, ergriffen von dem Unbedingten und doch nicht Manifesten. Es ist das Feuer, das brennt und mich doch nicht verbrennt. Es ist das Wissen um das Gehen meines Weges, wenn auch nicht um sein Ziel.*

*Spiritualität, etwas theoretischer und weniger poetisch ausgedrückt, ist das Sich-Öffnen für den Göttlichen Geist und das Leben in Einklang mit ihm. Wie diese Öffnung im einzelnen geschieht, das mag wohl verschieden sein. Das mag von der psychischen Konstitution, von der Lebensgeschichte und vom soziokulturellen Hintergrund des Menschen abhängen.*

*Teresa hat gesagt, und ich glaube, das gilt für Christen oder jedenfalls für mich immer noch, daß das Gebet das Tor zum Inneren, zur Seele, zu Gott ist. Das Gebet ist ein Weg zunehmender Vergeistigung. Das Gespräch zwischen Ich und Du wird zunehmend intensiviert in der Liebe und transformiert in der Sphäre der Einheit dieser beiden Größen. Ich und Du, ergreifen und ergriffen werden: Das ist eine Bewegung, eine Spannungsbewegung, die beide nicht mehr losläßt – Gott und Mensch – und sie zur mystischen Einheit führt. Das ist das, was der Mensch am meisten ersehnt und vor dem er am meisten zurückschreckt. Das ist das Gottesfeuer, was nicht zu früh ertragen werden kann und was das Ego des Menschen, sein getrenntes Sein unwiederbringlich anbindet an sein wahres Selbst, an sein wesenhaftes Sein, an Gott: Das ist es, was das Ego zum Werkzeug, zum Willen Gottes werden läßt.*

*Letztlich sagen zu können „Dein Wille geschehe, mir geschehe nach Deinem Wort", das ist Ziel von Mystik und Spiritualität. Das Ziel eines religiösen Lebens ist es dann, diesen Willen auch in der Praxis, im Alltag, im Handeln manifest werden zu lassen.*

*Weibliche oder feministische Spiritualität*

Im Laufe der 80er Jahre wuchs das Interesse am Thema „weibliche Spiritualität", ein Begriff, der dann zunehmend durch den Begriff „feministische Spiritualität" ersetzt wurde. Im Bereich dieser spirituellen Praxis und Diskussion entwickelte auch ich meine Gedanken um meine eigene Spiritualität weiter.[6] 1994 formulierte ich sie zusammenfassend für einen Artikel der „christlichen Frau"[7], im Anschluß an obigen eher meditativen Text:

*Meine Spiritualität heute, das ist für mich immer noch Gebet, auch wenn mein Gebet manchmal zur Meditation wird oder meine Meditation zum Gebet. Und wenn ich manchmal keine Worte finde und da nur Stille ist oder wenn allzu viele Worte in meinem Kopf herumgeistern und meine Gedanken abschweifen zu meinem Alltag als Lehrerin und zu allen möglichen Gefühlen von Verletztheit, Freude, Schmerz, Verliebtheit, Schuld, Ärger, Scham, Zerrissenheit . . ., dann finde ich immer wieder zum Gebet. Und mein Gebet besteht darin, mich mit all dem Erlebten wieder neu zu beziehen auf Gott, nicht nur als abstraktem Grund des Seins, sondern auch als liebendes Gegenüber. Und immer wieder erlebe ich, daß aus dieser Beziehung eine Antwort kommt, die mich erhellt, und daß mir ein inneres Wissen erwächst, das mich befreit, so daß ich frohen Herzens und leichten Schrittes weitergehen kann in meinem Leben.*

*Weiblich ist meine Spiritualität, weil ich Frau bin und mit meinem weiblichen Körper empfinde und weil meine religiöse Sprache,*

[5] *Annette Esser,* Die Mystik Teresas von Avila als Weg der Selbsterfahrung und der Gotteserfahrung, Münster 1985 (unveröffentlichtes Manuskript).

[6] Vgl. *Annette Esser,* Ich sehe wohl, daß wir uns in der göttlichen Liebe so wenig üben (Teresa von Avila) – Oder: Über die Wiederentdeckung mystischer Frauentraditionen als einer notwendigen Dimension weiblicher Spiritualität, in: Schlangenbrut 3/1991; *dies.,* Weibliche Spiritualität, Mystik und die Rede von Gott im Christentum, in: Loccumer Protokolle 56/92; *dies.,* Macht, Weisheit und Kontemplation. Weibliche Spiritualität im Religionsunterricht, in: RU 2 (1995), 47–51; *dies.,* Zur Bedeutung weiblicher und mystischer Erfahrung für eine feministische Spiritualität, in: *Donate Pahnke – Regina Sommer* (Hg.), Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität, Gütersloh 1995, 149–150; *dies.,* Inspired by the Women Mystics. Meditations in the Holy Week, in: *Annette Esser – Anne Hunt Overzee – Susan Roll* (Ed.), Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives, Kampen 1997, 179–192.

[7] *Annette Esser,* Meine Spiritualität ist weiblich, in: „Die christliche Frau", H. 1 (1994), 7–9.

*da wo sie lebendig ist, in leib-seelischen Erfahrungen ihre Quelle hat. Wenn ich also versuche, Gottes Willen zu verstehen und zuzulassen, dann spüre ich dies mit Körper und Seele als Frau. Und wenn ich über das Neue nachdenke, was in mir geboren werden will, dann kann ich nicht nur an geistig-seelische Geburtsprozesse denken, sondern als Frau ist mir immer auch die biologisch-existentielle Möglichkeit bewußt, ein Kind zur Welt bringen zu können. Und wenn ich schließlich an Liebe zu Gott denke, so entflammt mein Herz im Gefühl einer Verliebtheit, die nicht getrennt ist von menschlicher Liebe für die Kinder, die Männer und die Frauen, denen ich mich als Frau in meinem Leben öffne.*

*Feministisch ist Spiritualität für mich da geworden, wo ich mir der gesellschaftlichen und leib-seelischen Situation als Frau im „Patriarchat" zunehmend bewußt wurde und werde und wo ich dieses Bewußtsein gemeinsam mit anderen Frauen zum Ausdruck bringe. Von den Mystikerinnen habe ich kaum Patriarchatskritik vernommen, sondern die Rede vom „armen, schwachen Weib" gehört, und der Verdacht ist nicht unbegründet, daß hier oft die grundlegende christliche Tugend der Demut gegenüber Gott, das Wort „Dein Wille geschehe", mit falscher Demutshaltung gegenüber Männern verwechselt wurde. Nach meiner persönlichen Beschäftigung mit Teresa habe ich hier von feministischer Theologie gelernt, auch die eigene Stärke und den eigenen Willen als positiv zu entdecken und selbst-bewußt Verantwortung für mein Leben und meine Aufgaben zu übernehmen. Und ich möchte betonen, daß ich mich auf diesen Lern- und Bewußtseinsprozeß feministischer Spiritualität ohne das Lernen von und mit anderen Frauen kaum eingelassen hätte.*

*Elemente feministisch-spirituellen Bewußtseins sind nicht nur die Erinnerung an die Göttin und das Matriarchat, sondern auch unterdrückte und befreiende Frauenerfahrungen in Bibel und Geschichte. Hier bietet theologische Frauen- und Matriarchatsforschung immer wieder neues Material und neue Verstehens- und Zugangsweisen, aus denen wir Frauen gemeinsam lernen und schöpfen können. Wichtig für unser erwachendes feministisch-spirituelles Bewußtsein ist auch die Entdeckung unseres weiblichen, leib-seelischen Potentials in Kreativität, Bewegung, Tanz und Musik. Da entdecken wir alte Formen neu (wie Bauchtanz und meditativen Tanz). Und in neu entwickelten Formen der Feier von Frauen finden wir alte Symbole und Rituale wieder (wie das Labyrinth, die Spirale, weibliche Übergangsriten oder den Umgang mit den vier Elementen, Erde, Feuer, Wasser, Luft . . . ).*

*Wenn sich feministische Spiritualität da entfaltet, wo wir begonnen haben, gemeinsam feministisches Bewußtsein und weibliches Potential in der Feier von Frauenliturgie und in der Entwicklung neuer Frauenrituale zum Ausdruck zu bringen, so heißt das nicht einfach, daß wir auf einer Art Spielwiese nur um uns selbst kreisen wollen. Schon eher wollen wir uns selbst und andere Frauen und die Wirklichkeit, die nicht alle von uns „Gott" nennen, erfahren und Freude und Ernsthaftigkeit miteinander teilen. Und wir möchten gemeinsam Kraft schöpfen, auch um unsere Aufgaben im Leben besser anzugehen. Ganz konkret in unserem Alltag sowie im weltweit notwendigen Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. An diesem Prozeß persönlich und in der Gemeinschaft mit anderen Frauen und Männern mitzuarbeiten betrachte ich zunehmend als Inhalt und Auftrag meiner Spiritualität.*

Zu diesem Artikel erhielt ich einen Leserinnenbrief einer wohl älteren Dame, die in scharfem Ton meinte, daß dieser Text ja wohl nicht mehr katholisch, ja sogar christlich zu nennen sei. Der scharfe verurteilende Ton, mit dem eine Frau einer anderen den rechten Glauben abspricht, erschreckte mich. Es kam mir vor, als hätte ich es nicht mit einem Gegenüber zu tun, das wie ich versuchte, „Rechenschaft über seine Hoffnung" abzulegen, sondern mit einer autoritätshörigen „Gläubigen", die die Aufgabe katholischer Inquisition wahrnimmt, da wo sie meint, daß die eigentlichen Glaubenswächter dies nicht mehr genügend wahrnehmen. – Bei weiterem Nachdenken und nachdem ich mich auch selbst in einem Leserinnenbrief als Katholikin verteidigt hatte, kam mir aber noch folgendes in den Sinn: Ich hatte versucht, in meinem Artikel über meine eigene religiöse Erfahrung oder mein eigenstes persönliches Glaubenszentrum hinauszugehen, und versucht zu beschreiben, was „frau" spirituell bewegt. Ich hatte darüber geschrieben, was für „unser spirituelles Bewußtsein" wichtig ist, und war damit ansatzweise vielleicht mehr dem feministischen Zeitgeist gefolgt als meiner eigenen Intuition. Obwohl ich versucht hatte, sehr ehrlich zu schreiben, hatte ich nichts von meinen manchmal auch abneigenden Gefühlen während feministischer Liturgien geschrieben, nichts davon, daß die Frage nach der Gotteserfahrung als „Realität" oder als soziales „Konstrukt" evtl. Gräben in uns

aufwerfen könnte, und darüber, daß ich daher manches als etwas flach, kurzgegriffen oder naiv empfand. Ich wollte dieser kleinen Pflanze feministischer Liturgie zum Wachsen verhelfen, und dazu gehörte auch ein notwendiger Schutz, der die positiven Erfahrungen damit in den Vordergrund stellte.

*Gott, meine Geliebte, preisen*

Wenn ich nun wieder auf die Frage antworten soll, was es mit meinem Gebet als feministische Theologin auf sich hat, so kommt meine Antwort aus dem Kontext eines nun bereits dreijährigen Promotionsstudiums am Union Theological Seminary in New York. In diesem Kontext wird das, was ich früher als feministische Liturgie definierte, jeden Tag in ähnlicher Weise von Frauen und Männern in unserer „St. James Chapel" praktiziert. Das heißt, feministische Liturgie in dieser Perspektive wäre nicht nur für Frauen, sondern in einer Zeit ausgeprägten Individualismus – wie extrem in Amerika – ein Gemeinschaftserlebnis, das mit Hilfe von Symbol und Ritual weiterentwickelt wird. – Feministische Liturgie ist hier auch als solche nicht mehr Avantgarde, da „Feminismus" insgesamt als Theoriebewegung weißer Mittelschichtfrauen dekuvriert wurde. Demgegenüber formulieren nun „African Americans", asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Frauen (und Männer) ihre Theologien und erheben ihre Stimme in Gebet und Meditation. Das bringt mich dazu, meine eigene Gebetskultur stärker kontextuell zu reflektieren und mich anderen Stimmen zu öffnen. – Das dritte, das ich hier, insbesondere von der „afrikanisch-amerikanischen Kultur" gelernt habe, ist es, auf eine neue alte Art zu beten. Ich habe gelernt, über mein „calling", meine geistige Berufung auch als katholische Frau ernsthaft zu reden und als „Chaplain" in der Klinik mit meinen Patienten am Krankenbett zu beten. Dabei habe ich entdeckt, daß beten nicht nur mit, sondern auch für den anderen persönlich und konkret sein kann. Wenn ich z. B. konkret mit und für eine psychisch depressive oder sexuell mißbrauchte Frau bete, dann ist das, was „feministische Theologinnen" theologisch einklagen, plötzlich ganz konkret in unserer Mitte. Mein Gebet wird sehr praktisch, und dann wird es doch auch wieder zu einem Lobpreis Gottes, der/die diejenige, die hier am Abgrund steht, sieht und auffängt. Und das Aussprechen eines Gebets wird wahrlich zum Ausdruck unserer Hoffnung.

*Am Rande Deines Abgrundes stehe ich und erzittere, aber ich werde dort nicht ewig gebannt bleiben. Auch wenn Wellen und Wogen über mich gleiten, wirst Du mich halten. Auch wenn ich seelisch, körperlich oder intellektuell mißbraucht wurde, wirst Du mich nicht verachten. Aber Du wirst mich neu erschaffen in beharrlicher Liebe, so daß ich nicht bangen muß. Dann will ich Dich, meine Geliebte, unter den Menschen preisen, unter denen, die Dich zu erkennen suchen.*

*Literatur*

*Janet Morley,* Preisen will ich Gott, meine Geliebte. Psalmen und Gebete. Aus dem Englischen von Cornelia Amecke-Mönnighoff und Annette Esser, Freiburg 1989; *Eva Maria Schmidt – Mieke Korenhof – Renate Jost* (Hg.), Feministisch gelesen, Bd. 1 u. 2, Stuttgart 1988, 1989; *Luise Schottroff – Dorothee Sölle,* Hannas Aufbruch. Aus der Arbeit feministischer Befreiungstheologie: Bibelarbeiten, Meditationen, Gebete, Gütersloh 1990; *Christine Hojenski – Birgit Hübner – Reinhild Hundrup – Martina Meyer* (Hg.), Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis (mit einem Vorwort von Hedwig Meyer-Wilmes), Münster 1990; *Sibylle Fritsch – Bärbel von Wartenberg-Potter* (Hg.), Die tägliche Erfindung der Zärtlichkeit. Gebete und Poesie von Frauen aus aller Welt, Gütersloh 1990; *Sibylle Fritsch* (Hg.), Von Schönheit und Schmerz. Gebete und Poesie von Frauen aus aller Welt, Gütersloh 1991; *Christel Voß-Goldstein* (Hg.), Abel wo ist deine Schwester? Frauenfragen. Frauengebete, Düsseldorf 1991; *Heidi Rosenstock – Hanne Köhler,* Du Gott. Freundin der Menschen. Neue Texte und Lieder für Andacht und Gottesdienst, Stuttgart 1991; *Pnina Navè Levinson,* Esther erhebt ihre Stimme. Jüdische Frauen beten, Gütersloh 1993; *Brigitte Enzner-Probst – Andrea Felsenstein-Roßberg,* Wenn Himmel und Erde sich berühren: Texte, Lieder, Anregungen für Frauenliturgien, Gütersloh 1993; *Irene Löffler-Meyer,* Unsere Spiritualität entdecken und feiern, Mainz 1996; *Veronika Prüller,* Wir Frauen sind Kirche – Worauf warten wir noch? Feministische Kirchenträume. Anregungen für das Leben in christlichen Gemeinden, Freiburg 1992; *Teresa Berger,* Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung, Stuttgart 1993; *Hanna Strack,* Segen – Herberge in unwirtlicher Zeit, Texte und Schreibwerkstatt von Adelheid Strack-Richter, Zorneding 1993; *Donate Pahnke – Regina Sommer* (Hg.), Göttinnen und Priesterinnen. Facetten feministischer Spiritualität, Gütersloh 1995; *Hanna Strack,* Segen ist nicht nur ein Wort. Tänze – Gesten – Meditationen – Rituale, Zorneding 1996; *Renate Jost – Ulrike Schweiger* (Hg.), Feministische Impulse für den Gottesdienst, Stuttgart – Berlin – Köln 1996; *Annette Esser – Anne Hunt Overzee – Susan Roll* (Hg.), Re-Visioning Our Sources. Women's Spirituality in European Perspectives, Kampen 1997.

# Praxis

**Barbara Weißbacher**

## Spiritualität – die Quelle, aus der ich trinke

*Dialog, Gespräch, Sprache des Herzens, Feier der Eucharistie und die Pfingstsequenz – das sind wesentliche Elemente der Spiritualität einer Ordensfrau, die sich besonders für die Jugend, für Ökumene und die dritte Welt einsetzt. Mit einigen sehr persönlichen Aussagen beschreibt Weißbacher den Weg ihrer Spiritualität und was ihr dabei wichtig war und ist.* *red*

In der Erinnerung wird mir bewußt, wie sehr Spiritualität für mich seit Jugendtagen ein dialogisches Prinzip bedeutet: ein Gespräch, vertraute Rede, Klage, Bitte, Dank an den Vater im Himmel, der auch räumlich weit von der Geborgenheit eines religiösen Elternhauses entfernt immer erreichbar war. In dieser Form des Betens wurde ich durch wertvolle geistliche Begleitung in der Mittelschülerinnenkongregation bestärkt. Solches Gespräch gab Zuversicht, schenkte Trost und Mut zum eigenen Weg. Regelmäßige Exerzitien halfen zu differenzieren und lehrten, hinzuhören auf Wort und Tradition.

In der Zeit meiner Entscheidungsfindung stand das Gespräch mit Jesus, in und für dessen Kirche ich arbeiten wollte, im Vordergrund. So zärtlich liebendes Gespräch trug mich durch alle Schwierigkeiten meines Eintritts in unsere Kongregation hindurch. Es gab vor dem Konzil sehr viel ritualisiertes Gebet und eine Unzahl religiöser Bräuche, deren Sinn sich mir oft schwer, manchmal nie erschloß. Für mich als junge Lehrerin bedeutete der Eintritt eine radikale Änderung meines Lebensstils, einschließlich meiner religiösen Formen.

Von meiner Lebensgeschichte her fällt es mir schwer, das Noviziat als eine entscheidende spirituelle Prägung zu sehen, eher als einen „geschützten Einübungsraum".

Mehr und mehr wurde die gemeinsame Feier von Tod und Auferstehung Jesu meine intensivste Lebensquelle. Sie bedeutet für mich immer eine sehr bewußte Begegnung mit Jesus, dem ich in und mit dieser Gemeinschaft nachzufolgen trachte. Sie bringt mich aber auch immer neu zur Besinnung auf das Grundgesetz christlicher Existenz: sterben, damit neues Leben entstehen kann. Es ist wie ein Auftanken mit Energie, mit Hoffnung und Mut, mich der Welt auszusetzen, mich einzusetzen für Gottes Reich. Seit Exerzitien in meiner Mittelschulzeit ist mir die Pfingstsequenz – dieses innige Rufen um Gottes Geist – das innerste Geheimnis meines Lebens, lehrt mich leben und lieben, öffnet mich, treibt mich an, leuchtet auf in Momenten tiefster Harmonie, scheint manchmal wie verschüttet. Sie zeigt sich in Bedrängnissen als lebenspendende und tragende Kraft und blitzt auf in der Begegnung mit Menschen lauteren Herzens. Sie wird erfahrbar im Staunen über die Wunder des Lebens in seiner ungeheuren Vielfalt, führt vom Staunen zur Anbetung und läßt universelle Einheit erahnen.

In der Wertung der Eucharistiefeier für mein geistliches Leben fand ich auch den Konnex zur Spiritualität meiner Gemeinschaft. Zu einer Kostbar-Blut-Spiritualität an sich finde ich auch nach Jahren engagierter Mitgliedschaft kaum einen Zugang. Dennoch denke ich dankbar daran, welch große Bedeutung diese Blutspiritualität für unsere afrikanischen Mitschwestern von ihrer Tradition her hat. Beglückt bin ich darüber, daß spirituelle Uniformität bei uns kein Thema mehr ist.

Sehr kritisch erfahre ich mich heute Menschen gegenüber, die sich als Lehrer oder Lehrerinnen geistlichen Lebens verstehen. Zu groß ist meine Ehrfurcht vor dem Weg, den Gott mit jedem Menschen geht. Es werden so viele fromme Worte gesprochen, so viele Sakramente „konsumiert", so viele sakramentale Zeichen gesetzt. Doch der Kairos der Betroffenheit, des Angerührtseins ist nicht planbar, nie machbar. Es ist immer Geschenk, wenn die innersten Saiten anklingen. Und der Anruf zum Tun kommt aus solcher Tiefe: Das ist jetzt mein Weg, das ist der nächste Schritt, der zu gehen ist im Umgang mit zwischenmenschlichen Konflikten, mit menschlichen und beruflichen Enttäuschungen und Herausforderungen, und auch im Versuch, als notwendend Erkanntes zu tun, sei es gelegen oder ungelegen. Der Aufbau eines Jugendzentrums und mein jahrelang sehr starkes Engagement für

einen gerechteren Welthandel sind Beispiele solchen Handelns.
Eine sehr wertvolle Bereicherung für meinen geistlichen Weg fand ich in der Lektüre geistlicher Schriften anderer Religionen; im Gegensatz zu europäischer Kopflastigkeit ließen sie den Geschmack an der Sprache des Herzens zunehmen. Mich beglückt es, wenn ich bei buddhistischen Nonnen und Mönchen ähnliches Gedankengut finde wie bei Hildegard von Bingen oder lateinamerikanischen Befreiungstheologen.
Die Ruach Gottes wirkt unermüdlich, auch in unserer Zeit. Möge der liebende Gott uns Herz und Sinne für diese letztgültige Wirklichkeit immer mehr öffnen!

**Lucia Hauser**

## Ich habe euch ein Beispiel gegeben (Joh 13,15)

### Spiritualität in der Ausbildung von Katecheten und Katechetinnen

*Seelsorgerlich und religionspädagogisch Tätige müssen spirituelle Menschen sein. Aber wo lernen sie „Spiritualität"? Die in Luzern gebotenen Bildungsschritte werden von den Auszubildenden durchaus dankbar angenommen. Im folgenden versucht die Autorin darzustellen, warum es für die Studierenden wichtig ist, sich mit ihrer Spiritualität auseinanderzusetzen, welche Prozesse dabei angeregt und welche Ziele angestrebt werden sollen.* *red*

*Läßt sich Spiritualität unterrichten?*

Nur mit Not konnte sich das Fach Spiritualität bei der letzten Studienreform des Katechetischen Instituts Luzern (KIL) im Fächerkanon halten. Argumentiert wurde mit dem Hinweis auf das Curriculum der theologischen Fakultäten, in dem Spiritualität, wenn überhaupt, nur marginal vertreten ist. Andererseits wurde gesagt, Spiritualität sei Sache jedes einzelnen, jeder einzelnen, sie lasse sich nicht unterrichten.
Von seiten der Kirchenleitung und auch der Gläubigen in den Pfarreien wird aber selbstverständlich erwartet, daß seelsorgerlich oder religionspädagogisch Tätige spirituelle Menschen sind. Der genaue Inhalt dieser Erwartung kann sehr unterschiedlich sein und ist schwer festzustellen.

*Der Ausbildungsort: Das Katechetische Institut Luzern (KIL)*

Am KIL werden Frauen und Männer in einem dreieinhalbjährigen Vollzeitstudium zu Religionspädagoginnen und Religionspädagogen ausgebildet. Voraussetzungen sind entweder die Matura oder eine abgeschlossene Berufslehre. Bei Beginn des Studiums sollten die Auszubildenden nicht jünger als neunzehn und nicht älter als vierzig Jahre alt sein.
Die Studierenden kommen aus der gesamten deutschsprachigen Schweiz. Das kantonale Diplom, mit dem sie abschließen, wird von allen Bistümern anerkannt.
Die spätere Tätigkeit umfaßt Religionsunterricht bis zum Ende der Sekundarstufe, Kinder-, Eltern- und Jugendarbeit sowie Gottesdienstgestaltung. Als vollwertige Mitglieder des Seelsorgeteams werden Katecheten in der Gemeindepastoral vor allem in der Bildungsarbeit eingesetzt. Sie werden unter Vermittlung der diözesanen Personalämter von den Kirchgemeinden oder im Falle regionaler Aufgaben von den Kantonalkirchen angestellt.
Der Katalog der unterrichteten Fächer reicht von Religionspädagogik, Didaktik, Dogmatik, Kirchengeschichte bis zu Jugendpastoral, Sakramentenpastoral und Spiritualität.
Spiritualität umfaßt in den ersten drei Semestern je eine Semesterwochenstunde. Das Fach ist somit im Vergleich mit anderen Fächern stundenmäßig schwach dotiert. Allerdings kommen noch ein Weekend und eine Intensivwoche zum Thema „Gottesbild" in Zusammenarbeit mit dem Dogmatiker hinzu.

*Der Begriff „Spiritualität"*

Bevor ich etwas über Ziele, Inhalte und Methoden der Lehrveranstaltung „Spiritualität" berichte, möchte ich, wie bei den Studierenden auch, mein eigenes Verständnis von Spiritualität umreißen. Der Begriff Spiritualität ist nämlich mit so vielen Inhalten und Bedeutungen behaftet, daß ich es für notwendig halte, ihn jeweils vorher zu klären, um sich nicht dauernd mißzuverstehen und aneinander vorbeizureden.

Spiritualität ist für mich der Prozeß, in dem ein Mensch sich selbst immer wieder in Beziehung sieht und setzt zu Gott und zu der ihn umgebenden Welt. Alles, was diesen Prozeß in Gang bringt und fördert (Gebet, Reflexion, Musizieren, Schweigen, Meditation, Austausch . . .), ist individuelle Ausgestaltung der persönlichen Spiritualität und unterscheidet sich von Mensch zu Mensch. Ich gehe davon aus, daß Gottes Geist in mir wirksam werden will und sich in jedem Menschen, der mir begegnet, und in allen möglichen Situationen, in die ich gerate, mir offenbaren kann und mich zum Handeln herausfordert. In meiner Spiritualität suche ich daher, immer mehr von Gott, der Welt und mir zu erfahren. Ich versuche, das Wahrgenommene miteinander in Beziehung zu setzen und zu deuten und mich schließlich vom Geist selber bewegen zu lassen.

*Die Studierenden*

Die Studierenden sind sehr verschieden, was Alter, Vorbildung, Motivation und Erfahrung angeht. Der zweiundvierzigjährige Familienvater sitzt neben der zwanzigjährigen Maturantin, der Sozialarbeiter neben dem Autoverkäufer. Die junge Frau, die nach MinistrantInnen- und Jugendarbeit jetzt im Pfarreirat ist, trifft auf den Kollegen, der mit fünfzehn Jahren das letzte Mal eine Kirche von innen gesehen hat. Während sie sich eine Ausbildung wünscht, um aus ihrem Hobby einen Beruf zu machen, ist er motiviert durch seine Neugier auf religiöse Themen und die Frage nach dem Lebenssinn. „Räume", in denen sie sich aufhielt, sind Unterrichtszimmer, Kirche, Sakristei und Zeltlager, bei ihm Raveparties, Halfpipes und Esoterikmessen. Verständlicherweise sind auch der Grad und die Art der Selbsterfahrung völlig unterschiedlich.
Diese große Unterschiedlichkeit ist eine Herausforderung für das didaktisch-methodische Vorgehen. Der übliche Vorlesungsstil ist bei diesem Thema unmöglich. Andererseits ist diese Vielfalt eine Chance. Die Studierenden spiegeln das Bild der heutigen Gesellschaft. Junge Menschen aus Szenen, die nichts mehr mit der Kirche zu tun haben, bringen ein Stück der heutigen Lebenswirklichkeit in die Kirche. Das erleichtert ihnen später, Erfahrungen aus kirchlichen Räumen in die säkulare Sprache zu übersetzen. Voraussetzung dafür ist, daß es ihnen gelingt, ihre alte Welt mit dem, was sie jetzt hören, lernen und erfahren, zu verknüpfen. Damit bin ich bei den Zielen des Faches „Spiritualität" angelangt.

*Ziele der Lehrveranstaltung „Spiritualität"*

Die Studierenden sollen lernen, miteinander über sich und ihren Glauben nachzudenken und zu reden. Im Formulieren und Erklären können sie manches erst verstehen, in der Auseinandersetzung mit anderen Ansichten gehen oft neue Zusammenhänge auf.
Im gemeinsamen Gespräch soll das intellektuelle Wissen verarbeitet und den bisherigen Ansichten gegenübergestellt werden. Manches läßt sich integrieren, anderes zwingt dazu, bisherige Denkgebäude umzubauen. Für diese schwierigen Prozesse soll Zeit und Hilfe geboten werden.
Das anspruchsvollste Ziel ist es wohl, das Bewußtsein zu schaffen, daß Spiritualität im genannten Sinn eine tägliche und lebenslange Aufgabe ist. Dazu braucht es eine Anleitung zum Üben. In durch Übung erworbener Wachheit soll das alltägliche Leben auf das Wirken und Werben des Geistes abgefragt werden. Das ist die Voraussetzung für verantwortliches Handeln. Ein Teil dieses Übens geschieht im Hier und Jetzt der Veranstaltung.

*Inhalte*

- die Haltung der Achtsamkeit gegenüber allen Dingen und sich selbst kennenlernen und üben
- die eigene Wahrnehmung nach innen und nach außen verfeinern
- den persönlichen Umgang mit der Zeit betrachten und verändern
- das Wesen und den Sinn von Ritualen kennenlernen und die eigenen Alltags- und Lebensrituale entdecken und beurteilen
- das Verhältnis von Seele, Geist und Körper bei sich selbst erforschen
- eine Sprache erwerben, mit der sich geistige und emotionale Vorgänge ausdrücken lassen
- spirituelle Modelle kennenlernen, motivieren zum selbständigen Vertiefen
- eigene Gottes- und Jesusbilder mit Bildern der Bibel, der Theologie, der Kunst usw. konfrontieren, vergleichen und diskutieren

- die verschiedenen Erfahrungen mit Kirche und die Vorstellungen über sie aufzeigen und den eigenen Standort in oder zur Kirche suchen
- die Geschichte der eigenen Identität beleuchten und Wandlungen der eigenen Religiosität beschreiben

*Methoden*

Die Arbeit geschieht prozeßhaft. Gruppen von 6 bis 7 Leuten, die sich frei gefunden haben, treffen sich 4–5mal pro Semester je zwei Stunden lang.
Jedesmal baue ich mindestens eine Übung ein. Das kann eine Körperwahrnehmungsübung oder Stille sein oder z. B. ein strukturierter Tagesrückblick. Immer wieder dient ein Gespräch dem Austausch. Die biblischen Texte werden meditiert oder auch im Bibliodrama „nacherlebt". Bei Krisen interveniere ich supervisorisch und mit therapeutischem Handwerkszeug. Eine solche Gruppe wird durch die Elemente Wahrnehmung, Offenheit, Spontaneität und Können zu einem Ort religiösen Geschehens, an dem der Heilige Geist erfahren werden kann.
Ich vermeide es, bestimmte Übungen oder Methoden als wichtiger zu bewerten, damit alle frei die Wege suchen und wählen können, die ihnen am besten helfen, die eigene Spiritualität zu entdecken und zu gestalten.

*Die Rolle der Lehrenden*

Für mich stellt sich damit einmal die Aufgabe, durch die verschiedenen Inhalte so etwas wie einen roten Faden zu ziehen, andererseits kann ich mich nicht sklavisch an ihre Abfolge halten. Form und Inhalt der Zusammenkünfte ergänzen sich, etwa indem ich darauf achte, welche Themen aus der Lebenssituation der Studierenden aktuell sind und Vorrang haben. Durch den Umgang in der Gruppe üben wir die Sprache, die aufmerksame Wahrnehmung. Dabei bin ich in der Rolle einer spirituellen Supervisorin. Ich setze Stoppsignale, bringe Beobachtungen ein, achte auf den Kontakt der Teilnehmenden und den Zusammenhang mit dem Thema, die „Zeichen der Zeit", biete Lebenshilfe in Konfliktsituationen und Ordnung im Chaos der Veränderungen der Seelenwelten an. Dabei geschieht Lernen am lebendigen Beispiel, ganz gemäß der jesuanischen Selbstdeutung im Titel dieser Ausführungen. Weil das nicht immer ausreichend gelingen kann und oft vielleicht auch Erwartungen und Ziele zu hoch angesetzt sind, ist stets Selbstüberprüfung und manchmal auch ein Quentchen Demut von Nöten.

*Noch einmal: Kann man Spiritualität unterrichten?*

Ich kann über Spiritualitäten der Vergangenheit und Gegenwart informieren. Das fördert Kenntnisse, liefert Orientierungspunkte und Anregungen. Spiritualität aber läßt sich nur schulen im Sinne der Förderung spiritueller Sensibilität und spirituellen Bewußtseins.
Der Leser, die Leserin möge sich ein eigenes Urteil bilden.
Ich möchte zum Schluß noch einen Hinweis geben auf das, was mir immer wieder hilft, das Unmögliche zu versuchen.
Auf die Frage, wie es den Christen gelingen könne, mehr Menschen für ihre Religion zu gewinnen, antwortete Gandhi einmal mit dem Hinweis auf die Rosen, die von den Menschen geliebt werden wegen ihrer Schönheit und ihres Duftes: „Machen Sie es wie die Rosen: Duften Sie."

## Stefan Hofer

## Exerzitien als geist-liche Übungen

*Besonders wenn Exerzitien in der ursprünglichen Form von Einzelexerzitien gehalten werden, können sie auch heute wichtige Veränderungen im Leben eines Menschen bewirken. Um genügend Begleiter für solche Exerzitien zu haben, bietet der Jesuitenorden für Frauen und Männer Ausbildungskurse an.* *red*

*In Manresa*

Mit dem Wort „Exerzitien" ist im allgemeinen Sprachgebrauch gemeint das Einüben einer Fertigkeit, ein Lernen im wiederholenden Tun. Da ist die menschliche Aktivität gefordert, und so kann leicht das Mißverständnis aufkommen, als könne der Mensch mit der Methode der Exerzitien sich sein Heil schaffen oder „machen". Exerzitien sind geist-liche Übungen, in denen der Geist

Gottes sich mit der Mühe menschlicher Anstrengung im Menschen den Boden bereitet. Das hat Ignatius v. Loyola notvoll in Manresa lernen müssen.
Im „Bericht des Pilgers" sagt er, Gott habe ihn in dieser Zeit behandelt wie ein Schullehrer beim Unterricht einen Schüler behandelt (27). Er geriet an die Grenze seines Lebens, bis dahin, daß er seinem Leben ein Ende machen wollte, „so daß er plötzlich und mit Worten aufschrie: Hilf Du mir, Herr, denn bei keinem Menschen und bei keinem Geschöpf kann ich irgendwelche Hilfe finden" (Bericht des Pilgers, 23). Durch diesen Nullpunkt seiner selbstmächtigen Anstrengungen mußte er hindurch, um zu erkennen, „daß unser Herr ihn aus Gnade und Barmherzigkeit gerettet hatte" (Bericht des Pilgers, 25). Erst jetzt kann er das Licht von oben empfangen und „schauen, wie alles Gut und alle Gabe absteigt von oben . . . so wie von der Sonne die Strahlen, wie vom Quell die Wasser" (Exerzitienbuch, 237).
Mit solchen Erfahrungen ist Ignatius dem Gott begegnet, der ihn wieder zu den Menschen schickte. Und nun gewahrt er, daß seine eigenen Erfahrungen auch anderen Menschen auf ihrem Glaubens- und Bekehrungsweg helfen. Aus Skizzen und Aufzeichnungen ist in weiteren Jahren das Exerzitienbuch entstanden als pädagogische oder mystagogische Anleitung für solche, die sich auf den Prozeß der Exerzitien einlassen, und für solche, die sie auf diesem Weg begleiten.
Die „Übungen" sollen dazuhin disponieren, daß „Er selber, der Schöpfer und Herr, sich seiner Ihm hingegebenen Seele mitteile" (Exerzitienbuch, 15), daß er sich in der Sprache seines Geistes mitteilen kann. So verstanden sind es geist-liche Übungen. Wie hat sich dieser geistliche Impuls in der Geschichte der Spiritualität weiterentwickelt?

*In der Praxis*

Von Anfang an ist die Methode der Exerzitien eingesetzt worden für Menschen, die, mitten im Leben stehend, ihre Lebenssituation klären und ordnen wollten mit der Frage: Was hat Gott in *mein* Leben hineingelegt, und wofür soll *ich* mich einsetzen? Dafür wird im Exerzitienbuch empfohlen, daß sie sich „abseits abscheiden" (20), um Distanz zu gewinnen zu dem, was sie täglich beschäftigt. So wird der Blick freier für das, was in alledem verdeckt enthalten ist, Lebenweckendes und Lebenhemmendes, und es kann in den Zeiten des Gebetes und im begleitenden Gespräch eine Sensibilität für die Lebenszeichen und die Wegzeichen Gottes wachsen.
Die Wirkungen waren erstaunlich. Das sprach sich herum, und immer mehr Menschen interessierten sich dafür. Es konnten aber nicht alle mitbringen, was für diesen radikalen Weg der Umkehr vorausgesetzt werden mußte: die tiefe Sehnsucht, Gott zu suchen und ihn über das eigene Leben verfügen zu lassen. Es konnten sich auch nicht alle für eine längere Zeit, 10 oder 30 Tage, von den Menschen und Geschäften ihres Lebensalltags zurückziehen.
So entwickelte schon Ignatius eine Variante der Exerzitien, die „Leichten Übungen". Da blieben die Menschen in ihrer Alltagswelt. Sie bekamen Anregungen für die Gestaltung ihres Lebens nach dem Evangelium und für das tägliche Gebet. Es wurde auf längere Zeit hin ein Wandlungs- und Umkehrprozeß eingeleitet, der sich heilvoll für den Alltag auswirkte.
Die zunehmende Nachfrage nach geschlossenen Exerzitien brachte es mit sich, daß die ursprüngliche Form der Einzelbegleitung nicht durchgehalten werden konnte. Es vermehrten sich die Exerzitienangebote für größere Gruppen, die stark von Glaubensinformationen in Art und Vorträgen geprägt waren. Sie gerieten in das Fahrwasser des Rationalismus, der bis in unser Jahrhundert hinein die Glaubensunterweisung in der Kirche mitbestimmte. In der Formulierung „Exerzitien predigen" kam das zum Ausdruck.
Ich selbst habe in meiner Ordensausbildung zweimal Exerzitien von 30 Tagen mitgemacht, mit 4 Vorträgen am Tag und einer Predigt in der Eucharistiefeier. Das war noch Anfang der 60er Jahre. Mit den Bewegungen rund um das 2. Vatikanische Konzil kam frischer Wind in die Exerzitienpraxis.

*Zurück zum Ursprung*

Der frische Wind war ein Wehen von weither, ein Aufleben der Inspiration aus den Zeiten des Ignatius.
Ich erinnere mich an eine Erfahrung, die ich machte, als ich 1960 an einem Exerzitienkurs in Spanien teilnahm, in der mir bekannten Form mit langen Vorträgen. Meine

Spanischkenntnisse waren damals mäßig, so verstand ich sehr wenig. Und es waren meine bis dahin besten Exerzitien. Es wurde mir klar: Weniger ist mehr.

Dann erzählte mir ein Mitbruder von Exerzitien, die er in Frankfurt gemacht hatte, ohne Vorträge, mit dem täglichen Begleitgespräch. Er war davon sehr berührt.

Solche Erfahrungen sprachen sich herum, im Orden und darüber hinaus. Immer mehr Jesuiten fanden Geschmack an der ursprünglichen Form der einzelbegleiteten Exerzitien. Zu den Kursen von 8 oder 30 Tagen meldeten sich Priester, Ordensleute und Laien. Es war wie am Anfang.

Wir besannen uns auf den Auftrag, der dem hl. Ignatius für die Kirche gegeben wurde. Einführungen und Seminare halfen, die Schätze dieses alten Erbes zu entdecken. Es trat das Profil der ignatianischen Exerzitien deutlicher hervor mit den Gestaltungselementen: mit dem Schweigen, mit den Zeiten des Gebetes, mit dem Begleitgespräch.

In der Atmosphäre des Schweigens, im Für-sich-Sein kann das Vielerlei, das uns überall umgibt und fordert, zurücktreten. Das Schweigen ist, wie R. Guardini sagt, nicht nur Abwesenheit von Reden, es ist selber etwas, es ist wie das Strömen des verborgenen Lebens. Zu diesem unter vielen Überfrachtungen verborgenen Leben wird in den Exerzitien die Verbindung gesucht. Dahinein wird das Wort Gottes gesprochen, das, soweit nötig, im Begleitgespräch „mit kurzer inbegriffshafter Erklärung" (Exerzitienbuch, 2) erschlossen werden soll. So kann in den Gebetszeiten, die sich über den Tag hin verteilen, eine Bewegung entstehen, die vom Wort Gottes ausgeht und die das gespeicherte Erfahrungsmaterial des eigenen Lebens erfaßt, aufweckt oder aufschreckt. In der betenden Begegnung mit dem lebendigen Gott bekommt es eine Deutung und eine Antwort. Was dabei in der Seele, auch im Leib wahrgenommen wird, findet einen Ausdruck, es kann weitergesagt, mit-geteilt werden im begleitenden Gespräch, in dem die Botschaft Gottes für den je eigenen Weg gesucht wird. So wächst in Unterscheidung und Entscheidung eine Entschiedenheit, die dem vielschichtigen Leben Profil gibt. Es wächst die Fähigkeit, in den unterschiedlichen Angeboten, Anfragen, Verlockungen aus Überzeugung ja oder nein zu sagen. Es wächst die Freiheit gegenüber den Abhängigkeiten, in die wir als Menschen verstrickt sind. Um es mit einem vereinfachenden Vergleich zu sagen. Ich rasiere mich mit Philishave und ich schließe ihn zum Rasieren mit dem Kabel an das Stromnetz an. Eines Morgens löste sich das Kabel vom Rasierer und der rasierte munter weiter. Er hat eine Batterie, und er schaltete automatisch darauf um. Oder: Ich habe mich auf eine Fastenwoche vorbereitet und auch etwas daraufhin vorausgelesen. Im Buch stand: Nur keine Angst! Der Körper schaltet von selber von Außenversorgung auf Innenversorgung, auf die in ihm vorhandenen Energiespeicher um. Und tatsächlich: Ich hatte keine Hungergefühle.

Wenn im Schweigen der Exerzitien die Außenversorgung eingeschränkt wird, bekommen die durch Überfütterung gebundenen Eigenkräfte eine Chance, sie sind gefragt, sie werden provoziert und mit dem Wort Gottes konfrontiert. Das Selbst wird gestärkt, ein Mensch lernt sein Leben eigenverantwortlich zu gestalten nach den Gedanken und Absichten Gottes, die zu seinen eigenen werden.

In dem Maß, in dem das geschieht, wird die Begleitung sich zurücknehmen. Die Wiederentdeckung der ignatianischen Exerzitien hat auch die Sprachregelung beeinflußt: aus dem Exerzitienleiter ist der Exerzitienbegleiter geworden.

*Gott in allen Dingen*

Kann sein, daß jetzt der Eindruck entstanden ist, Exerzitien seien ein individualistisches Unternehmen. Tatsächlich wenden sie sich an den einzelnen Menschen mit seinem individuellen Leben. Das aber ist eingebunden in das soziale Netz, von dem es beeinflußt und mitbestimmt wird. In der Blickrichtung des Ignatius ist in dieses Ganze der Welt hineinzuschauen und darin nach den Lebenszeichen Gottes zu suchen: „Gott suchen in *allen* Dingen".

Wenn, ausgelöst durch den Exerzitienprozeß, an einer Lebensstelle Veränderungen nötig werden, so geht das nicht, ohne daß das Umfeld mitbetroffen und mitverändert wird. Aus den Exerzitien sind bedeutende, auch soziale Reformbewegungen erwachsen.

Und natürlich sind über die Exerzitien hinaus viele Formen der Verkündigungs- und Gemeindepastoral nötig, in denen ausdrück-

lich das Zusammenwirken der Menschen in Gruppen, Familien, Gemeinden zum Thema wird. Manches davon läuft auch unter dem Namen „Exerzitien", was in einem erweiterten Verständnis von geistlichen Übungen so bezeichnet werden kann. Ich beschränke mich in diesem Beitrag auf das ignatianische Verständnis von geistlichen Übungen.

Zugleich möchte ich betonen, daß ich unter Spiritualität der Exerzitien nicht eine Sonderspiritualität verstehe. Exerzitien im ignatianischen Sinn sind eine Hilfe dazu, in den vielfältigen Gaben, die der Geist Gottes der Kirche schenkt, die eigene Geistesgabe zu entdecken.

Ein Karmeliter sagte mir nach 30tägigen Exerzitien: „Jetzt erst verstehe ich die hl. Theresia v. A." Ein Manager stellte betroffen fest, nachdem er sich in Exerzitien mehrere Tage mit der Geschichte vom Zöllner Zachäus (Lk 19, 1–10) befaßt hatte: „Ich weiß es jetzt, der Zachäus bin ich selber."

Freilich sind einzelbegleitete Exerzitien zeit- und personalaufwendig. Deswegen sind seit Jahren von Jesuiten und MitarbeiterInnen Ausbildungskurse angeboten, die zur Begleitung von Exerzitien befähigen. In den Ausbildungsgruppen sind Frauen und Männer, Priester, Ordensleute, Laien. So wird der Kreis derer, die Menschen in Exerzitien und darüber hinaus auf dem Weg durchs Leben begleiten, immer größer. In unserer pluralistisch diffusen Welt wird dieser Dienst auch mehr und mehr gesucht. Ich kenne Männer und Frauen, die qualifizierte BegleiterInnen sind und auch von sich aus Exerzitien anbieten, die sie, wenn sie nicht die Priesterweihe haben, mit gut gestalteten Wortgottesdiensten verbinden oder sich für die Eucharistiefeier einer Gemeinde anschließen.

Ich möchte als Praxisbeispiel noch eine pastorale Initiative erwähnen, die in den letzten Jahren schon fast zu einer Bewegung geworden ist, die „Exerzitien im Alltag". Sie haben ihren Ansatzpunkt im Exerzitienbuch, eben bei den sogenannten „Leichten Übungen". Es treffen sich Gruppen, für gewöhnlich wöchentlich, über einen Zeitraum von etwa 6 Wochen, auch länger, die in Austausch, Gebet, Meditationsimpuls eine Anleitung mitbekommen für die Übung während der Woche. In der genuinen Form der Exerzitien im Alltag ist damit auch das wöchentliche Einzelgespräch mit der Begleiterin oder dem Begleiter vorgesehen. Diese Form von Exerzitien hat den Vorteil, daß sie unmittelbar mit den Erfahrungen des Alltags verbunden bleiben, sie haben gegenüber geschlossenen Exerzitien den Nachteil, daß sie nicht den geschützten Raum haben, in dem das Wort Gottes sich ungeschützt auswirken kann.

Ich schließe diesen Praxisbeitrag ab mit einem Bild, das im „kardinal könig haus" vor dem Ignatiussaal hängt. Da ist der hl. Ignatius dargestellt mit visionärem Blick in den offenen Himmel hinein. Das Licht Gottes, das ihn trifft und zuinnerst berührt, fließt weiter durch seinen rechten Arm, der in leichtem Schwung mit der geöffneten Hand zur Welt hin ausgestreckt ist. Mit dieser Hand hat er Menschen berührt und ihnen geholfen, hat er viele Briefe geschrieben, auch das Exerzitienbuch. So ist er zu einem Mittler geworden zwischen Gott und Welt, einer, der die Menschen anleitet, Gott in ihrer Welt zu suchen, in der Welt, die sie selber sind.

**Pierre Stutz**

## Junge Erwachsene zum aufrechten Gang ermutigen

*Viele junge Menschen sind offen für lebensfördernde Motive, wie sie in den verschiedenen Bibelstellen, insbesondere im Vaterunser, anklingen. Sie helfen ihnen, ihre Alltagsrituale zu vertiefen.* *red*

„Heilig werden heißt sich selber werden", schreibt der Dichtermönch Thomas Merton. Im Begleiten von Jugendlichen und jungen Erwachsenen in unserem „offenen Kloster" ist uns diese mystische Grundhaltung wegweisend. Denn Gottes Dienst an uns Menschen zeigt sich in der Ermutigung zur Subjektwerdung und zur Solidarität. Nicht gelebt zu werden, sondern am ureigenen Leben mitgestalten zu können, ist nicht nur ein Urwunsch von jungen Menschen auf der Suche nach ihrer Identität, sondern die Sehnsucht, die alle Menschen verbindet. „Jeder Mensch kommt als Original auf die Welt, und zu viele sterben als Kopie", meint Sören Kierkegaard treffend. Er weist uns die Spur, Ju-

gendliche ernst zu nehmen, behutsam-bestimmt in ihnen jene Kräfte freizulegen, die sie sie selber werden lassen. Dies kann nicht punktuell geschehen, sondern setzt Vertrauen und Beziehung voraus. Diakonia und Koinonia sind jene Schlüssel, um Jugendlichen Räume zu öffnen, mit ihnen das Leben zu teilen, ohne sie vereinnahmen zu wollen.

*Unterstützende biblische Motive*

Je mehr junge Menschen spüren, daß sie gemeint sind, in aller Hoffnung und Widersprüchlichkeit, um so mehr sind sie offen für lebensfördernde Motive. In den wöchentlichen Begleitgesprächen höre ich achtsam zu, was sie bewegt. Als einladendes Angebot versuche ich dann ihnen aufzuzeigen, daß in ihrer ganz persönlichen Erfahrung auch Menschheitserfahrungen sich finden lassen. So kann die Vereinzelung überwunden werden und Verwurzelung angestrebt werden. Biblische Motive bestärken mich dabei:

- Mirjam, die tanzend auszog aus der Unterdrückung, aus guteingespielten Erziehungsmustern (Exodus 15, 20–21).
- Gideon, der Gottes Zusage erfährt: „Geh und befrei mit der Kraft, die du hast . . ." (Richter 6, 14).
- Jeremia, dem Gott sagt: „Sag nicht: ich bin zu jung . . . , denn ich bin mit dir" (Jeremia 1, 7).
- Jesus bewegt zum Leben: „Talita kum: Junge Frau, ich sage dir, steh auf" (Markus 5, 42).
- Heilung geschieht im Wahrnehmen, was ich wirklich brauche, darum fragt Jesus den Bartimäus: „Was willst du, daß ich dir tue?" (Markus 10, 51).

*Vaterunser als Lebenshilfe*

In einem Internat in der Stadt Neuchâtel habe ich zusammen mit den Lehrerinnen und Lehrern das Vaterunser für 16-/17jährige neu geschrieben. 90 Jugendliche kommen für ein Jahr in die Westschweiz, um französisch zu lernen. Während dieser Zeit möchten wir sie entdecken lassen, daß ihre Fragen nach Beziehungen und Zukunft sich auch im Gebet Jesu finden lassen.

(In unserer Klostergemeinde haben wir dieses Gebet leicht verändert, damit das weibliche Reden von Gott und seine Begleitung in der Versuchung ausgedrückt wird.)

*Vater/Mutter unser im Himmel*
Wage echte Beziehungen
damit es dir wohl ist in deiner Haut
denn Gott ist da wo
Begegnungen wachsen
*Geheiligt werde Dein Name*
Wage deine Einzigartigkeit zu entdecken
und gestehe sie auch jeder anderen zu
denn Gott will keine Marionetten
*Dein Reich komme*
Wage zu träumen von einer gerechteren
und menschenfreundlicheren Welt
denn Gott verwirklicht mit dir diese bessere Zukunft
*Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden*
Wage zu finden
was du wirklich willst
auch im Austausch mit anderen
denn Gottes Wille zeigt sich
wenn Menschen einander aufrichten
*Gib uns heute unser tägliches Brot*
Wage Brot und Rosen zu teilen
damit du und die anderen glücklich werden
denn Gott hat eine Welt für alle geschaffen
*Und vergib uns unsere Schuld,*
*wie auch wir vergeben unseren Schuldigern*
Wage deine Fehlschritte einzugestehen
und verzeihe diejenigen der anderen
denn für Gott ist ein Neuanfang immer möglich
*Führe uns in der Versuchung*
Wage deiner inneren Stimme
deiner Intuition zu trauen
denn Gott begleitet dich in der Versuchung
*Und erlöse uns von dem Bösen*
Wage gegen den Strom zu schwimmen
um die Spirale der Gewalt zu durchbrechen
denn Gott befreit dich von der Angst
zu kurz zu kommen
*Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Zärtlichkeit. Amen.*
Wage das Leben zu feiern
und dich an der Schöpfung zu freuen
denn Gott ist mit dir.

*Rituale neu entdecken*

Die Jugendkultur ist voller Rituale, vielfältige Begrüßungsrituale sind nur ein Beispiel. Da zeigen sich Anknüpfungspunkte, um mit ihnen einfache Alltagsrituale zu entwickeln, die zur Lebenshilfe werden können (vgl. mein neues Buch „Alltagsrituale"). In unserem Zusammenleben von drei Generationen

lassen uns Rituale das Verbindende entdecken. Dastehen, zu mir stehen, geradestehen für mein Leben sind Lebensthemen, die Jugendliche und Erwachsene beschäftigen. Alltagsrituale, die gefüllt sind mit christlich-mystischen Motiven, eröffnen jene Weite des Glaubens, die Aufatmen läßt. Eine Weite, die die Faszination zum Buddhismus, die viele junge und erwachsene Menschen haben, ernst nimmt und Spuren zur christlichen Vertiefung aufzeigt. Denn christliche Spiritualität ermutigt zum aufrechten Gang, weil „Gotteserkenntnis ohne Selbsterkenntnis nicht möglich ist" (Teresa von Avila).

*Weiterführende Literatur:*

*Pierre Stutz,* Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle. Mit einem Vorwort von Anselm Grün, München ²1998; *ders.,* Du hast mir Raum geschaffen. Psalmengebete. Mit einem Vorwort von Prof. Erich Zenger, München ³1998.

**Karl Matko**

## Die Spiritualität des politischen Amtes

### Spontane Gedanken

*Gibt es, braucht es eine „Spiritualität des Amtes"? Wie geht ein Christ mit den Spielregeln des gesellschaftlichen Lebens um, wenn diese Regeln seinen religiösen Überzeugungen entgegenstehen? Auf diese und ähnliche Fragen gibt Matko eine kurze Antwort. red*

Auf meinem Schreibtisch (so groß und schön war er nie im bisherigen Berufsleben) stapeln sich Akten, Notizzettel und sonstige Papiere. Vorn liegt ein Bronzekreuz. Bewußt habe ich es 1990 in das Amt mitgenommen. Als ständiges Memento.

Bei sonntäglicher Aufarbeitung (die auch nicht sein dürfte) ist das Kreuz oft mit Alltagspapier mehr oder minder hoch bedeckt. Habe ich es freigelegt, kann ich einigermaßen beruhigt nach Hause gehen. (Leider schaffe ich das nicht immer.)

Irgendwann habe ich diese Arbeit als Symbol akzeptiert.

Als Christ (Katholik) nahm ich das politische Amt an mit dem hehren Vorsatz, auf christlicher Basis alles gut zu machen. Interviewzitat: „Ich will alle Menschen so behandeln, wie ich selbst behandelt werden will. Es soll menschlich zugehen." Für mich selbst gilt: die Verantwortung tragen und die Würde des Amtes bewahren.

Inzwischen ist mir klar: „Es soll menschlich zugehen" ist politisch keine eindeutige Aussage. Die Spielregeln des gesellschaftlichen Lebens, sprich Gesetze, sind einzuhalten. Ich darf sie gemäß dem Amtseid nicht nach Gutdünken anwenden.

Deshalb hat ein politisches Amt immer mit Macht zu tun. Sie auszuüben bringt einen Christen oft in Gewissenskonflikte.

Wer kündigt schon gern Mitarbeiter mit allen Folgen? Kann ich als Christ alle Gesetze und Verordnungen mittragen? Warum bleiben oft keine besseren Entscheidungsmöglichkeiten?

Eigentlich schließen Machtausübung und Christsein sich gegenseitig aus. Ich kann nicht alles einbringen, was ich sollte und möchte.

Also – keine Christen in politische Ämter? Wer übt dann Macht aus? Ohne Einhaltung der Gesetze regiert bald das Chaos. Ist es ausreichend, im Ermessensspielraum Härten zu mildern? Ist es richtig zu entscheiden in Erkenntnis, daß nichts zu aller Zufriedenheit wird, mancher Ausgang ungewiß ist? Es gibt viele Dinge, die ich nicht ändern kann. Ja, es ist richtig. Auch im Wissen um menschliche Fehler, Schwächen und Unzulänglichkeiten. Denn es ist eine Chance, zumindest „Prisen" von Nächstenliebe und geistigen Werten einzubringen. Sei es nur in Verhandlungsführungen, Ansprachen oder bei Hilfestellungen. Dabei sind das Recht und die Möglichkeiten des Amtes wahrzunehmen und zu nutzen.

Das geht nun keinesfalls mit einer Gurumentalität. Da ist es heilsam, wenn das Kreuz unter dem Papier erscheint. Sich dann zu erinnern, daß ich nicht vollkommen bin, daß Verzagtheit, Stolz, Angst und Versagen nicht nur meine Problematik sind.

Dem Amt habe ich mich mit ganzer Person verschrieben. Ich lebe es. Es bereitet mir auch Freude, ich übe es gerne aus. Ehrungen sind damit verbunden, auch Schmeicheleien, die „runtergehen wie Öl".

Dazu ein weiterer heilsamer Gedanke beim „Auftauchen" des Kreuzes. Hosianna und cruzificere liegen zeitlich nahe beieinander. Nicht nur vor 2000 Jahren.

Das Amt ist mir auf Zeit gegeben. Daraus

kommt eine innere Einstellung. Ich will es ausüben, solange ich kann und darf. Ich will aber Wahrheit einbringen. Ich will die verschiedenen Probleme nicht als „In- und Out-Liste" nach persönlichen, politischen und gesellschaftlichen Befindlichkeiten behandeln. Ich will nicht dem Moment huldigen. Wird mir dies durch Zwang generell unmöglich gemacht, muß ich freiwillig auf dieses Amt verzichten. Ich sollte es auch um der Ehrlichkeit willen, wenn ich persönlich diesem Anspruch nicht mehr gerecht werde.

## Veronika Prüller-Jagenteufel

## „Wir können nur das behalten, was wir weitergeben"

### Die Spiritualität der Anonymen Alkoholiker

*Die Gemeinschaft der Anonymen Alkoholiker (AA) ist weltweit verbreitet. In den Gruppentreffen, sog. Meetings, werden die 12 Schritte, die Grundlage dieses Selbsthilfeprogramms, besprochen sowie persönliche Erfahrungen ausgetauscht. Spiritueller Kern dieses Programms ist die bewußte Beziehung zu Gott bzw. einer „Macht, größer als wir selbst". Anhand der Präambel und der 12 Schritte erläutern zwei Mitglieder der Anonymen Alkoholiker ihre Spiritualität. Die Aussagen von Hans A. und Hans B. (die Vornamengleichheit ist Zufall, die Buchstaben dienen nur der Unterscheidung) wurden von Veronika Prüller-Jagenteufel aufgenommen und bearbeitet.* red

Hans A. liest die Präambel des 12-Schritte-Programms: *Anonyme Alkoholiker sind eine Gemeinschaft von Männern und Frauen, die miteinander ihre Erfahrung, Kraft und Hoffnung teilen, um ihr gemeinsames Problem zu lösen und anderen zur Genesung vom Alkoholismus zu verhelfen. Die einzige Voraussetzung für die Zugehörigkeit ist der Wunsch, mit dem Trinken aufzuhören. Die Gemeinschaft kennt keine Mitgliedsbeiträge oder Gebühren, sie erhält sich durch eigene Spenden.* Die Gemeinschaft AA ist mit keiner Sekte, Konfession, Partei, Organisation oder Institution verbunden; sie will sich weder an öffentlichen Debatten beteiligen, noch zu irgendwelchen Streitfragen Stellung nehmen. Unser Hauptzweck ist, nüchtern zu bleiben und anderen Alkoholikern zur Nüchternheit zu verhelfen.* – „Im Zentrum steht bei uns das Teilen; wir verkaufen das nicht. Hier werden auch keine Ratschläge gegeben, sondern wir teilen unsere persönlichen Erfahrungen, und daraus entsteht Kraft und Hoffnung. Dabei ist es ganz egal, ob einer weiß, schwarz, Männlein, Weiblein, homosexuell, lesbisch, Indianer, Chinese, oder sonst was ist. Er ist ein Mensch, kommt herein und sagt: Ich will mit dem Trinken aufhören. Dann gehört er zu uns. – Gesellschaftlich bzw. politisch sind wir völlig unabhängig. Uns interessiert nicht, was einer wählt oder ob er in die Kirche geht oder was immer – für uns geht es nur darum, einander zur Genesung zu helfen. Wir haben den Auftrag, die Botschaft weiterzugeben: Wir können nur das behalten, was wir weitergeben."

Zentrum der gemeinsamen Bemühungen um die Nüchternheit sind die 12 Schritte, die aus den Erfahrungen der Gründer der AA hervorgegangen sind. Sie bilden ein zutiefst spirituelles Programm, das seine christlichen Wurzeln nicht verleugnet, jedoch Menschen weit jenseits der Kirchenmauern erreicht.

*1. Schritt: Wir gaben zu, daß wir dem Alkohol gegenüber machtlos sind – und unser Leben nicht mehr meistern konnten.*

Hans A.: „Am Anfang steht das Eingeständnis, Alkoholiker zu sein, dem Alkohol gegenüber machtlos. Für viele heißt das unter anderem, daß sie sich ein Leben ohne Alkohol nicht vorstellen können. Deshalb sagen wir nicht: Ich trinke nie wieder. Sondern wir sagen: Heute trinke ich nicht. Nur für heute . . ."

Hans B.: „Viele fragen nach allgemeinen Normen, ab wann kann ich mein Leben nicht meistern: wenn die Kreditkarte gesperrt ist, wenn ich die Wohnung verloren habe und unter der Brücke schlafe? Aber es kann auch nur das heißen, daß ich mit mir

* Da gibt es den berühmten Hut, der durchgeht, da schmeißt jeder, der kann, ca. 20 Schilling (ca. 3 DM bzw. 2,5 sFr) hinein, aber ohne jede Kontrolle. Wir erhalten uns mit diesen 20 Schilling. Eine öffentliche Subvention hat die Wiener AA-Gemeinschaft postwendend wieder zurückgegeben.

selber nicht zu Rande komme und das der Auslöser ist für meinen Alkoholismus. Unser 12-Schritte-Programm hilft uns, unser Inneres zu verändern, sodaß ich nicht mehr trinken muß."

*2. Schritt: Wir kamen zu dem Glauben, daß eine Macht, größer als wir selbst, uns unsere geistige Gesundheit wiedergeben kann.*

*3. Schritt: Wir faßten den Entschluß, unseren Willen und unser Leben der Sorge Gottes – wie wir Ihn verstanden – anzuvertrauen.*

Hans A.: „Der erste Schritt sagt also: Laß das Glas stehen. Die weiteren Schritte sind dazu da, neu leben zu lernen. Die Schritte zwei und drei nenne ich die „heiligen Schritte", da kommt jetzt Gott vor. Ich sag Gott, vielleicht sagt einer Allah, Buddha, das ist egal, etwas Höheres. Glauben – für mich heißt das: Ich vertraue. Da ist nicht von großer Liebe die Rede, sondern von Vertrauen. – Gott ist für mich eine Vertrauensfigur, der ich alles sagen kann und wo ich auch in Kauf nehme, wenn etwas nicht so geht, wie ich will, denn *sein* Wille geschieht. Wie ich soweit war, hab ich einfach einmal probiert, Gott in mein Leben einzubeziehen. Und wenn es nur ganz einfache Dinge sind wie ein Weg aufs Amt, da sag ich: Gott, geh mit mir dorthin. Und dann hilft er mir, ich begegne netten Beamten, er gibt mir eine gute Idee, . . ."

Hans B.: „Geistige Gesundheit – für mich heißt das: Jetzt geht's mir wieder gut, jetzt lach' ich wieder, bin nicht mehr so verrückt, auf mich kann man sich verlassen, ich werf' das Geld nicht mehr hinaus, bin mäßiger . . . Jetzt geht es wieder aufwärts mit allen Emotionen. Das geschieht, wenn ich vertrauen kann. Das ist kein Zwang, sondern ein Anvertrauen. Was heißt das für mich heute? Ich bitte Gott um die Kraft zum Leben jetzt und heute. Auch meine Sorgen, vor allem die lähmende Angst vorm Leben, die übergebe ich Gott."

*4. Schritt: Wir machten eine gründliche und furchtlose Inventur in unserem Inneren.*

*5. Schritt: Wir gaben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu.*

*6. Schritt: Wir waren völlig bereit, all diese Charakterfehler von Gott beseitigen zu lassen.*

*7. Schritt: Demütig baten wir ihn, unsere Mängel von uns zu nehmen.*

Hans A.: „Erst ging's um Gott, jetzt geht's um mich – eine furchtlose und gründliche Inventur. Das heißt: Du brauchst dich nicht fürchten, wenn du in dich hineinschaust, obwohl's ja manchmal wirklich zum Fürchten ist, was da alles hervorkommt. Also furchtlos, aber doch gründlich: Wie bin ich mit anderen und wie mit mir selber umgegangen?"

Hans B.: „Es geht auch darum, sich selber besser kennenzulernen. Nicht nur das Negative ist dabei wichtig, sondern auch meine positiven Seiten, die mir vielleicht in der Zeit, wo ich gesoffen hab, gar nicht bewußt waren. Denn da kommen die Selbstvorwürfe, und ich hab dann weitergetrunken, um den Vorwürfen zu entfliehen . . . Inventur heißt auch, die Selbstzerfleischung zu lassen, aber auch nichts verdrängen – auch das gehört ja zum Trinken: Wenn ich mich erholt hatte, war alles wieder nur halb so schlimm . . ."

Hans A.: „Als nächstes kommt das Zugeben: Wenn ich es Gott anvertrauen kann und Gott vergibt mir, dann kann ich mir selber vielleicht auch vergeben. Aber nicht nur Gott allein, sondern einem anderen Menschen auch. Jeder hier bekommt einen Begleiter, eine Person meines Vertrauens, der ich mein Herz ausschütten kann; meistens ist das jemand, der schon länger trocken ist und mehr Erfahrungen mit der Genesung hat. Für Frauen eine Frau, für Männer ein Mann, im Normalfall."

Hans B.: „Wenn ich alles einmal gesagt hab, bin ich befreit. Und dann geht's weiter. Was mach ich mit meinen Fehlern, mit meinen Ängsten und Sorgen, meinem Hochmut, meinem Stolz, der Angst und dem Selbstmitleid? Ich will es loswerden, das geht aber nicht so einfach. Dazu braucht es zunächst wirkliche Bereitschaft dazu, alles loszulassen. Ich muß also bereit sein, Fehler und Mängel herzugeben, damit es mir gut geht. Und wenn es mir gut geht, kann ich auch mit und für andere da sein. Da wird mir nichts Wertvolles weggenommen, es werden *Mängel* beseitigt, – also ich bekomme, was mir fehlt!"

Hans B.: „Und dann, im siebenten Schritt, stellen wir uns demütig vor Gott hin: das heißt einfach meine Grenzen erkennen und anerkennen. Ich überlasse Gott, was nur er richten kann, ich überlasse mich ihm. Es

gehört Geduld dazu. Es ist nicht so, daß ich wie auf der Showbühne durch ein Portal gehe und bin ein völlig anderer Mensch. Diese Charakterfehler werden mir ganz langsam genommen, da darf man nicht drängeln, sondern Vertrauen haben und auch aus der Hand geben, wann und wie das geschieht."

*8. Schritt: Wir machten eine Liste aller Personen, denen wir Schaden zugefügt hatten, und wurden willig, ihn bei allen wiedergutzumachen.*

*9. Schritt: Wir machten bei diesen Menschen alles wieder gut – wo immer es möglich war – es sei denn, wir hätten dadurch sie oder andere verletzt.*

Hans A.: „Wieder machen wir eine Liste; wie bei der Inventur konkretisiert das Aufschreiben und hilft, genau zu sein. Hier geht es nun um Wiedergutmachung, z. B. Schulden zurückzuzahlen. Aber den Kummer meiner Frau, die Enttäuschungen meiner Freunde kann ich nicht direkt wiedergutmachen. Aber ich kann wieder gut sein. Ein Beispiel: Ich kann wieder mit anderen im Lift fahren, jetzt kann man neben mir wieder atmen, es stinkt nicht mehr – und mit dem Nachbarn, der mir deswegen ausgewichen ist, kann ich wieder gut sein. Ich will mich nur aussöhnen. Ich entschuldige mich bei ihm für das, was damals war, ich will wieder Kontakt haben, will mich nicht mehr verstecken."

*10. Schritt: Wir setzten die Inventur bei uns fort, und wenn wir Unrecht hatten, gaben wir es sofort zu.*

*11. Schritt: Wir suchten durch Gebet und Besinnung die bewußte Verbindung zu Gott – wie wir Ihn verstanden – zu vertiefen. Wir baten Ihn nur, uns Seinen Willen erkennbar werden zu lassen und uns die Kraft zu geben, ihn auszuführen.*

Hans B.: „Die Schritte zehn und elf sind das ständige Korrektiv. Ich muß auf dem Weg bleiben; es geht in der Spiritualität nicht um einen einmal erreichten Stand, sondern um einen Weg, der immer weitergeht. Immer wieder vertiefen: Wie weit kann ich Gott schon vertrauen, wie weit gelingt es mir, ihn in mein tägliches Leben einzubeziehen?"
Hans A.: „Das beginnt in der Früh; ich sag beim Aufstehen Gott einen Dank für das, was er mir genommen hat: den Suff, und für das, was er mir gegeben hat: die AA, und was er mir gelassen hast: meine Frau, mein Geschäft, mein bißchen Hirn, meine Wohnung. Das ist ja nicht selbstverständlich, daß ich da sitze, ich bin ja auch schon an der Infusionsflasche gehangen, da komme ich her. Heute versuche ich: Immer wieder auf Gottes Willen hören – und sein Wille ist ja eh, daß es mir und uns allen gutgeht, das will er ja."

*12. Schritt: Nachdem wir durch diese Schritte ein spirituelles Erwachen erlebt hatten, versuchten wir, diese Botschaft an andere Alkoholiker weiterzugeben und unser tägliches Leben nach diesen Grundsätzen auszurichten.*

Hans B.: „Auch dieses Weitergeben ist für die Nüchternheit und Trockenheit sehr wichtig. Also nicht nur sagen: Fein, mir geht es jetzt gut, die anderen interessieren mich nicht. Sondern: Ich muß versuchen, auch anderen zu verhelfen, daß es ihnen so gutgeht wie mir. Ich muß dabei kein Erfolgserlebnis nachweisen, ich muß nur die Hand reichen – ob's erfolgreich ist, liegt nicht mehr in meinen Händen."
Beide Gesprächspartner bestätigen, daß ihr Leben, aber auch ihr Glaube durch das 12-Schritte-Programm nachhaltig verändert wurde.
Hans A.: „Ich kann mich heute freuen, ich sehe heute andere Werte: Es ist für mich nichts mehr selbstverständlich, alles ist für mich heute schöner. Ich bin nicht mehr verzweifelt und so schnell in Selbstmitleid aufgelöst und hab nicht mehr diese Existenzängste. Ich muß heute nicht mehr mir oder wem anderen beweisen, wie gut ich bin oder was ich hab. Ich bin zufrieden mit dem, was ich hab, und ich bekomme so viel. Früher hatte ich so viel Angst, etwas zu versäumen. Ich hab mir so viel angetan für ein Geschäft z. B., heute mache ich mir keine Sorgen. Ich lebe im Heute. Mit meiner Frau rede ich heute mehr von Gott und Christus, und wir gehen mehr in die Kirche als je vorher. Ich habe mit 53 die Bibel wieder aufgeschlagen und die Bergpredigt und das Vaterunser gesucht; ich hab im Lexikon nachgeschaut, wo ich das finde. Im Vaterunser – da finden Sie auch unser Programm."

Hans B.: „Ich hab früher immer einen strafenden Gott gesehen bzw. einen, der sofort hilft, den Gott der Ad-hoc-Hilfe, den ich gebeten hab: Laß mich einmal noch herauskommen. Heute ist das anders: Heute bete ich, wie es bei uns üblich ist, daß ich den Weg gehen kann, der für mich da ist. Ich habe heute eine vollkommen andere Einstellung zum Glauben, er ist nicht mehr Nebensache. Ich hab heute so ein Gottvertrauen. Wie sich mein Leben verändert hat, das ist unglaublich. An meinem fünften Geburtstag (= Jahrestag des Nüchternwerdens) hat ein Freund gesagt: Wozu die Leute nach Lourdes und Medjugorje fahren, die sollen hier in die Meetings kommen, da sitzen 25 Wunder."

Hans A.: „Umzingelt von Ängsten und Sorgen und Hadern – da bin ich früher in die Hölle gegangen und habe gesoffen. Heute wende ich mich an Gott und hole mir Kraft aus dem 12-Schritte-Programm. Ich frage mich, kann ich etwas ändern oder muß ich es annehmen, und bitte um die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden. Steht auch alles in der Bibel drin."

Hans B.: „Die Tür steht bei uns immer offen. Mir ist es lang schwergefallen, mich wirklich hereinzubegeben. Auch als ich schon regelmäßig ins Meeting gegangen bin und mich als Alkoholiker bekannt hab, hab ich noch geglaubt, daß es bei mir nicht so arg ist wie bei den anderen. Erst wie ich das abgelegt hab, ist mein Heilungsprozeß wirklich vorangegangen."

Herzlichen Dank für das Mitteilen ihrer Erfahrungen.

*Kontaktadressen für Interessierte:*

Österreich: Barthgasse 5,
1030 Wien,
Tel.: 01/799 55 99;

Deutschland: Postfach 460227,
D-80910 München,
Tel.: 089/316 95 00,
Fax: 089/316 51 00;

Schweiz: Wehntalerstraße 560,
CH-8046 Zürich-Affaltern,
Tel.: 01/370 13 83.

12-Schritte-Gruppen gibt es für AlkoholikerInnen sowie für deren Angehörige, aber auch für Menschen mit Eßsucht, Arbeitssucht, Beziehungsproblemen etc.

# Predigt/Texte

**Marie-Louise Gubler**

## Ein hörendes Herz

Zu 1 Kön 3, 9

Von Salomo wird berichtet, daß er bei seinem Amtsantritt als König über ganz Israel von Gott ein *„hörendes Herz"* erflehte, um zwischen Gut und Böse unterscheiden und das Volk gerecht regieren zu können (1 Kön 3, 9). Ein „hörendes Herz" zu gewinnen ist ein anderes Wort für das, was wir heute Spiritualität nennen. „Spiritualität", ein großes Wort für die alltäglichen Dinge, aus denen sich unser tägliches Mühen um das Christsein niederschlägt! Mit dem Herzen hören lernen beginnt beim alltäglichen Umgang mit Menschen und mit der Aufmerksamkeit für die leisen, unaufdringlichen Gegebenheiten. Franz von Sales wurde einst von einem jungen Mann gefragt, was er für den Frieden in der Welt beitragen könne. Die Antwort war verblüffend: *„Die Türe leise schließen!"* So einfach und doch so schwierig: Das leise Schließen der Türen, um den Nachbarn in der Mittags- oder Nachtruhe nicht aufzustören. Der sorgsame Umgang mit den Dingen: die leise geschlossene Türe aus Respekt für ein Zusammenleben, das der Rücksicht bedarf. Aber es steckt noch mehr drin: das Gespür für Stille, in der erst die Vogelstimmen hörbar werden, wo die Musik des Lebens erklingen kann. Unlängst erlebte ich bei einer Morgenwanderung ein reifes Weizenfeld, das eben aus dem Morgennebel in die Sonne kam. Das feine Geräusch, ein Knistern und rieselndes Rascheln war plötzlich hörbar – viel leiser als aufspringende Maiskörner beim türkischen Popkornverkäufer am Bahnhof. Der Alltag ist meist zu laut. So wird die leise geschlossene Tür zu einem Gleichnis für eine wache Lebensweise, aber auch eine tägliche Herausforderung.

Doch die alltägliche Spiritualität muß die Routine jedes Tages bewältigen: das tägliche Ja zum Wecker, der (meist zur „Unzeit") zum Aufstehen ruft. Da sind die Eckpfeiler des Morgenlobes und das Vespergebet in Verbindung mit der Weltkirche hilfreiche Gewohnheit. Sie schaffen den größeren Rahmen und helfen, zuversichtlich in den Tag zu

gehen. Karl Rahner spricht mir aus dem Herzen, wenn er betont: *„Die Tugend des Alltags ist die Hoffnung, in der man das Mögliche tut und das Unmögliche Gott zutraut."* Alles weitere ist nun eine Frage des „hörenden Herzens", das Mögliche vom Unmöglichen zu unterscheiden und letzteres auch wirklich Gott zu übergeben. Denn: Die schönen Pläne, die gesetzten Ziele, die Vorstellungen von dem, was zu erreichen ist, werden nur allzu oft nur unzureichend erfüllt. Der Alltag bringt auch immer seine Portion Enttäuschungen und Frustrationen mit sich – manchmal mehr, manchmal weniger. Tröstlich ist mir da ein Brief der heiligen Katharina von Siena geworden, in dem sie Raimund von Capua eindringlich mahnt, nicht zu zaudern und sich nicht irritieren zu lassen. In ihrer drängenden und bildhaften Sprache schreibt sie: *„Schickt sich die erste Wahrheit auch an, Blumen hervorzubringen und zu zeitigen, genügt mir dies nicht; denn man lebt nicht von der Blüte, sondern von den Früchten."* Ideale und Visionen mögen noch so schön und verlockend sein, leben kann man nur aus der konkreten Realität, den „Früchten" – im Alltag gelebter Praxis. „Früchte" sind ein biblisches Bildwort für die Werke, aus denen die Qualität des Baumes erkennbar wird (Mt 7, 16–20). Auf sie kommt es an, nicht auf die großen Worte. Und doch gibt es Worte, die wie Perlen Orientierung und Richtung des Handelns weisen wie etwa das russische Sprichwort: *„Gott schenkt den Tag, er wird auch Nahrung geben"* oder die tiefen Einsichten Bonhoeffers aus dem Gefängnis, die heute aktueller denn je erscheinen: *„Da die Zeit das kostbarste, weil unwiederbringlichste Gut ist, über das wir verfügen, beunruhigt uns bei jedem Rückblick der Gedanke etwa verlorener Zeit. Verloren wäre die Zeit, in der wir nicht als Menschen gelebt, Erfahrungen gemacht, gelernt, geschaffen, genossen und gelitten hätten . . . Wie Vergessenkönnen wohl eine Gnade ist, so gehört doch das Gedächtnis, das Wiederholen empfangener Lehren, zum verantwortlichen Leben."* Zum „hörenden Herzen" gehört auch die Dankbarkeit für alles Empfangene, die gemeinsame Geschichte mit nahen Menschen, die Freundschaft (nach Bonhoeffer wie die „Kornblume im Ährenfeld"), die Zugehörigkeit zu einer Kirche, die, trotz aller Schwächen und Skandale, das Erbe Jesu durch die Jahrhunderte weitertrug und noch immer trägt und die in ihren Heiligen erfahrbar werden läßt, was Esra dem orientierungslos gewordenen Volk zurief: *„Macht euch keine Sorgen, denn die Freude am Herrn ist eure Stärke!"* (Neh 8, 10).

**Gerlinde Bachmayer**

## Angelus

Am frühen Abend, wenn der Familienbetrieb am Höhepunkt angelangt ist und, im Gegensatz dazu, sich Ruhe über den Bergen und über dem See ausbreitet, packt der Großvater das Kind in den Spezialkinderwagen, spannt den Sonnenschirm (oder, je nach Wetter, auch den Regenschirm) darüber und macht sich auf den Weg, Richtung Dorf und Kirche. Das Kind kennt das Ritual, klatscht begeistert in die Hände und kostet auch die Spannung aus, die der Umweg entlang des Sees oder durch den Wald bedeutet. Dann, wenn die Glocken den Angelus läuten und der Kirchturm sichtbar wird, hebt es bereits begeistert die Hände, ein nur für die eingeweihten verständliches Lied anstimmend, für Vorbeigehende ein merkwürdiger Anblick, für den Großvater aber ein Moment reinster Freude; und dann, in der dunklen Kirche, werden die Kerzen entzündet, eine für die Schwester, eine für Vater und Mutter, eine für die Großmutter, und dann wird endlich der Angelus gebetet, und beim abschließenden Lobpreis stimmt das Kind mit ein. Sein „Juja", was soviel wie „Halleluja" bedeutet, vermischt sich mit der Baßstimme des Großvaters, und das Ewige Licht, vorne beim Sakramentshäuschen, sowie die Opferkerzen beim Schutzengelaltar erfüllen die Kirche mit sanftem Licht und geheimnisvollen Schatten.

Dann kann es vorkommen, daß eine vom Großvater bisher unbemerkte Gruppe von jungen Menschen in den Lobpreis einstimmt, und im Wechselgesang klingen die jungen Stimmen, die tiefe Stimme des Großvaters und das Lachen des Kindes durch die alte Schifferkirche, und alles ist Lobpreis und alles ist gut.

Es kann aber auch sein, daß Großvater und

Kind vor einer versehentlich verschlossenen Türe ankommen; dann fängt das Kind bitterlich zu weinen an und nur ein stiller Platz am See, Singen und beruhigendes Streicheln kann es trösten.
Dann wird es plötzlich kühl, die Sonne bereitet sich aufs Untergehen vor – oder der Regen wird leiser und hört ganz auf; der Großvater spannt den Schirm ab und schiebt den Wagen samt Kind den Hügel hinauf, heimwärts.

### Kurztexte aus dem cherubinischen Wandersmann (Angelus Silesius)

„Mensch, werde wesentlich,
denn wenn die Welt vergeht,
so fällt der Zufall weg,
das Wesen, das besteht."

„Zwei Augen hat die Seel, eins schauet in die Zeit,
das andre richtet sich hin in die Ewigkeit."

„Das Brot ernährt dich nicht: was dich im Brote speist,
ist Gottes ew'ges Wort, ist Leben und ist Geist."

### Mein Dankpsalm*

(Guardini-Übersetzung Ps 114)

Ich liebe den Herrn,
Er hört auf den Ruf meines Flehens.
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.

* Vgl. *H. Erharter,* Dank und Bekenntnis, in: Diakonia 22 (1991) 217.

# Bücher

### Spirituelle Orientierungshilfen

*Wunibald Müller,* Was uns wirklich nährt. Für eine geerdete Spiritualität, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1997, 120 Seiten.
Erdung, am Boden bleiben, die Wirklichkeit ernst nehmen und nicht einem intellektuellen Wunschbild nachformen, das ist der rote Faden, der sich durch alle Überlegungen Müllers in diesem wertvollen Büchlein hinzieht: Erdung im Wahrnehmen der physischen Gegebenheiten, Erdung in der Begegnung mit der Vielfalt der Schöpfung in der Natur und im Menschen, Erdung im Zulassen aller Zerrissenheit im persönlichen, gesellschaftlichen und kirchlichen Leben. So konsequente Erdung macht dieses Buch wertvoll – besonders für Menschen und religiöse Gruppen, die Religion und ihre Phänomene hauptsächlich im Kopfbereich ansiedeln und immer noch meinen, Jesus habe nur die Seele des Menschen erlöst und geheilt. Bemerkenswert ist, wie Müller das Beten der Psalmen als wirksam geerdetes Beten aufzeigt. Umfangreiches Fachwissen verbindet der Autor gekonnt mit persönlichen Erfahrungen. Das vermittelt Lesevergnügen und lädt ein zu persönlicher Reflexion.

*Barbara Weißbacher, Wernberg b. Villach*

*Leo Karrer,* Der große Atem des Lebens. Wie wir heute beten können, Verlag Herder, Freiburg/Br. 1996, 189 Seiten.

Der engagierte Pastoraltheologe bearbeitet in diesem Buch ein fundamentales Element jeglicher Spiritualität: Beten, als lebensnotwendiges Atmen. Er kennt aus einer Schweizer Untersuchung statistisches Material zum Thema, viel mehr aber kennt er die heute so vielfältige Not des Betens und benennt sie auch. In allen Abschnitten wird die pastorale Sorge spürbar, daß geistliches Leben ohne solches Atemholen abstirbt oder zu geistlosem Leerlauf verkommt. Karrer beschränkt sich in seinen Ausführungen auf das christliche Beten. Solches Beten ist nicht die gefühlsmäßige Befriedigung eines individuellen Bedürfnisses, sondern Ausdruck einer lebendigen Beziehung. Es bedarf der Pflege, der Einübung und der Ausdauer – und darin liegen in unserer so schnellebigen Zeit schon viele Schwierigkeiten begründet. Er behan-

delt die Spannungsfelder: Aktion – Kontemplation, persönliche – gesellschaftliche Gebetsformen, Gebetserfolg und Gebetserhörung. In einem berührenden Bild bezeichnet er in Treue durchgehaltenes Gebet als „künstliche Beatmung" dort, wo Beziehungen wie abgestorben sind oder religiöses Leben gar nicht mehr zu funktionieren scheint. Äußerst wertvoll ist im gesamten Konzept eine klare Übersicht über die Gebetstraditionen im kath. Christentum. Dem Autor gebührt inniger Dank dafür, daß er sich dieses wichtigen Themas mit solcher Einfühlsamkeit und Sorgfalt angenommen hat. Ich persönlich würde mir wünschen, daß das, was dem Beten in allen Weltreligionen gemeinsam ist, stärker gewichtet wird.

*Barbara Weißbacher, Wernberg b. Villach*

*Maria Widl,* Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 501), Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main 1994, 332 Seiten.

Profund und auf hohem wissenschaftlichen Niveau untersucht M. Widl in ihrer pastoraltheologischen Dissertation bei P. M. Zulehner esoterische Strömungen. Nicht unbedingt einfach zu lesen, aber für den wirklich Interessierten faszinierend nähert sich M. Widl spiralförmig in „Bündelungen" dem Phänomen, das sie als Neue Religiöse Kulturformen (NRK) beschreibt und als Sehnsuchtsreligion deutet. Verschiedene Aspekte und Hintergründe der NRK werden beleuchtet, kaum ein für das Thema relevanter Bereich kommt nicht in den Blick: die bedeutenden Buchautoren, die Vordenker der Esoterik, Bio-Produkte, Lebenshilfeartikel, „New Games", Gruppen, Kurszentren und Ausbildungsgänge. Besonders interessant sind dazu die Ergebnisse soziologischer Studien, die Widl nach Beispielen der Persönlichkeitsstrukturen der an NRK Beteiligten wiedergibt.
In weiteren Bündelungen werden die unterschiedlichen kirchlichen Einschätzungen behandelt, die Bezugsquellen der Esoterik und die Schlüsselwörter „Bewußtseinswandel", „Ganzheitlichkeit", „Spiritualität" und „Netzwerk". Im Teil, der die NRK als Herausforderung für die Kirchen begreift, untersucht die Dissertation u. a. die Postmoderne, Wertewandel und kulturelle Säkularität.
Abschließend stellt die Autorin die Anfrage der Sehnsuchtsreligion in den Rahmen der christlichen Offenbarung und ruft die Kirchen auf, ein neues Paradigma zu formulieren: der prophetische Leitbegriff der Hoffnung der Christen in spiritueller Vertiefung, problembewußter Verantwortung, interdisziplinärem Engagement und zur Eigenverantwortung begleitender Lebenshilfe. So wird aus dem informativen und reflektierenden Text schließlich eine spirituell-praktische Orientierungshilfe.

*Wolfgang Kommer, Wien*

*Maria Widl,* Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1995, 176 Seiten.

Esoterik zu beschreiben oder gar zu verstehen ist schwierig. Dem Interessierten zeigt sich meist ein Gemisch verschiedener verwirrender und abstrus anmutender, jedoch teilweise auch faszinierender Ideen, Einstellungen und Praktiken. Viele Versuche, esoterische Ströme umfassend darzustellen, disqualifizieren sich durch eine unreflektierte Parteilichkeit und eine Einseitigkeit, die der Komplexität des Phänomens nicht gerecht wird. M. Widl kommt das Verdienst zu, ein Buch verfaßt zu haben, das für den in der Praxis Stehenden eine wertvolle Orientierungshilfe sein kann. Es basiert auf der Dissertation „Sehnsuchtsreligion", die oben besprochen wurde. „Positives Denken" wird genauso behandelt wie bestimmte – nach überirdischen Anweisungen hergestellte – Heilmittel, sog. Reinkarnationstherapien und der – behauptete bzw. vollzogene – Paradigmenwechsel in den Naturwissenschaften u. a. m. Da es in der Esoterik nicht um eine organisierte Religion, sondern zumindest in der Praxis um Angebote geht, drängt sich der Vergleich mit einem „religiösen Supermarkt" auf. Widl hält den Vergleich der angebotenen Kurse, Bücher und Requisiten wie Kristalle, Glücksbringer und Pendel mit einem Markt nicht einfach für polemisch, sondern aus verschiedenen Gesichtspunkten heraus für durchaus zutreffend: Nach dem marktwirtschaftlichen Ordnungsgefüge regeln sich Angebot und Preis; der Konsument geht keine wirkliche Bindung zum Verkäufer ein, das Verhältnis ist klar geregelt und kann jederzeit abgebrochen werden. Es herrscht

geringe Produktloyalität und auch das stillschweigende Einverständnis, daß das tatsächliche Ergebnis bei weitem nicht an die versprochene Leistung heranreicht.
Die Antwort der Kirchen kann gegenüber diesem Markt nicht eine Kopie desselben sein; eine neue Umkehr zu Gott ist gefordert: „Die Kirche besinnt sich mit dem Konzil darauf, daß die Botschaft vom Reich Gottes in der Bibel zentral ist. Wir glauben, daß mit Christus eine neue Zeit angebrochen ist, in der die Spielregeln des göttlichen Lebens sich in der Welt bereits durchgesetzt haben. Aber erst am Ende der Zeit wird alle Sehnsucht gestillt und Gott alles in allem sein" (154). Als Anwalt des Reiches Gottes muß sich die Kirche neu auf ihre Spiritualität, besonders auf die Schöpfungstheologie besinnen.
„Christentum und Esoterik" behandelt das Thema umfassend und ist klar gegliedert. Die Sprache ist nicht unnötig verkomplizierend, jedoch verlangt die Komplexität des Phänomens eine gewisse Konzentration vom Lesenden. Das Buch ist nicht das Werk eines Journalisten, sondern einer seriös arbeitenden Theologin. Es sei vorbehaltlos empfohlen! *Wolfgang Kommer, Wien*

*Georg Fischer – Martin Hasitschka,* Auf dein Wort hin. Berufung und Nachfolge in der Bibel, Tyrolia-Verlag, Innsbruck – Wien 1995, 150 Seiten.

In relativ leicht verständlicher Sprache verbinden die beiden Autoren exegetische Informationen mit meditativen Impulsen für den heutigen Leser. Dabei sind die spirituellen Ansätze meist nur kurz angerissen, so daß dem Leser stets klar wird, daß er selbst zum Weiterdenken und Übertragen der Gedanken in das eigene Leben eingeladen ist. Fragen am Ende jedes Kapitels sind dafür zusätzlich hilfreich.
Etwas trockener sind allein die jeweiligen Ausführungen zum sprachlichen Aufbau der Texte aus AT und NT, besonders dann, wenn aus diesen Beobachtungen nicht unmittelbar spirituell Verwertbares resultiert. Dafür lassen die Beschreibungen der Situationen, in denen die Berufungstexte entstanden sind, vieles verständlicher werden.
Die Meditationen eignen sich nicht nur für Priester und Ordensleute, sondern für jeden Christen, über die eigene Berufung nachzudenken. *Roland Schwarz, Wien*

*Walter Krieger,* Spiritualität der Persönlichkeit. Eine Begegnung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 26), Seelsorge/Echter Verlag, Würzburg 1998, 361 Seiten.

Wie der Autor dieser für die Veröffentlichung überarbeiteten Dissertation (Wien 1992) bemerkt, geht es ihm um eine „umfassende Auseinandersetzung der christlichen Spiritualität mit der Individualpsychologie Alfred Adlers" (5). Er versucht eine „Begegnung ... zwischen Individualpsychologie und einer christlichen Spiritualität katholischer Prägung, die sich vor allem an einschlägigen Dokumenten des Lehramtes orientiert" (17) und dabei Erkenntnisse der Humanwissenschaften berücksichtigt: „Das Begegnungsfeld ist die menschliche Persönlichkeit mit ihrem Lebensstil" (20). „Lebensstil", ein zentraler Begriff der adlerianischen Psychologie, dient Krieger zur Gliederung seiner Studie in vier Abschnitte: die Entwicklung des Lebensstils, Merkmale desselben, Individuum und Gemeinschaft, die Lebensaufgaben des Menschen. Der Autor faßt abschließend in einer „Conclusio" seine Erkenntnisse zusammen: „So bleibt wohl als größter Gewinn dieser Begegnung ein Entwurf gelingenden Mensch-Seins, der aus dem Innersten des Menschen hervorgeht, der alle Dimensionen der Persönlichkeit und alle Lebensbereiche einbezieht ... Aus christlicher Sicht ist dies ursprünglich in der Gemeinschaft mit Gott gegeben" (271).
Allerdings kommen die wesentlichen Einsichten der Adlerschen Psychologie – etwa die Analyse des Machtmißbrauchs und der persönlichen und institutionellen Formen des Machtstrebens, doch auch die zentrale Bedeutung des „Prinzips Ermutigung" und die vielfältigen destruktiven Auswirkungen von Entmutigung – in dieser „Begegnung" nicht zum Tragen. Der Verfasser beschäftigt sich mit allen möglichen Randaspekten, aber kaum mit dem Wesentlichen. Das gilt auch für sein Verständnis von Spiritualität. Weiters bewegt sich Krieger fast ausschließlich im abstrakten Begriffshimmel: Konkrete Menschen, eine konkrete Kirche kommen nicht wirklich vor. Das erklärt auch seine Einstellung zur Adlerschen Kirchen- und Religionskritik. Er tut sie mit wenigen Sätzen ab und stellt fest, daß sie mit dem „We-

sentlichen des christlichen Glaubens" nichts zu tun habe (27).

Als Theologe und adlerianischer Psychotherapeut bedaure ich, daß ich nichts „Ermutigendes" zu dieser Studie sagen kann. Denn hier hat der „spiritus apologeticus" zugeschlagen – entsprechend trocken, saft- und kraftlos ist diese Art von Theo-logie – und nicht der göttlich-menschliche Eros christlicher Lebendigkeit, Konflikt- und Begegnungsfähigkeit. Es ist mir unverständlich, daß diese Arbeit in der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge" veröffentlicht wurde. *Alfred Kirchmayr, Wien*

*Maria Widl,* Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge, Styria Verlag, Graz – Wien – Köln 1997, 180 Seiten.

Frauen und Männer, die in der Pfarrseelsorge als PastoralassistentInnen, GemeindeoderPfarramtsleiterInnen, als Diakone oder Priester Verantwortung übernehmen, stehen im ausgehenden 20. Jahrhundert vor der schwierigen Aufgabe: Wie können sie das Reich Gottes heute sichtbar machen und fördern, in einer Zeit, in der die Gleichzeitigkeit von Wandel und Stagnation, von Moderne und Tradition bestimmend ist? Wie können sie sich zurechtfinden im Nebeneinander der Zeichen vom Ende eines kulturgeschützten Christentums und jener, die von einer noch immer stark verwurzelten volkskirchlichen Prägung erzählen?

Maria Widl möchte mit ihrem Buch „Kleine Pastoraltheologie" für diese Fragen Wegweiser setzen. Entstanden ist es im Kontext der pastoraltheologischen Vorlesungen, die Widl zehn Jahre lang im Rahmen der Ausbildung von hauptamtlichen kirchlichen MitarbeiterInnen gehalten hat, um ihnen notwendiges Handlungswissen für die Gemeindepastoral zur Verfügung zu stellen. Dieser Hintergrund verweist nicht nur auf die jetzige Zielgruppe des Buches („normale" ArbeiterInnen im Weinberg Gottes), sondern bestimmt auch eine ihrer Intentionen, nämlich den Versuch, „eine Gemeindepastoral aus dem Blickwinkel der Betroffenen zu schreiben".

Als Zulehner-Schülerin hält sich Widl an den Grundsatz: „Nicht den Untergang verwalten, sondern den Übergang gestalten." So liegt auch ein Hauptschwerpunkt darin, die Übergänge im Spannungsfeld von Gesellschaftsentwicklung und Postmoderne nachzuzeichnen sowie kirchliche Lebens- und Weltgestaltung darin zu verorten. Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich demgemäß mit soziologischen Deutungsmustern für die Kirche in Moderne und Postmoderne, mit den traditionellen kirchlichen Grundvollzügen und Typologien von Pfarrgemeindeleben heute sowie – hinsichtlich der kirchlichen Weltverantwortung – mit der Gleichwertigkeit von Caritas, Politik und Gebet. Gottesbegegnungen und Mystagogie bilden einen weiteren inhaltlichen Schwerpunkt, wobei hier – wohl aufgrund der gerafften Darstellung und der intendierten Praxisnähe – zuweilen die Gefahr der Verkürzung und zu großen Vereinfachung komplexer Vorgänge nicht von der Hand zu weisen ist. Die beiden letzten Kapitel beinhalten die Verknüpfung von Zukunftsvisionen mit den Intentionen der Ökumenischen Versammlung von Basel (1989) sowie die Verbindung der persönlichen Werte- und Glaubenshaltung mit alternativen Lebenseinstellungen. Insgesamt atmet Widls „Kleine Pastoraltheologie" in jeder Zeile Praxisnähe und bietet deshalb hauptamtlichen SeelsorgerInnen in der Gemeinde, aber auch ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, eine sinnvolle Handreichung für ihren pastoralen Alltag. Die kurzen, prägnanten Zusammenfassungen nach jedem Abschnitt bekräftigen dabei zusätzlich den Ansatz der Verfasserin, Mut und Unterstützung denen zu geben, die fernab von pastoraltheologisch-wissenschaftlicher Diskussion ihren Mann und ihre Frau stellen müssen. *Angelika Pressler, Salzburg*

## Pastoral und Glaubenspraxis

*Erich Garhammer,* Dem Neuen trauen. Perspektiven künftiger Gemeindearbeit, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1996, 184 Seiten.

Wer die letzten Jahrzehnte in der Kirche bewußt oder auch aktiv miterlebt hat, war immer wieder mit der Spannung „Volkskirche" – „Gemeindekirche" konfrontiert. Darüber haben wir uns oft die Köpfe heißgeredet und Wege in der Praxis gesucht. Diese Grundfrage stellt Erich Garhammer in einen großen Zusammenhang von der Entwicklung der

Gemeinden im NT bis zu den Initiativen der deutschen und deutschsprachigen Diözesen in den 90er Jahren. Es ist ein gutes Buch, das manches klarstellt, Zusammenhänge sichtbar macht und gerade durch den weiten geschichtlichen Rahmen manche Probleme relativiert und damit Hoffnung macht. Wenn jemand in diesem Prozeß selbst drinnen gestanden ist, liest es sich wie ein Stück der eigenen Biographie und ist richtig spannend. Das Buch beginnt mit dem Gemeindebegriff im NT, um sehr bald zu dem Ergebnis zu kommen, daß es vom Anfang an eine Pluralität von Gemeindeformen gab. In der historischen Entfaltung dann die Entwicklung von der Gemeinde zur Pfarrei – und von der Pfarrei wieder zur Gemeinde. Mit Interesse liest man die Auseinandersetzung um den Gemeindebegriff in den 30er Jahren zwischen Pius Parsch („Die Pfarre als Mysterium") und dem Freiburger Erzbischof Constantin Gröber.

Dann die Grundlagen des Gemeindegedankens beim II. Vatikanischen Konzil. Und eine Analyse unserer Gesellschaft, in der die Kirche immer wieder Sauerteig sein soll. Kurz und klar zusammengefaßt die Hauptthesen und Hauptschlagworte der Soziologen: Von F. X. Kaufmann bis zu den sehr bekannten Gemeindetypen von H. Steinkamp: Versorgungsmodell, Gemeinde als Organisation und das basiskirchliche Modell. In den Schlußkapiteln werden noch verschiedene bekannte Modelle in Pfarren und in Diözesen vorgestellt. Eine Fülle von Information ist klar aufbereitet und läßt sehr wohl einen roten Faden in den Entwicklungen erkennen und macht Mut, „dem Neuen zu trauen". Mit zehn Grundsätzen zur Gemeindetheologie schließt das außerordentlich lesenswerte Buch und mit einem Ausblick, den der Autor die „Pastoral der Brotvermehrung" nennt: Auch bei der Brotvermehrung ging es um drei Möglichkeiten: 1) Die Leute wegzuschicken, oder 2) für sie Brot zu kaufen, oder 3) zu tun, was Jesus seinen Jüngern sagt: „Gebt ihr ihnen zu essen". Von eurem Leben, eurem Glauben, euren Möglichkeiten, dann kann auch heute das Wunder der Brotvermehrung geschehen.

*Hermann Hofer, Wien/Rodaun*

*Matthias Möhring-Hesse,* Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen, Universitätsverlag Freiburg/Schweiz – Verlag Herder Freiburg – Wien 1997 (Studien zur theologischen Ethik 75), 532 Seiten.

Mit seiner Dissertation legt Möhring-Hesse, pronouncierter Vertreter einer politischen Ethik „jenseits katholischer Soziallehre", einen theologischen Rekonstruktionsweg christlich-politischer Glaubenspraxis vor: Im reflexiven Bezug auf ihren Glauben an Gott als das Vonwoher und Woraufhin christlicher Existenz bestimmen Christen ihr Dasein „theozentrisch" und in „eschatologischer Antizipation". Diese Grundbestimmung christlicher Existenz wird in kreativer Ausdeutung des überlieferten christlichen Ethos aktualisiert. Die so gewonnenen Modelle christlicher Praxis bindet er in den umfassenden Rahmen universaler Gerechtigkeit zurück. Das (kommunitär) definierte Gute nimmt so Maß am (universalen) Gerechten, welches sich wiederum geschichtlich vom christlich geglaubten universalen Heilswillen Gottes herleiten läßt. Möhring-Hesse gelingt es, unter Einbeziehung der aktuellen Diskussion ein an der politischen Theologie wie auch an der Diskursethik orientiertes theologisches Begründungsmodell christlich-politischer Ethik zu entwickeln, das explizit auch die geschichtlich-kommunitäre Struktur christlichen Glaubens berücksichtigt.

Drei Punkte fordern in diesem Ansatz weitere Diskussion heraus. So wäre es vielversprechend, die isoliert christozentrische Perspektive um eine pneumatologische zu erweitern und die Christologie in die Trinitätstheologie rückzubinden. Wünschenswert wäre auch, die singuläre Bedeutung Jesu Christi in den Zusammenhang jüdisch-christlicher Heilsgeschichte einzubetten. Zuletzt stellt sich die Frage, ob „Nachfolge Christi" tatsächlich das universale Datum ist, und ob der umgreifendere Terminus „Gottesherrschaft" nicht vielmehr die Möglichkeit böte, im interreligiösen Dialog mit Juden und Muslimen sich einer gemeinsamen politischen Ethik anzunähern.

Trotz dieser offenen Fragen erweist sich der Entwurf Möhring-Hesses als in hohem Maße gelungener Beitrag zur zeitgemäßen theologischen Begründung christlicher politischer Ethik, ein Entwurf, dem eine breitere Aufmerksamkeit und Diskussion zu wünschen ist. *Gunter M. Prüller-Jagenteufel, Wien*

# Büchereinlauf

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

*Adam Adolf,* Grundriß Liturgie, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1998, 336 Seiten, DM 32,–; öS 234,–; sFr 30,–.

*Bsteh Andreas* (Hrsg.), Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Dritte Religionstheologische Akademie St. Gabriel, Referate – Anfragen – Diskussionen, Studien zur Religionstheologie Bd 3, 546 Seiten, öS 398,–; DM 54,50; sFr 51,80.

*ders.,* Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus. Vierte Religionstheologische Akademie St. Gabriel, Referate – Anfragen – Diskussionen, Studien zur Religionstheologie Bd 4, 672 Seiten, öS 398,–; DM 54,50; sFr 51,80.

*Gaidetzka Petra,* Es bleibt die Hoffnung. Zuspruch für Trauernde, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 112 Seiten, DM/sFr 19,80; öS 145,–.

*Hinsen Peter,* Vom Wort Gottes leben. Predigten und Fürbitten zu den Sonntagen und Hochfesten im Lesejahr A, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 200 Seiten, DM 38,–; öS 277,–; sFr 36,10.

*Müller Wunibald,* Lieben hat Grenzen. Nähe und Distanz in der Seelsorge, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1998, 144 Seiten, DM 24,80; öS 181,–; sFr 23,60.

*Röser Johannes* (Hrsg.), Christsein 2001. Erwartungen und Hoffnungen an der Schwelle zum neuen Jahrtausend, Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien, 384 Seiten, DM 39,80; öS 291,–; sFr 38,–.

*Schottroff Luise – Wacker Marie-Theres* (Hrsg.) unter Mitarbeit von *Janssen Claudia* und *Wehn Beate,* Kompendium Feministische Bibelauslegung, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, 852 Seiten, DM 125,–; öS 913,–; sFr 112,–.

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI) (Hrsg.), Pastoraler Orientierungsrahmen Luzern. Grundlagentext. Für eine dialogfähige, zeitoffene, lebensdienliche und innovative Kirche. Text von Alfred Dubach, St. Gallen o. J., 64 Seiten.

*Seidl Elisabeth – Rechberger Walter* (Hrsg.), Mitarbeiter Eurer Freude. Pater Josef G. Cascales zum 70. Geburtstag, Hermagoras Verlag, Klagenfurt 1998, 312 Seiten, öS 315,–.

*Stecher Reinhold,* Die leisen Seiten der Weihnacht. Mit 20 Aquarellen des Autors, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1998, 144 Seiten, öS 248,–; DM 34,–; sFr 32,50.

*Weß Paul,* Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Druck- und Verlagshaus Thaur, Thaur 1998, 552 Seiten, öS 348,–; DM 49,80; sFr 45,–.

## Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

*Helmut Erharter,* Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts und ist bis Ende 1998 Chefredakteur dieser Zeitschrift.

*Leo Karrer* ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

*Karl-Fritz Daiber,* Dr. phil. (Soziologie), ist emeritierter Professor für Praktische Theologie (ev.) und Religionssoziologie in Marburg; lebt in Hannover.

*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,* Dr. phil. habil., Dr. theol. h. c., ist Professor für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden.

*Michael Staikos,* Dr. theol., ist Metropolit für Austria der Griechisch Orthodoxen Kirche und Vorsitzender des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich.

*Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld* ist emeritierter Professor für Christliche Philosophie und Mystik an der Universität Wien.

*Annette Esser* ist kath. Theologin und Religionspädagogin, mit Ausbildung in Kunsttherapie, Psychodrama und Bibliodrama; war Vorstandsmitglied in der Europäischen Gesellschaft für theologische Forschung von Frauen; lebt in Köln.

*Barbara Weißbacher,* Mag. theol., ist Mitglied der Missionsschwestern vom Kostbaren Blut, Professorin für katholische Religion an der Handelsakademie in Villach; Mitarbeiterin in der ökumenischen Rundfunkarbeit, Mitbegründerin und jahrelang Geschäftsführerin des Weltladens Villach.

*Lucia Hauser,* Dipl. Theol., war Pastoralassistentin in der Pfarreiseelsorge, ist Mentorin im Ausbildungsteam der Diözese Basel für die Studierenden der Fakultät und des Katechetischen Instituts Luzern; Ausbildung in Supervision und Organisationsberatung am Fritz Perls Institut.

*Stefan Hofer* SJ ist Mitarbeiter im „kardinal-König-haus" Wien/Lainz, vor allem im Fachbereich Exerzitien und in Ausbildungskursen für Exerzitienbegleitung und geistliche Begleitung.

*Pierre Stutz,* Priester, Autor, spiritueller Begleiter, lebt im „offenen Kloster" Abbaye de Fontaine-André, Neuchâtel/Schweiz.

*Karl Matko* ist Landrat des Landkreises Aue-Schwarzenberg und stellvertretender Stadtbaudirektor beim Rat dieser Stadt.

*Veronika Prüller-Jagenteufel,* Mag. theol., war bis Februar 1998 Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien; sie wird ab Anfang 1999 Chefredakteurin dieser Zeitschrift.

*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.

*Gerlinde Bachmayer* ist Hausfrau in Maria Enzersdorf/NÖ.

# Bücherein lauf