N12<513198979 021

rad

ubTÜBINGEN

0341-9592
002 F

Diakonia

30. Jahrgang
Heft 1
Januar 1999

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

In Treue zum Konzil

Helmut Erharter zu Ehren

Franz Kardinal König
Grußwort für Helmut Erharter

Wilhelm Zauner
Die Redlichkeit der Freundschaft

Leo Karrer
»Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?

Ottmar Fuchs
Zur Entwicklung der Praktischen Theologie

Herbert Vorgrimler
Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen

Hannes Kramer
Diakonat – neues altes Amt

Hans Rotter
Sexuelle Befreiung – ein bleibendes Anliegen

Urs Baumann
Wie religiös sind Theologenkinder?

ünewald / Herder

Inhalt

1 **Franz Kardinal König**
Grußwort für Dr. Helmut Erharter

THEMA

4 Leitartikel
Wilhelm Zauner
Die Redlichkeit der Freundschaft

9 **Leo Karrer**
»Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?

16 **Ottmar Fuchs**
Zur Entwicklung der Praktischen Theologie auf den Spuren der Zeitschrift DIAKONIA (und ihrer Vorläufer)

23 **Herbert Vorgrimler**
Als der Normalfall noch Ausnahme war. Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen

29 **Hannes Kramer**
Diakonat – neues altes Amt

37 **Hans Rotter**
Sexuelle Befreiung – ein bleibendes Anliegen

43 **Urs Baumann**
Wenn eure Kinder euch dann fragen... Wie religiös sind Theologenkinder?

48 **Franz Georg Friemel**
Brückenschlag in Richtung Osten

FORUM

53 **Günter Biemer**, *Helmut Erharter, ein past theologischer Dolmetscher*
54 **Martina Blasberg-Kuhnke**, *Das Klima ein offenen Streitkultur*
56 **Elisabeth Dieterle**, *Der »Chef-Kollege«*
57 **Bernhard Honsel**, *Wächter, wie spät ist es der Nacht?*
58 **Norbert Mette**, *Der Briefschreiber*
59 **Markus Schlagnitweit**, *Helmut Erharter g*
60 **Peter F. Schmid**, *Von der Kunst, eine Zeitschrift zu machen. Helmut Erharter als künlerische Persönlichkeit*
63 **Rudolf Schwarzenberger**, *Helmut Erhart Wirken im Österreichischen Pastoralinstitu*
64 **Eva Petrik**, *Verwurzeltsein – Fruchttragen*
66 **Hannelore Bürstmayr**, *Dr. Helmut Erhart seiner Pfarrgemeinde*
68 **Helmut Erharter**, *Elisabeth Dieterle – ein großartige Mitarbeiterin*
70 **Veronika Prüller-Jagenteufel**, *»Innerhalb dieser Bandbreite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen«. Helmut Erharters Leitartikel*

PREDIGT

72 **Marie-Louise Gubler**, *Er hörte auf den Ru meines Flehens... Eine Predigt zu Psalm 11*

REZENSIONEN

75 *Helmut Krätzl*
75 *Christoph Kardinal Schönborn*

76 Autorenverzeichnis
76 Impressum

Franz Kardinal König

Grußwort für Dr. Helmut Erharter

● Mit Ende dieses Jahres 1998, ganz in der Nähe der Milleniumsschwelle, beendet Dr. Helmut Erharter seine Tätigkeit als Chefredakteur der DIAKONIA, die er als eine »Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche« lange Zeit verantwortlich geführt und sehr geprägt hat. Mit einem dankbaren Blick auf das II. Vatikanische Konzil wird er seine DIAKONIA mit ihrer Geschichte und ihren vielen Möglichkeiten der nach-konziliaren Zeit vertrauensvoll und behutsam in die Hände seiner Nachfolgerin Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel legen können.

Ein reiches Erbe

● Aus dem Verlagshaus Herder-Freiburg kommend, übernahm Dr. Erharter die Leitung des 1948 neugegründeten Österreichischen Seelsorgeinstitutes als Generalsekretär unter gremialer Führung. Dieses Institut hatte eine nicht zu vergessende Vorgeschichte: In den 20er- und 30er-Jahren der Zwischenkriegszeit waren Prälat Karl Rudolf, Professor Michael Pfliegler und Pius Parsch bereits sehr um eine seelsorgliche Erneuerung bemüht. Seit dem Jahre 1923 gab es zum Beispiel eine »Arbeitsgemeinschaft für zeitgemäße Seelsorge« mit der Zeitschrift »Der Seelsorger«, die zwei Jahre später gegründet wurde. Im Mittelpunkt der Suche nach einer »zeitgemäßen Seelsorge« standen die bekannten »Wiener Seelsorgertagungen« zwischen Weihnachten und Neujahr, die damals ihren Anfang nahmen. Große Themen wie: »Die Christusverkündigung in unserer Zeit« begannen Jahr für Jahr Hunderte von Teilnehmern, besonders auch aus den östlichen Staaten anzuziehen – denn bis 1946 gab es noch keinen Eisernen Vorhang. Andere Themen waren zukunftsweisend, wie: »Die lebendige Pfarrgemeinde« oder »Katholische Aktion und Seelsorge«.

In der Kriegs- und Nachkriegszeit war – der Zeit der Verfolgung und des Neuanfanges entsprechend – der »Stephansplatz« mit seinem »Seelsorgeamt« als Abteilung des Wiener Ordinariates geistlicher Mittelpunkt, wo man sich traf und wo man neue Wege der Seelsorge in schwieriger Zeit überlegte. In der schweren Zeit des Nationalsozialismus, als jede Manifestation kirchlichen Lebens in der Öffentlichkeit untersagt war, überlegte man hier neue Wege. In jenen Jahren begann z.B. das Studium der Theologie für Laien in Abendvorlesungen, später ergänzt durch das Angebot der »Fernkurse«.

Um Prälat Rudolf, den Leiter des Seelsorgeamtes, sammelten sich Frauen und Männer, die mutig und erfolgreich die neuen Wege beschritten. Es gab dort eine Frau Dr. Hildegard Holzer mit ihren Überlegungen, wie man Frauen als Helferinnen, als Assistentinnen zur Mitarbeit in den Pfarrgemeinden gewinnen könne; es gab

eine Dr. Margarete Schmidt mit ihrer Zeitschrift; es gab eine Frau Dr. Willy Lussnig mit dem Beginn der Kinderarbeit und eine Mater Babitsch von den Englischen Fräulein, die alle im Seelsorgeamt zusammenarbeiteten. Auch neue Namen waren um Prälat Rudolf aufgetaucht: Dr. Karl Strobl als erfolgreicher Hochschulseelsorger, Otto Mauer als Akademikerseelsorger, der in der Zeit des Dritten Reiches durch seine mutigen Predigten in St. Stephan Aufsehen erregte. Zu jenem »Aufbruch im Widerstand« zählte auch Dr. Klostermann, der spätere Professor der Pastoraltheologie der Wiener Universität. Er übernahm dann jenen Lehrstuhl, der durch Professor Pfliegler bekannt geworden war. Auf diesem so lebendig gewordenen

» Neu: ein Laie als Generalsekretär «

Boden der Wiener Kirche übernahm Dr. Erharter ein reiches Erbe, das er bejahte und das er mit dem konziliaren Aufbruch von 1965 in Verbindung brachte.

Die konziliare Erneuerung als Aufgabe des Pastoralinstituts ...

● Das neugegründete Österreichische Seelsorgeinstitut sollte so zum Sammelpunkt und neuen Anfang für ganz Österreich werden. Neu war damals, dass ein Laie, ein promovierter Theologe, als Generalsekretär der gremialen Führung, unmittelbar der Bischofskonferenz verantwortlich wurde. Damit sollten die Anliegen und Anregungen des zu Ende gegangenen II. Vatikanischen Konzils auf diözesaner Ebene aufgegriffen werden. Als überzeugter Verfechter einer konziliaren Erneuerung der Kirche sah Dr. Erharter seine Aufgabe besonders darin, all das, was vor ihm auf dem Stephansplatz begonnen wurde, in eine neue Zeit hinüberzuführen.

Vieles war in jenen Jahren nach dem Konzil lebendig geworden: eine postkonziliare Studienkommission, später Pastoralkommission Österreichs, begann mit Überlegungen für spätere Diözesansynoden, in enger Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Pastoralinstitut und damit mit der Bischofskonferenz selbst. Die großen Seelsorgertagungen der Weihnachtszeit wurden fortgesetzt und wiesen immer größere Teilnehmerzahlen auf, vermittelten aber auch den Eindruck eines neuen Beginnes. Viele Dinge, die damals in Österreich bereits im Keim vorhanden waren, wurden durch das Konzil bestätigt. So heißt es z.B. in der Dogmatischen Konstitution des Konzils über die Kirche, Lumen Gentium Nr. 33: »Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann. Und so ist hier der Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Kirche selbst.« Und in Nr. 43 von Gaudium et Spes heißt es ergänzend: »Sie (d.h. die Laien) mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, dass sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten; – oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollten vielmehr im Lichte christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre *eigene* Aufgabe wahrnehmen.«

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

 ZA 1702

... und als Anliegen der Zeitschrift

● Solche Hinweise hat Dr. Erharter – trotz mancher Schwierigkeiten – gerne aufgegriffen und zu seinem besonderen Anliegen gemacht. Es heißt: Priester und Laien tragen – jeweils auf ihre Art – gemeinsam Verantwortung für eine »Eccle-

» die konziliaren Impulse mit theoretischen und praktischen Fragen verbinden «

sia semper reformanda«. Diese Gedanken auch in seiner Zeitschrift zu behandeln, war ein besonderes Anliegen des Chefredakteurs der DIAKONIA. Dr. Erharter versuchte vor allem, die konziliaren Impulse mit vielen theoretischen und praktischen Fragen zu verbinden und aus verschiedener Sicht zu bearbeiten. Es ging dabei unter anderem um Themen und Fragen verschiedener Arbeitskreise und Studiengruppen, wie etwa: in welcher Weise Laientheologen im Dienste der Kirche einzusetzen seien, wie man Pfarrgemeinderäte vorbereitet, um Jugendarbeit, Taufgespräche, Ehevorbereitung, Problem der Sekten und des Kirchenaustrittes sowie um die Tourismuspastoral.

Ebenso lag DIAKONIA und ihrem Chefredakteur viel daran, jene Anregung aufzugreifen, die sich in Lumen Gentium Nr. 29 findet: In Zukunft »soll der Diakonat als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt werden«. – Das Konzil hat es aber den territorialen Bischofskonferenzen überlassen wollen, ob sie den Diakonat einführen wollen oder nicht. – Für diesen neuen Weg zu werben, die notwendigen Vorbereitungen zu überlegen, darin sah der Chefredakteur eine besondere Aufgabe auch der DIAKONIA.

Dr. Erharter kann auf eine reiche Ernte seiner Arbeit als Chefredakteur seiner Zeitschrift zurückblicken, wenn er sie jetzt in die Hände seiner Nachfolgerin übergibt. Die Ziele, die er sich in Verbindung mit den konziliaren Impulsen des II. Vatikanums gesetzt hat, brachten vieles in Bewegung, dank seiner Mitverantwortung für das Österreichische Pastoralinstitut und in seiner Eigenschaft als Generalsekretär. Besonders erwähnenswert sind: Die pastoralen Kontakte mit einem durch den Eisernen Vorhang fremdgewordenen Osten, das Interesse für sozial Schwache sowie für eine bessere Krankenhausseelsorge. Die Zusammenarbeit von Frauen und Männern im Dienste der Kirche hat vieles lebendiger gemacht; das Gleiche gilt von der Beschäftigung mit den Medien und ihrer säkularisierten Umwelt – das alles unterstreicht den Dank, den wir alle unserem Dr. Helmut Erharter heute schulden.

Wilhelm Zauner

Die Redlichkeit der Freundschaft

Freundschaft und Redlichkeit sind wichtige Kategorien für eine zeitgemäße Spiritualität sowie für eine fruchtbare kirchliche Zusammenarbeit. Wilhelm Zauner begründet das nicht nur biblisch wie theologisch, sondern lässt auch seine Erfahrung mit Helmut Erharter dafür Zeugin sein. Was die Redaktion als Laudatio anfragte, wurde somit ein Stück pastoraler Tugendlehre.

● Zu Helmut Erharter fallen mir vor allem diese zwei Worte ein: Redlichkeit und Freundschaft. Reden können viele (Erharter kann besser schreiben), aber red-lich sein heißt, Rede und Antwort stehen, über sein Verhalten Rechenschaft geben können, verantwortlich handeln. So meint ›redlich‹ dann auch ehrlich, aufrichtig, berechenbar. Eng damit verbunden ist die Verlässlichkeit, denn wer berechenbar ist, mit dem kann man eben rechnen (auch wenn er noch so knapp zum Bahnhof oder Flughafen kommt). Der Redliche hat einen Standort: Man weiß, wo man ihn findet, was er vertritt, zu wem er gehört. Er kann gelassen seinen Standpunkt begründen und mit Argumenten verteidigen, weil er nicht eine fertige Ideologie übernimmt und unkritisch dafür Partei ergreift. So bleibt er offen für weitere Orientierung und für begründete Korrekturen seiner Position.

Redlichkeit ist eine Voraussetzung für Freundschaft. Mit einem Freund muss man ehrlich reden können. Er darf nicht zustimmen, weil er Freund ist, sondern weil er etwas für richtig hält. Er muss widersprechen, wenn er anderer Meinung ist als sein Freund. Nicht die gleiche Meinung ist für eine Freundschaft wichtig, sondern die Redlichkeit im Austausch der Meinungen.

Heute verstehen manche unter Freundschaft vor allem eine emotionale Bindung. Nun, niemand wird jemand seinen Freund nennen, wenn er nicht vorwiegend positive Gefühle für ihn hat. Doch die Freundschaft kann sich nicht auf Gefühle gründen; sie können leicht irritiert werden und unterliegen dem Wechsel wie das Wetter, das kaum ein Meteorologe zu fassen vermag.[1] Die Beständigkeit einer Freundschaft gründet sich auf eine Wertschätzung der Person und ihrer Eigenschaften, die auch dann bestehen bleibt, wenn einmal Ärger oder Zorn aufkommen. Ihre Wurzel liegt in der Begegnung, diesem geheimnisvollen Ereignis zwischen Ich und Du, wie es Martin Buber beschreibt.[2] Sie gründet in einem intuitiven Erfassen der Gesamtgestalt des anderen und ihrer Liebens-Würdigkeit, in einem »Betroffenwerden vom Wesen des Gegenüberstehenden«[3].

Freundschaft als Kategorie moderner Spiritualität

● Die Freundschaft ist ein Thema von Dichtern und Philosophen vom Altertum bis heute. Sie spielt auch in der Bibel eine große Rolle, vor allem in den späteren Büchern des Ersten Testaments, also zu der Zeit, als auch Aristoteles und Cicero darüber nachdachten. Schon das erste Buch Samuel erzählt von der tragischen Freundschaft zwischen David und Jonatan. Das Buch Jesus Sirach (6, 5-17) enthält einen Hymnus an die Freundschaft, der mit dem Satz schließt: »Wer den Herrn fürchtet, hält rechte Freundschaft; wie er selbst, so ist auch sein Freund.« Jesus hat eine tiefe Freundschaft mit den Frauen von Betanien und deren Bruder verbunden; seinen Schülern hat er

» Mit einem Freund muss man ehrlich reden können «

als Vermächtnis gesagt: »Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt; denn ich habe euch alles mitgeteilt, was ich von meinem Vater gehört habe« (Joh 15, 15). Große Theologen und Theologinnen haben die Freundschaft als ein Ideal christlicher Spiritualität hingestellt und gepflegt, z.B. Basilius und Gregor von Nazianz, Teresa von Avila, Franz von Sales und Johanna von Chantal. Thomas von Aquin hat die Freundschaft beschrieben als Liebe von Person zu Person in gegenseitigem und offenkundigem Wohlwollen (benevolentia mutua non latens)[4], in der Diktion Kardinal Newmans: cor ad cor loquitur. – Gegenseitiges Vertrauen erleichtert es, einem Freund auch persönliche Geheimnisse anzuvertrauen. Eindringlich mahnt aber schon das Buch Jesus Sirach (27, 16-17): »Wer Geheimes verrät, zerstört das Vertrauen, er findet keinen Freund, der zu ihm steht. Liebe den Freund und sei ihm treu! Hast du aber seine Geheimnisse verraten, brauchst du ihm nicht mehr nachzugehen.« Heute denken viele im Zusammenhang mit Spiritualität vor allem an Geistigkeit und religiöse Innerlichkeit, was der bis zur Mitte unseres Jahrhunderts nur im Französischen gebräuchliche Ausdruck Spiritualité meint. Der Jesuit Alfred Delp hat in der Zeit des Nationalsozialismus und in der Situation des Krieges geschrieben, dass die Kirche jetzt viele Menschen brauche, die sich so verhalten, wie es dem Geist Christi entspricht. Er verwendete m. W. dafür erstmals in der deutschen Sprache das Lehnwort ›Spiritualität‹ und verstand darunter eine Haltung und ein Verhalten, das vom Wort und Leben Jesu inspiriert ist. Das legt schon eher den Gedanken nahe, Spiritualität mit menschlicher Beziehung und Freundschaft in Verbindung zu bringen, vor allem wenn man damit meint, was die Bibel und die christliche Tradition darunter verstehen.

Zu Geistlichen Übungen gehört üblicherweise eine Überprüfung und Ausbesserung des Beziehungsnetzes. Dabei müsste die Fähigkeit, Freundschaft zu schließen, zu stilisieren und zu kultivieren, eine besondere Beachtung finden. Spiritualität kann auch als Ausrichtung des Beziehungsnetzes, das mit den Menschen, mit Gott und seiner Schöpfung verbindet, im Heiligen Geist verstanden werden. So gefasst kann sie nicht als Erzeugung von Gefühlen der Andacht, als ›Innenleben mit Komfort‹[5], als aufwendige Meditationspraxis oder bloß als häufige Teilnahme an Gottesdiensten missverstanden werden. Vielleicht könnten die evangelischen Räte als Grundlage christlicher Spiritualität heute auch so gedeutet werden: als gemeinsames Hören auf das Wort Gottes (Gehorsam), als Bereitschaft, dieses allein als Reichtum anzusehen und alles andere als ›Unrat‹ zu achten[6] (Armut), und als Entschluss, alle Beziehungen nach dem Evangelium

auszurichten (›Ehelosigkeit‹ um des Himmelreiches willen). Angesichts des heutigen Beziehungsnotstands könnte dann auch die Freundschaft als Kategorie höchst notwendiger und moderner Spiritualität in den Blick kommen.

Freundschaft als Kategorie kirchlicher Zusammenarbeit

● Die heutige Gesellschaft ist in ihren Beziehungen kühl und sachlich. Sie setzt auf das Funktionieren ihrer Institutionen, auf die sachgerechte Bedienung der Apparate und die korrekte Anwendung von Methoden. Persönliche Freundschaften sind eher verdächtig und lassen Korruption befürchten: in der Politik den Missbrauch von Macht zugunsten der ›Freunde‹ (Freunderlwirtschaft), in der Wirtschaft Begünstigung befreundeter Firmen (Preisabsprachen), im Kulturbetrieb und in der Wissenschaft Verfälschung von Urteilen (geschönte Kunstkritik, Gefälligkeits-Gutachten). Der ideale Manager funktioniert, ist höflich und liebenswürdig, aber er hat keine Freunde (und Freundinnen). Er hält Distanz, um sich keinem Verdacht auszusetzen, denn wir leben in einer ›Kultur des Verdachts‹.[7]

In der hektischen Mobilität, in der heute so viele Menschen leben, ist diese Distanz nicht allen zuwider. Botho Strauß beschreibt sie als ›Passanten‹: Sie begegnen einander, nehmen nur flüchtig Kontakt auf, bleiben aber distanziert und gehen aneinander vorüber.[8] Jeder ist unterwegs,

» die Fähigkeit, Freundschaft zu schließen und zu kultivieren «

aber keiner kommt zum andern, ›begegnet‹ ihm. Das Beziehungsnetz bildet sich nur selten stark genug aus; es reißt immer wieder. Manche scheinen das nicht zu bedauern; sie suchen keine Freundschaft, sondern es genügen ihnen Geschäftsbeziehungen. Das Wort Martin Bubers »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«[9] wirkt in einer so kargen Beziehungslandschaft erratisch und fremd.

Auch in der Kirche sucht man anscheinend Amtsträger, die keine persönlichen Freundschaften pflegen. Das Direktorium für Dienst und Leben der Priester kennt als Partner für deren Freundschaften nur Gott Vater, Jesus Christus, den Bischof oder andere Priester.[10] Eine Freundschaft mit Laien, eine so tiefe geistliche Beziehung, wie sie Hieronymus mit der Witwe Paula und deren Tochter Eustochium gepflegt hat[11], oder der üppige Briefwechsel des Ignatius von Loyola mit Frauen[12] scheinen da keinen Platz zu haben.

Die sachliche Beziehung, die man in Betrieben anstrebt und die auch sachliche Kritik einschließt, scheint in der Kirche durch ›Linie‹ ersetzt zu werden: Wichtig ist vor allem das jeweilige Konzept des jeweiligen Pfarrers, Bischofs oder Papstes, das verlässlich vertreten wird. Unter solchen Voraussetzungen sind höchstens vorpersonale Gemeinschaftsformen wie Kameradschaft oder Gruppe möglich – wenn nicht gar nur Komplizenschaft. Welche Folgen das für kirchliche Gemeinschaften und Gremien hat, wird wiederholt vor Augen geführt. Die Pflege hochwertiger menschlicher Beziehungen ist aber im kirchlichen Leben noch bedeutsamer als im Bildungswesen, in der Wirtschaft oder Politik. Was die Bibel über die Gemeinschaft im Glauben schreibt, ist nicht zu überbieten: »Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus« (1 Joh 1, 3; vgl. Joh 17, 20-26; 1 Kor 1, 9 u.a.). Wenn der Spagat solcher Perspektiven zur Wirklichkeit des kirchlichen Lebens allzu groß wird, muss es zu Verletzungen und Abbrüchen kommen.

Störungen im Beziehungsgeflecht erzeugen einen Gefühlsstau, der die Kommunikation behindert, die Arbeitskraft lähmt und die Lebensfreude trübt. Das Befinden eines Menschen hängt – mehr als von seinem beruflichen Erfolg und von der Gesundheit – vom Zustand seines Beziehungsnetzes ab. Dieser ist keine statische Größe, sondern es besteht ein ständiger Wechsel von Nähe und Distanz, ähnlich der Musik. Jeder Partner muss wissen: Wie viel Nähe brauche ich jetzt – wie viel Nähe ertrage ich jetzt; wie viel Distanz brauche ich jetzt – wie viel Distanz ertrage ich jetzt. Kirchliches Leben ereignet sich als faszinierendes Beziehungsspiel, das auch allen Gefährdungen und Konflikten menschlicher Gemeinschaft ausgesetzt ist. Seelsorge ist ›Dienst an der Beziehung‹; ja sie ereignet sich als Beziehung.[13] Sie orientiert sich an der Sorge Gottes, von dem Jesaia sagt: »Geknicktes Rohr zerbricht er nicht, glimmenden Docht löscht er nicht; in Treue bringt er das Recht« (Jes 42, 3).

Helmut Erharters redliche Freundschaft

● Diese Gedanken sind mir gekommen, weil ich – auf Wunsch der Redaktion – als Leitartikel eine Laudatio auf Helmut Erharter schreiben sollte. Seit Jahrzehnten erlebe ich an ihm die Fähigkeit zu einer Freundschaft, die in persönlicher Hinsicht jene Qualitäten besitzt, die hier dargestellt wurden, die aber auch in keiner Weise die Sachlichkeit stört, die bei der Mitarbeit an einer gemeinsamen Aufgabe erforderlich ist. Bei der Wiener Pastoraltagung 1976 habe ich den Grundsatz vertreten: Jede Arbeit in der Kirche ist Mitarbeit; alle in der Kirche sind Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, synergoi kai synergai. »Das Werk, das ergon, um das sich alle scharen, ist das Werk Gottes selbst, bei dem auch Priester und Bischöfe ›nur‹ Mitarbeiter sind.«[14] Das Selbstbewusstsein, das aus solchen biblischen Einsichten[15] kommt, befähigt zu Unbestechlichkeit in der Sache, um die es geht, aber auch zu kritischer Distanz gegenüber anderen Mitarbeitern und Freunden.

Die Redaktion der DIAKONIA ist eine Freundesrunde von Frauen und Männern, Priestern und Laien aus drei Ländern und mit unterschiedlichen Positionen. Natürlich gibt es da Auseinandersetzungen, Konflikte und gelegentlich auch Kränkungen. In den zwanzig Jahren meiner Mit-

» *Jede Arbeit in der Kirche ist* Mitarbeit «

gliedschaft in dieser Runde habe ich erlebt, wie es dem Chefredakteur immer wieder gelungen ist, Konflikte redlich auszutragen, ohne die Freundschaft zu verletzen. Das Verhältnis zu seinen ›theologischen Vätern‹ wie Josef Andreas Jungmann, Ferdinand Klostermann oder Karl Rahner war getragen von gemeinsamer wissenschaftlicher Redlichkeit und ebenso nüchterner wie herzlicher Freundschaft. Eine gemeinsame Leidenschaft für die konziliare Erneuerung der Kirche verband ihn mit Otto Mauer und Karl Strobl. Als Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstituts (in dessen Räumen auch die Redaktion der DIAKONIA beheimatet war) nahm er für dieses Anliegen eine wichtige Stelle ein: Er trug die konzeptive und organisatorische Hauptlast für die großen Pastoraltagungen in Wien sowie für die Pastoralplanung in Österreich. Im Pastoralinstitut traf man Freunde aus aller Welt, besonders auch aus ehemals kommunistischen Staaten. Die Atmosphäre des Instituts, das so viele Gäste anzog, wurde durch Erharters redliche Freundschaft – auch mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern – geprägt. Ich habe lange zu diesem Kreis gehört; geblieben ist die Redlichkeit unsrer Freundschaft.

[1] Ferdinand Klostermann hat einmal gesagt, er sei doch lieber ein Theologe als ein Meteorologe, dem jeweils schon am nächsten Tag die Unzulänglichkeit seiner Wissenschaft vor Augen geführt wird.

[2] Vgl. Martin Buber, Ich und Du, Werke I, München 1962, 79-170. - Vgl. Peter F. Schmid, Personale Begegnung. Der personzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge, Würzburg 1989, bes. 104-107.

[3] Romano Guardini, Die Begegnung. Ein Beitrag zur Struktur des Daseins, in: Hochland 47 (1955) 227.

[4] Vgl. Thomas v. A., In Eth. 8, lect. 2.

[5] »Ein Mensch hat draußen nicht viel Glück. Er zieht sich in sich selbst zurück und führt seitdem behaglich dort ein Innenleben mit Komfort.« Dieses Gedicht von Eugen Roth fällt mir ein, wenn ich an den Aufwand denke, den manche genüßlich mit ihrer ›Spiritualität‹ treiben.

[6] «Ich sehe alles als Verlust an, weil die Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn, alles übertrifft. Seinetwegen habe ich alles aufgegeben und halte es für Unrat, um Christus zu gewinnen« (Phil 3, 8).

[7] Peter Turrini, Festrede anlässlich der Eröffnung des Brucknerfestes 1994 in Linz.

[8] Vgl. Botho Strauß, Paare, Passanten, München 1984.

[9] Buber, Ich und Du, 85.

[10] Vgl. Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester (1994) (= VAS 113), Art. 24, 27, 39, 51, 75, 82, 94.

[11] Vgl. Hieronymus, Das Leben der heiligen Witwe Paula, Bibliothek der Kirchenväter Band 15, München 1914, 95-148.

[12] Vgl. Hugo Rahner, Ignatius von Loyola, Briefwechsel mit Frauen, Freiburg 1956 (648 Seiten).

[13] Seelsorge kann nicht als bloße Anwendung pastoraler Methoden oder als gültige Amtshandlung eines kirchlichen Amtsträgers verstanden werden; die Person des Seelsorgers muss ins Spiel kommen. (Vgl. Schmid, Personale Begegnung, bes. 223-226.)

[14] Vgl. Wilhelm Zauner, Die menschliche und spirituelle Entfaltung der Mitarbeiter, in: Josef Wiener / Helmut Erharter (Hg.), Pfarrseelsorge – von der Gemeinde mitverantwortet, Wien 1977, 64-76, hier 67-68.

[15] Belege bei Zauner, Mitarbeiter 64-66.

Leo Karrer

»Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?

Lähmung und Katerstimmung, die so manche in der kirchlichen Praxis erfasst hat, stehen in Kontrast zum Schwung, den die Impulse des 2. Vatikanischen Konzils gebracht hatten. Leo Karrer benennt Belastungen und Spaltungen, die den konziliaren Aufbruch bremsen, und zeigt auf, was auch heute noch das leidenschaftliche Feuer entfachen kann: Reibung mit der Wirklichkeit, mystische Kraft, Treue zum Anliegen und charismatisches Selbstbewusstsein sowie Solidarität.

● Wenn von Feuer und Schwung bzw. vom Geist des Konzils die Rede ist, dann stellt sich die Frage, ob dies nur ein Strohfeuer der Begeisterung gewesen ist, das schnell in sich zerfallen musste. Oder ist eine tiefer liegende Glut lebendig geblieben, die sich nicht mehr zerstampfen lassen will. Feuer war schon zu Pfingsten Zeichen für das Wehen des Geistes Gottes.

Innerkirchliche Verzögerung der konziliaren Naherwartungen

● Die Tatsache ist unübersehbar und vielfach diagnostiziert: In den deutschsprachigen Ländern herrscht in vielen kirchlichen Kreisen eine depressive Lähmung, oft sogar eine ausgesprochen larmoyante Katerstimmung. Von der Freiheit der Kinder Gottes und von der Freude der Neugeborenen der Schöpfung ist in der Öffentlichkeit herzlich wenig zu spüren.

Zur Zeit des Konzils aber, als wir in der Aufbruchstimmung mit Begeisterung Theologie studierten, konnte ein Konzilsberichterstatter wie Mario von Galli auf dem Katholikentag in Stuttgart 1964 noch ohne Hemmungen in den Jubel Tausender hineinrufen: »Kirche, wie bist du jung, wie bist du schön.« An die Theologiestudierenden der aktuellen Kirchenstunde ist dies kaum mehr zu vermitteln. Was ist geschehen? Ist das Feuer erstickt?

Bewusstseins-Schisma oder Pluralismus in der Kirche?

Bewusstseinsmässig ist das Aggiornamento des Konzils weitergewachsen; es hat sich vertieft. Es sei erinnert an die Konzilsimpulse zur Ökumene und zur Hinwendung zu den nichtchristlichen Religionen (vor allem durch die Erklärung zur Religionsfreiheit), zur Liturgie, zum Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes bzw. zur Communio-Ekklesiologie, zur kollegialen Leitung der Kirche, zur Verantwortung für die Welt und Öffnung zu den Armen sowie zum allgemeinen Heilswillen Gottes, wonach Gott keinen Menschen vom Heil ausschließt. –

Diese und andere »Geistesblitze« des Konzils befreiten aus einer statischen Kirchlichkeit, die von vielen als beengend und angstmachend empfunden wurde. Zudem vermittelte das Konzil – durch die Medien frei Haus geliefert – das Bild einer bunten und vielgestaltigen Weltkirche, die sich an heiße Themen heranwagte, den Dialog suchte und vor Konflikten nicht zurückscheute. Wir waren damals, analog zum gesellschaftlichen Lebensgefühl, von einer innerkirchlichen Fortschrittseuphorie gepackt, die die Widerständigkeit der Realität unterschätzte und die eigene Glut sowie die Kraft von Bewusstseins-Veränderungen überschätzte. Es entwickelten sich konziliare Naherwartungen, deren Erfüllung sich dann zusehends hinauszögerte, deren Schwung zu erlahmen begann und verflachte. Das ist einerseits verständlich, denn man kann nicht dauernd auf Hoch-Zeiten des Gefühls tanzen.

Anderseits gewannen in der Ernüchterungsphase auch jene wieder Platzvorteil bei der innerkirchlichen Diskussion, die sich nie mit dem Aggiornamento des Konzils anfreunden konnten. Zudem gingen manche Entwicklungen für viele zu schnell vor sich. Viel Liebgewordenes und Traditionen verschwanden fast lautlos über Nacht, sodass manchen bange wurde, ob nicht urkatholische Positionen preisgegeben würden. In einer unruhig und für manche kälter gewordenen Kirche trauerten manche ihrer früheren Kirchen-Heimat nach. Die progressiven Tendenzen bildeten gleichsam den Gegenhorizont für die eher integralistischen Kräfte, die sich ans vorkonziliare Kirchenbild zu klammern versuchten.

» das Bild einer bunten und vielgestaltigen Weltkirche «

Diese Bewusstseinsprozesse und Kontroversen führten zu einem »Schisma« zwischen progressiven und konservativen Lagern. Aufgrund der früheren »Geschlossenheit« waren wir darauf nicht vorbereitet. Dieses Bewusstseins-»Schisma« ist Ausdruck eines innerkirchlichen Pluralismus. Pluralitätsfähigkeit ist nicht als Verrat an Grundsätzen zu verfemen, sondern vom gesellschaftlichen Umfeld her Prinzip der Integration von Vielfalt.

»Der Konzern ist groß, der Glaube klein« (»Die Zeit« v. 11.2.1994)

Es ist nicht nur die Erbschaft der eigenen Tradition, zu der die Kirche in Spannung geraten ist. Entscheidend hat sich das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Kirche gewandelt. Zwar wird den Kirchen in Umfragen eine überraschend hohe Bedeutung zugemessen, vor allem im sozialen Bereich. Aber die aktive Anhängerschaft wird kleiner – trotz sich verstärkender Suche nach religiösen Antworten und Symbolen. Es ist offenkundig, dass sich in unseren Ländern eine Kluft zwischen dem institutionalisierten Christentum und einer erfahrungsnahen und freiflotierenden Religiosität verbreitet.

Im Trend der allgemeinen Individualisierung und Vereinzelung (Singularisierung) ist Religion vielfach tabuisiert und gegebenenfalls zur Privatsache geworden. Die sogenannte Post-Moderne bekundet zusehends Mühe, Religion auf Institution und Doktrin festgelegt zu sehen. Wache Seelsorger und Seelsorgerinnen wittern deutlich, dass sich im religiösen Verhalten ein Erdrutsch ankündigt oder schon ereignet. Organisierte und dogmatisierte Religion scheint in Frage gestellt. Und die Kirche kann solche gesellschaftliche Trends nicht umkehren und kaum steuern. Aber sie spürt, dass damit das Prinzip Gemeinde und letztlich das Prinzip Kirche selber zur Disposition

stehen. Die häufigste Spezies der Kirchenmitglieder sind die Kirchenfernen. Das muss notgedrungen verunsichern und jene verstimmen, die um die Zukunft der Kirche bangen.

Deutlich wird, dass die Kirchen mit billiger Anpassung an die gesellschaftlichen Standards sowie mit der Fixierung auf den Erhalt ihrer herkömmlichen Strukturen und auf die gesellschaftlichen Garantien ihrer volkskirchlichen Errungenschaften (z.B. Kirchensteuer) ihre Zukunft nicht werden »gesundbeten« können. In einer multikulturellen Gesellschaft, in der sich die Medien das Öffentlichkeits-Monopol und damit den entscheidenden Einfluss auf die Meinungsbildung zugespielt haben, in der die Menschen Beruf, Wohnsitz und oft auch den Lebenspartner wechseln und Thomas Gottschalk den Höhepunkt am Wochenende markiert, ist den Kirchen die umfassende Lebensbeeinflussung der Menschen entglitten. Die Kirchenferne der Menschen ist somit eine Ferne der Kirche zu den Menschen und deren Welt geworden.

» die den Dialog suchte und vor Konflikten nicht zurückscheute «

Schisma zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk

Die unterschiedlichen »Lager« innerhalb der Kirche und die gesellschaftliche Entwicklung bringen eine Kirchenleitung verständlicherweise unter Druck und in Gefahr, mit disziplinarischen Maßnahmen die früher scheinbar heile Welt zu restaurieren. Die fortschreitenden vielfältigen Bewusstseinsschübe, die sich in den Kirchenvolksbegehren zu Wort gemeldet haben, werden dadurch verschärft, dass die Kirche strukturell noch vorkonziliar verfasst ist und seit Jahren die kuriale Zentralisierung forciert. Deshalb fällt es der offiziellen Kirche zunehmend schwerer, ein produktives Verhältnis zu ihrer eigenen Vergangenheit und einen verantwortlich-offenen Umgang mit der Gegenwartskultur zu finden und zu gestalten. Die Entfremdung zwischen Gläubigen und Amtskirche ist offenkundig.

Mit Händen greifbar wurde dies, als am 11. Oktober 1997 die »Internationale Bewegung Wir sind Kirche« eine Kirchenvolksbegegnung in Rom organisierte und zwar in Erinnerung an das 35 Jahre zuvor eröffnete II. Vatikanische Konzil. Der Bischof von Rom fand trotz mehrerer unbeantwortet gebliebener Schreiben keine Zeit für die Stellvertreter von Millionen Katholikinnen und Katholiken aus drei Kontinenten.

» Die Kirchenferne der Menschen ist eine Ferne der Kirche zu den Menschen geworden «

Vielmehr erschien wenige Wochen später am 13. November die sog. »Laieninstruktion«, die – von acht Dikasterien des Vatikans abgezeichnet – ein Machtwort in Sachen Kirchenordnung dekretierte und die Kluft nicht hätte schärfer und kälter dokumentieren können. Von den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils ist im praktischen Teil nichts zu spüren. Die Kirchenverdrossenheit hat somit auch handfeste innerbetriebliche Ursachen. Die schockierenden Bischofsernennungen sind Symptome dafür.

Eine lähmende Kirchenerschöpfung wird m.E. auch durch eine Art Selbstthematisierung durch disziplinierende Maßnahmen veranlasst, die auf Dauer langweilen und nicht einmal mehr Gegenreaktionen hervorrufen. Es sei an die Beschlüsse des Vatikans gegenüber der Befreiungstheologie, an den Treueid, an die Verweigerungen des »nihil obstat« für Theologinnen und

Theologen erinnert. Die Laieninstruktion, deren Tonfall und deren Klima selbst von Bischöfen kritisiert wurden, ist kein Einzelfall. Die Vorgänge um das römische Votum zur Schwangerschaftsberatung vom 27. Januar 1998 und das Papstschreiben über den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen Ende Juli 1998 sind de facto römische Grenzziehungen und depotenzieren letztlich die Kollegialität unter den Bischöfen, die doch auch ein wichtiger Impuls des II. Vatikanischen Konzils war.

In die gleiche Richtung stieß schon die römische Instruktion zu Diözesansynoden vom 8. Juli 1997, die eine synodale Partizipation abwehrt; dabei gerät das »Bischofsamt ... in eine geradezu monarchisch anmutende Isolation innerhalb der Ortskirche«[16]. In der Verlautbarung zum »Schutz des Glaubens« im vergangenen Sommer ist die Theologie wieder Zielscheibe der Verschärfung, wobei Bezug auf »Professio fidei« von 1989 und auf die Ablehnung der Priesterweihe von Frauen (Ordinatio sacerdotalis 1994) genommen wird. Diese knappen Hinweise wollen nur belegen, dass Kirche selber Schlagzeilen produziert, die denkenden Menschen einfach nicht mehr zu vermitteln sind und an den Fragen der Menschen vorbeigehen. Das Profil der Kirchensorgen, wie sie vom Zentrum artikuliert werden, verraten eine kaum zu überbietende Realitätsblindheit. Was theologisch möglich und pastoral nötig ist, scheint gar nicht mehr in den Blick zu kommen. – Auch daran mag es liegen, dass das Feuer in Rauch aufgeht und der Geist und die Be-Geist-erung scheinbar abhanden kommen – und dies, obwohl es viel Stress und Geschäftigkeit und viel Geld und eine institutionelle Arriviertheit der Kirche in unseren Ländern gibt wie wohl kaum je zuvor.

So stellt sich die Frage, was zu tun ist, damit wir in der Kirche wieder Feuer fangen.

Hütet das Feuer

● Der Kirche ist unabhängig von Stimmungslagen aufgetragen, zwischen den Menschen und in deren Herzen Zeichen der Hoffnung aufzurichten. Sie kann das nicht aus eigener Gnade oder sich selbst gegebener (monokratischer oder demokratischer) Vollmacht. Aber sie darf sich im Vertrauen auf Gott und im Glauben an den Weg und die Botschaft Jesu der Wirklichkeit, den konkreten Menschen und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen zumuten und ausliefern.

Feuer aus der Reibung mit der Wirklichkeit: Mut zur Realität

Im institutionellen oder fundamentalistischen Rückzug verliert man die Brücken zur Realität, denn man bleibt im geschlossenen System, in dem es ja stimmen soll und in dem kein Missklang erträglich scheint. Wenn aber Kirche und alles, was sie ausmacht, mitten im Leben daheim ist, begibt sie sich in eine offene Zeitgenossenschaft und überwindet erst in diesem Chaos ihre Berührungsängste. Sie befindet sich mit der Moderne unserer Zeit in einer Art Schicksalsgemeinschaft; diese ist nicht nur Gegenüber, womöglich noch Feindesland. Der konkreten Welt und Gegenwart gelten die Verheißungen des Evangeliums. Anknüpfungspunkte für die Kommunikation und für das Handeln gäbe und gibt es genug. Zu denken ist beispielsweise an die Optionen des Konziliaren Prozesses (Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung), an das Lebensrecht aller, an die Folgen einer immer ungehemmteren Globalisierung der Wirtschaft, an die ethischen Herausforderungen und an die Suche nach neuen Solidaritätsstrukturen, an die Orientierungs- oder Sinnkrise. Die Dienstanweisungen für die Christinnen und Christen sind vor den Kirchentüren mit Händen zu greifen. Wenn

sich die Kirche mit dem Reichtum ihrer pastoralen Instrumente und religiösen Symbole sowie mit der charismatischen Kraft der Gläubigen diesen Herausforderungen aussetzt, wird sie Lebendigkeit gewinnen und Glut entfachen, auch wenn das System selber nochmals durch das läuternde Feuer muss. Zudem würde sie dem Wunder der Fremdprophetie begegnen, wenn immer ihr aus dieser Nähe zur Wirklichkeit aufgeht, dass sie im eigenen Bereich die eigene Soziallehre zur Anwendung bringen sollte: Gleichberechtigung von Mann und Frau, subsidiäre Entscheidungsfindung, partizipatorische Mitverantwortung, Streitkultur usw.

Feuer aus der mystischen Kraft: Mut zur Gottesfrage

Es gibt so viele bewundernswerte Bemühungen im pastoralen Feld der Kirche, Planung, Methoden und Ausbildung und zusätzliche Kompetenzen in Pädagogik, Gesprächsführung, Management, Kunst... wie vermutlich kaum je zuvor. Und trotzdem leiden wir an der Erfolglosigkeit all unserer Anstrengungen und an professionellem Stress. Früher trauten wir einem beinahe automatisierten Ritual des Opus operatum allzu sehr. Dem scheint heute eher das Vertrauen in verbesserte Methoden, in Organisation und funktionale Kompetenzen gefolgt zu sein.

Aber hat der »Betrieb« nicht auch seine Seele verloren, die Quellen der Hoffnung und der gläubigen Zuversicht aus einer Gottesbeziehung heraus? Leicht wirkt dann auch pastorale Bemühung gott-los und hoffnungs-los, weil Gott vergessen erscheint. Zynismus wäre die schreckliche Gefahr. Droht nicht immer wieder, dass sich Kirche mit all dem Reichtum ihrer pastoralen Instrumente so zwischen Gott und die Menschen schiebt, als müsste sie selber die Nähe zu Gott bewerkstelligen? Oder suggerieren Strukturen und Theologien, dass Kirche und Theologie Gotteserfahrungen herstellen können oder müssen?

Die Erfahrung der Gottesferne und des Leidens an seiner Abwesenheit sind nicht abzureagieren; sie definieren die Situation, auch in der Kirche selber. – Vielleicht hatten wir viel zu viel Kirche. Möglicherweise muss sich die Kirche einer Art Entziehungskur oder einem Heilfasten unterziehen, damit sie freier und offener wird für ihre mystische Tiefe, für die Botschaft Jesu, der uns in einen rettenden Lebenszusammenhang stellt im Vertrauen auf Gott, der zum Leben und Lebendigsein befreien will. An die Wurzeln des Menschseins zu erinnern und für den Kampf um Frieden und Gerechtigkeit und um eine für künftige Generationen bewohnbare Erde religiöse Orientierung, d.h. Hoffnung zu schenken, das wäre das Kapital einer Kirche, die nicht dauernd in Sorge um sich selber ihre Sendung verrät, sondern versucht, die Menschenfragen mit der Gottesfrage zu verbinden. Zugänge zur Kirche müssen letztlich Zugänge zu den Menschen sein und Zugänge zu Gott werden, sonst können wir alles Reden über Kirche gleich bleiben lassen. Denn Kirche dient einer Nähe, von der sie auch wieder diskret zurücktreten darf und muss.

» die Kirche braucht ein Heilfasten «

Missverstanden wäre ich, wenn dies als Abkehr vom Ringen um eine prophetische-kritische und diakonische Kirche gedeutet würde. Dann wären Gottesliebe und Menschenliebe nur alternativ gedacht, statt sie in ihrer inneren und gegenseitig konstituierenden Einheit zu bejahen. Die Frage nach den mystischen Quellen – bis hin zum Gottesdienst und Beten, die Frage nach Gott und Mut zur Gottesfrage sind keine Rückzüge vor den

Herausforderungen der Menschen und ihrer Welt, sondern Rückkehr zu den Quellen der Hoffnung und des langen Atems, um die Weite des Weges zu wagen und nicht hoffnungslos unterwegs zu sein.

Feuer aus der Treue zum Anliegen: Mut zu konkreten Schritten

Wie viele Christen und Christinnen sind auch engagierte Seelsorger und Seelsorgerinnen oft verhärmt und mutlos ob der (oft scheinbaren) Erfolglosigkeit ihres Tuns und angesichts des schlechten Images von Kirche.

In solchen Stimmungen ist einander deutlicher zu vermitteln, dass wir als Christen und Christinnen und im kirchlichen Handeln dem Wünschbaren nicht trotzig und verkrampft verpflichtet sind. Christsein hat mit Menschen, Lebensprozessen und mit der personalen Ebene zu tun. Da gelten nicht vorgenormte Erfolgskategorien, sondern die Gesetze des Reifens und des Werdens, des Freiheitswagnisses, der Persönlichkeitsentwicklung, des Fortschreitens und des Rückschrittes, der Zweifel sowie Ängste, des Suchens und Wartens, des Gelingens und Scheiterns, der seligen Freude am geschenkten Glauben und der nagenden Zweifel und der abgrundtiefen Gottesferne bis hin zum depressiven Abgrund. Die Gefahr ist immer wieder, dass wir uns für die Menschen so verantwortlich halten, wie es letztlich nur der Gott Jesu selber sein kann. – Christen und Christinnen sind zutiefst Beschenkte – vom Gott Jesu her; von sich her dürfen sie deshalb auch etwas schuldig bleiben und doch letztlich alles wagen.

So abhängig wir – auf der subjektiven Ebene – von »Erfolg« sind, so scheint auf der Ebene des christlichen Handelns und auch der seelsorglichen Rolle doch wichtig, nicht das von uns errechnete Resultat und auch nicht die zuweilen geradezu erpresserischen Rollenzumutungen der Umwelt zum Maßstab werden zu lassen, sondern den Auftrag, den Jesus der Kirche vorgegeben hat, das heißt vom Anliegen her das eigene Handeln zu definieren, nicht zuerst vom (kaum messbaren) Erfolg (resp. der Erfolglosigkeit). Gerade wenn wir lernen müssen, dass der eigentlich Handelnde mit den Menschen der Gott Jesu ist, dann sollen und dürfen wir wohl »Erfolge« wollen, aber uns nicht über sie absolut (totalitär) definieren und davon abhängig machen. Selbst in Zeiten des Misserfolgs, die, weiß Gott, vor Gott nicht Misserfolg sein müssen, gilt die Treue zum Auftrag, gilt die sicher oft mühsame Treue zum grundlegenden Anliegen. Priorität hat nicht der Erfolg, sondern die Treue zur Sendung.

Das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen (Mt 13,24-30) gibt für unsere Frage einen feinen Hinweis. Aufgetragen ist zu säen, nicht die wachsende Saat krampfhaft nach Unkraut abzusuchen und dieses auszutilgen. Es zeigt sich schon mit der Zeit, was gut und was weniger fruchtbar reift, was trägt oder verdorrt, was kommt oder verkommt, ob jemand über seine eigenen Verhältnisse hinaus blufft oder seine Begabungen eher unterschätzt. Auch im kirchlichen Alltag ist den Wachstumsgesetzen ruhig mehr zu vertrauen und zuzutrauen, als wir »machen« können. Dann werden wir oft fühliger, sensibler und findiger für das, was an Neuem wächst und seine Zukunft sucht. Das Neue wächst auch in der Kirche. Aber oft scheinen wir noch keine Zeit und keinen Blick dafür gefunden zu haben.

Feuer aus charismatischem Selbstbewusstsein und aus Solidarität: Mut, selber zu gehen, aber nicht alleine

Realitäts-Mut, Menschenliebe und Gottesliebe sowie Treue zum Anliegen auch angesichts von Misserfolgen ist nicht an andere zu delegieren. Für den je eigenen Weg gibt es keine Stell-

vertretung. Jede Stellvertretungssucht oder Stellvertretungsanmaßung in diesem Bereich betrügt das eigene (Er-)Leben.

Aus diesen Überlegungen heraus scheint unerlässlich, dass wir aus unseren laikalen und klerikalen Minderwertigkeitsgefühlen, aus lähmenden Stimmungen und Mutlosigkeiten aufbrechen und mit charismatischem Selbstbewusstsein uns selber ins Spiel bringen und uns selber aufs Spiel setzen. Nur über diesen konkreten Weg kann das wachsen, sich ankündigen und in vielen Ansätzen diskret werden, wofür letztlich (fast) alle plädieren: nämlich eine durch uns und mit uns und aber auch für uns lebendige und menschenfreundliche Kirche, die die Gottesfrage und die Menschenfrage leidenschaftlich wagt und als die zwei Seiten der einen Medaille versteht. Praktischer Christenmut bedeutet eben, die christliche Dimension von Kirche mit anderen zusammen zum eigenen Anliegen werden zu lassen, aber dabei selber zur Brücke in die erhoffte Zukunft zu werden. Wenn immer es um Fragen des Lebens und der Hoffnung geht, bezahlt man mit sich selber. Unter diesem Preis ist die erhoffte Zukunft nicht erhältlich.

» seelsorgliches Handeln nicht vom Erfolg her definieren «

Dass dies in der Kirche und durch die Kirche mit all ihren menschlichen Wundern und Wunden immer wieder geschieht und sich schenkt, macht m.E. die konkrete Kirche auch so liebenswürdig und unentbehrlich. Christen und Christinnen stellen sich ihrer eigenen, der gesellschaftlichen und kirchlichen Wirklichkeit, geben aber bei ihr nicht auf. Denn der Weg ist der Preis des Zieles, der Preis des Weges sind wir selber. Er wird zum Weg, indem wir ihn gehen; wer denn sonst? Auch hier geht es letztlich nur über den Weg der einzelnen Christen und Christinnen, sozusagen über das »Subjekt«, das autonom aufsteht, frei selber geht und verantwortlich selber handelt und haftbar wird. – Und wenn mir das Feuer ausgeht, gibt es andere, die es hüten und für mich bewahren. Das ist für mich die Seele von Kirche.

[1]Vgl. Klaus Nientiedt, Diözesansynoden: Instruktion will Stärkung der Bischöfe, Herder Korrespondenz 51 (1997), 442-444, hier 444.

Ottmar Fuchs

Zur Entwicklung der Praktischen Theologie

auf den Spuren der Zeitschrift DIAKONIA (und ihrer Vorläufer)

Die Geschichte der Zeitschrift DIAKONIA, gemeinsam mit ihren Vorläufern »Anima« und »Der Seelsorger«, spiegelt die Entwicklung der Praxis der Kirche ebenso wie die Geschichte der Praktischen Theologie. Nach Durchsicht der Jahrgänge und aufgrund seiner eigenen Erfahrungen als Leser wie als Autor dieser Zeitschrift ortet Ottmar Fuchs bei DIAKONIA das konsequente Bemühen, Praxis und Theologie kreativ aufeinander zu beziehen und so ein explizit theologisches Interesse an der kirchlichen Praxis wachzuhalten.

● Der obige Titel ist selbstverständlich eine maßlose Übertreibung. Auf den folgenden, wenigen Seiten kann im Grunde nur eine Sonde für etwas gelegt werden, was ein umfangreiches Forschungsprogramm verdienen würde: die Entwicklung der Praktischen Theologie im Spiegel der DIAKONIA.

Die Hefte stellen sich mir tatsächlich als eine herausragende Dokumentation für jene praktisch-theologische Bemühung dar, die das Zweite Vatikanum die Wahrnehmung und das Erkennen der »Zeichen der Zeit« nennt. Es kann die Hypothese gewagt werden: Die Zeitschrift DIAKONIA ist ihrem Ziel treu geblieben, im Sinne der Theologie des Konzils Praktische Theologie zu betreiben, indem pastorale Erfahrungen und theologische Inhalte permanent in ein gegenseitiges Erschließungsverhältnis gebracht werden, so dass sich die Theologie im Horizont der Probleme und der Problemlösungen in der Praxis ereignet und dass die Praxis nicht aufhört, die Theologie für sich zu beanspruchen, sei es als Kritik, sei es als Anerkennung. Dass jedenfalls die Verantwortlichen der Zeitschrift von ihren Ursprüngen (in ihren Vorläufen) wie auch in ihrer ganzen eigenen Geschichte selbst diese Intentionen hatten, soll der folgende Rückblick anfanghaft andeuten.

Blick zurück

● Die Ursprünge der Zeitschrift DIAKONIA gehen über sie hinaus zurück in die Gründungszeit der Zeitschrift »Anima. Vierteljahreszeitschrift für Praktische Theologie«, begründet von dem Pastoraltheologen Prof. Franz Xaver von Hornstein (Basel, später Freiburg/Schweiz) und herausgegeben vom Seelsorgeinstitut der Universität Freiburg/Schweiz und verlagsmäßig vom Walter-Verlag, Olten. Sie wurde 1945 gegründet »an der Wende der Menschheitsgeschichte«, wie im Heft 1, 1965 zum zwanzigjährigen Bestehen von Anima rückblickend von Dr. Josef Rast vom

Walter-Verlag formuliert wurde. Rast schreibt hier weiter: »Die Begründer der Anima haben also unter dem Eindruck der Wende von einer alten zu einer neuen Lebensform gehandelt.«[1]

Ab 1966 wurde die Zeitschrift vom Gemeinschaftsverlag Walter und Grünewald betreut, ab 1968 war Grünewald Alleinverleger.[2] Doch bis dahin war bereits etwas anderes geschehen: Der 21. Band von Anima erschien nun als erster Jahrgang mit einer neuen Zeitschriftsbezeichnung, nämlich Diakonia. Im Heft 1 dieses Jahrgangs 1966 schreibt der Redaktionsrat: »Die Kirche steht an einem neuen Anfang. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht den Abschluss von Lehrentscheidungen gebracht, obwohl alle seine Äußerungen in der Theologie der letzten Jahre vorbereitet waren. Es hat jedoch theologische und pastorale Perspektiven sich zu Eigen gemacht, die kurz zuvor manchem Verdacht ausgesetzt waren. Damit hat es neue Entwicklungen in der Kirche eingeläutet, deren Tragweite weder das Kollegium der Bischöfe noch die Theologen ermessen können.«[3]

Nachdem die Verdienste der Herausgeber und der Schriftleitung der Anima herausgestellt werden, bemerkt der Redaktionsrat, dass es »nur die konsequente Weiterführung dieser Linie« gewesen sei, Verhandlungen aufzunehmen, »welche die zeitgemäße Umgestaltung der Anima und ihres Schriftleiterstabes zum Ziel hatte. Die Frucht dieser Verhandlungen ist Diakonia.« Inhaltlich war diese Verwurzelung in der Konzeption von Anima folgendermaßen beschrieben worden: »Anima wirkte seit Kriegsende für eine an den damaligen Erkenntnissen und Bedürfnissen orientierte Seelsorge und ihre 20 Jahrgänge werfen Streiflichter auf alle Probleme, die in dieser Zeit als Seelsorge-Aufgaben erkannt wurden.«[4]

» das ganze Volk Gottes kam in den Blick «

Die eigene neue Konzeption wird dann folgendermaßen formuliert: »Praktische Theologie nimmt die kirchlichen Lebensvorgänge als ganze in den Blick. Was kirchliche Lebens- und Gemeinschaftsfunktion ist, das ist ein ›Dienst‹.« Unter Zitation von 1 Kor 12,4-6 verweist der Text darauf: »Nicht nur seinen eigenen apostolischen Auftrag nennt Paulus stets Dienst, Diakonia, sondern was immer in den Gemeinden zum Segen aller vom Geist gewirkt wird ... Darin wird durch den Titel Diakonia nicht nur alles kirchliche Wirken und Dasein ins Blickfeld gestellt, sondern auch ein jeder angesprochen, der sich der gemeinsamen Sendung der Kirche durch den Geist verpflichtet weiß.«[5] Die Zeitschrift richtet sich also nicht nur an die Seelsorger, sondern an das ganze Volk Gottes. Sie markiert indes ihre eigene Kontinuität mit der Vorgängerzeitschrift darin, dass auch dort eine Seelsorge im Blick war, die sich an den damaligen Erkenntnissen und Bedürfnissen orientierte und auf alle seelsorgerlichen Probleme einging. Neu über die Verbindung von Situation und Seelsorge hinaus war allerdings diese Ausweitung ihrer inhaltlichen wie leserschaftlich angesprochenen Basis von den Seelsorgern auf alle interessierten Christen und Christinnen. Das ganze Volk Gottes wurde als Herkunft und Ziel der Zeitschrift in den Blick genommen. Die Neugründung wird zur inhaltlichen Verantwortung für die Zukunft: Vor der »inaugurierten Form der Kirche« stehe man vor Aufgaben, die man nur durch vereinte Anstrengungen aller bewältigen könne. Deswegen seien »übergreifende Anregungen und Zusammenarbeit die Formel der Redaktionsarbeit«.[6]

Neubeginn mit Helmut Erharter

● Die nächste Änderung erfolgte, als diese »alte« Diakonia-Zeitschrift in den fünften Jahrgang kam. Das Heft 1 dieses Jahrgangs 1970 erscheint wieder mit einem neuen Titel: Diakonia/Der Seelsorger. In diesem Titel kündigt sich eine Fusion an, nämlich die Zusammenlegung der beiden Pastoralzeitschriften »Der Seelsorger. Zweimonats-Zeitschrift für Praxis und Themen des kirchlichen Dienstes« und der »Diakonia. Internationale Zeitschrift für Praktische Theologie«. Die Erstere war von einem Herausgebergremium zusammen mit dem Österreichischen Seelsorgeinstitut betreut worden. Ihr Hauptschriftleiter war Helmut Erharter.[7]

Ab 1970 übernimmt er als Chefredakteur nun die Geschicke der fusionierten Zeitschrift. Die neue Zeitschrift »Diakonia/Der Seelsorger. Internationale Zeitschrift für praktische Theologie« hat nun auch ein verändertes Redaktionsteam, nämlich eine neue Mischung der Redaktionen der beiden ursprünglichen Zeitschriften, wobei jeweils einige Personen nicht mehr dabei sind. Die Namen der neuen Redaktion lauten: Maria Bühler, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann, Heinz Schuster, Günter Biemer, Alois Müller, Otto Mauer, Albert Höfer. Die betreuenden Verlage sind Grünewald und Herder/Wien. Leider verzichtet der Text der Redaktion 1970 völlig auf programmatische Motive für die Zusammenlegung und begnügt sich mit der Beschreibung der letzteren. Das programmatisch Wichtigste scheint bereits 1966 gesagt worden zu sein.

Das erste Heft dieses Jahrgangs beginnt bezeichnenderweise mit einem Beitrag von Norbert Greinacher zu dem Thema: »Mit Konflikten in der Kirche leben«. Er beginnt: »An der Schwelle des neuen Jahrzehnts ist sinnvoll zu fragen, wie es mit der katholischen Kirche in unseren Breitengraden weitergehen wird. Ohne hellseherische Gabe wird man aufgrund der heutigen Situation und der Tendenzen, die sich abzeichnen, sagen können: Wir werden mit Konflikten in der Kirche zu leben haben«[8]. Das Heft 2 konzentriert sich dann bereits auf ein konfliktuöses Thema, nämlich auf »Die Chancen der Laientheologen«.[9] Wenn ich richtig wahrgenommen habe, merkt man schon bald die prägende Hand des Chefredakteurs: Ab Heft 2 erscheinen zu den Artikeln jeweils einführende Bemerkungen der Redaktion und ab Heft 3 stehen am Rand der Hauptartikel nicht nur die Abschnittüberschriften, sondern auch inhaltliche Konzentrate der laufenden Texte, als Merksätze ebenso geeignet wie als Aufmerksamkeitssignale.

Ab 1972 erfolgt im 3. Jahrgang eine weitere Veränderung. Die Zeitschrift erscheint nun wieder (wie in den ersten vier Jahren nach der Anima) mit dem Titel »DIAKONIA. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche«, übrigens auch schon mit dem »Outfit«, wie es sich bis heute mit wenigen Veränderungen durchgetragen hat. In Heft 1 schildert die Redaktion ihre Überlegungen, ob sie den Doppeltitel in einen völlig anderen ändern oder den bisherigen Teiltitel Diakonia nun für die gesamte Zeitschrift wählen sollte.

> *» nicht Selbstzweck, sondern Dienst an den Menschen «*

Die Redaktion entscheidet sich für DIAKONIA: »Da dieser Titel wie kaum ein anderer zum Ausdruck bringt, dass das Volk Gottes und insbesondere das Wirken der Presbyter und Bischöfe, Diakone und Pastoralreferenten, Theologen und Lehrer und aller anderen ›ministri‹ nicht Selbstzweck ist, sondern Dienst an den Menschen in ihrer jeweiligen Situation, an ihrem Glauben und

ihrer Freude, an ihrer Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Hoffnung.«[10]

Neben der Vermittlung von Ergebnissen der theologischen Forschung und einschlägiger Nachbardisziplinen, die für das Glaubensverständnis, die Verkündigung und das gesamte kirchliche Wirken von Bedeutung seien, sollten noch mehr als bisher Erfahrungsberichte aus allen Bereichen der Pastoral, Modelle und praktische Hilfsmittel geboten werden. Auch wolle man in einzelnen Heften Schwerpunktsetzungen versuchen. Die Zeitschrift verstehe sich als Gesprächsform für positive und negative Erfahrungen. Dafür werde die Sparte Leserbriefe neu eingerichtet: für alle mit guten Argumenten vorgebrachten Stellungnahmen zu wichtigen Themen und Vorgängen in der Kirche. Diesen Intentionen entspricht der Austausch der »praktischen Theologie« durch »die Praxis der Kirche« im neuen Untertitel.

Eigene Erfahrungen mit Diakonia

● In konsequenter Entsprechung zum zentralen Anliegen von DIAKONIA, die Theologie und Erfahrung aufeinander zu bewegen und voneinander lernen lassen will, möchte ich auch hier mit diesbezüglichen Erfahrungen nicht zurückhalten, die ihrerseits m.E. durchaus für einiges signifikant sein mögen, was die Zeitschrift insgesamt charakterisiert.

Während meines Studiums zwischen 1966 und 1972 kam ich weder mit der Zeitschrift Diakonia/Der Seelsorger noch mit DIAKONIA in Kontakt. An der Phil.-Theol. Hochschule Bamberg gab es zu meiner Zeit überhaupt keinen Studiengang Pastoraltheologie, der es vielleicht nötig gemacht hätte, sich dieser Zeitschrift zu widmen. Das änderte sich sehr schnell während meiner Kaplansjahre in Nürnberg. Der dortige Pfarrer hatte im gemeinsamen Wohnbereich ein Regal mit Zeitschriften. Darunter war auch DIAKONIA, die ich immer öfter in die Hand nahm und mit viel Interesse las, vor allem weil ich darin beides fand: intensive theologische-konzeptionelle Aufsätze, deren Praxisbezug ich durchaus selbst zu entdecken vermochte, wie auch Berichte und Vorstellungen aus der Praxis, die immer eine bereichernde Anregung für die eigene Pastoral gaben. So hatte nicht nur meine eigene Tätigkeit in der Gemeinde, sondern sicher auch die Lektüre dieser Zeitschrift in Verbindung mit meiner Arbeit einen nicht unbeträchtlichen Anteil daran, dass ich später im Bereich der

» Verbindung von Erfahrung und Glaube, von Pastoral und Dogma «

Pastoraltheologie das wissenschaftliche Studium aufnahm (vorher lag mein Schwerpunkt im Bereich der neutestamentlichen Exegese).

Ich ahnte damals, was ich erst später konzeptionell begriff, dass die pastorale Praxis nicht eine Ableitung der theologischen Inhalte war, sondern eine ihr eigenständig gegenüberstehende Größe, mit eigenen theologischen Implikaten und Anfragen an die Theologie. Dies war ein Umlernen. Denn im Theologiestudium hatten wir es damals noch ganz anders gelernt, weswegen für mich anfangs theologische Wissenschaft und praktische pastorale Tätigkeit weitgehend voneinander getrennt blieben bzw. deren Verhältnis so realisiert wurde, dass sich die Praxis nach der theoretischen Theologie zu richten habe. In der Wirkung auf mich selbst kann ich also im Nachhinein bestätigen, dass die Grundintention, wie sie die Redaktion selbst programmatisch formuliert hat, durchaus ihre realen Wirkungen zeigte.

In Gestaltung und Inhalt vermittelte DIAKONIA damals schon eindrücklich jene Verbindung von Erfahrung und Glaube, von Pastoral und Dogma, wie sie das Zweite Vatikanum im besten Sinne des Wortes vor-geschrieben hat. Damit wurden die Beschlüsse des Konzils konsequent in die herausgeberische Tätigkeit dieser Zeitschrift umgesetzt. Gleichzeitig übernahm DIAKONIA präzis jenen Pastoralbegriff, den Johannes XXIII. bereits in seiner Eröffnungsrede am 11. Oktober 1962 eingeführt hatte und der schließlich in der Pastoralkonstitution Gaudum et Spes zu seiner vollen Entfaltung gekommen ist.[11] Pastoral ist demnach der Vorgang, in dem die Inhalte des Evangeliums mit dem Denken und den Erfahrungen der jeweiligen Menschen derart in Verbindung geraten, dass sie das Leben erweitern und vertiefen: in der Kritik des Destruktiven in Menschen- und Gottesbeziehung sowie in der Bestätigung und im Aufbau all dessen, was die Menschenbeziehung barmherziger und gerechter und die Gottesbeziehung erlösender und befreiender macht. Im Sinne der Erkenntnis der Zeichen der Zeit formuliert: Pastoral ist die insgesamte Erkenntnis-, Erfahrungs- und Handlungsseite der Kirche in einer ganz bestimmten Zeit und Situation, ist ihr konkreter Selbstvollzug als Selbstverausgabung zugunsten der Menschen und der Welt. Und: Basis der Pastoral sind nicht nur die Hauptamtlichen, sondern alle Gläubigen.

Verfolgt man nur in einer ersten kursorischen Durchsicht die Themen der DIAKONIA-Bände, dann orientieren sie sich tatsächlich dominant an jenen Aufgaben der Kirche, die diesen Selbstvollzug in der betreffenden Gegenwart konstituieren: So geht es um die Erfahrungsorientierung in Gesellschaft und Biographie, um die Wichtigkeit des Volkes Gottes, aber auch um die Wichtigkeit der Hauptamtlichen, der Priester und der Laien, für die Evangelisierung. Wichtig sind auch die Themen einer die Bräuche der Menschen achtenden Frömmigkeit[12] und auch immer wieder die Themen der Verkündigung in der gegenwärtigen Gesellschaft, vor allem auch im Kontext der neuen Medien.[13] Ziemlich häufig begegnen Themenhefte zu den pastoralen Diensten und zu ihrer Verantwortung für das Volk Gottes und in der Gesellschaft. Auch kirchliches Amt (im engeren Sinne) und Lehramt werden thematisiert, immer in spezifischer Verbindung zum Volk Gottes.[14] Gesellschaftsbezogene Themen tauchen in regelmäßigen Abständen auf[15], wie auch Themen, die die interkulturellen und interkirchlichen Beziehungen in einer vergleichenden Pastoraltheologie (auch über den deutschen Sprachraum hinaus) behandeln[16]. Es sind dies genau insgesamt die Themen, die auch Elmar Klinger als Aufgabe der Kirche in der Nachfolge des Zweiten Vatikanums herausgearbeitet hat.[17]

So bleibt die Zeitschrift DIAKONIA in all ihren Jahrgängen hautnah an der Theologie des Zweiten Vatikanums und gerade dadurch hautnah an den Erfahrungen der Christen und Christinnen in verschiedenen Lebensbereichen und Funktionen. Damit wird sie ihrer eigenen selbstgewählten Bestimmung permanent gerecht, nämlich sich für die Pastoral der Kirche nach innen wie auch nach außen in Dienst nehmen zu lassen. In leichter Abwandlung des Wortes von Bischof Gaillot arbeitet sie nach dem Motto: »Eine Pastoral, die nicht dient, dient zu nichts!«

» die Menschenbeziehung barmherziger – die Gottesbeziehung erlösender «

Zu meinen Erfahrungen gehört demgegenüber auch, dass der Titel der Zeitschrift nicht immer sehr gut verstanden wurde und deshalb

wohl manche Verkaufswirkung bei den Hauptamtlichen in der Seelsorge verloren ging. Ich kann mich beispielsweise an manches Gespräch mit Pfarrern erinnern, die, auf diese Zeitschrift hingewiesen, damit reagierten, dass sie ja in der Pastoral und nicht in der Diakonie tätig seien. Dass die ganze Praxis der Kirche (wie im Untertitel zu lesen ist) Thema der Diakonia (als Zeitschrift wie auch des Dienstes der Kirche) ist, braucht immer erst einige Überlegungs- und Überzeugungsarbeit.

Erfahrungen als Autor

● Als Autor kam ich das erste Mal mit DIAKONIA in Kontakt, als Helmut Erharter mich anfangs 1979 anschrieb, zum geplanten Schwerpunktheft »Laien im pastoralen Dienst«[18] einen Beitrag zum Thema »Laien in pastoralen Berufen der Kirche« zu schreiben. Ich war damals kurz nach der Promotion Studentenpfarrer und Mentor der Laientheologen und Laientheologinnen in Bamberg und habe mich über diese Anfrage sehr gefreut: War es doch mein erster Beitrag in einer theologischen Zeitschrift. Hier zeigt sich, was Erharter durchwegs beachtete, nämlich dass immer auch junge, bisher weniger bekannte Theologinnen und Theologen, die wissenschaftlich gearbeitet hatten und zugleich mit der Praxis verbunden waren, angesprochen und beansprucht wurden. So begegnen in DIAKONIA-Jahrgängen, wie wohl kaum in anderen Zeitschriften, permanent neue Namen mit neuen und zum Teil auch ungewöhnlichen und phantasievollen Ideen und Erfahrungen. Eine derartige redaktionelle Tätigkeit ist nicht zuletzt eine eindrucksvolle Form, die gegenseitige Praxis-Theorie / Theologie-Erschließung nicht nur thematisch hochzuhalten, sondern in der Auswahl der Autoren und Autorinnen selbst zu rekonstruieren.

Erharter war auch immer sehr wachsam, was den Stil und die Verständlichkeit der Beiträge anbelangte, zuweilen (nach Auskunft so mancher

» hautnah an der Theologie des Zweiten Vatikanums – hautnah an den Erfahrungen «

Autoren, die hier zu viel Eigenmächtigkeit witterten) mit schmerzlichen Kürzungs- und Veränderungsvorschlägen. In der Zeit, als ich einen Lehrauftrag in Homiletik an der Universität Wien innehatte, holte mich Erharter einmal in das hintere Zimmer der Redaktionsbüros, um mich unmittelbar meinen Artikel nochmals nach seinen Wünschen überarbeiten zu lassen. Im Nachhinein war dies dann sicher der bessere Text, aber im Vorhinein kostet das schon einiges. Erst Jahre später, als mir Helmut Erharter einen Brief schrieb, mit der Bitte, die DIAKONIA möglichst in den Bibliotheken, mit denen ich zu tun habe, angeschafft sein zu lassen, habe ich auch diese Seite seiner Verantwortung gesehen: nämlich zwischen der Scylla der zu theologisch-theoretischen und zu wenig praktischen und der Charybdis der zu praktischen und zu wenig konzeptionell-wissenschaftlichen Artikel wenigstens das Gleichgewicht zwischen Abbestellungen und Neubestellungen zu halten.

Erharter war wohl der personifizierte Gestaltungswille, der auf die durch die Jahre gehende Identität der Zeitschrift bedacht war: indem er massiv darauf schaute, dass die Zeitschrift nicht an die Felsen der oben erwähnten Scylla und Charybdis schlug, dass weder zu lange theoretische noch zu kurzatmig praktische Beiträge erschienen. Derart vertrat er die Interessen einer theologisch an der Praxis der Kirche interessierten Leser- und Leserinnenschaft auch gegenüber den Autoren und Autorinnen.

Blick nach vorne

● Das Problem für die Zukunft dieser Zeitschrift wird sein, ob es denn in einer größeren Zahl weiterhin diese explizit theologisch an der Praxis der Kirche interessierte Leser- und Leserinnenschaft gibt. Vor allem im Bereich der Hauptamtlichen unterstellt das Konzept der DIAKONIA eben eine solche Adressaten- und Adressatinnengruppe. Schmilzt diese Gruppe dahin, dann trifft dies unmittelbar ihre Identität: Die Zeitschrift kann sich in ihrer Konzeption nicht verändern und aufgeben, um eine anders interessierte Leser- und Leserinnenschaft zu erreichen. Denn sie steht mit ihrer Identität selbst gegen den Trend, nur unmittelbar praktische Hilfen für die pastorale Tätigkeit zu erhalten und ansonsten die Theologie im eigenen Bereich Theologie sein zu lassen, wofür es ja dann die eigentlichen systematisch-theologischen oder exegetischen Zeitschriften gibt.

Wer im reaktionären Trend gegenüber der praktischen Theologie des Zweiten Vatikanums die Theologie von der Praxis ablöst bzw. die Praxis wieder zum Vollstrecker der Theologie machen will, braucht diese Zeitschrift nicht (obwohl er sie objektiv wirklich benötigte), erfährt sie eher als Irritation. Ich meine jenen Trend, in dem die Erfahrungsbezogenheit des Glaubens und der Theologie als Soziologismus diffamiert wird, um Theologie und Dogma gegenüber Geschichte und Erfahrungen zu immunisieren, durchaus verbunden mit einer eigenartigen Mystifizierung und Spiritualisierung der Theologie.[19]

Aus der Perspektive dieser Auseinandersetzungssituation befindet sich die Zeitschrift DIAKONIA vielleicht auf einem Notwendigkeitsniveau wie kaum jemals zuvor. So ist uns und der Kirche zu wünschen, dass die Zeitschrift mit dieser Ausrichtung noch lange bestehen bleibt und dass ihre Akzeptanz nicht sinkt, sondern wächst. Denn so lange sie besteht, lebt auch noch der Geist des Zweiten Vatikanums: sowohl in ihrer Identität wie auch in der damit gegebenen Tatsache, dass es weiterhin theologisch an der Praxis und praktisch an der Theologie interessierte Leser und Leserinnen gibt.

[1] J. Rast, Vorwort in Anima 20 (1965) 1.
[2] Vgl. im Text der Redaktion zum Heft 1 Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 72.
[3] Vgl. Redaktionsrat, Vorwort, in: Diakonia 1 (1966) 1.
[4] Ebd. 2.
[5] Ebd. 2.
[6] Ebd. 2.
[7] »Der Seelsorger« wurde 1925 gegründet, Ende 1938 von den Nazis verboten, 1945 neu gegründet und 1965 neu gestaltet. Vgl. Text der Redaktion in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 72.
[8] N. Greinacher, Mit Konflikten in der Kirche leben, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 1-3, hier 1.
[9] Vgl. H. Schuster, Die Chance der Laientheologen, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 73-74.
[10] Vgl. Wort der Redaktion, in: Diakonia 3 (1972) 1.
[11] Vgl. L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Freiburg i.S. 1990, 134-136; E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96-119.
[12] Vgl. z.B. das Themenheft: Frömmigkeit - in alten und neuen Formen: 16 (1985) H 2.
[13] Vgl. z.B. das Themenheft: Pastoral in einer Mediengesellschaft: 22 (1991) H 5.
[14] Vgl. z.B. das Themenheft: Gewissen und Lehramt: 25 (1994) H 5; und das Themenheft: Als Priester leben: 29 (1998) H 3.
[15] Vgl. das Themenheft: Wieviel Arbeit braucht der Mensch?: 15 (1984) H 6; sowie: Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft: 29 (1998) H 1.
[16] Vgl. Diakonia 27 (1996) H 5.
[17] Vgl. Klinger, Armut 119-134.
[18] Vgl. Diakonia 10 (1979) H 4.
[19] Vgl. dazu J. Hernoga, Das Priestertum. Zur nachkonziliaren Amtstheologie im deutschen Sprachraum, Frankfurt a.M. 1997, der alle Versuche, die Theologie des kirchlichen Amtes mit Geschichte und Erfahrung in Verbindung zu bringen, als Soziologismus und soziologisch funktionales Amtsverständnis deklassiert.

Herbert Vorgrimler

Als der Normalfall noch Ausnahme war

Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen

»Laientheologen/innen« prägen seit dem 2. Vatikanischen Konzil verstärkt das kirchliche Leben mit. Am Beispiel Helmut Erharters zeigt sich, wie ein Vertrauensverhältnis zur Hierarchie sowie eigene Dienstbereitschaft einen guten Weg als nicht geweihter Theologe in der Kirche begünstigten - Faktoren, die in der momentanen winterlichen Zeit der Kirche noch seltener anzutreffen sind als damals. Herbert Vorgrimler plädiert dennoch für ein Engagement um der Sache willen.

Von der »Laientheologie« zu den akademischen Theologen ohne Weihe

● Das Wort »Laientheologe« bzw. »Laientheologin« weist auf große Problemkomplexe hin. »Laientheologie« bezeichnete in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg im Zeichen der amtlich-kirchlich geförderten »Katholischen Aktion« (besonders in und seit der Amtszeit Pius' XI.) und des »Laienapostolats« eine Art gemeinverständlich formulierter und im wissenschaftlichen Anspruch abgesenkter Theologie[1]. Katholische Laien-Aktivisten sollten, so wurde vielfach gewünscht, über ein Grundwissen in Theologie verfügen. In diesem Sinn wurden zur Zeit des Zweiten Weltkriegs und danach »Laiendogmatiken« veröffentlicht; Hochschulwochen und theologische Kurse für Laien, zum Beispiel in Wien und in Zürich, wurden angeboten. Die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende ungeheuere Fortentwicklung der Theologie mit ihrer Spezialisierung in zahlreichen Einzelwissenschaften hat solche Bemühungen nicht prinzipiell überflüssig gemacht. Mancher Fachtheologe wird heute bekennen müssen, in wie vielen theologischen Disziplinen er eigentlich ein »Laie« und wie dankbar er für verständliche Einführungen in andere Fächer ist. Die Versuche zur Popularisierung der Theologie sind freilich nicht unproblematisch. Das Beispiel des »Würzburger Fernkurses« zeigt, dass die Bemühung um Verständlichkeit fast zwangsläufig mit einer Beeinträchtigung des Problembewusstseins verbunden ist. An Form und vor allem Inhalt der Predigten vieler ständiger Diakone, die ihre Theologie mit diesem Fernkurs bestreiten mussten und müssen, ist das schmerzlich spürbar.

Ein »Laientheologe« bzw. eine »Laientheologin« ist natürlich nicht zwangsläufig ein Mensch, dessen Theologie eine solche »Laientheologie« ist. Er ist ein Nicht-Geweihter. Im Rahmen katholischer Gläubigkeit wird die Besiegelung eines bestimmten kirchlichen Dienstes durch eine Weihe grundsätzlich bejaht, aber die Wortprägung »Laie« weist auf eine von der Ekklesiologie des Neuen Testaments nicht

gedeckte Existenz zweier unterschiedlich gewerteter und berechtigter Klassen in der Kirche hin. Das 20. Jahrhundert ist bis über seine Mitte hinaus innerkirchlich gesehen gekennzeichnet durch eine Wiederentdeckung der »Laien«, so befremdlich die Notwendigkeit einer solchen Wiederentdeckung im Blick auf das Evangelium auch sein mag. Die Konzilstexte des II. Vaticanums über die »Laien« stellen eine Etappe, nicht einen Abschluss dieses Prozesses dar.

Unter den Nicht-Geweihten gab es zu allen Zeiten Frauen und Männer, die über theologische Kompetenz verfügten und zum Teil beträchtlichen Einfluss in kirchlichen Kreisen ausübten. Aber sie blieben einzelne Existenzen, und wenn sie je zu einer kirchlichen Position gelangten, war das die seltene Ausnahme. Hier müsste nun natürlich über die genauere Bestimmung dessen, was Theologie ist, gesprochen werden. Es gibt gewiss kirchliche Berufe, die faktisch starke Berührungen mit der Theologie haben – aber sie eben nicht unbedingt haben müssen. Der Einfachheit halber seien nur in der männlichen Form als Beispiele genannt: Caritasleute, Justitiare, Finanzfachleute, Kirchenmusiker, Sprecherzieher, Journalisten, Politiker. Solche Fachleute wurden in der

» *zwei Klassen in der Kirche* «

Neuzeit den kirchlichen Leitungsinstanzen immer wertvoller, zum Teil unentbehrlich, auch wenn sie »Laien«, also theologisch und kirchenrechtlich zweitklassige Kirchenmitglieder, waren und sind. »Laientheologen« können sie, müssen sie aber nicht sein.

»Laientheologen/innen« im strikten Sinn des Wortes sind Menschen, die ein »normales« Theologiestudium mit Abschluss absolviert haben und eine berufliche Tätigkeit in der und für die Kirche übernehmen wollen, ohne geweiht zu sein. Sie sind »full-time«-Theologen, aber nicht geweiht. Seit wann es diese Art kirchlich engagierter Menschen gibt, wäre historisch erst noch zu erforschen. Ob die sog. Seelsorgehelferinnen bei uns und die Katechisten in Missionsländern dazuzurechnen sind, müsste in diesem Zusammenhang untersucht werden. In Mitteleuropa lässt sich – vorläufig wenigstens – das Auftauchen von »Laientheologen/innen« im speziellen Sinn und in einem größeren Umfang am Zweiten Vatikanischen Konzil 1962-65 festmachen.

Helmut Erharter als Lernbeispiel

● Es soll nicht behauptet werden, dass Helmut Erharter, dem dieser Rückblick im Geist unserer 40-jährigen Freundschaft gewidmet ist, im deutschsprachigen Raum der erste »Laientheologe« im eben skizzierten strikten Sinn war; zu den Ersten gehörte er auf jeden Fall. Eine Laudatio mit biographischem Gehalt ist mir nicht aufgegeben. Die Fragen gehen vielmehr danach, welche Wege die ersten Pioniere gegangen sind, welche Hindernisse sie überwinden mussten und was sich aus ihrer Geschichte für heute lernen ließe[2].

Als der Wiener Prälat Dr. Karl Rudolf am 24.8.1964 starb, waren gleichzeitig zwei »Stellen« neu zu besetzen: die Hauptschriftleitung der Pastoralzeitschrift »Der Seelsorger« und die Leitung des Österreichischen Seelsorgeinstituts. Kardinal Franz König wollte, wie er den Verlag ausdrücklich wissen ließ, die Hauptschriftleitung der Zeitschrift einem Laien anvertrauen. Helmut Erharter war Kardinal König, Erzbischof Rohracher und Bischof Rusch persönlich bekannt und konnte sich der Empfehlung Karl Rahners erfreuen. So stimmten die österreichi-

schen Bischöfe während der dritten Sitzungsperiode des Konzils der Ernennung Erharters zum Hauptschriftleiter der Zeitschrift »Der Seelsorger« zu. Ein Redaktionskollegium sollte ihm zugeordnet werden. Zeitgleich hatte Ferdinand Klostermann im Auftrag Kardinal Königs eine Strukturreform des Österreichischen Seelsorgeinstituts (seit 1968 »Pastoralinstitut«) erarbeitet: es sollte von einem Vorstandskollegium geleitet werden, mit einem Geweihten an der Spitze und mit einem Laien als »Sekretär« (später, um dem faktischen Amt eines Geschäftsführers gerecht zu werden, »Generalsekretär«). In beide Funktionen trat Helmut Erharter 1965

» *kirchliche Loyalität und Selbstlosigkeit* «

ein, in der einen als Angestellter des Verlags Herder, in der anderen als Angestellter der Österreichischen Bischofskonferenz. Festzuhalten ist: Jahrelang war er in der Redaktionskonferenz wie im Vorstand des Instituts der einzige »Laie«. Lässt sich bereits aus dieser Frühgeschichte etwas lernen?

Objektive Faktoren allein, wie sie in den üblichen schriftlichen Bewerbungen und in einer Bewerberkonkurrenz die Hauptrolle spielen, konnten in diesem Fall und in vergleichbaren Fällen nicht zum Erfolg führen. Mentalitätsmäßig wirkten positive Gegebenheiten zusammen: Wagemut und Weitsicht Kardinal Königs, Selbstbewusstsein und Wille zur Zusammenarbeit mit der österreichischen Kirchenleitung bei den führenden »Laien« im Verlag, das Vertrauen von Bischöfen, das sich auch in der Art eines Vertrauensvorschusses äußerte und nicht enttäuscht wurde, und ein erhebliches Maß an kirchlicher Loyalität und an Selbstlosigkeit bei Helmut Erharter, der um der »Sache« willen zumal am Anfang manche eigene Perspektiven und Interessen zurückstellen musste und mit großer Geduld einfach »diente«, ohne die Wünsche nach Selbstverwirklichung, beruflicher »Erfüllung«, Status-Prestige und geregelter Freizeit in den Vordergrund zu stellen.

Im Dienst des konziliaren Aufbruchs

● Es ist wiederum nicht Aufgabe dieses Beitrags, die positiven Ergebnisse der Arbeit Helmut Erharters in beiden Funktionen im Einzelnen zu würdigen. Die Zeitschrift DIAKONIA genießt hohes internationales Ansehen. (Vgl. den Beitrag von O. Fuchs.) Das Österreichische Pastoralinstitut und die ihm zugeordnete Pastoralkommission leisteten viel Positives für die österreichische Kirche.

Ende der 60er-Jahre war es dann möglich geworden, dass diese Gremien in etwa paritätisch aus »Laien«, Frauen und Männern, und Geweihten zusammengesetzt wurden. Ein überaus wichtiges Ereignis, das von ihnen entscheidend vorbereitet und getragen wurde, war der Österreichische Synodale Vorgang der Jahre 1972 bis 1974, mit der Vollmitgliedschaft von »Laien«, dessen Resultate weit über die Grenzen Österreichs hinaus Beachtung fanden und als vorbildlich galten. Auch aus dieser Geschichte ist zu lernen. Der Mut, auf andere (mit ihren zum Teil sehr verschiedenartigen Vorbildungen, Leitbildern, Spiritualitäten und Interessen) ungeschützt zuzugehen, Meinungsverschiedenheiten ohne Aggressivität und ohne Siegerwillen offen auszusprechen, im Dialog das Zuhören zu lernen, seine Motivationen verständlich zu machen – und schließlich und endlich kompromissbereit zu sein: diese Komponenten zusammengenommen, das

Miteinander eines gemeinsamen Weges, eines »Vorgangs«, sie machten exemplarisch deutlich, was es heißt, geschwisterliche Kirche zu sein.

Ein wichtiges Ergebnis dieser Epoche einer kirchlichen Erneuerung im Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils war die Wiederherstellung des ständigen Diakonats in der lateinischen Kirche[3]. (Vgl. den Beitrag von H. Kramer.)

Jedenfalls ergeben sich aber aus der Geschichte dieser Erneuerungsbewegung, an der Helmut Erharter für Österreich einen höchst aktiven Anteil hatte, wichtige Lehren für ähnliche Bestrebungen, auch dann, wenn sie – anders als die Diakonatsfrage – spezifische Anliegen von »Laien« sind. Das Gelingen der Wiedereinführung des ständigen Diakonats für Männer war keineswegs einer »pressure group« zuzuschreiben, es entstand aus einer Kooperation, an der weltweit die seit vielen Jahren bestehenden Diakonatskreise, nicht wenige Fachtheologen und viele Bischöfe beteiligt waren. Die römische Kirchenleitung hatte die Möglichkeit, sich, bereits etliche Jahre vor dem Konzil, mit der Sache vertraut zu machen. Das Thema wurde den Konzilsteilnehmern von der Vorbereitungszeit an in geduldiger Informationsarbeit nahe gebracht. Die wesentliche Argumentation

» persönliche Kenntnis und wagemutiges Vertrauen «

bestand in dem Hinweis darauf, dass sehr viele Männer bereits »diakonisch« arbeiten und bereit sind, dies durch sakramentale Weihe für einen lebenslangen Dienst amtlich besiegeln zu lassen. Auch hier waren die Faktoren der persönlichen Kenntnis und des wagemutigen Vertrauens entscheidend. Der Unterschied zu den neueren Bemühungen um eine sakramentale Diakoninnenweihe springt in die Augen. Sobald eine Sache zum Gegenstand plakativer Demonstrationen und lautstarker Forderungen gemacht wird, als gelte es, ein vorenthaltenes »Recht« zu erkämpfen, verbunden mit professoraler Wichtigtuerei und Geltungssucht, verhält sich die römische Kirchenleitung ablehnend, wie das vom neuen CIC 1983 an bis zu den Erklärungen zu Beginn des Jahres 1998 zu beobachten ist. Ein behutsames, von großer Geduld getragenes, jeden Anschein von Druck oder Erpressung vermeidendes Vorgehen hat nichts mit Duckmäuserei und devoter Ergebenheit gegenüber »Obrigkeiten« zu tun. Das hier Gesagte gilt nicht nur für das Thema der Diakoninnenweihe. Es trifft auch auf mancherlei in sich durchaus berechtigte Wünsche und Anregungen von Seite der »Laien« zu, wie sie etwa in »Kirchenvolks-Begehren« vorgetragen wurden und werden.

In einer winterlichen Zeit

● Natürlich war die nachkonziliare Geschichte der Kirche, in die die »Amtszeit« Helmut Erharters fiel, nicht nur von geschwisterlicher Suche nach neuen Wegen, von vertrauensvollem Dialog und von zuversichtlicher Kooperation auf allen Ebenen geprägt. Und selbstverständlich war die Verschlechterung des innerkirchlichen Klimas, die zu Verdrossenheit, Verbitterung und Sprachlosigkeit führte, die Karl Rahner mit dem Stichwort »winterliche Zeit« charakterisierte, nicht nur und nicht in erster Linie »progressiven« Theologen und maßlosen »Laien« anzulasten. Erharter weist in seinem oben angeführten Rückblick auf Phänomene wie die Enzyklika »Humanae vitae« von 1968, auf zahlreiche nach dem Gesichtspunkt moraltheologischer Uniformierung vorgenommene Bischofsernennungen und die unsensible rechtliche Behandlung wiederverheirateter

Geschiedener hin. Diese Liste ließe sich enorm erweitern. Auf einige Fakten sei hier jedoch eigens hingewiesen. Helmut Erharter bekannte die Wegweisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen »Geist« als leitend für die Ausrichtung seiner gesamten Arbeit. Er stand und steht damit nicht allein da. Es gab den »Geist« des Konzils tatsächlich[4], und es gibt noch immer »Laien«, Frauen und Männer,

» das Grundübel ist eine verschlagene Unwahrhaftigkeit «

Ordensleute, Diakone, Priester und Bischöfe, die unverdrossen in diesem Geist weiterarbeiten. Ein Grundübel in der gegenwärtigen Kirche ist nicht das Vorhandensein von Ängstlichkeit und Beharrungswillen, sondern eine verschlagene Unwahrhaftigkeit, die behauptet, dem Konzil treu zu sein und das Gegenteil praktiziert, die von Dialog redet und herrschsüchtigen, monologischen Durchsetzungswillen an den Tag legt, die verbal die Würde der Frauen preist und die Unentbehrlichkeit der »Laien« rühmt und faktisch ihren sekundären Rang rechtlich festzuschreiben sucht, die von einer fairen Kooperation des Leitungsamtes mit den Theologen gesprochen hat und die Theologen/innen mit Treueiden, Instruktionen und dergleichen wo immer möglich zu demütigen sucht, die Kollegialität sagt und Unterwerfung der Ortsbischöfe meint. Dies könnte mit vielen Einzelheiten belegt und ergänzt werden.

Im Hinblick auf die »Laien« ist diese Mentalität äußerst folgenreich. Der eben erwähnte Durchsetzungswillen der obersten Autorität, der für transparente Information, Mitsprache und Mitgestaltung, für die »Freiheit der Kinder Gottes« keinen Sinn hat, führt zu immer neuen Versuchen, Sakralisierung und Klerikalismus wiederzugewinnen. In den amtlichen Äußerungen zu liturgischen Diensten der »Laien«[5] und in der ominösen »Laien-Instruktion« von 1997 kommen diese Versuche bis an die Grenzen der Lächerlichkeit zu einem deutlichen Ausdruck. Zu dem Misstrauen gegenüber »Theologen« gesellt sich so ein Misstrauen gegen »Laien«; daraus ergibt sich ein verstärktes Misstrauen gegenüber »Laientheologen«.

Auf der anderen Seite existiert, und dies seit vielen Jahren, eine sehr große Zahl von »Laientheologen/innen«, die bereit sind, in den kirchlichen Dienst zu treten, und die wegen der bekannten Problematik des »Arbeitsmarktes« oft sogar ihre einzige Hoffnung auf eine Übernahme in den kirchlichen Dienst setzen. Sie treffen auf ein kirchenamtliches Gegenüber, das solche Erwartungen fortlaufend enttäuscht; nicht nur wegen der eben erwähnten negativen innerkirchlichen Entwicklung, sondern auch aus sehr begreiflichen Fragen wie: Haben die Gemeinden im Allgemeinen wirklich in erster Linie Profitheologen nötig? Ist die Vermehrung hauptberuflicher Stellen samt ihren Folgekosten überhaupt finanzierbar? Die Versuche mancher praktischer Theologen, amtlich-kirchliche Instanzen unter Druck zu setzen, mussten wirkungslos bleiben. In dieser Situation ist es nützlich, aus Biographien wie derjenigen Helmut Erharters zu lernen. Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass da oder dort ähnliche Komponenten zusammentreffen: Eine persönliche Kenntnis von »Laien« bei Bischöfen, die Voraussetzung für ein vertrauensvolles Verhältnis ist; eine wirkliche Bedarfssituation; eine reduzierte Anspruchshaltung auf der »Laien«-Seite. Aber ein solcher Fall wird relativ selten eintreten; er wird die Ausnahme, nicht die Regel sein. Junge »Laientheologen/innen« sollten sich das illusionslos sagen, und ihre fachtheologischen Berater in den Fakultäten sollten sie nicht in vorhandenen Illusionen bestärken.

Vor der Wiedergewinnung häuslicher Gemeinden

● Von großer Bedeutung für die Kirche der Zukunft zumindest in Mitteleuropa scheint mir folgende Überlegung zu sein. Die Krise der Territorialpfarreien ist nicht zu übersehen, nicht nur wegen des noch zunehmenden Priestermangels, sondern auch wegen der weithin bestehenden Unmöglichkeit, kirchliche und »weltliche« Gemeinschaft und Praxis miteinander zu verbinden. Eine solche Krise kann nicht

» *eine andere Art von Kirche* «

durch angestrengte Aufrechterhaltung der Service-Kirche behoben werden, etwa durch Schaffung von Pfarrzentren, von denen aus ein Priester (der bereits bösartig als »fliegender Wandler« bezeichnet wird) mehrere frühere Pfarreien »versorgt« oder durch Importe von Geweihten aus Ländern mit Priesterüberschuss. Die Zukunft liegt meines Erachtens in der Wiedergewinnung häuslicher Gemeinden mit häuslichen Liturgien. Dabei sollte der Begriff »Liturgie« nicht abschreckend wirken, als könnten normale Familien- und Freundschaftskreise den Ansprüchen an eine Liturgie nicht genügen. Glaubensgespräche, bei denen die eigenen Erfahrungen, die persönlichen Gedanken über Gott und den Sinn des Lebens und über die Relevanz der Gestalt Jesu von Nazaret eingebracht werden und die in Mitteleuropa weit verbreitete Sprachlosigkeit im religiösen Bereich beendet wird, verbunden mit gemeinsamem Gebet, erfüllen bereits in einem weiteren Sinn das, was mit »Liturgie« gemeint ist[6]. Sich selber mit seinem Glauben und seinem theologischen Fachwissen einzubringen, ist keinem Menschen verwehrt und kann von keiner Instanz normiert und reglementiert werden. Die theologische Legitimation für die Gründung solcher kleiner Gemeinden liegt im »Glaubenssinn« aller Glaubenden. Die »Vernetzung« mit anderen und größeren Gemeinden und die Verbundenheit mit Instanzen der amtlichen Kirchenleitung sind dort bare Selbstverständlichkeiten, wo der Wille, gemeinsam mit anderen Kirche zu sein, vorhanden ist. Beim Schaffen »einer anderen Art von Kirche« (Weihbischof Prof. Paul Wehrle von Freiburg i. Br.), in der Geschwisterlichkeit und Dialog an die Stelle von Unterwerfung und Gehorsam treten, in der die Lebensgestaltung nicht den anthropologischen Kenntnissen des 13. Jahrhunderts unterworfen wird, in der niemand barsch ein »Ende der Diskussion« zu kommandieren versucht, in der Versöhnlichkeit an die Stelle von Polarisierung tritt, sind der Kreativität von »Laientheologen/innen«, die ihre Arbeit ehrenamtlich auf sich nehmen, keine Grenzen gesetzt.

[1] Vgl. LThK² Bd.VI (1961) 748f.

[2] Vgl. zu den historischen Fakten Helmut Erharter, Dreißig Jahre Mitarbeit an einer konzilsgemäßen Erneuerung der Kirche, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte (=Beilage zum Wiener Diözesanblatt) 36. Jg. Nr. 3 (1. 12. 1995) 49-53.

[3] Vgl. zum ganzen Themenkreis, auch zur Diakonatsweihe für Frauen, Herbert Vorgrimler, Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie, Bd. II, Altenberge 1998, 258-304.

[4] Vgl. dazu Herbert Vorgrimler, Vom »Geist des Konzils«, in: Wegsuche II 139-169, mit Dokumentation der gegensätzlichen Positionen von Kardinal Franz König und Kardinal Joseph Ratzinger.

[5] Vgl. Herbert Vorgrimler, Liturgische »Laien«-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte, in: Wegsuche II 324-349.

[6] Der Text der Österreichischen Pastoralkommission über Juden und Christen hat schon vor bald 20 Jahren darauf hingewiesen, daß häusliche Liturgien bei uns viel von der jüdischen Hausliturgie lernen könnten. Diese spielte ihrerseits für die Bewährung des jüdischen Glaubens in schwierigsten Situationen eine entscheidende Rolle.

Hannes Kramer

Diakonat – neues altes Amt

Ist es gelungen, dieses Amt neu zu beleben? Wie ist die Entwicklung seit dem Konzil zu bewerten? Wo steht der Diakonat heute? Wer immer auf diese Fragen antworten will, wird zu sagen haben, welches »neue alte Amt« er meint (siehe dazu auch die eingefügten Zitate führender Theologen). Hannes Kramer beschreibt aus dem Blickwinkel des Internationalen Diakonatszentrums eine weltweit vielschichtige Entwicklung, die gerade an die reichen Kirchen in Westeuropa spezifische Anfragen stellt und Perspektiven eröffnet.

● Drei wichtige Ziele hatten diejenigen im Auge, die wie mein alter Freund Helmut Erharter an der Erneuerung des Ständigen Diakonates im Internationalen Diakonatszentrum (IDZ) mitgewirkt haben:

In einem dynamischen und offenen Prozess den alten Diakonat neu zu schaffen, mit dem Hauptziel einer diakonischen Kirche und Gemeinde in der Welt von heute.

Der Weg konnte für uns nach dem massenmordenden Nazisystem und nach dem 2. Weltkrieg von Anfang an nur in einer selbstverständlichen, auch strukturell wachsenden ökumenischen Zusammenarbeit gegangen werden.

Auch der Diakonat der Frau war, von Beginn der internationalen Zusammenarbeit (1959) an, als gleichgestelltes sakramentales Amt im Blick.[1]

Als bewusster Laientheologe und Karl-Rahner-Schüler der ersten Generation hat Helmut Erharter seit der Vorbereitung und Durchführung des ersten Internationalen Diakonats-Kongresses im Oktober 1965 in Rom und vom rechtlich statuierten Beginn des Internationalen Diakonatszentrums an (Freiburg 1969) als Vorstandsmitglied bis 1989 »so viel Zeit geopfert«, wie er selber bekannte, weil er hoffte, »dass die Diakonie der Kirche eine starke Belebung erfahren würde«. Mit dem langen Atem des Bergsteigers, dem scharfen Blick für die nahe liegenden handfesten Griffe und Tritte, bereit, wenn der vereiste West-Grat des Montblanc die Begehung nicht zulässt, demütig und herzhaft umzukehren und bei günstiger Witterung das Ziel erneut anzustreben, hat er mit hoher theologischer Kompetenz und pastoraler Weitsicht, gleichsam über die manchmal schroffen, zuweilen aber auch kreativ-erheiternden und verschrundeten Schichten und spaltenreichen Felsen unserer Kirche kletternd, den Weg aus der Enge in das Licht der Freiheit des Geistes gesucht und in großer Freundschaft mit uns begangen.

Erste Bilanz

● Ist es nun gelungen, den Diakonat und vor allem die Diakonie als »Priorität«, wie Erharter formulierte, neu zu beleben?

Im April 1989 führte das Internationale Diakonatszentrum in Zusammenarbeit mit dem Pastoral-Institut der Universität Fribourg (Leo Karrer) in Pensier / Schweiz nach Auswertung umfangreicher Materialien und Erfahrungen ein internationales ökumenisches Symposium »Zur Wirkungsgeschichte des Diakonates« durch. Einige wichtige Details aus dieser wohl umfassendsten weltweiten, inoffiziellen Studie[2], die einen wesentlichen Beitrag zur Bewertung der Entwicklung des Ständigen Diakonates seit dem Konzil bietet: Die Analyse zeigte ein farbiges Bild an Berichten aus Ländern und Kontinenten, beeindruckende Erfahrungen und hohe Einsatzbereitschaft von Diakonen sowie respektable Zahlen: 20 Jahre nach den ersten Ordinationen von Diakonen gab es weltweit 16.000 Diakone, 90% mit Zivilberuf; die meisten in USA und Westeuropa; weniger als erwartet in Afrika und Asien.

» an den Rändern von Kirche und Gesellschaft «

Bezeichnend für die USA, wo die größte Anzahl Diakone wirkte und wirkt, ist das Selbstverständnis der Diakone, das sich dort von der Rolle des »Liturgiebeauftragten« wegentwickelte hin zu dem in spezifisch diakonischen Aufgaben wie sozial-caritativen Diensten Engagierten, insbesondere auch im gesellschaftlichen Bereich und im Einsatz für soziale Gerechtigkeit. In den USA gehören die Diakone allen sozialen Schichten und Berufen an; durch ihren Dienst und die wachsende Zugehörigkeit zu den ethnischen Minderheiten verändern sie positiv das Erscheinungsbild der Kirche.

> *Yves Congar: »Beim diakonischen Amt ist es ganz deutlich, wie sehr es darauf abzielt, die Einheit der Diakonie der Liebe und der Diakonie des Lebens oder der Eucharistie zu verwirklichen und offenkundig zu machen. Diese Einheit wird einer der wichtigsten Inhalte des Dienstes und ... der Spiritualität der Diakone sein müssen. Wird sie verwirklicht, so wird sie große Bedeutung als Zeugnis haben.«*[3]

Die Vision der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Puebla (1979) war, »das Charisma des Diakons [sollte ein] sakramentales Zeichen ›des dienenden Christus‹ sein«. Man versprach sich hierdurch »eine weitreichende Wirkung bei der Verwirklichung einer dienenden und armen Kirche, die ihre missionarische Funktion zugunsten einer umfassenden Befreiung der Menschen ausübt.« (Nr. 148) Diese Vision sei angesichts der doch verhältnismäßig geringen Zahl der Diakone bei vielfach hoher und zeugnishafter Qualität ihres Dienstes noch nicht in Sicht, so wurde am Symposium berichtet. Die Erfahrung lautete jedoch: In dem Maße, wie sich der Diakon als kirchlicher Amtsträger im Befreiungsprozess des Volkes engagiert, wächst seine Glaubwürdigkeit. Ohne diese grundsätzliche Beziehung zur Befreiung des Volkes ist nur schwer zu erkennen, dass der Dienst des Diakons so bedeutsam und notwendig sein kann, betonte P. Antonio Jose Almeida aus Brasilien. Auch für andere Länder Lateinamerikas, etwa Peru, Paraguay oder Chile, gelten vergleichbare Erfahrungen: »Durch den Diakon wird Liebe im Namen der kirchlichen Gemeinschaft erfahren als Dienst des Bewusstmachens, der Solidarität, der Organisation, als die treibende Kraft mitten unter den Armen. In dem Maße, wie das Gefühl für eine dienende Kirche in das Herz

des Volkes dringt, blühen die Charismen für den Diakonat wieder auf und verändert sich die Gesellschaft.« (P.V.M. Goebert)

Auch wenn der Diakonat in mehr als 20 Ländern Europas durch viele Diakone überzeugend verwirklicht wurde, so blieb beim Symposium in Pensier doch das Erscheinungsbild im Ganzen hinter den angestrebten Erwartungen zurück. Aus Berichten und Auswertungen ging hervor, dass eine fehlende Akzeptanz (vor allem durch Priester) und eigene Indentitätsprobleme, insbesondere hauptberuflicher Diakone wichtige Gründe dafür sind. Durch den rasant wachsenden »zölibatären Priestermangel« und den dadurch entstehenden Zwang übernehmen Diakone verstärkt Funktionen und Rollen von Priestern. Sie werden überfordert und der spezifische eigene Auftrag wird verdunkelt. Damals wie heute gilt jedoch zugleich (dies bestätigen auch Studien des IDZ aus der letzten Zeit), dass in europäischen Ländern und Diözesen die Gruppen von Diakonen zunehmen, die an den Rändern von Kirche und Gesellschaft, bei Ausgegrenzten, Kranken, Behinderten, Obdachlosen, Arbeitslosen, Aidskranken, in der Drogen- oder Prostituiertenszene, bzw. in ausgewählten Modellprojekten sozial-diakonischer Aufgabenstellung wirken. Nicht selten haben diese Projekte eine veränderte diakonische Pastoral in einer veränderten gesellschaftlichen Wirklichkeit zum Ziel. In Italien und Frankreich geschieht dies auch auf dem gemeinsamen Weg mit den Armen und Ausgegrenzten in solidarischen christlichen Basisgemeinschaften und Gruppen.

Beitrag zur Diakonie der Kirche

● Helmut Erharter hatte 1989 bei diesem ökumenischen Symposium das zusammenfassende Referat übernommen: »Was ist aus den Anfängen geworden? Der Beitrag des Ständigen Diakonates zur Diakonie der Kirche«.[4] Er sagte, dass viele Diakone ein lebendiges Beispiel für die »Rückkehr der Kirche in die Diakonie« (Alfred Delp) geben, sodass die »nachkonziliare Kirche auf der ganzen Welt erheblich ärmer wäre, wenn es den Diakon nicht gäbe«. Im Blick auf »Frau und Diakonat« stellte Helmut Erharter heraus, wie sich »viele Frauen am Dienst der Männer beteiligen« und sich »für eine sinnvolle Weiterentwicklung des Verständnisses von Diakonie und Diakonat einsetzen«. Doch: Einerseits habe sich die »Diakonatsbewegung mit am stärksten für die Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt insbesondere zum Amt der Diakonin eingesetzt« und andererseits sieht er ein großes Manko darin, »dass sich die Ständigen Diakone wohl zu wenig hinter die Bemühungen um die Zulassung von Frauen zum Diakonat gestellt haben«. – Eigene Identitätsprobleme sowie das Bremsen priesterlicher Mentoren sind damals wie heute, wenn auch quantitativ rückläufige, Ursachen dafür.

Erharter resümierte: »Profil und ›Leistung‹ des Diakonates könnten dann leichter beurteilt werden, wenn die Kirchen den drückenden Priestermangel durch die Ordination von Verheirateten zu Priestern und nicht nur durch ver-

» Rückkehr der Kirche in die Diakonie «

mehrten Einsatz von Diakonen beheben würden und wenn Frauen möglichst bald zum Diakonat zugelassen und ihre Zulassung zum Priesteramt offen diskutiert würde. Aber, dass dies bald geschehen würde, daran glauben gegenwärtig nicht einmal solche Optimisten wie Hannes Kramer und Helmut Erharter.«

Die ökumenische Zusammenarbeit von Diakonen in gesellschaftlichen diakonischen Diensten und zwischen Gemeinden, das Zusammenwirken

mit dem Weltkirchenrat, insbesondere der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, sowie unvergessliche internationale Diakonatsbegegnungen, die den Vorhang einer gastlich gelebten und menschenfreundlich verkündeten Einheit und Freundschaft, einer glaubwürdig dienenden »Kirche in Welt« weit aufgerissen haben, tragen bis in die ökumenische Gemeindepraxis und eucharistische Gastfreundschaft hinein reiche Früchte. Claude Bridel, Lausanne, sprach als langjähriger Vertreter des Weltkirchenrats im Vorstand des IDZ beim Treffen in Pensier die Überzeugung aus, »dass es keinen Diakon nach dem Herzen Gottes geben wird, ohne den Beginn einer dienenden Kirche«.

Ein Phänomen der reichen Kirche?

Was uns damals beunruhigte, ist auch heute noch aktuell: Die Frage – hier von Albert Biesinger formuliert – »warum gerade die armen Länder und jungen Kirchen tendenziell auf die Ordination von Diakonen verzichten. (...) Was mich aber [anlässlich des letzten Delegiertentreffens des IDZ 1998 in Bournemouth/England] am meisten beschäftigt hat, war die Überlegung, dass offenbar die saturierten, reichen Kirchen mit ihrer eingefahrenen Mentalität im Bereich Wirtschaft, Kultur, Individualismus und Egoismus es offenbar nötig haben, Diakone anzustellen, während es in diesen Gemeinden der jungen Kirchen selbstverständlich zu sein scheint, dass viele anfassen und viele Diakone sind – auch und gerade ohne Weihe.«[5]

Karl Rahner: »Diese kirchliche Aufgabe der Integration des Einzelnen sowohl in eine humanisierte profane Gesellschaft wie auch in eine kirchliche Gemeinde hat heute fachliche und menschliche Voraussetzungen, die weder von jedem Amtsträger besessen, noch von jedem erworben werden können ... und eben dies ist der Diakonat, wie er heute sein muss, gleichgültig, ob der frühere Diakonat diesen spezifischen Inhalt hatte oder nicht ... wobei dieser so verstandene künftige Diakonat immer noch eine genügende Verwandtschaft mit dem alten Diakonat behält, die es erlaubt, ihn mit dem alten Namen zu bezeichnen.«[6]

Die finanzielle Situation kann höchstens ein Teilproblem sein, weil auch Katechisten/innen, Gemeindeleiter/innen sowie Priester ohne bzw. mit geringem Verdienst und einer zivilen Tätigkeit existieren müssen, was übrigens der größte Prozentsatz der Diakone in den reicheren Kirchen im Geiste des hl. Paulus und aus Solidarität zu den Diakonen der Zweidrittelwelt freiwillig ebenso tut. Bischof Fritz Lobinger, Südafrika, Mitbegründer des LUMKO-Instituts hat sein jahrelanges Suchen und seine Erfahrungen auf den Punkt ihrer Hoffnung gebracht: »Wie kann man dienen und leiten verbinden? ... Unsere Kirche, unsere Gemeinden, ja unser ganzes Land und

» Wie kann man dienen und leiten verbinden? «

vor allem unser junger Staat, das ›Neue Südafrika‹, und alle Entwicklungsländer brauchen so notwendig dieses Bild derer, die leiten und dienen verbinden können. Das Lechzen nach Privilegien ist doch eine besondere Versuchung, wo große Not besteht. Die Suche nach ein wenig Macht (oder nach viel Macht) lockt überall, sei es im Pfarrgemeinderat oder im Kabinett der Regierung.«[7] In Südafrika/Namibia, wo zwei Drittel der Diözesen Ständige Diakone haben, waren zwei Grundausrichtungen

zu beobachten: eine klerikale (Alleinarbeiter, römischer Kollar) und eine gemeindebezogene (Teamarbeiter, gemeindebildend) – getreu den Priestertypen und laikalen Trägern von Diensten, und zwar nicht als Einzel-, sondern als diözesanes Phänomen. Das LUMKO-Institut hat viele Arbeitstagungen und Seminare für Diakone wie für andere Dienste für Themen verwendet wie: Kontinuierlicher Dialog; keine Vorverurteilung; über das Zusammenstehen im Kampf gegen Apartheid und in der Arbeit für Gerechtigkeit, gesellschaftlichen Einsatz und Sorge um die Verachteten. Alle Überlegungen und Bemühungen sind dabei immer orientiert auf die tiefste Zielrichtung und den Ursprung aller Dienste: den dienenden Christus. Dies sind »alles Arbeiten im Dienst am leidtragenden Menschen, diesem gemeinsamen Diakonat, diesem tausendfach getanen Dienst«, wie Fritz Lobinger erklärte. »So wuchsen die Diakone aus den Gemeinden heraus«, nicht als Einzelgewächse, »sondern, wo Hunderte von Laiendiensten neben den Diakonen bestanden, wo es wenig Priester gab. Das Stichwort ist für Südafrika nicht Ersatz. Es ist Gemeindebildung.«

Peter Hünermann: »Die Kirche befindet sich ähnlich wie im 3. Jhdt. in einer missionarischen Situation und sie kann so wenig wie damals auf die amtliche Mitarbeit der Frau verzichten. Gegen die Einführung des Amtes der Diakonin bestehen keine dogmatischen Einwände und es würde im Wesentlichen dem Amt des Diakons entsprechen.«[8]

Ich denke, dass diese Rückfragen und Argumente von Bischof Lobinger uns sehr wohl auch hier in Europa beschäftigen müssen. Immerhin gehören wir hier ja auch zu jenen Regionen der Weltkirche, die sehr eingefahrene Wirtschaftsstrukturen und Mechanismen haben. Ich bin überzeugt, dass diese Erfahrungen und Feststellungen wie unsere radikale Bekehrung in der Kraft und im Namen des dienenden Jesus Christus auch die Chance für uns, für die reichen Länder und Kirchen der Eindrittelwelt und vor allem für ihre hauptamtlichen Dienste wären. Müssen wir nicht nochmals ganz neu durchbuchstabieren, was P. Yves Congar bereits 1965 bei der Internationalen Studienkonferenz in Rom sagte: »Im Neuen Testament ist die diakonia, der Dienst oder im weiteren Sinn das ›Amt‹, das Kennzeichen der christlichen Existenz schlechthin; sie erscheint als identisch mit dem Jüngersein; man könnte sie im Stil Heideggers ein ›Existenzial‹ nennen, eine grundsätzliche Form der Existenz oder der christlichen Seinsweise. Innerhalb dieser allgemeinen Diakonie jedoch kennt das Neue Testament eigentliche Ämter oder Funktionen, die nach einem besonderen Tun oder Dienst bezeichnet werden.«[9] Es geht also um nichts Geringeres, als dass das Glaubwürdigkeitszeichen der Kirche für Gottes Liebe zum Leben der ganzen Welt und Schöpfung ihre diakonia im Geiste des dienenden Jesus sein sollte. Weltweite, erosionsartige, gewaltige Umbrüche in Kirchen und Gesellschaften, Politik und Wirtschaft, Religionen und Kulturen, Nationen und Kontinenten müssten uns aufschrecken und angstfrei zu einem authentischen Handeln als Christen herausfordern.

Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester?

● Genau an dieser Stelle kann ich aber nicht einfach an der römischen »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester«[10] vorbei gehen. Als ein in der Diakonie engagierter Kreis von Männern und Frauen haben wir diesen Text und die römi-

schen Kommentare dazu ernsthaft studiert und diskutiert. Als Diakone waren wir über diese hochautorisierten Verlautbarungen beschämt und entsetzt. Sie haben nach unseren Erfahrungen bei kritisch-verantwortlichen Laien, für die das allgemeine Priestertum kein Ableger des besonderen Priestertums ist, vor allem in ihrem praktischen Teil, in ihren gönnerhaften Maßregelungen und in ihrer autoritären Entstehungsgeschichte vielfach ein Klima des Misstrauens und der Demütigung, ja den Eindruck der (vielleicht aus Angst bewusst gewollten) Spaltung zwischen den sogenannten Laienchristen und dem Priestertum des Dienstes sowie eine weitere Distanz dieser Laien zu Rom bewirkt – auf Kosten der grundlegenden und existenziellen christlichen Seinsweise, der Diakonie aller. Wäre bei uns und vor allem in den riesigen ländlichen Gebieten der Zweidrittelwelt nicht schon längst das Leben ungezählter Gemeinden erloschen, hätten nicht ehrenamtlich, charismatisch engagierte und kompetente Frauen und Männer als Laien-Verantwortliche pastorale, leitende, koodinierende Dienste frei und geordnet (mit Zustimmung ihrer Bischöfe, auch mit der Roms) im Geist und im Namen der Diakonia Jesu Christi übernommen? Hungern die leidenden und geschundenen Menschen der Zweidrittelwelt nicht genauso nach dem eucharistischen wie dem materiellen Brot des Lebens? Entsteht angesichts des »zölibatären Priestermangels« nicht de facto ein erhöhter Sach- und Denkzwang, demnach Diakone zur Stütze des Priesters primär im Binnenbereich der zahlenmäßig rückläufigen Gemeinden liturgisch-pastorale, katechetisch-sakramentale Dienste vorrangig erfüllen müssten? Werden sie dann die auch in Liturgie und Verkündigung für sie vorrangige Diakonie noch lebensnah, mitten in der Welt stehend, bezeugen können?

» Stichwort ist nicht Ersatz, sondern Gemeindebildung «

Perspektiven für eine dienende Kirche

● Drei wichtige Perspektiven für eine geschwisterlich-dienende Kirche und den Diakonat möchte ich zum Schluss hervorheben[11]:

1. Für die zukünftige Entwicklung, gerade auch in der römisch-katholischen Kirche, ist es nicht hoch genug zu werten, dass in den letzten Jahren anglikanische, orthodoxe und reformierte Kirchen sich in ihren Synoden und Versammlungen mit großen Mehrheiten eindeutig für den Dienst der Diakonin ausgesprochen, ja diesen verstärkt wiederhergestellt haben.[12] Der Praefekt der Kleruskongregation hat dagegen in Verbindung mit der Vorstellung der neuen vatikanischen Richtlinien für die Ausbildung und das Leben der Ständigen Diakone erklärt, der Vatikan plane derzeit nicht, Frauen zum Diakonat zuzulassen, weil für die katholische Kirche der Diakonat ein Sakrament sei und der ordinierte Diakon, wenn auch mit einem unterschiedlichen Schwerpunkt wie der Priester »in persona christi« handle und, da Jesus ein Mann gewesen sei, folglich nur Männer diesen Dienst erfüllen könnten.[13] Umso erfreulicher sind die vielen Stellungnahmen synodaler, kollegialer und beratender Gremien, vor allem europäischer und amerikanischer katholischer Kirchen und insbesondere auch vieler Frauengemeinschaften, die aus pastoraler und theologischer Dringlichkeit für den Diakonat der Frau eintreten. Ich bin glücklich, dass seit 1997 Frauen sich in einer Vereinigung, die aus dem »Netzwerk Diakonat der Frau« (Münster/Westfalen) hervorging, auch in Diakonats-

kreisen zusammenschließen, um unverzagt durch eine professionell gediegene Heranbildung ihre in pastoral-diakonischen Bereichen bereits bewährte Kompetenz zu erweitern und ihr Charisma geistig zu vertiefen, – so wie die Männer damit Anfang der 50er-Jahre bescheiden begannen und von manchen, auch katholischen, Würdenträgern über eine ganze Weile dafür belächelt wurden. Ich bin überzeugt, dass der Diakonat der Frau eine große Zukunft in einer wirklich diakonischen Kirche des dritten Jahrtausends haben wird, wenn ihre bewundernswerten vitalen, diakonischen Kräfte und Dienste nicht vom sakramentalen Amt getrennt bleiben. Sie können ein neues Bewusstsein für die Präsenz der Kirche in weiten Bereichen der Diakonie und Pastoral bringen. Durch ihren geschwisterlichen Dienst werden die Diakone und andere Amtsträger eine neue Partnerschaft zwischen Frau und Mann lernen können. Die Profilierung des Diakonats als ein gemeinsamer Dienst von Mann und Frau wird zu einem glaubwürdigeren Zeugnis der Kirche heranreifen. Dies wird dazu beitragen, die soziale, pastorale und kirchlich-kulturelle Diskriminierung der Frau zu mindern sowie die Frau im Dienst an der Heilssendung auch im Namen und in der Person Jesu Christi zu autorisieren. Peter Hünermann, der sich – neben Herbert Vorgrimler – sicher am längsten und intensivsten als Theologe mit dem Diakonat der Frau befasst hat, sagt, was er streng und ausführlich begründet hat, knapp und klar: »Ich kenne kein triftiges theologisches Argument, das gegen die Zulassung von Frauen zum Weihediakonat spricht. Ich kenne nur Gründe, die dafür sprechen.«

2. Für Diakonin und Diakon gilt mehr denn je, was uns das Symposium von Pensier gelehrt und Bischof Fritz Lobinger mit seinen Diakonen verwirklicht hat: Der eigenständige Diakonat wird in reichen wie in armen Ländern nur dann auf längere Sicht gelingen können, wenn es nicht vor allem um den gewichtigen Erhalt des Amtes oder der Weihe, schon gar nicht um die Erweiterung klerikaler, patriachalischer, hierarchischer Machtinteressen oder ungeschwisterlicher Strukturen bzw. um Hilfs- oder Ersatzfunktionen für zölibatäre Priester geht. Es geht im Grunde und ging uns von Anfang an um eine diakonische Bewe-

» Diakonat als ein gemeinsamer Dienst von Mann und Frau «

gung und Gemeindebildung in den Kirchen, in denen alle Dienste und das ganze Volk Gottes verantwortlich ihre charismatischen Begabungen und Fähigkeiten individuell und gesellschaftspolitisch im Dienst an Mensch und Welt einzubringen haben, damit die gewaltfreie und befreiende Liebe des dienenden Jesus – als dem einzigen wahren Diakon – neu gelebt und durch unsere »diakonale Christusverkündigung an der Wende zum dritten Jahrtausend«[14] eine glaubwürdige Gestalt gewinnen kann und nicht von uns selber gekreuzigt wird. Diakoninnen und Diakone sollten diese frohe Botschaft vom Nahen des Reiches Gottes beispielhaft und allen voran, amtlich bestellt, bezeugen können (Apg 6, 1-7). »Fangen wir neu an, es ist noch alles zu tun«, meinte Bruder Franz von Assisi testamentarisch an seine Schwestern und Brüder, am Ende seines Lebens.

3. Die Teilnehmer am ökumenischen Symposium in Pensier aus 15 Ländern und verschiedenen christlichen Kirchen richteten an die Delegierten der Europäischen Ökumenischen Versammlung »Frieden in Gerechtigkeit« in Basel die Empfehlung, den dort vorgeschlagenen ökumenischen Friedensdiakonat als eine die Kirchen verpflichtende Zukunftsaufgabe in die Ergebnisse aufzunehmen. Sie selber erklärten sich bereit, Dienste des Schalom in ihren Kirchen und Ge-

meinden zu bestärken. Ich bin dankbar und froh, dass ich selber in meiner »vorletzten Lebensphase« mit Freundinnen und Freunden wie Wilfried Warneck und Reinhard Voß vom ökumenischen Laurentiuskonvent in Wethen, Herbert Fröhlich von Pax Christi, Markus Friedli von den Schweizerischen Schalomdiensten und Hildegard Goss-Mayr vom Internationalen Versöhnungsbund in Wien von Wethen aus den »Ökumenischen Dienst im Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Schalomdiakonat)« als ein Beispiel neben anderen mit auf den Weg bringen durfte. Der ökumenische Schalomdiakonat ist zu einer neuen Lebens- und Berufsperspektive in einem konsequenten ökumenischen Dienst geworden, eingebunden in das europäische Netzwerk von »Church and Peace« sowie in die internationalen Friedens- und Entwicklungsdienste der Kirche. 80 Frauen und Männer aus verschiedenen Ländern haben die Seminarangebote dieses Dienstes besucht und arbeiten an verschiedenen konfliktiven Orten und Ländern, vor allem in Europa. Wir wollen durch unsere Vermittlung, Begleitung und Qualifizierung von Menschen im ökumenischen und in besonderer Weise gesellschaftspolitisch orientierten Schalomdiakonat unsere spezifische Verantwortung mit unseren Kirchen wahrnehmen, ohne den Kirchenleitungen ihre eigene Verantwortung zu nehmen.

Es bedarf wohl noch unserer tiefen inneren Umkehr und Bekehrung, um uns – so wie es aussieht – in einem konsequent-ökumenischen Konzil des Friedens als christliche Kirchen mit all ihrer Vielfalt und eigenen Identität in einer geschwisterlich-dienenden Gemeinschaft des Schalom zu einen und damit ein sakramentales Zeichen untereinander, mit allen Völkern und erstlich und letztlich mit Gott, dem Schöpfer und Befreier des ganzen Kosmos, zu werden.

[1] Vgl. zum Ganzen: Margret Morche, Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats, Freiburg i.B. 1996.

[2] Vgl. Diaconia Christi 23 (1989) H. 3-4.

[3] Yves Congar, Der Diakonat innerhalb der »Ministerien« der Kirche, in: Diaconia Christi 1 (1966) 1, 24-41.

[4] Vgl. Helmut Erharter, Was ist aus den Anfängen geworden? Der Beitrag des Ständigen Diakonats zur Diakonie der Kirche, in: Diaconia Christi 23 (1989) H. 3-4, 65-72.

[5] Brief von Albert Biesinger, Tübingen, vom 15. 6. 1998 an den Autor dieses Beitrags.

[6] Karl Rahner, Theologie des Diakonats, in: Der Diakon, hg. v. Alfons Fischer/Hannes Kramer/Herbert Vorgrimler, Freiburg i.B. 1970, 26-39.

[7] Fritz Lobinger, Die Suche nach einem nicht-klerikalen Diakonat in den Diözesen des südlichen Afrika, in: Diaconia Christi 32 (1997) H. 3-4, 35-39.

[8] Peter Hünermann, Die Theologie des Diakonates, in: Diaconia Christi 9 (1974) H 1-2, 6-9.

[9] Yves Congar, Der Diakonat innerhalb der »Ministerien« der Kirche, vollständig in: Catholica 2/1966.

[10] Vgl. dazu Peter Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die Mitarbeit von Laien am Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg i.B. 1998; darin auch den uns überzeugenden Brief vom vormaligen Bischof von Innsbruck Dr. Reinhold Stecher.

[11] Vgl. Morche, Erneuerung, 199-200.

[12] Vgl. zum Ganzen: Diakonat, ein Amt für Frauen in der Kirche, ein frauengerechtes Amt?, hg. v. Peter Hünermann/Albert Biesinger/Marianne Heimbach-Steins/Anne Jensen, Ostfildern 1997; darin insbesondere Ilse Schüllner, Almanach über die Initiativen für den Diakonat der Frau nach dem Konzil, 309-355.

[13] Vgl. Meldung der KNA vom 10. 3. 1998.

[14] Vgl. Lothar Lies, Christusverkündigung an der Wende zum Dritten Jahrtausend, in: Diaconia Christi 32 (1998) H.1-2, 9-35.

Hans Rotter

Sexuelle Befreiung – ein bleibendes Anliegen

Auf der Suche nach einer »Kultur der menschlichen Liebe« erscheint vielen die überkommene kirchliche Sexuallehre eher als Hindernis, denn als Hilfe. Angesichts dieses Befundes verweist der Innsbrucker Moraltheologe auf den Paradigmenwechsel in der Sexualmoral hin zu einer stärkeren Betonung von Person, Freiheit und Menschenwürde, der dem innerkirchlichen Dauerbrennerthema die Aktualität geben kann, die ihm wegen seiner Bedeutung für die Menschen bleibend zukommt.

● Dr. Helmut Erharter hat als Redakteur der Zeitschrift DIAKONIA Anliegen in die Diskussion gebracht, die jeden geistig wachen Seelsorger beschäftigen. Das waren nicht immer Themen, die ihm allseits Zustimmung brachten, sondern auch kontroverse Fragen, deren Behandlung nicht ohne Risiko bleiben konnte. Aber Dr. Erharter fühlte sich dabei als Anwalt von Menschen in Not, die die Hilfe der Kirche brauchen. Der erste Schritt musste sein, solche Not als bestehend zu erkennen. Dann konnte man die Probleme diskutieren und vielleicht auch Hilfen für die Pastoral anbieten. Es ist dem Verfasser dieser Zeilen unvergesslich, mit welchem Engagement Dr. Erharter auch über längere Zeit seine Anliegen verfolgt hat. Dabei spürte man neben der Solidarität mit den Betroffenen gleichzeitig die Loyalität mit der Kirchenleitung, auch wenn ihm nicht immer alles leicht gemacht wurde.

Not mit der Sexualität

● Es wird nicht überraschen, dass neben anderen Fragen besonders der ganze Bereich der Sexualität für Dr. Erharter zu einem besonderen Anliegen geworden ist. Hier gibt es viel menschliches Leid, manchmal sogar eine Not, die nach der Überzeugung vieler Katholiken durch die traditionelle Verkündigung der Kirche eher vermehrt als gelindert worden ist.[1] Jeder Beichtvater kennt solche Nöte und begegnet ihnen immer wieder:

Da ist etwa eine weithin zu findende Skrupulosität, die das Selbstwertbewusstsein beeinträchtigt, schmerzhafte aber unberechtigte Gewissensbisse hervorbringt und die Fähigkeit zu vertrauensvoller Hingabe beschränkt. Diese Überängstlichkeit wird oft noch dadurch gesteigert, dass sie sich mit einer übermäßigen Fixierung der Phantasie auf sexuelle Themen verbindet.

Es geht dabei nicht so sehr um Grundforderungen der Sexualethik wie eheliche Treue, sondern oft um geradezu zwanghafte erotische Vorstellungen und Ängste gerade unverheirateter

Menschen, die sexuelle Wünsche verdrängt, aber innerlich nicht aufgearbeitet haben. Solche »unschamhafte« Phantasien stellen sich häufig gerade in Zusammenhang mit Gebet oder Sakramentenempfang ein und sind auch deshalb sehr störend, beängstigend und belastend.

» das Auseinanderfallen von persönlichem, subjektivem Empfinden und angelernten Gewissensinhalten «

Ein weiteres Problem ist die psychische Überforderung, die z.B. in Verbindung mit Masturbation begegnet. Viele Menschen erleben immer wieder ihre Ohnmacht, auch bei bestem Willen, darüber hinwegzukommen. Besonders manche unverheiratete Menschen quälen sich lebenslang mit diesem Problem, kämpfen, kommen doch nicht zurande und leiden unter der ständigen Wiederholung von »Niederlagen«. Nicht selten verbindet sich das mit einer zunehmend negativen Einstellung zur Sexualität. Man empfindet sich als schmutzig und leidet in seinem Selbstwertbewusstsein.

Besonders auffällig ist oftmals das Auseinanderfallen von persönlichem, subjektivem Empfinden und angelernten Gewissensinhalten. Häufig kommt es vor, dass man zwar etwas beichtet, aber der subjektiven Überzeugung ist, dass die betreffende Handlung, wie z.B. Empfängnisverhütung, notwendig war und dass man bei einer entsprechenden Situation auch künftig wieder so handeln würde. Hier zeigt sich vor allem bei ängstlichen, wenig selbstbewussten Persönlichkeiten oft ein »gespaltenes Bewusstsein«. Es wird dann einerseits durchaus nicht als gleichgültig betrachtet, was das kirchliche Lehramt sagt oder was man im Religionsunterricht gelernt hat. Aber man ist gleichzeitig der Meinung, dass man in seiner konkreten Situation entgegen der offiziellen Norm handeln müsse. Offenbar empfinden das kirchlich gebundene Menschen mit geringer Ichstärke dann als eine Art unvermeidliche Schuld, die sie bedrückt, der sie aber glauben nicht entgehen zu können. Besonders verletzend kann es dann sein, wenn einem bei einer solchen Einstellung wegen mangelnder Reue und des fehlenden Besserungswillens die Lossprechung verweigert wird. Hier kann es dann zu einem dauernden Wegbleiben von den Sakramenten und manchmal auch zu einer Distanzierung von der Kirche kommen.

Ist die katholische Erziehung schuld?

● Oft werden kirchliche Auffassungen als Ursache für persönliche Unfähigkeiten oder gar für ausgesprochenes Scheitern angegeben. Die Leute sehen den Grund von Problemen oder gar Versagen etwa in Partnerschaft, Ehe und Familie dann darin, dass sie »streng katholisch« erzogen worden seien. Sie meinen offenbar, dass sie dadurch in ihrer Entfaltungsmöglichkeit eingeschränkt, etwa in ihrer Fähigkeit zur Partnerbeziehung beeinträchtigt worden seien, sodass sie nicht jene positive Einstellung zur Sexualität entwickeln konnten, die ihnen dann später wünschenswert erscheint. In schwereren Fällen kann man tatsächlich von »ekklesiogenen Neurosen« sprechen. Aber auch dort, wo keine so ausgesprochen pathologischen Phänomene vorliegen, können Menschen sehr darunter leiden, dass ihnen nach ihrer Meinung ein wesentliches Stück ihres Lebensglückes vereitelt worden ist. Auch das führt nicht selten zu einer kirchenkritischen Einstellung, wenn nicht gar zu einer Entfremdung von Kirche und Glaube.

Probleme im Umgang mit der Sexualität zeigen sich naturgemäß besonders im Bereich

der Erziehung. Eine erhebliche Schwierigkeit besteht hier im Widerspruch zwischen der Überzeugung einer säkularen Öffentlichkeit und einem (vermeintlichen, oft auch missverstandenen) christlichen bzw. kirchlichen Standpunkt. Dabei wird es gerade Jugendlichen im Pubertätsalter sehr schwer fallen, die notwendige Kritik gegenüber der öffentlichen Meinung aufzubringen. Aber auch viele Eltern sind sich nicht sicher, was sie ihren Söhnen und Töchtern heute noch abverlangen können und sollen, ob das noch gilt, was sie selbst gelernt haben und was sich ihrer Meinung nach dann im Leben vielleicht nicht bewährt hat. Manche halten es dann für besser, wenn den jungen Leuten die Gelegenheit gegeben wird, selbst »Erfahrungen« zu machen, um selbst zu lernen, was für sie gut ist. Sie meinen, das sei jedenfalls besser, als wenn man versucht, sie zu einer strengen Beobachtung der Normen anzuhalten – womöglich dadurch, dass man ihnen Angst einjagt. Ein vertrauensvolles Intimleben würde dadurch erschwert.

Sexualität in den Medien

● Man kann ganz allgemein von einem Druck der Medien sprechen, die eine »moderne« Sexualauffassung propagieren und als Lebenshilfe anpreisen. Es ist leicht, solche Modernismen pauschal abzulehnen. Es ist aber zu bedenken, dass sie oft auf freilich sehr undifferenzierten und vereinfachenden psychologischen Einsichten basieren, die ein Mensch mit durchschnittlicher Bildung nicht leicht durchschauen oder widerlegen kann. Diese Aussagen erscheinen dann für viele als sehr plausibel und werden nicht weiter hinterfragt. Im Vergleich dazu finden kirchliche Aussagen zur Sexualmoral besonders bei jungen Leuten gewöhnlich weitaus weniger Beachtung. Kategorische ethische Normen werden oft als ideologisch und autoritär empfunden und abgelehnt.

Oft genug ist es in der Auseinandersetzung mit heute gängigen Darstellungen in Film, Kabarett, in pädagogischen Magazinen, Illustrierten, Fernsehsendungen usw. von Seiten der Kirche zu Protesten und Kampagnen gekommen. Man wird mit solchen Interventionen oft auch der heutigen Jugend nicht gerecht, weil diese mit der Thematik andernorts viel ungeschminkter und radikaler konfrontiert ist und deshalb die Bedenken kirchlicher Kreise gegenüber gemäßigteren Darstellungen nicht verstehen kann. Besonders die Agitationen fundamentalistischer Kreise, die dann oft beanspruchen, den eigentlich kirchlichen Standpunkt zu vertreten, schaden in Wirklichkeit häufig dem Ansehen und der Glaubwürdigkeit der Kirche, weil sie zu weit von dem entfernt sind, was auch gutwillige junge Menschen heute verstehen können.

Für einen offenen Dialog in der Kirche

● Ganz unabhängig davon, welchen Standpunkt man in den verschiedenen Fragen der Sexualmoral einnimmt – und es geht hier zunächst einfach um einen Befund, nicht um eine Bewertung –, sollte es einen ehrlichen Dialog zwischen den verschiedenen Positionen geben. Oft wird hingegen zu wenig Freiheit für eine offene Diskussion eingeräumt, wenn vorschnell gleich die Drohung einer »Häresie« im Raume steht oder auch nur eine neuere Position als »gefährlich« betrachtet wird und das bereits eine Strafverfolgung von Seiten der Glaubenskongregation nach sich ziehen kann.[2] Wenn man sich aber auf ein offenes Gespräch besonders mit der Jugend nicht einlässt, verliert man zusätzlich an Glaubwürdigkeit und Vertrauen.

Wenn man dann mit Jugendlichen spricht, auch wenn sie der Kirche sehr verbunden sind, stellt man oft fest, dass sie die Positionen, die der Theologe jedenfalls derzeit für verpflichtend hält, längst verlassen haben.

Vor allem schiene es wichtig, strittigen Fragen mit empirischen Untersuchungen nachzugehen, etwa mit psychologischen oder auch soziologischen Methoden. Nur wenn man der öffentlichen Meinung mit solchen Untersuchungen oder wenigstens mit glaubwürdigen eigenen Erfahrungen entgegentreten kann, hat

» vorschnell steht die Drohung einer »Häresie« im Raum «

man eine gute Chance, die Öffentlichkeit heute zu überzeugen und den weit verbreiteten »Ideologieverdacht« von sich fern zu halten. Spekulative Argumente, auch wenn sie sich auf Bibelzitate und theologische Überlegungen stützen, erscheinen sehr häufig als machtlos oder bedürfen mindestens noch zusätzlich eines Ausweises von Seiten der Empirie.

Entwicklungsperspektiven für die kirchliche Sexuallehre

● Soviel zur Situation, wie sie wohl jeder Seelsorger heute immer wieder erfährt und empfindet, mindestens wenn er sich dem Gespräch in der Öffentlichkeit stellt. Aber wie soll es weitergehen? In welche Richtung kann und muss sich die kirchliche Sexuallehre entwickeln, um von der Öffentlichkeit, besonders den Katholiken als Hilfe und als befreiend erfahren zu werden?

Insgesamt zeigt die Erfahrung des Seelsorgers, dass gerade auch gläubige Katholiken, für die das sogar spezifisch sein soll, in vielfältiger Weise unter Skrupeln und Schuldgefühlen im Allgemeinen – und besonders im Bereich der Sexualität – leiden. Ihre Religiosität wirkt hier angeblich oft nicht befreiend, sondern bedrückend, einengend und krankmachend. Der Unterschied zu den Nicht-Katholiken liegt nicht darin, dass sie sich in sexueller Hinsicht signifikant anders verhalten, sondern »dieses Sosein ist nur für Katholiken schädlicher, weil es für sie vermehrte Gewissensangst und in ihrer Folge vermehrte Aggressivität, Depression, neurotische Symptombildungen, Unehrlichkeit und Heuchelei mit sich bringt. Der Christ hat seinen durchschnittlich schlechten Charakter mit etwas schlechterem Gewissen als der Nichtchrist.«[3]

Muss das wirklich so sein? Natürlich ist es möglich, dass ein sensibler, verantwortungsbewusster Mensch stärkere Schuldgefühle entwickelt und darunter mehr leidet, als jemand mit einem ungenügend gebildeten Gewissen. Aber es gibt eben auch ein skrupulöses oder irriges Gewissen, das einem christlichen Ethos hinderlich ist und einer Korrektur bedarf. Es muss auch die Botschaft des Glaubens so dargestellt werden, dass sie nicht ohne Not Ängste und Skrupel hervorruft. Es stellt sich also doch die Frage: Wie müsste eine »gesunde« Sexualmoral aussehen? Sie müsste die Weisungen Jesu unverkürzt darstellen, aber auch Abweichungen kritisch prüfen, eventuell ausschalten.

Zunächst muss ein zu materialistischer Naturbegriff überwunden werden. Man hat, besonders in der Neuscholastik, Natur etwa im Sinne der Naturwissenschaften verstanden. Man geht aus von der materiellen bzw. biologischen Natur und ist der Meinung, dass man diese umso besser versteht, je mehr man ins Detail geht, wie man eben eine Maschine versteht, wenn man alle ihre Teile richtig erfasst. Die Geschlechtlichkeit des Menschen suchte man geradezu im Studium der Sexualorgane zu erfas-

sen. So klangen dann manche Ausführungen der Sexualmoral oft schamlos und peinlich und wurden deshalb bevorzugt lateinisch behandelt.

An die Stelle einer objektiv-atomistisch verstandenen Natur trat in neueren kirchlichen Dokumenten wie in »Gaudium et spes«, »Humanae vitae« oder »Familiaris consortio« der Begriff der Person. Jetzt setzt die Frage nicht

» die Botschaft des Glaubens so darstellen, dass sie nicht Ängste und Skrupel hervorruft «

mehr da an, worum es bei einem Detail der menschlichen Natur, sondern worum es im Ganzen des Menschseins geht. So definiert man jetzt Sexualität als das, was den Mann zum Mann und die Frau zur Frau macht und betrachtet als das primäre biologische Sexualorgan das Gehirn, durch das die geschlechtliche Ausformung des ganzen Menschen gesteuert wird. Man versteht den Umgang von Mann und Frau miteinander als »Sprache der Sexualität«[4].

Sexualität hat natürlich viele Aspekte, von der Befriedigung biologisch-psychischer Bedürfnisse, über Erotik und Lust bis hin zur Zeugung von Nachkommenschaft. Die Geschlechtlichkeit gehört zur schöpfungsmäßigen Grundausstattung des Menschen und hat deshalb an sich nichts Böses, muss aber sinnvoll in das Gesamt des menschlichen Lebens eingeordnet werden. Dabei sind auch die objektiven Gegebenheiten zu berücksichtigen. Aber dort, wo eine objektive Norm der Liebe widerspricht, kann ihre Befolgung auch christlich nicht richtig sein.

Gleichheit von Mann und Frau als Grundanliegen

● In einem solchen personalen Verständnis ist dann die Gleichheit von Mann und Frau ein ethisches Grundanliegen. Man kann nicht die Achtung der menschlichen Person fordern, wenn man die Frau als ein Wesen zweiter Ordnung behandelt. Hier ist an viele Anliegen der modernen Frauenbewegung zu denken bis hin zu einer inklusiven Sprache. Man muss bedenken, dass die Frau in unserer abendländischen Geschichte vielfach unterdrückt und benachteiligt wurde. Man hat in ihr einen missglückten Mann gesehen, eine Verführerin, eine Hexe, ein Wesen ohne Rationalität usw. Das war natürlich weithin das Ergebnis einer verdrängten männlichen Sexualität. Deshalb geht es heute auch darum, dass der Mann das rechte Verhältnis zu seiner Geschlechtlichkeit und zu sich selbst findet.

Eines der schwersten Vergehen in diesem Bereich ist die Anwendung von Gewalt und das Nicht-Respektieren der Freiheit des Partners. In der traditionellen Ehelehre meinte man, dass die Gatten durch die Eheschließung ein Anrecht auf den Leib des Partners bekommen im Hinblick auf Geschlechtsakte. Deshalb bedeutete z.B. eine Vergewaltigung innerhalb der Ehe, dass man sich einfach das nimmt, worauf man ein Recht hat. Man gab zwar zu, dass man dabei gegen die Liebe verstoße. Aber darin sah man ethisch nichts besonders Schlimmes.

In der Tradition zeigte man zu wenig Verständnis für psychische Zusammenhänge in unserer Thematik. Auch der sexuelle Missbrauch von Kindern wurde deshalb in seinen Auswirkungen nicht verstanden. Man sah zwar ganz allgemein das große Unrecht darin, dass auch in einem solchen Fall Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe erfolgte, obwohl er ja nur innerhalb der Ehe erlaubt ist. Aber das spezifi-

sche Unrecht einer solchen Handlung verstand man offenbar nicht. Man beurteilte eben sexuelle Handlungen mehr materialistisch, mechanistisch und nicht personal von ihrer Funktion für eine liebende Beziehung her.

Paradigmenwechsel in der Sexualmoral

Positiv gewendet geht es in der Sexualethik um eine Kultur menschlicher Liebe, in der dann ein Abglanz der Liebe Gottes zum Menschen aufscheint. Hier ist das Thema der Kultur der Begegnung, der Zärtlichkeit, der rechten Intimität und der rechten Distanz in dieser Beziehung zu behandeln. Die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe wird hier konkret gesehen als die Aufgabe, eine eheliche Beziehung so zu gestalten, dass man darin Sinn und Erfüllung findet und dann auch in Treue zueinander stehen kann. Wenn sich das Problem einer Scheidung stellt, ist es ja oft, wenn nicht meistens schon zu

» es geht um eine Kultur menschlicher Liebe «

spät, die Ehe zu retten. Dann kann es besser sein, auseinander zu gehen. Insofern geht es in der Sexualmoral ganz vordringlich um die Frage: Wie kann und soll man eine partnerschaftliche Beziehung gestalten, damit man darin glücklich sein kann? Das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe besagt demnach ganz wesentlich, dass man alles tun soll, um in einer Ehe glücklich zu sein und den Partner glücklich zu machen.

In der Sexualmoral zeigt sich insgesamt ein weitreichender Paradigmenwechsel. Er ließe sich in seinen Auswirkungen auch in den kirchlichen Dokumenten aufweisen etwa beim Thema Homosexualität, wo der Gedanke der Personwürde in der Ablehnung jeder Diskriminierung angesprochen wird, oder beim Thema Empfängnisregelung, wo seit dem Konzil auf die »verantwortete Elternschaft« hingewiesen wird. Derartige Entwicklungen signalisieren nicht nur eine zufällige Änderung in kasuistischen Einzelfragen, sondern zeigen eine Veränderung im christlichen Menschenbild in Richtung einer stärkeren Betonung der Person, der Freiheit und Menschenwürde. Hier ist auch in päpstlichen Enzykliken mehr in Bewegung gekommen, als der Laie auf den ersten Blick wahrnimmt. Es wird darum gehen, die Leitlinien einer erneuerten Moraltheologie noch mehr herauszuarbeiten, um deutlich zu machen, dass die Botschaft der Kirche auch in der Sexualethik eine befreiende, frohmachende Botschaft ist, die den Menschen nicht einengt, sondern ihn frei macht. Aber gewiss bleibt hier noch viel zu tun.

[1] Vgl. zum Folgenden auch die umfangreiche, bis heute gültige Studie von Albert Görres, Pathologie des katholischen Christentums, in: Handbuch der Pastoraltheologie II/1 1966, 277-343 mit reichen Literaturangaben!

[2] Zur Kontrolle durch die Glaubenskongregation vgl. Ladislaus Örsy, Gerechtigkeit in der Kirche und die Rechtskultur unserer Zeit, in: StdZ 1998, 363-374, hier bes. 368.

[3] Görres, Pathologie, 288f.

[4] Vgl. Kurt Loewit, Die Sprache der Sexualität, Frankfurt a.M. 1992

Urs Baumann

Wenn eure Kinder euch dann fragen...

Wie religiös sind Theologenkinder?

Die Kinder von professionellen Theologen und Theologinnen – gelingt bei ihnen noch die Weitergabe des Glaubens und die Vermittlung von Kirchlichkeit? Urs Baumann antwortet sehr persönlich und freut sich, dass seine Söhne eine durchdachte religiöse Weltsicht und eine große spirituelle Sensibilität an den Tag legen. – Dass die Kirche in ihrem gegenwärtigen Zustand diesen jungen Leuten nicht viel Freundschaftliches anzubieten hat, benennt er als Schmerz und Grenze.

»Wenn eure Kinder euch dann fragen: ›Was bedeutet denn der heilige Brauch [das Pesachmahl], den ihr da übt?‹, so sollt ihr sagen ...« (Ex 12,26-27)

● Theologenkinder! Bei wem sonst sollte eine religiöse Erziehung denn anschlagen, wenn nicht bei ihnen? Wachsen sie nicht in einer »professionellen Christenfamilie« heran? Welches Kind kann wie sie Vater oder Mutter oder sogar beide direkt als Christen in Aktion sehen: im Religionsunterricht, beim Gottesdienst, als Gemeindeleiter, Pastoralreferentin, Gemeindehelfer, Jugendseelsorgerin, Diakon? Welchem Kind predigen die eigenen Eltern? Wer könnte die religiösen Fragen seiner Kinder kompetenter beantworten? Haben Theologenkinder also nicht die besten Voraussetzungen für eine optimale kirchliche Sozialisation?

Ehrliche Antwort?

● Die Antwort fällt nicht leicht. Eine ehrliche Antwort wird ja erwartet, und die fällt unmittelbar auf den Verfasser dieses Beitrags zurück. Wie halten es unsere Kinder mit der Religion oder gar mit der Kirche? – so bin ich gefragt. Damit ist schon darüber entschieden, dass ich in meinem Beitrag überwiegend auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen zurückgreifen muss. Eben weil uns als Eltern die Frage selbst beschäftigt, ob wir unseren eigenen Kindern religiös wirklich das mitgegeben haben, was sie von uns als Christen erwarten durften. Dann aber auch aus einem wissenschaftlichen Grund, weil meines Wissens eine spezifische Forschungsarbeit über die Religiosität bei Kindern aus Familien von Berufschristen und -christinnen bis heute nicht vorliegt. Allerdings scheinen die Erfahrungen mit unseren beiden 23- und 26-jährigen Söhnen und ihrem ausgedehnten Freundeskreis sich nicht grundsätzlich von den Beobachtungen aktueller Untersuchungen zur Jugendreligiosität zu unterscheiden.

Keine Theologie, keine Jugendumfrage und -statistik also, hinter die man sich fachkundig zurückziehen dürfte, um das Erschrecken über den mangelnden Erfolg der eigenen religionspädagogischen Bemühungen abzumildern. Keine Frage: Wir wollten, dass unsere Kinder gläubige Menschen würden. Wir haben mit ihnen

gebetet. Wir haben sie in den Religionsunterricht geschickt, uns auch daran beteiligt. Wenn wir in die Kirche gingen, haben wir sie mitgenommen – so lange sie sich mitnehmen ließen. Sie gingen zur Erstkommunion und auch einige Male zum Beichtgespräch. Sie wurden gefirmt, wie die meisten anderen Kinder auch. Aber hatten wir selber als Eltern eigentlich jemals für unsere Kinder eine kirchliche Sozialisation gewünscht, wie wir sie selbst erlebt hatten, um

» Freie Christenmenschen sollten unsere Kinder sein «

dann als Erwachsene mit viel Mühe zu lernen, selber Subjekte und Eigentümer unseres Glaubens zu werden? Nein: Freie Christenmenschen sollten unsere Kinder sein, Freiwillige in einer Kirche von freien Bürgern eines neuen Gottesvolkes – so hatte es doch das Konzil gewollt – und dieses Ziel glauben wir auch erreicht zu haben.

Das Ergebnis ist – freimütig zugegeben: Unsere Söhne sind zwar durchaus religiös und offen für die ersten und letzten Fragen nach dem Woher und Wohin menschlichen Daseins. Aber kirchlich? Nein, das kann man nicht behaupten. Sie fanden schon als Kinder übliche Sonntagsgottesdienste langweilig und nichtssagend und gehen auch heute nur »in die Kirche«, wenn sie aktiv einen Gottesdienst mitgestalten. Unsere häusliche Abendmahlsfeier am Weihnachtsabend hingegen ist für sie von früher Kindheit an eine heilige Sache, verpflichtende Tradition, die wir nach ihrer Überzeugung auch als Eltern unbedingt zu wahren haben.

In meinen erwachsenen Söhnen begegnet mir heute eine sehr persönlich durchdachte religiöse Weltsicht und eine spirituelle Sensibilität, wie ich sie selbst als Theologe in solcher Offenheit und Tiefe erst in späteren Jahren – eben dank der vielen, manchmal äußerst verunsichernden Gespräche mit meinen Kindern – allmählich gewonnen habe. Tatsächlich haben sie sich viele Anregungen aus der christlichen Tradition zu Eigen gemacht, sofern diese zu ihrem eigenen Identitäts- und Lebensentwurf »passten«, aber eine dogmatische oder ideelle Verpflichtung auf die christliche Botschaft möchten sie daraus für sich nicht ableiten. Für sie sind das Christentum und die im Religionsunterricht dazu erhaltenen Informationen eher gedankliches »Spielmaterial«, an dem sie ihre eigene religiöse Überzeugung messen und bewähren.

Geschichten – oder: Was bildet eine religiöse Biographie?

Das Gottesproblem

● »Mit wem reden wir da eigentlich, Papa?«, will mein Jüngster heute Abend unbedingt wissen. Wir haben gebetet und sein Lied gesungen und jetzt ist nach unserem Zu-Bett-geh-Ritual noch ein kurzes Zwiegespräch drin. Er mag etwa 6 oder 7 gewesen sein, als unser Gespräch stattfand. Der »Große« steht lässig in den Türrahmen gelehnt, um mich daran zu erinnern, dass auch er langsam ins Bett kommen möchte. Und so versuche ich eben in aller Kürze zu erklären, dass man Gott eben nicht sehen könne, er aber gleichwohl da sei und man immer mit ihm wie mit einem guten Freund reden könne. Nach einer Weile meint er aber: »Ich verstehe das immer noch nicht. Mindestens eine Art Telefon müsste es doch geben, weil, wenn man jemanden etwas fragt und er antwortet, muss man es hören, sonst ist das gar keine Antwort – und wenn Gott nichts sagt, warum redet man dann mit ihm? Das nützt dann ja auch nichts!« Meine neuerliche Antwort

war wohl theologisch ebenso tiefsinnig wie pädagogisch defizient, jedenfalls gelang es mir nicht, meinem »Kleinen« zu einem vertieften Gottesverständnis zu verhelfen. Nun mischte sich kurz und trocken der »Große« mit folgenden tröstenden Worten ein: »Du brauchst da gar nicht

> *» Gott gibt es eigentlich gar nicht, da redet man nur so davon «*

traurig zu sein, wenn du das nicht verstehst. Weißt du, Gott gibt es eigentlich gar nicht, da redet man nur so davon.« Nun wusste ich selber nicht mehr viel zu sagen.

Der Stachel ist stecken geblieben bis auf den heutigen Tag. Mir ist seither zunehmend bewusst geworden, wie wenig das monumentale Lehrgebäude unserer christlichen Tradition und Theologie mit den radikalen, noch ganz ehrlichen Fragen eines Kindes nach der Erfahrbarkeit jenes Gottes zu tun hat, den wir oft so selbstverständlich voraussetzen, beschreiben, beschwören und vorlaut zu glauben behaupten. Ich beziehe die radikale Frage durchaus auch auf meine eigene Theologie: Was soll eine kirchliche Lehrverkündung, was soll eine wissenschaftlich noch so hoch stehende theologische Wissenschaft, wenn beide nicht einmal in der Lage sind, die unschuldigen Fragen eines Kindes glaubwürdig und einleuchtend zu beantworten?

Problem Kirche

Meine seither längst erwachsenen Jungs waren viele Jahre in der Jugendarbeit aktiv – allerdings im evangelischen CVJM, da sich die Möglichkeit ergab, im evangelischen Gemeindehaus ihren Jugend- und Freundeskreis als Jugendgruppe zu installieren. Dieser Freundeskreis entstand spontan im Umkreis des Hochhausquartiers, in dem wir damals wohnten, und seiner Schule als eine Art ›dörfliche‹ Gemeinschaft der Kinder, die hier miteinander aufwuchsen. Im Rahmen der Gruppenarbeit im CVJM fielen auch Kindergottesdienste an, die es vorzubereiten gab. Beide engagierten sich dafür, wobei es für sie keine Rolle spielte, ob es sich um katholische oder evangelische Gottesdienste handelte. Die evangelische Kirche in diesem Falle hat dem autonomen Jugendclub, für den sich die Jungs einsetzten, großzügig Raum, ja auch einen geistigen Freiraum zur Verfügung gestellt. Daraus freilich auf ein besonderes Verhältnis zur Kirche zu schließen, wäre ein Trugschluss. Mehr als eine nutzbare Ressource war die Kirche nicht für sie.

Niemand schien aber auch kirchlicherseits davon Notiz zu nehmen, dass die jungen Menschen, welche den autonomen Jugendclub aufgebaut hatten und immerhin über mehr als fünf Jahre hinweg trugen, eine großartige soziale Leistung vollbrachten, dass hier eine Gemeinschaft entstanden war, die durchaus das Zeug dazu hatte, eine kirchliche Basisgemeinde zu werden. Dazu hätte es allerdings einer kompetenten spirituellen Begleitung und Anleitung zur gemeindlichen Selbstorganisation bedurft. Stattdessen beschränkte sich die kirchliche Anbindung darauf, einige Mitglieder zu einer Gruppenleiterausbildung des CVJM zu animieren, um dann von ihnen zu erwarten, mit den Kindergruppen, die man ihnen anvertraute, mindestens einmal im Monat ein Bibelgespräch zu halten. Die Kirche, beziehungsweise die Gemeinde selbst, traute es sich offenbar nicht zu, die Gemeinschaft, die hier mitten in einem ansonsten anonymen Stadtquartier entstanden war, dahin zu begleiten und anzuleiten, dass sie sich tatsächlich zu einer »Jungen Gemeinde« hätte weiterentwickeln können. Aber vielleicht wollte man das auch gar nicht, weil diese Ge-

meinde nicht nur völlig ökumenisch geworden wäre, sondern auch einen Stil von Christsein begünstigt hätte, der jedenfalls mit traditioneller, womöglich pietistischer Kirchlichkeit nicht mehr allzu viel zu tun gehabt hätte.

Unsere Söhne stehen inzwischen in der Ausbildung zu ausgesprochenen Sozialberufen. Sie besuchen übrigens beide Schulen, die sich in kirchlicher Trägerschaft befinden. Beide erzählen von Lehrkräften, darunter Ordensschwestern, die sie als überzeugende Christenmenschen wahrnehmen – wie übrigens auch die Religionslehrer, die

» Meine eigene Kirche will offenbar meine Kinder nicht «

sie in ihrer Schulzeit hatten: »Weil die ganz anders sind, als man erwartet, wenn jemand kirchlich ist.« Solche Kontrasterfahrungen reichen allerdings nicht aus, um in ihnen den Wunsch zu wecken, sich enger an eine Kirche zu binden oder sich gar, egal mit welcher, zu identifizieren. Tatsächlich erleben sie ihre christlichen »Referenzpersonen« als kirchliche Außenseiter. Es fällt ihnen schwer, die offiziell auftretende Kirche als überzeugende Maklerin der Botschaft Jesu zu erfahren. Eine Religiosität oder Frömmigkeit, wie sie oft bei der Übertragung kirchlicher Ereignisse im Fernsehen noch vorgeführt wird, stößt sie ab. Sie empfinden sie als muffelig, unecht, unfrei, wenig überzeugend und lebensfern. Sie erleben dort eine Kirche und ein Christentum, die sie keinesfalls teilen möchten.

Mit anderen Worten: Ein Modell von Kirchlichkeit, wie es der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. seit 20 Jahren wieder einzuführen versucht, hat bei meinen Söhnen – so weit ich sehe – nicht die geringste Chance; genau so wenig wie eine evangelische Kirche bei ihren evangelischen Freundinnen und Freunden, die versucht etwa durch Rekonfessionalisierung verlorene Klientel wiederzugewinnen. Es schmerzt und macht gleichzeitig zornig, feststellen zu müssen: Meine eigene Kirche will offenbar meine Kinder nicht. Würde sie sonst immer neue Hürden aufstellen, um ihnen jenen Freiheitsraum zu verwehren, den sie brauchen, um ihr Christentum im Rahmen einer katholischen Kirche leben zu können?

Es kommt hinzu, dass in einer »Theologenfamilie« die Kirche nicht nur präsenter ist als in ›normalen‹ christlichen Familien, sondern wohl auch häufiger und differenzierter über sie diskutiert wird. Theologenkinder erleben, dass ihre Eltern von kirchlichen Äußerungen unmittelbar betroffen werden. Sie erleben, dass die Amtskirche ihnen, weil sie (nur) Laientheologen/innen sind, mit Reserven begegnet und verinnerlichen dies als persönliche Zurücksetzung. Anders als in kirchlich unabhängigen Familien erfahren sie kirchliche Konflikte unter Umständen als existenzbedrohend. Anders als für andere junge Christen sind Papst und Bischof also durchaus ernst zu nehmende Autoritäten, weil sie die Macht haben, die Eltern anzustellen, aber auch in die Arbeitslosigkeit zu entlassen, wenn sie nicht gehorsam tun, was »die Kirche« ihnen abverlangt. Man kann sich leicht vorstellen, dass die Erfahrung einer solchen Abhängigkeit auf Gedeih' und Verderb' nicht unbedingt das Vertrauen in die Kirche und die Identifikation mit der Kirche als Institution stärkt.

Keine Schuldgefühle!

● Warum erzähle ich das alles? Meine Absicht war es nicht, ein möglichst düsteres Bild der religiösen Situation von »Theologenkindern« zu entwerfen. Vielmehr ging es darum, einsichtig zu machen: Die Problematik der religiösen Sozialisation ist nur zum kleineren Teil das Problem der

Eltern. Gravierender sind die Versäumnisse einer Theologie und Kirchenlehre, die sich über jedes Jota der Bibel ausführlich Rechenschaft gibt, nur nicht darüber, was »gewöhnliche« Menschen eigentlich denken und von ihrer Religion erwarten. Eigentlich verheerend für die religiöse Erziehung ist allerdings ein Selbstverständnis von Kirche, das nun seit 20 Jahren offen oder insgeheim in eine vorkonziliäre Kirchlichkeit zurückstrebt, deren Unglaubwürdigkeit und Versagen ja gerade der Anlass für die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Johannes XXIII. gewesen war. Unter solchen Voraussetzungen kann eine kirchliche Identifikation bestenfalls unter großen Vorbehalten gelingen. Junge Menschen haben heute aber – anders noch als die Generation ihrer Eltern – einen weiten spirituellen Spielraum und jede Menge religiöse Alternativen. Sie sind auf die Kirche schlichtweg nicht mehr angewiesen.

Darüber hinaus haben wir als Eltern darauf Rücksicht zu nehmen: Nur selbstgewählte religiöse Einsichten behalten im Erwachsenenleben lebensgestaltende Relevanz. Wenn die Gute Nachricht als kreative Anregung zu selbstbestimmtem Leben erfahren wird, die bei der Wahl der eigenen personalen Identität auf befreiende Weise Hilfestellung gibt, wird sich auch ein neuer, selbstgewählter Zugang zur kirchlichen Dimension christlichen Glaubens öffnen. Dazu wird es freilich nur kommen, wenn wir – anders als die römische Amtskirche – als Eltern den Mut haben, bei unseren Kindern ganz bewusst ein selbstbestimmtes, selbstverantwortliches, individuell eigenständiges, aber gleichzeitig in hohem Maße dialogfähiges Christentum zu fördern und zu unterstützen. Insofern – muss ich sagen – sind wir mit dem Weg, den unsere Söhne religiös eingeschlagen haben, sehr einverstanden. Wir machen uns keine überflüssigen Vorwürfe oder fühlen uns gar schuldig dafür, dass sie sich nicht mit einer Kirche anfreunden wollen, die ihnen in ihrem gegenwärtigen Zustand in der Tat wenig Freundschaftliches anbietet. Ja, wir sind stolz darauf, dass unsere Jungs sich ihre religiöse Freiheit genommen haben und mit dieser Freiheit auch verantwortungsvoll und gedankenvoll umzugehen gelernt haben. Gleichwohl bohrt der zornige Schmerz darüber in uns weiter, dass die verantwortlichen Autoritäten unserer Kirche die Chance womöglich für immer vertan haben, dass unsere Söhne ihr Christsein im bergenden Schoß der katholischen Kirche leben und entfalten könnten.

Weiterführende Literaturhinweise:

H. Barz, Jugend und Religion 1. Religion ohne Institution?, Opladen 1992.

Ders., Jugend und Religion 2. Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992.

K. E. Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.

U. Baumann, Mit Zungen der Menschen! Theologie aus dem Kontext der Wirklichkeitserfahrung, in: J.-P. Wils (Hg.), Warum denn Theologie?, Tübingen 1996, 9-50.

Ders., Gemeinsame Schritte in die Zukunft. Vorangehen – Kraft schöpfen – überlegt handeln, in: Katechetische Blätter (1996) 1, 34-40.

Ders., »Postchristliche« Religiosität als Herausforderung an den Religionsunterricht, in: Schöneberger Hefte (1997) 3, 2-11.

Ders., »Wenn wir sagen, Gott sei in der Sprache der Theologie verstorben ...«, in: T. van den Hoogen, H. Küng, J.-P. Wils (Hg.), Die widerspenstige Religion, FS zum sechzigsten Geburtstag von Hermann Häring, Kampen 1997, 185-202.

Ders., »Sand in meiner Hand«. Ein imaginäres Gespräch über die Schwierigkeit von Gott zu reden, in: G. Langenhorst (Hg.), Auf dem Weg zu einer theologischen Ästhetik, Münster 1998, 15-27.

Ders., B. Jaspert (Hg.), Glaubenswelten. Zugänge zu einem Christentum in multireligiöser Gesellschaft, Frankfurt 1998.

Franz Georg Friemel

Brückenschlag in Richtung Osten

Kontakte und reger Austausch zwischen den Teilkirchen ist ein Lebensprinzip der Kirche. In der Zeit der kommunistischen Herrschaft waren dabei Brückenschläge über den Eisernen Vorhang von besonderer Bedeutung – auch für Helmut Erharter und die Diakonia. Franz Georg Friemel erinnert sich, und er verweist auf die Brücken, die auch in Zukunft instand zu halten sind.

Österreichs Verantwortung für den »Osten«

● Österreich hat sich aufgrund seiner Geschichte auch in der Zeit der kommunistischen Herrschaft den Blick und die Kontakte nach dem Osten – unter geographischem wie auch unter politischem Aspekt – bewahrt. Selbstverständlich waren die Interessen und die Beziehungen eines Landes, das zur freien Welt gehörte, zu den westlichen Ländern nicht nur wirtschaftlich, finanzpolitisch und politisch, sondern auch vom Lebensgefühl her intensiver. Es gab aber Personen und Institutionen, die es als Verpflichtung empfanden, die Verbindungen nach dem Osten nicht nur nicht abreißen zu lassen, sondern sie zu festigen und auszubauen. Diese Aufgabe wurde in der katholischen Kirche Österreichs nicht nur »auch« erkannt, sondern hier in besonderem Maße. Wenn wir solche Verbindungen anhand von Namen konkretisieren, werden wir zuerst an Kardinal König denken. Ebenso ist an zahlreiche Pfarrer und Pfarreien zu denken, die Partnerschaften mit östlichen Brüdern und Schwestern eingingen. Zu erwähnen sind die Kontakte der Theologieprofessoren zu den Theologen der kommunistischen Länder, oft zu solchen, die von den Machthabern von ihren Lehrstühlen entfernt worden waren und nur im Untergrund Theologie treiben konnten. Theologische Fakultäten versuchten, von Fakultät zu Fakultät in Kontakt zu kommen – was von den kommunistischen Universitätsbehörden nicht nur argwöhnisch betrachtet, sondern möglichst vereitelt wurde, wenn sie es merkten. (So wurde z.B. der »subversive« Charakter der als touristische Exkursionen angemeldeten Fahrten der theologischen Fakultät der Universität Wien zu den Kirchen der östlichen Nachbarländer von den Organen der Staatssicherheit kaum bemerkt, oder man verschloss die Augen, weil man Devisen brauchte.) Die Tatsache, dass nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft sofort zwischen Diözesen, bischöflichen Ordinariaten und Fakultäten effektiv kooperiert werden konnte, ist vor allem aufgrund dieser vorher meist nur verdeckt möglichen Kontakte zu erklären. Im Zusammenhang der hier nur angedeuteten »Ost-Arbeit« ist auch der Name Helmut Erharters zu nennen.

Ein Netz von Beziehungen

● Er ist nicht nur ein Theologe, dem es ein inneres Anliegen war und ist – besonders auch mit Hilfe seiner Zeitschrift und den Möglichkeiten des Österreichischen Pastoralinstitutes –, die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zu erklären und in den Gemeinden zu realisieren. Sein Interesse galt dabei immer auch den Beziehungen zu den Kirchen im kommunistischen Machtbereich und zu den Theologen dieses Raumes. Er nahm als Beobachter an der Synode der Diözese Meißen und an der Pastoralsynode der Kirche in der DDR in Dresden teil. Er hielt Kontakt mit Heinz Schürmann in Erfurt, mit Alfons Schäfer, dem Leiter des Seelsorgeamtes in Magdeburg. Es lag ihm daran, Theologen aus dem Osten bei Redaktionssitzungen dabei zu haben, er versuchte auch, Redaktionssitzungen im kommunistischen Teil Deutschlands abzuhalten. Beständig nahm er am Schicksal der tschechischen Theologen anteil – ich nenne hier Zveřina und Mádr –, denen die

» Kontakte waren meist nur verdeckt möglich «

Lehrtätigkeit verboten war und die nach dem Prager Frühling, in der Zeit der sogenannten »Normalisierung« als »Unterzeichner der Charta 77« einen schweren Stand hatten. Wo es möglich war und wo es ihnen nicht zum Schaden gereichte, ließ er Theologen aus dem Ostblock in DIAKONIA zu Wort kommen. Er ermunterte dazu und hatte auch Erfolg, obwohl es eigentlich unerlaubt war, in westlichen Zeitschriften zu publizieren. Er besorgte theologische Literatur und schmuggelte sie über die Grenze. Zu den Seelsorgetagungen, die das Österreichische Pastoralinstitut in der Woche nach dem Weihnachtsfest regelmäßig veranstaltet und die wegen ihrer hohen Aktualität geschätzt werden, lud er Seelsorger aus den kommunistischen Nachbarstaaten ein: Tschechen, Slowaken, Slowenen und Kroaten, Polen und Ungarn.

Mit ziemlicher Regelmäßigkeit kamen auch jeweils zwei Seelsorgeamtsleiter – mehr erhielten keine Genehmigung – aus der DDR. Diese Ost-Gäste kamen gern nach Wien. Da sie mit ihrer Regional-Währung in Österreich nichts anfangen konnten, besorgte Helmut Erharter die Mittel für ihren Aufenthalt. Er ermöglichte ihnen eine Verlängerung über die offizielle Konferenzdauer hinaus, beschaffte ein Taschengeld und einen Gutschein für theologische Bücher. An dieser Stelle drängt es mich – sozusagen im Namen all dieser Theologen aus dem sozialistischen Machtbereich – Dank zu sagen. Wir verbinden »Erharter« mit »Wien« und assoziieren »Wien« mit »Erharter«.

Wenn ich hier einige Namen und einige Aktivitäten genannt habe, bin ich mir bewusst, dass es sich dabei nur um ein paar Beispiele zur Verdeutlichung handelt. Sein Programm in Richtung Osten war umfangreicher, eigentlich sollte Helmut Erharter über seine notwendig im Verborgenen geschehene Arbeit einmal selbst berichten.

Lumen Gentium 13

● In der Erinnerung an das unauffällige, Verbindungen und Beziehungen schaffende Wirken Helmut Erharters und manch anderer in der Kirche sollten wir uns aufs Neue ein ekklesiologisches Grunddatum ins Bewusstsein rufen: Das Volk Gottes, »das eines und ein einziges bleiben muss« und »in allen Völkern der Erde wohnt, da es aus ihnen allen ihre Bürger nimmt«, bildet sich »aus verschiedenen Ordnungen«, unter seinen Gliedern »herrscht Verschiedenheit« und es gibt in

ihm »zurecht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferung erfreuen«. Der Primat des Stuhles Petri hat dabei die Aufgabe, die »rechtmäßigen Verschiedenheiten« zu schützen, dabei allerdings auch dafür Sorge zu tragen, »dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern vielmehr dienen«. (LG 13)

» Geben und Nehmen: in diesem beständigen Austausch lebt die Kirche «

In dieser dialektischen Bezogenheit sowohl der Ämter, Stände und Lebensordnungen auf alle anderen Berufungen in der Kirche, als auch der Teilkirchen auf alle anderen Teilkirchen und auch auf das gesamte Gottesvolk, in diesem beständigen Austausch lebt die Kirche. Zu diesem Austausch gehört Geben und Nehmen. Es geht dabei um »geistige Güter« und um »zeitliche Hilfsmittel«. Für die einzelnen Kirchen, in denen »die Kirche« sich vollzieht, gilt das, was der 1. Petrusbrief im Hinblick auf die einzelnen Christen so formuliert hat: »Dient einander jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes« (1 Petr 4,10). In einer Zeit und in einer Gesellschaft, in der die eigenen Sorgen und Probleme von Bistümern und Gemeinden sehr weit vorn im Bewusstsein und ganz oben in den Agenda-Listen kirchlicher Amtsträger stehen, tut es gut, wieder einmal die Nummer 13 der Kirchenkonstitution des Konzils zu lesen, in der auch das schöne Wort des hl. Johannes Chrysostomus zitiert wird: »Der, welcher zu Rom wohnt, weiß, dass die Inder seine Glieder sind.« Es handelt sich um essentielle Aussagen zur Theologie von der Kirche.

Austausch konkret

● Aber wie wird der »hehre« Grundgedanke konkret und alltäglich? Helmut Erharter hat LG 13 konkretisiert durch seine Besuche und Gespräche, durch kostenlose Abonnements seiner Zeitschrift für die wenigen, deren Regierungen Druckerzeugnisse – weil sie in einer Fremdsprache geschrieben waren – die Grenze passieren ließen, durch die Beschaffung von theologischer und geistlicher Literatur überhaupt, durch Berichte von Zeitzeugen, durch Einladungen, durch Zu-Wort-Kommen-Lassen der sogenannten schweigenden Kirche, wo es möglich war. Durch persönliche Gastfreundschaft in seinem Haus, durch Ermunterung anderer, sich auch in das Beziehungen herstellende Geschäft einzuschalten, durch Sammeln und Weitergeben von Informationen, durch Diskretion, wo man einem Gläubigen in bedrängter Situation hätte schaden können – allerdings war in vielen Fällen in der West-Ost-Begegnung Öffentlichkeit, Ans-Licht-Bringen von Ungerechtigkeit und Willkür, Information über die tatsächliche Lage der Kirche und der Christen der richtige Weg angesichts einer stets vernebelnden Propaganda. Nicht zuletzt gehörten zu allen West-Ost-Verbindungen immer wieder auch die sogenannten »zeitlichen Hilfsmittel« vielfacher Art, bis hin zu caritativer Unterstützung.

Geben und Nehmen

● Die hier gegebene Aufzählung von Aktivitäten, in die Helmut Erharter sich engagiert einbrachte, müssten wir wohl in die Kategorie »geben« einordnen. In welcher Hinsicht aber kann von »empfangen« die Rede sein? Was haben die österreichische Kirche und die Kirche der westlichen Länder überhaupt von den östlichen Brüdern

und Schwestern im Austausch bekommen? Materielle Gaben scheiden in diesem Zusammenhang nahezu vollständig aus, wenn wir einmal von der überwältigenden Gastfreundschaft absehen, die denen zuteil wurde, die sich aufmachten und trotz der Grenzschikanen zu Besuch in östliche Kirchen fuhren. Aber es gibt die »geistlichen Güter«, von denen in der Kirchenkonstitution die Rede ist. Wer Einblick gewonnen hatte, wusste, dass die in vieler Hinsicht bedrängte Kirche in Ungarn, in der CSSR oder in den baltischen Ländern lebte, nicht immer in den vollen Kirchen einer begeisternden Sonntagsmesse – aber auch die vollen Kirchen in Polen oder Litauen waren ein Zeichen vom Leben einer Kirche, die sich nicht in die Sakristei abdrängen lässt. Auch im Umfeld eines Priesters, der als Eisenbahner, Molkereiarbeiter oder Fensterputzer arbeitete und nach Feierabend in einem kleinen Kreis von Vertrauten Eucharistie feierte oder das Evangelium auslegte, in einem touristisch getarnten geistlichen Jugendlager in der Tatra, im Gebet der Nonnen in den tschechischen Konzentrations-Klöstern, selbst noch im Streit der Bischöfe mit den Bulányi-Basis-Gruppen um den richtigen Weg der Kirche in Ungarn zeigte sich lebendige Kirche. Wer Kontakt zu den Kirchen hinter dem sogenannten »Eisernen Vorhang« hatte, wusste, dass sich dort christliches Leben im Glauben, Hoffen und Lieben vollzieht, oft unter Umständen, die für die Christen der freien Welt – vorausgesetzt sie bemerkten es – ein außerordentliches Glaubenszeugnis darstellte und zu neuer geistlicher Motivation führte. Die östlichen Kirchen waren nicht nur Empfangende, sondern auch Gebende.

Wie geht es weiter?

● Was in LG 13 zu lesen ist, gilt für das Leben der Kirche seit dem Diakon Stephanus von Jerusalem und seit den Reisen des hl. Paulus bis in unsere Zeit. Während der Zeit der kommunistischen Herrschaft standen natürlich die Christen der Nachbarschaft, die gleich hinter der unnatürlichen Grenze lebten, im Vordergrund des Gedenkens und der Bemühungen um Hilfe und Kommunikation. Diese Grenzen sind gefallen, die theologische Notwendigkeit des Austausches aber bleibt und wird in globaler und im ursprünglichen Wortsinn katholischer Weise gelebt werden: »Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, sodass das

» Die Grenzen sind gefallen, die theologische Notwendigkeit des Austausches bleibt «

Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken.« (LG 13)

An dieser Stelle kann nicht einmal ansatzweise von dem gesprochen werden, was an Beziehungen zwischen Diözesen und Pfarreien der Ersten und der Dritten Welt geschieht. Wichtig wäre es, jetzt, da die sogenannte »Zweite Welt« – damit waren immer die kommunistischen Länder gemeint – zugänglich geworden ist, die schon bestehenden Verbindungen zu halten und aufgrund der neuen Möglichkeiten auszuweiten. Das bischöfliche Werk »Renovabis«, das die Kirche in Deutschland aufgebaut hat, wirkt nach bestimmten Regeln vor allem auf der Ebene der Bischofskonferenzen. Es gibt darunter die Ebene der Gemeinde, der einzelnen Bistümer, der Fakultäten. Als Beispiel für eine Gemeinde-Begegnung mit den Christen und der Kirche in den ehemals kommunistisch beherrschten Ländern sei auf die Oberlausitz hingewiesen: Die Katholiken der deutschen Stadt Görlitz gestalten ihre Fronleichnamspro-

zession als Begegnung mit den polnischen Christen in Zgorzelec, der östlich der Neiße gelegenen, jetzt polnischen Schwesterstadt. Die Prozession geht über die Neiße-Brücke und schafft Verbundenheit.

Andere Beispiele sind eher theologischer Art. Paul Zulehner hat Theologen aus den kommunistischen Ländern in zwei Arbeitsgemeinschaften zusammengeführt, in denen einmal speziell die Pastoraltheologen dieser Länder ihre Pastoraltheologie einander vorstellen, sie miteinander in einem – wie ich finde – spannenden Gespräch bearbeiten und zu einer »Pastoraltheologie (Ost)« zusammentragen. In einem zweiten Projekt (»Aufbruch«) reflektieren verschiedene östliche Kirchen ihre Vergangenheit. Sie tauschen sich darüber untereinander aus und stellen ihre Erfahrungen für Interessenten aus den westlichen Kirchen zur Verfügung. In einem ähnlichen Forschungsprojekt untersucht Manfred Spieker die Transformations-Prozesse in den ehemals kommunistischen Ländern. Derartige Untersuchungsvorhaben sind eines Tages abgeschlossen und liegen als Buch vor. Die in gemeinsamer Bemühung geknüpften Beziehungen werden bestehen bleiben und verbinden einzelne Christen und Kirchen. Austausch ist Wirklichkeit. Bisher haben viele katholische Christen und Gemeinden nach Tansania oder in andere arme Länder der Welt geschaut – und das bleibt wichtig –, wir sollten aber zunehmend auch den früher kommunistischen Osten christlich und katholisch in den Blick nehmen. Helmut Erharter hat es uns schon vor vielen Jahren gezeigt.

Forum

Geschichte, auch Kirchengeschichte, auch die Geschichte einer Zeitschrift, wird von Personen gemacht. Die Person des Chefredakteurs steht dabei normalerweise hinter der Zeitschrift. Helmut Erharter wird zum Abschied nun vor den Vorhang gebeten: Ehemalige und derzeitige Redaktionsmitglieder – soweit sie nicht an anderer Stelle im Heft vertreten sind – sowie Partner und Partnerinnen aus anderen Arbeitsfeldern erzählen von Erfahrungen aus der Zusammenarbeit mit einem bemerkenswerten Menschen. Dem Dank, der dabei spürbar und auch ausgesprochen wird, schließt sich die gesamte Redaktion an.

Günter Biemer
Helmut Erharter, ein pastoraltheologischer Dolmetscher

● In der drei Jahrzehnte umspannenden Geschichte der Pastoralzeitschrift DIAKONIA erschien mir Helmut Erharter als der Dolmetscher, der in den verschiedenen pastoraltheologischen Konzepten, theologischen Schulen und kirchlichen Ländersituationen grenzüberschreitend zu Hause war und dabei immer etwas Größeres im Sinne hatte, als er mit unzulänglichen Mitteln der menschlichen Sprache auszusagen vermochte. Da er jedoch das Je-Größere nicht nur im Kopf, sondern auch im Herzen hatte, war das Zuhören bei der Entfaltung seiner Einfälle immer spannend. Er bewegte sich als Grenzgänger zwischen theologisch-kirchlichen Interessen herkömmlicher Art und pastoralen Neuaufbrüchen, zwischen Wünschen und Sorgen des Leitungsamtes der Bischöfe und den Postulaten einer anspruchsvollen pastoraltheologischen Reflexion, zwischen der Kirche des freien Westens und der Kirche des kommunistischen Ostens, zwischen den Wünschen des konservativen Avantgardisten Otto Mauer und den Erwartungen des theologischen Heißsporns Ferdinand Klostermann. Chefredakteur zwischen so vielen Erwartungen – Helmut Erharter schien das nicht zu anstrengend, sondern eine wünschenswerte und farbige Aufgabe. Aber da waren noch wir »Jungen«: Alois Müller, Maria Bührer, Heinz Schuster, Willi Zauner, Norbert Greinacher, Bernhard Honsel mit unseren je eigenen praktischtheologisch und fundamentaltheologisch orientierten Ansätzen der Pastoral. Wir rüttelten in den 70er-Jahren an den Grenzpfählen kirchlicher Praxis, weil wir zeigen wollten, dass für uns nur eines unverrückbar in der Praxis der Kirche sein müsse: Die Wahrheit in Liebe, d. h. Jesus Christus (Eph 4,15). Damals han-

» das Je-Größere im Kopf und auch im Herzen «

delten wir noch ohne zu sehen, dass es in der andrängenden Postmoderne gerade wieder auf konkrete Orientierungs- und Wegmarken ankommen würde.

Wenn Heimat dort ist, wo du verstanden wirst, dann gilt für einige Jahre der Redaktionstreff der DIAKONIA in seiner jeweiligen Zusammensetzung mit den genannten Namen als ein solcher »Ort«. Und »der Erharter« hatte darin so etwas wie eine Mittlerfunktion. Alle Fäden liefen bei ihm zusammen. Alle Klagen wurden bei ihm abgeladen. Er konnte auch herbe Kritik einstecken und wegstecken. Dass sie nicht selten angebracht war, hing einfach mit den pluralen Arbeitsbereichen zusammen, für die er zuständig war und von denen er beansprucht wurde. Manchmal erschien er mir wie eine Mutter, die einen undefinierbaren Arbeitsbereich auszufüllen hat. Wenn ich heute – als einer der Alten – jungen Leuten zuhöre, wie sie den Begriff »spannend« zur Konjunktur bringen, kann ich sagen: Er war für die Stimmung der DIAKONIA-Redaktion der 70er- und 80er-Jahre buchstäblich kennzeichnend, und als seine Personifikation sehe ich Helmut Erharter. Dabei muss ich gestehen, dass ich mir mitunter eine Lösung dieser Spannungen gewünscht hätte und nicht selten dafür auch gekämpft habe, für Beiträge »meiner« inkarnatorischen Pastoral. Ich nehme an, die anderen (ehemaligen) Redaktionsmitglieder machten dieselbe Erfahrung: Der Erharter hatte immer einen Platz für solche Beiträge.

Übertrieben formuliert, könnte man sagen, wir haben oft Manuskripte abgelehnt, auf denen er saß, und er hat Beiträge verteidigt, die von uns keiner kannte. Dass bei diesem Prozess auch ordentliche Hefte herauskamen, bleibt sein Geheimnis und die Freude mancher Leser. Jedenfalls hatte er hernach immer die aufgehäuften Späne auszukehren, wenn die Redaktionskonferenzen zu Ende waren. Die Moderatoren wechselten, aber der Chefredakteur blieb derselbe. Er war ein zäher Bursche, wenn es um die »Sache« ging. Und es ist berechtigt, zu sagen, dass es ihm und uns dabei um die Sache Jesu Christi ging. In diesem Sinne hatten wir auch Sternstunden erlebt, nicht nur bei den Drei-Sterne-Artikeln, die jeweils die gesamte Redaktion verantwortete. Es gab auch das gemeinsame Gebet, die gemeinsame Eucharistiefeier, z.B. für die ersten Heimgerufenen, deren Tod uns natürlich besonders betroffen machte.

Eigentlich ist es signifikant für Helmut Erharter, für seine Existenz zwischen dem Österreichischen Pastoralinstitut und der internationalen Pastoralzeitschrift, dass er einer artifiziellen Herzklappe bedurfte. Ja, ich finde es persönlich ergreifend und symptomatisch, dass er einen Herzstillstand überlebte, vom Herrn über Leben und Tod eine neue Chance bekam und sie seither so nützte, als sei nichts gewesen. Wenn es so ist, dann besteht auch Grund zu der Hoffnung, der ich hiermit Ausdruck geben möchte, dass er noch lange Freude am fluktuierenden Leben auf Gottes herbstlicher Welt haben möge, gemäß dem Lebensmotto einer großen Stadt (diesmal nicht an der Donau, sondern an der Seine): »Fluctuat non mergitur«.

Martina Blasberg-Kuhnke
Das Klima einer offenen Streitkultur

● Zehn Jahre liegt nun meine erste und gleich intensive Begegnung mit Helmut Erharter zurück. Diese Jahre waren für mich, gerade wegen der Begegnungen mit den Kolleginnen und Kollegen in der Redaktion, gerade wegen des gemeinsamen Wegs mit Helmut Erharter, eine gute und reiche Zeit, auf die ich gerne und mit guten Gefühlen zurückschaue, froh, dass wir als Re-

daktion mit der DIAKONIA und miteinander auch eine Zukunft haben.

An die erste Begegnung mit Helmut Erharter möchte ich erinnern, nicht nur, weil »ersten Begegnungen« in Biographien immer eine besondere Faszination eigen ist, weil sie so etwas wie ein Vorzeichen vor die gemeinsame Geschichte setzen, sondern weil in dieser »ersten Begegnung« sich im Nachhinein eine Erfahrung verdichtet, die ich mit Helmut in den zehn gemeinsamen DIAKONIA-Jahren immer aufs Neue gemacht habe.

Ich erinnere mich noch sehr genau: Wie es gute, allerdings der Zeitnot oft geopferte, Praxis in der Redaktion ist, waren zur Sitzung Anfang April 1988 in der Katholischen Akademie Schwerte Gäste eingeladen, die mit den Redaktionsmitgliedern zu einem vorher vereinbarten Thema diskutieren sollten. Ich war als Gast eingeladen und, was ich damals nicht wusste, es sollte zugleich ein erstes »Beschnuppern« mit den Mitgliedern der Redaktion sein, die schauen wollten, ob ich wohl zu ihnen »passen« könnte. Das Thema, das der Redaktion auf den Nägeln brannte: »Verhindert die Pfarrei Gemeindebildung? Zum Verhältnis von Pfarrei und (Basis-) Gemeinde«. Im Heft 2/1988 hatte Hermann Steinkamp mit der provozierenden These: »Das Pfarreiprinzip verhindert (Basis-)Gemeindebildung, obwohl es sie intendiert und propagiert«[1], für Furore gesorgt und Norbert Greinacher zu Zustimmung und Widerspruch sowie dem Plädoyer herausgefordert, die Chancen der vorhandenen Pfarreien, mit der Perspektive einer gemeindekirchlichen Zukunftsgestalt der Kirche, wahrzunehmen.

Diese brisante Diskussion sollte in Schwerte nun weitergeführt und in den Positionen und ihren Konsequenzen präzisiert werden, zwischen Steinkamp und Greinacher, mit der Redaktion der DIAKONIA und uns als Gästen, jungen Theologinnen und Theologen, meist aus Münster, sowie engagierten Pfarrern aus dem Ruhrgebiet und Pastoralarbeitern, die in diakonischen Handlungsfeldern tätig waren. Es wurden höchst spannende und ergebnisreiche zwei Stunden, Sternstunden, weil die eigene Position im fairen aber profilierten Streit deutlicher wurde und das bessere Verstehen der je anderen wirklich gewollt war. Dieses Klima einer offenen, wechselseitigen und gerechten Auseinandersetzung um eine gemeinsame Sache ist das, was ich hier das erste Mal erlebt habe und was seither fest zu meinen Erfahrungen mit DIAKONIA gehört.

Meine Überzeugung zur Frage nach dem Verhältnis von Pfarrei und Gemeinde, »Parochie als Ortsgemeinde« sei »noch keine Garantie für Gemeindebildung«[2], wurde mir selber in ihren theologischen und pastoralen Konsequenzen wirklich sichtbar. Die Fragen, was Gemeinde am Ort bedeutet, wo und wie Evangelisierung geschieht und vor allem, welche Sozialformen von Christinnen und Christen den qualifizierenden Namen »Gemeinde« verdienen, sind noch zu beantworten. Dass dies mit Überlegungen zur Struktur und Sozialgestalt von Pfarrei oder Gemeinde allein nicht zufrieden stellend gelingt, ist in den Jahren seither in den Diskussionen um kooperative Seelsorge versus Sozialpastoral und in den Versuchen, Gemeinde als theologisch qualifizierte kontextuelle Praxis der Koinonia von Christinnen und Christen zu rekonstruieren, sichtbar geworden.

> *» eine offene, wechselseitige und gerechte Auseinandersetzung «*

Dass diese Diskussion weitergegangen ist, ist auch das Verdienst von DIAKONIA und Helmut Erharter, der an dem Thema konsequent festgehalten hat. Schon an diesem Nachmittag in der Akademie Schwerte wurde mir in der Art, wie der Chefredakteur sich in die Diskussion einbrachte,

deutlich, wie sehr dieses Klima einer fairen Streitkultur sein Anliegen ist und immer wieder durch ihn ermöglicht wird. Ihm ist wichtig, alle Positionen, auch und gerade die, die ihm selber eher fern liegen, zu hören und ihnen Raum zu geben. Dabei geht es ihm um Vermittlung und Annäherung verschiedener Anliegen, Standpunkte und Optionen: eine Haltung, die nicht allein aus dem Charakter eines zugewandten, an anderen und ihrer Sicht der Dinge interessierten, warmherzigen Menschen zu verstehen ist, sondern nur aus seinem »Schlüsselereignis«, dem Schlüsselereignis einer ganzen Generation von Theologinnen und Theologen seines Alters, dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Konzil mit seinen Erneuerungsimpulsen markiert für Helmut Erharter nicht nur programmatisch eine Zäsur; es ist zugleich die Initialzündung für eine andere Kultur der Beziehungen und des Umgangs unter Christinnen und Christen in ihrer katholischen Kirche gewesen. Meinungs- und Interessenvielfalt, offener und fairer Streit um Positionen, die begründet verschieden sein können, gerechter Ausgleich zwischen Frauen und Männern, zwischen den Generationen, zwischen Menschen verschiedener Kulturen, Nationalitäten und Religionen gehört elementar dazu. Diese Kultur der fairen Auseinandersetzung und eines innerkirchlichen Pluralismus, die wesentlich zum Katholizismus gehören, ist, angesichts ihrer steten Bedrohung und ihrer Bestreitungen in der Kirche selbst, auf Christen angewiesen, die in ihrer Person dieses Programm verkörpern und es im Alltag, nicht nur in der Redaktionsarbeit, ganz selbstverständlich praktizieren. Ich bin froh, dass DIAKONIA ein solcher Raum ist; ich bin froh, Helmut Erharter an der Seite zu haben.

[1] Hermann Steinkamp, Selbst »wenn die Betreuten sich ändern«. Das Parochialprinzip als Hindernis für Gemeindebildung, in: Diakonia 19 (1988) 78-89, hier 83.

[2] Vgl. Martina Blasberg-Kuhnke, Parochie als Ortsgemeinde - noch keine Garantie für Gemeinde, in: Diakonia 20 (1989) 186-188.

Elisabeth Dieterle

Der »Chef-Kollege«

● Im Jahr 1965 kam ich als Sekretärin zu Helmut Erharter in das Österreichische Pastoralinstitut (damals Österreichisches Seelsorgeinstitut) und hatte auch »seine« Zeitschrift sekretariell zu betreuen.

Ich hatte damals keine Ahnung von der Arbeit in einer kirchlichen Zentralstelle und musste mir so gut wie jeden Schritt erklären lassen. Für die Zeitschrift wie für das Institut gab es eine rege Korrespondenz. Mit einer wahren Engelsgeduld beantwortete Helmut meine immer wieder gestellte Frage, wo ich denn die Adresse für den Brief finden könnte, mit dem Hinweis, doch im Personalschematismus nachzuschauen. Schließlich war ich dann doch einmal so weit, dass ich erst nach einer erfolglosen Suche im Schematismus seine Hilfe erbat.

Helmuts Liebenswürdigkeit, Toleranz und Geduld erscheinen mir – neben seinem enormen Arbeitseifer und seiner zähen Ausdauer – als seine besonders hervorstechenden Eigenschaften. Nach einiger Zeit wurde für das Sekretariat ein zweiter Dienstposten bewilligt, den im Laufe der Jahre verschiedene Kolleginnen nacheinander einnahmen. Selbstverständlich passierten uns im Sekretariat manchmal Fehler oder andere Unzulänglichkeiten. Helmut blieb immer geduldig und verständnisvoll, auch wenn die Korrektur eines Fehlers Zeit und Kosten verursachte. Sein Einsatz für die Sache war auch für uns immer wieder Ansporn und Motivation, uns einzusetzen, unser Bestes zu geben und zu versuchen, mit seinem Arbeitspensum Schritt zu hal-

» Er legte großen Wert auf unsere Meinung «

ten. Die Arbeit ist uns nie ausgegangen, sie war, dank seines Ideenreichtums und seiner Initiative, immer spannend und interessant.

Ein von vielen immer wieder bestauntes Kuriosum lag in der praktischen Durchführung unserer Zusammenarbeit: Wir schrieben die Briefe und anderen Texte aus Helmuts Stenogramm in die Maschine. Das ersparte der Sekretärin die Zeit des Diktat-Aufnehmens und war allen Beteiligten angenehmer als die Benützung eines Diktiergerätes. Nach einem anfänglichen kleinen Schock, das Stenogramm einer anderen Person lesen zu müssen, konnten sich auch alle meine Kolleginnen sehr rasch und gut in diese Methode einarbeiten.

Dritten gegenüber bezeichnete uns Helmut meist als seine Mitarbeiterinnen. Damit brachte er sehr gut die Art seines Umgangs mit seinen Sekretärinnen zum Ausdruck. Er legte großen Wert auf unsere Meinung. Immer wieder erbat er »eine kritische Lektüre« seiner Artikel für die Zeitschrift oder seiner Texte für das Pastoralinstitut bzw. die Pastoralkommission und nahm viele Änderungsvorschläge auf. Viele Arbeitsvorgänge wurden gemeinsam besprochen, und ein großer Teil der Arbeit konnte im Sekretariat eigenverantwortlich eingeteilt und erledigt werden. Der Leiter einer anderen kirchlichen Stelle brachte diesen Umgangsstil von Helmut, den offenbar auch andere spürten, sehr treffend zum Ausdruck, als er mich einmal am Telefon fragte: »Kann ich Ihren ›Chef-Kollegen‹ sprechen?«

Nach Helmuts und meiner Pensionierung vom Pastoralinstitut durfte ich die Zusammenarbeit mit Helmut an der DIAKONIA noch einige Jahre fortsetzen.

Im Laufe der vielen Jahre erlebten wir Schönes und Schweres, Erfolge und Rückschläge. Es war ein gemeinsames Freuen und Sorgen. Das alles hat uns zusammengeschweißt, und es hat auch zu einer Freundschaft mit Helmut und seiner Frau Inge geführt, für die ich hier ganz herzlich danken möchte. Danken möchte ich Helmut – auch im Namen unserer letzten beiden Kolleginnen, Maria Hadrigan und Irmgard Probst – dafür, dass ich / dass wir mit ihm zusammenarbeiten durften im Dienst an der Kirche, dem Volk Gottes, und – das war unsere Intention – zur Ehre Gottes.

Bernhard Honsel

Wächter, wie spät ist es in der Nacht?

● Von 1976 bis 1994 war ich Mitglied der Redaktion der DIAKONIA. Die 17 Jahre Teilnahme an der Redaktionskonferenz und die sich daraus ergebenden Fragen und Aufgaben haben mein theologisches Denken und meine Pastoral in der Gemeinde St. Ludwig in Ibbenbüren, deren Pfarrer ich 23 Jahre war, stark beeinflusst – und: Ich habe gute Freunde gewonnen.

Was ich am deutlichsten erinnere, ist die Atmosphäre der Zusammenkünfte und die Gesprächskultur, die Atmosphäre der Toleranz, der Offenheit und der neugierigen Suche. Wir trafen uns zweimal jährlich für drei Tage in je einem anderen Bistum Österreichs, der Schweiz oder Deutschlands. Ein Tag war in der Regel reserviert für theologische Reflexion und die Suche nach dem, was in der Luft lag.

»Wächter, wie spät ist es in der Nacht?« Wo zeigen sich Perspektiven für eine zeitgemäße Pastoral? – Zu diesen Gesprächen wurden SeelsorgerInnen, Theologen und manchmal auch der Bischof des betreffenden Ortes eingeladen, um den Kontakt zur konkreten Praxis zu behalten.

Die Mitglieder der Konferenz waren sehr verschieden geprägte Persönlichkeiten. Bei aller Übereinstimmung in der Treue zum Evangelium und

in der Treue zum Konzil bestanden in mancher Beziehung recht unterschiedliche theologische Meinungen. Gerade das kontroverse Gespräche im Geiste der Toleranz machte die Zusammenarbeit so fruchtbar.

Wiederholt habe ich bei der Planung der Hefte oder in der theologischen Diskussion erlebt, dass die ganze Konferenz in eine Richtung dachte. Dann erhob ein Mitglied einen Einwand, der

» *das kontroverse Gespräch im Geiste der Toleranz* «

zunächst die ganze bisherige Diskussion in Frage zu stellen schien. Da alle bereit waren, sich darauf einzulassen, entwickelte sich daraus nicht selten ein fruchtbarer neuer Ansatz oder gar ein neues Heft.

Helmut Erharter als Leiter der Konferenz war Hüter der Tradition und zugleich Anwalt der Offenheit und der Toleranz. Durch seine zurückhaltende und doch deutliche Haltung hat er das Klima und die Inhalte entscheidend geprägt. Dafür Dir, lieber Helmut, herzlichen Dank.

Der neuen Redaktionschefin und dem jetzigen Team wünsche ich weiterhin Phantasie und Mut, auch »heiße Eisen« anzufassen, Kirche und Gemeinde durch kritische Reflexion und kreative Impulse ins neue Jahrtausend zu begleiten.

Norbert Mette
Der Briefschreiber

● Dass ich mich rühmen darf, im Besitze eines der, wie er mir selbst schrieb, längsten Briefe seiner Laufbahn zu sein, in dem er mir – wiederum gemäß seinen eigenen Worten – offen seine Meinung gesagt und den erbetenen Rat erteilt hat, ist für mich Anlass, eine Sache aus der Zusammenarbeit mit Helmut Erharter zu thematisieren, die angesichts dessen, worum er sich im Laufe seines bisherigen Lebens wirklich verdient gemacht hat, so banal und selbstverständlich erscheint, dass man sie leicht übersieht: die Tatsache nämlich, dass Helmut ein eifriger Briefschreiber ist. Wenn ich mir vergegenwärtige, wie viele Briefe ich allein seit meiner Zusammenarbeit mit Helmut in der DIAKONIA-Redaktion erhalten habe, und dies hochrechne mit Blick auf die Kontakte, die er zu allen möglichen Personen gehabt hat und immer noch hat, dürfte die Zahl der Briefe, die aus seiner Feder stammen bzw. die er zumeist wohl diktiert hat, ins Unermessliche gehen.

Die meisten Briefe, die ich von ihm erhalten habe, standen bzw. stehen – wie angedeutet – im Zusammenhang mit unserer redaktionellen Zusammenarbeit für diese Zeitschrift. Es handelt sich um Rundbriefe an alle Redaktionsmitglieder und um persönliche Briefe, als Reaktion auf geschriebene Artikel beispielsweise. Was meinem Dafürhalten nach für die Briefe von Helmut in besonderer Weise charakteristisch ist und sie insgesamt unvergesslich macht, ist, dass sie eine be-

» *auch in Tagesgeschäften etwas von sich selbst mitzuteilen* «

merkenswerte persönliche Note aufweisen. Selbst wo es vordergründig um sachliche Angelegenheiten geht, also etwa redaktionelle Tagesgeschäfte, versteht es Helmut, sie so mitzuteilen, dass er etwas von sich selbst dazu mitteilt, indem er z.B. seine eigene Einschätzung zu bestimmten Fragen nicht verschweigt. Helmut gibt auf diese Weise unmittelbaren Anteil an seiner redaktionellen Arbeit, die für ihn ja – wer ihn kennt, weiß es – mehr als »Arbeit« bedeutet. Und es sind in

solchen Briefen auch immer wieder Bemerkungen zum persönlichen Befinden hinzugefügt – nach seiner schweren Krankheit verständlicherweise noch gehäuft.

Besonders wichtig waren und sind mir die Reaktionen von Helmut auf von mir ihm zugeschickte Artikel. Die Spannbreite der mir vorliegenden Post reicht von kurzen Bestätigungen, dass der Beitrag gut ins Heft hineinpasst, über Entschuldigungen, dass sich der Abdruck einer Rezension lange hinausgezögert hat, bis zu minutiösen Kritiken an Formulierungen und Inhalten mitsamt Verbesserungsvorschlägen. Ich kenne mich im Publikationswesen einigermaßen aus und muss sagen, dass ich bislang nirgendwo einen Redakteur oder Lektor bzw. eine Redakteurin oder Lektorin gefunden habe, die so genau Manuskripte bearbeiteten, wie Helmut Erharter es tut. Er legt dabei ebenso eine hohe fachliche Kompetenz wie ein stilistisches Gespür an den Tag. Ich muss gestehen, dass ich jeweils für Helmuts Anregungen sehr dankbar war und bin, auch wenn ich sie mir nicht immer zu Eigen machen konnte. In jedem Fall aber waren und sind Helmuts Bemerkungen für mich Anlass, meinen Text nochmals zu lesen und vor allem auf mögliche Missverständlichkeiten hin zu überprüfen.

Auch in diesen Briefen ging und geht es nie bloß um »objektive« redaktionelle Angelegenheiten, sondern Helmut brachte und bringt sich bewusst subjektiv ein. Indem er seine anders akzentuierte Sichtweise vorträgt oder wo er zu diplomatisch geschickteren Formulierungen rät, verrät er etwas über seinen eigenen Standort oder über seine Bevorzugung von zurückhaltenderen bzw. »weicheren« Strategien, die nach seinem Dafürhalten – eine »Weisheit«, die nicht zuletzt aus dem jahrzehntelangen beruflichen Umgang mit Kirchenoberen erwachsen ist – zu größerem Erfolg verhelfen, als wenn man gewissermaßen ungeschützt mit der Tür ins Haus fällt.

Natürlich gibt es auch Briefe von Helmut, über die ich mich geärgert habe, ohne dafür stante pede ein konkretes Beispiel benennen zu können. Aber das gehört für mich zur Persönlichkeit Helmuts dazu, dass sie aneckt und man sich an ihr reiben kann. Nicht zuletzt daran, dass auch so etwas in seinen Briefen vorkommt, zeigt sich, wie präsent er in ihnen ist.

Markus Schlagnitweit
Helmut Erharter geht

● Meine Geschichte mit Helmut Erharter ist relativ knapp und mehr oder weniger punktuell auf unsere Zusammenarbeit für DIAKONIA beschränkt. Vieles, vielleicht sogar das meiste von dem, was ich über Helmut Erharter weiß, habe ich von Menschen erfahren, die einen bedeutenderen Platz an seiner Seite einnehmen. Das gilt sogar für das Bild, das sich in meinem Personengedächtnis untrennbar und beinahe piktogrammartig mit dem Namen Erharter verbunden hat: Es zeigt einen kleinen, drahtigen Wanderer, der

» unaufhörliche Neubestimmung von Standort und Richtung «

behände und energisch ausschreitend sich zugleich vollkommen von der Lektüre in seinen Händen fesseln lässt.

Man erzählt sich über Helmut Erharter, dass er zwei seiner Lieblingsbeschäftigungen – Gehen und Lesen – mühelos miteinander zu verbinden weiß. Als selbst nicht unerfahrener und leidenschaftlicher Wanderer vermag ich das Außergewöhnliche einer solchen Begabung wohl einzuschätzen. Zahlreichen chefredaktionellen Arbei-

ten für DIAKONIA jedenfalls sollen über Jahre hinweg nicht Erharters Büro, sondern die weitläufigen Wege des Wienerwaldes als Kulisse gedient haben. Für die Korrektur der Druckfahnen eines DIAKONIA-Heftes etwa waren die gut 30 km des Wanderweges Nr. 44 »Rund um den Lainzer Tiergarten« ein ideales und sogar ziemlich exaktes räumliches wie zeitliches Maß. Es wäre nicht uninteressant, einmal das Gesamtverhältnis der Laufmeter an gelesenem Schriftgut und der Laufkilometer an dabei zurückgelegten Wanderwegen im Leben Erharters auszurechnen. Das voraussagbare Ergebnis dieser Rechnung wäre, dass es mit Sicherheit nicht viele Menschen jemals auf so viele »Laufmeter« Leseleistung gebracht haben wie Helmut Erharter.

Was sich bei solcher Betrachtung aber nur wie ein anekdotenhaftes Kuriosum ausnimmt, ist bei tieferem Hinsehen viel eher ein Grundzug von Helmut Erharters Charakter: Zum Wesen echten Wanderns gehören ständige Bereitschaft zu neuen Aufbrüchen, lebendige Beziehung und Austausch mit den Menschen und Landschaften am Weg, kritische Aufmerksamkeit für Wege, die schon von Anderen begangen wurden, aber nicht weniger die Bereitschaft, ausgetretene Pfade zu verlassen und neue Wege zu suchen, unaufhörliche Neubestimmung von Standort und Richtung bei steter Orientierung und energischem Drang nach vorne, schließlich auch Zielbewusstsein und die unauslöschliche Hoffnung auf ein Ankommen. Dass sich bei Helmut Erharter dieses Wesen des Wanderers nicht nur auf den Wegen des Wienerwaldes mit dem Wesen des Theologen, Redakteurs und Kirchenmannes aufs Engste verbunden hat, werden wohl alle bestätigen, die bislang Anteil an seinem Leben und Arbeiten nehmen konnten.

Ich wünsche Helmut Erharter noch viele Laufmeter...

Peter F. Schmid

Von der Kunst, eine Zeitschrift zu machen

Helmut Erharter als künstlerische Persönlichkeit

● Kunst hat im Leben des Helmut Erharter mannigfaltige Aspekte.

Da ist zunächst der offensichtlichste: Die Familie Erharter ist vielfach künstlerisch interessiert, versiert und tätig. Helmuts Frau, zum Beispiel, ist Musiklehrerin (Musizieren wird im Hause Erharter groß geschrieben), zwei Söhne haben in Theaterproduktionen des »Bretterhauses« mitgewirkt – bei den Musicals »Jesus Christ Superstar« und »Godspell« (Berichte sind in der DIAKONIA 1982 und 1987 zu finden) habe ich mit ihnen gearbeitet und ihre hohe Wertschätzung der Musik kennengelernt. Helmut selbst ist in vieler Weise an Kunst interessiert.

Dann ist da das Verständnis von Kunst überhaupt: Wir haben in den Redaktionskonferenzen öfter über einen angemessenen Kunstbegriff diskutiert (vgl. etwa das Themenheft der DIAKONIA 1987, Heft 2). Helmut hat dabei immer die Position vertreten, dass Kunst nicht einer Elite vorbehalten ist, nicht etwas Abgehobenes, sondern Ausdruck kongruenter Gestaltung des Lebens. Einem Kunstverständnis in der Tradition etwa Otto Mauers verpflichtet, ist ihm Kunst stets authentischer Lebensausdruck.

Also ist auch pastorales Tun eine zutiefst künstlerische Tätigkeit. Für ein solches Verständnis von Seelsorge hat sich der Pastoraltheologe Erharter immer stark gemacht: Seelsorge als Kunst der Christen, als Kunst der Gemeinde. Dies ist eine pointiert gegen ein technizistisches, rezeptologisches, aber auch gegen ein einseitig wissenschaftliches Verständnis des Seelsorgerseins hochgehaltene Ansicht, die den Menschen im Mittel-

punkt seines Tuns sieht und parallel geht mit Helmut Erharters Wertschätzung für die Wissenschaften vom Menschen.

Die beschriebene Grundhaltung war uns auch in der Redaktion immer präsent. Ja, man kann sagen, dass wir, nicht zuletzt unter dem Einfluss des früheren Redaktionsmitgliedes Otto

» Von der Kunst, ein Heft zu machen .. «

Mauer und eben Helmut Erharters, unsere Arbeit an der DIAKONIA nicht nur als wissenschaftliche und handwerkliche, sondern auch als künstlerische Tätigkeit verstanden haben und verstehen.

Für eine Zeitschriftenredaktion heißt das: Aus dem eigenen Lebenszusammenhang heraus, aus der eigenen Betroffenheit ein Heft konzipieren, im Detail planen, zusammenstellen und herausbringen.

So steht am Anfang der Themenfindung immer das gemeinsame theologische Gespräch. Wir achten sorgfältig darauf, auch unter Zeitdruck diese fundamentale Arbeit nicht zu vernachlässigen. Theologie ist auf diese Weise immer an die Erfahrung rückgebunden. Was geschrieben wird (oder bei unseren Autoren von uns zu schreiben erbeten wird), ist somit nie »auf dem grünen Tisch« entstanden, sondern erwächst aus unseren Erlebnissen, dem, was in uns vorgeht, und dem Austausch darüber.

Helmut Erharter selbst ist in dieser Phase der Redaktionsarbeit aufgrund seiner Lebenserfahrung einer, der ein Gespür dafür entwickelt, wo sich Entwicklungslinien verschieben und Akzente im Erleben, Verstehen und Handeln der Menschen neu gesetzt werden. Helmut, der – und zwar jeweils an prominenter Stelle – die Zeit vor dem Konzil miterlebt hat, dann den Aufbruch selbst und schließlich die Periode der schwierigen Rezeption und des Widerstands samt der dagegengestellten Beharrlichkeit, die konziliaren Ansätze durchzuführen, hat ein besonderes Sensorium dafür entwickelt, was ansteht und die Menschen betrifft. Dass dies in hohem Maße eine künstlerische Fähigkeit ist, ein Gespür für die Zeichen der Zeit zu haben und ihm Ausdruck zu verleihen, braucht an dieser Stelle wohl nicht eigens erwähnt zu werden.

Das nächste Stück Redaktionsarbeit ist für den Chefredakteur, der dann, nach dem Ende der Redaktionskonferenz, allein vor der Aufgabe der Durchführung einer Heftkonzeption steht, wohl das Wichtigste: Es muss genau geklärt werden, nicht nur was genau das Schwerpunktthema eines Heftes sein soll, sondern aus welchem Aspekt heraus, unter welchem Leitgesichtspunkt es angegangen wird, welche Beiträge dafür erforderlich sind und wer dafür angefragt werden soll. Müßig zu erwähnen, dass es auch ein Stück Kunst gerade des Chefredakteurs ist, dies in der Praxis mit all den Schwierigkeiten, die sich aus Termindruck, beschränktem Umfang usw. ergeben, umzusetzen.

Eine der zentralen formalen Aufgaben der letzten Zeit war es, für die DIAKONIA ein neues Layout zu finden, das in der heutigen Zeitschriftenlandschaft ihre unverwechselbare Identität äußerlich sichtbar macht. Mit diesem ersten Heft

» ... und das Heft aus der Hand zu geben «

liegt das Ergebnis aus Zusammenarbeit von Redaktion und Verlagen, alter und neuer Chefredaktion vor Ihnen. Sie können sich selbst äußerlich und in der Folge auch inhaltlich ein Bild machen, wieweit es uns gelungen ist, die DIAKONIA so weiterzuentwickeln, dass sie geblieben ist, wofür sie steht: Praxisnahe theologische Infor-

mation und Anregung auf hohem Niveau für die Seelsorge und das Leben der Kirche.

Helmut hat bei dieser Umgestaltung eine wichtige und konstruktive Rolle gespielt (und nicht einfach, wie es so oft zu finden ist, sich auf einen der beiden Standpunkte zurückgezogen: »Es soll alles so bleiben, wie es ist« oder: »Macht, was ihr wollt, ich hab's dann eh nicht mehr zu verantworten«).

Und damit ist ein tatsächlich »letzter« Aspekt der Kunst, eine Zeitschrift zu machen, angesprochen: nämlich die Kunst, das alles aus der Hand zu geben.

Bei einem, der über einen so langen Zeitraum an der Spitze gestanden ist und die Letztverantwortung getragen hat, ist es, wie man an vielen prominenten Beispielen in der Öffentlichkeit sehen kann, alles andere als selbstverständlich, im wahrsten Sinn des Wortes »das Heft aus der Hand zu geben« – und zwar so, dass genuine Weiterentwicklung ebenso garantiert ist wie die notwendige Erneuerung. Helmut hat in der wichtigen Zeit der Suche nach einem neuen Chefredakteur, aus dem nun erfreulicherweise eine neue Chefredakteurin geworden ist, – übrigens eine ziemlich einmalige Konstellation in der derzeitigen Landschaft theologischer Zeitschriften! – Umsicht, Geduld und Zähigkeit bewiesen. Mit der Einführung in die Geschäfte und der Übergabe hat er seiner Tätigkeit als Chefredakteur einen würdigen Schlusspunkt gesetzt.

Zwei Aspekte gehören jedenfalls dazu, wenn von künstlerischer Tätigkeit die Rede ist. Gerade auch bei einer Zeitschrift.

Dazu, dass Künstler gestalten, was sie erleben, gehört auch das Erleiden. Helmut hatte in manchen Zeiten ganz beträchtlich unter seiner Arbeit zu leiden. Sie eckte nicht selten an, rief Widerspruch hervor, besonders durch die Verbindung der Arbeit im Pastoralinstitut der Bischofskonferenz einerseits mit seiner Tätigkeit in der Redaktion einer unabhängigen Pastoraltheologiezeitschrift andererseits. Er litt aber auch unter den Entwicklungen der Kirche nach dem Konzil, die in vielem hinter den Erwartungen zurückblieben. Helmut verstand es, aus diesem Erleiden etwas zu machen. So dürfen wir wohl mit Recht in Anspruch nehmen, mit der DIAKONIA eine Zeitschrift zu machen, die nicht beim Jammern oder der Resignation stecken bleibt, sondern Entwicklung zu verstehen und kreativ zu gestalten versucht.

Künstler gestalten aber keineswegs nur aus dem Leid, sondern ebenso aus der Lust heraus. Man konnte es Helmut anmerken, dass es ihm bei allen Schwierigkeiten, die immer wieder im Wege standen, Spaß machte, die DIAKONIA zu machen. Jedenfalls war sie ihm zweifellos mehr Lust als Last.

Helmut – ein Kunst–sinniger Mensch in des Wortes ursprünglicher Bedeutung, verstand, was er selbst tat, als Kunst im eingangs beschriebenen Sinne und er ermutigte andere dazu. Wir nehmen dies als sein Vermächtnis mit in die neue Ära, in der – auch das ein Symbol für sein und unser Arbeitsverständnis – Helmut Erharter in der Redaktion noch eine Zeit mitarbeiten und den Übergang mitgestalten wird.

Wir hoffen, dass Ihnen als Leser die DIAKONIA weiterhin etwas von dieser Lust am Gestalten und Verändern für Ihren eigenen jeweiligen Lebens- und Arbeitsbereich vermitteln wird.

Literaturhinweise: Peter F. Schmid, »Kunst – ein Lebensmittel«. Von der Kunst (in) der Seelsorge, in: Diakonia 20 (1989) 49-55.
Ders., »Theater im und mit dem Publikum«. Das Bretterhaus, in: ders., Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I. Solidarität und Autonomie, Köln (EHP) 1994, 354–356.
Ders., Kunst als Ausdruck und Begegnung oder Vom Kreuz der Kirche mit der Kunst und der Kunst mit der Kirche. Ein Erfahrungsbericht und eine Schlussfolgerung aus personaler Sicht, in: Lebendige Seelsorge 6 (1998).

Rudolf Schwarzenberger
Helmut Erharters Wirken im Österreichischen Pastoralinstitut

● In einem Artikel für die Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte hat Helmut Erharter im Dezember 1995 seine Arbeit so umschrieben: »Dreißig Jahre Mitarbeit an einer konzilsgemäßen Erneuerung der Kirche«.[1] Tatsächlich: Helmut Erharter ist ein Kronzeuge für die konziliare Wende der Kirche, für ihren hoffnungsvollen Aufbruch, aber auch für die schon früh einsetzenden Blockaden.

Schon während seines Studiums in Innsbruck lernte er einen Teil der österreichischen »Vorhut« konziliaren Denkens kennen: Die Jesuiten-Professoren Karl und Hugo Rahner und Josef Andreas Jungmann. Für eine prospektive Pastoral stand in Wien und Österreich schon seit langem Prälat Dr. Karl Rudolf, der Gründer und Leiter des Wiener Seelsorgeamtes, des Österreichischen Seelsorgeinstituts und der anerkannten Pastoralzeitschrift »Der Seelsorger«. Helmut Erharter wurde drei Wochen nach Rudolfs Tod 1964 eingeladen, in Wien Hauptschriftleiter des »Seelsorger« und wissenschaftlicher Sekretär des Österreichischen Seelsorgeinstituts zu werden. In den folgenden Jahren vollzog sich nun eine Um-

» ein Kronzeuge für die konziliare Wende der Kirche «

bzw. Neugestaltung der bisherigen pastoralen Institutionen. Die österreichischen Bischöfe konstituierten für die konziliare Weiterarbeit in Österreich 1966 eine »Postkonziliare Studienkommission«, die aber schon bald mancher Kritik ausgesetzt war. Sie wurde 1968 aufgelöst und dafür die »Pastoralkommission Österreichs« (PKÖ) errichtet. Geburtshelfer dafür waren Prälat Hans Joachim Schramm aus Innsbruck als Vertrauensmann der Bischöfe und Helmut Erharter als Generalsekretär des Seelsorgeinstituts – ab nun »Österreichisches Pastoralinstitut« (ÖPI).

Aus persönlichen Gesprächen mit Prälat Schramm habe ich immer wieder erfahren, wie wertvoll, eifrig und loyal der Bischofskonferenz gegenüber Erharter in dieser Umstellungsphase gearbeitet hat. Er kannte nur ein Anliegen: die Erneuerung der Kirche aufgrund der Beschlüsse des II. Vatikanums auf allen Ebenen der Kirche, besonders auf der Ebene der Pfarren, der Verwirklichung entgegenzuführen.

Für diese Aufgabe waren verschiedene Instrumente vorhanden. Zunächst der Vorstand des ÖPI und die PKÖ, dann die auf Rudolfs Initiative zurückgehende »Weihnachts-Seelsorgertagung« – heute »Österreichische Pastoraltagung«, verschiedene Arbeitskreise im ÖPI und von diesem initiierte Studientagungen und Symposien, bisweilen in gemeinsamer Trägerschaft mit anderen kirchlichen Organisationen; schließlich die 1970 neukonstituierte Zeitschrift DIAKONIA.

Bei allen diesen Tätigkeiten war Erharter zum großen Teil Initiator, Planer und umsichtiger Begleiter. Jeglichem pastoralen Pragmatismus – und der machte sich nicht selten bemerkbar – abhold, bemühte er sich um solide theologische, soziologisch richtige und pastoral verantwortungsbewusste Aufarbeitung konziliarer Trends. Auch im »Österreichischen Synodalen Vorgang« (1972-1974) waren Erharter und die gesamte PKÖ eingebunden.

Zurzeit ist in der Kirche Österreichs, abgesehen von den Veranstaltungen um den »Dialog für Österreich«, weniger Verständnis und eine nicht allzu große Wertschätzung gremialer Vorgänge spürbar. Auch scheint mir manchmal, dass die interdiözesanen pastoralen Bemühungen der unmittelbaren nachkonziliaren und nachsyn-

odalen Zeit nicht sehr hoch im Kurs stehen. Demgegenüber sollte nicht vergessen werden, wie bedeutungsvoll die persönlichen Kontakte verschiedenster Frauen und Männer, Theologen und anderer Experten für die Kirche dieser Zeit damals gewesen sind, die auf verschiedenen Ebenen und durch gemeinsame Vorgänge entstanden waren.

» *solide Aufarbeitung konziliarer Trends* «

Von besonderer Bedeutung waren hier auch die von Erharter gepflegten Beziehungen in den damals kommunistisch beherrschten »Osten«. (Vgl. den Beitrag von Franz Georg Friemel.)

ÖPI und PKÖ waren Vor- und Nacharbeiter in vielfältiger Hinsicht. Erharter und sein Team im ÖPI waren zuverlässige, harte, aber nicht immer unangefochtene und bedankte Arbeiter in der Kirche. Wer um die getane Arbeit dieser letzten zwanzig Jahre weiß, wer die Fragen und Probleme kennt, die in Angriff genommen und für die auch verantwortete und gangbare Wege aufgezeigt worden sind, der kann heute, gerade im Umfeld des Bemühens um den »Dialog für Österreich«, nur mit Bedauern feststellen, dass manche sogenannte »heiße Eisen« schon längst abgekühlter sein könnten, hätten die Letztverantwortlichen unserer Kirche diese Arbeit bereitwilliger zur Kenntnis genommen und aus ihnen mögliche Konsequenzen für die Kirche in Österreich gezogen. Der momentane Problemstau rührt auch aus einem Nichtbeachten der »Zeichen der Zeit«.

Helmut Erharter hat sich mit der ihm eigenen tirolerischen Hartnäckigkeit dieser »heißen Eisen« angenommen, weil sein Arbeiten an einer konzilsgemäßen Erneuerung der Kirche von dem Wort inspiriert war, das heute zu einem zwar vielzitierten, jedoch nicht immer realisierten geworden ist:

»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. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen seinen Widerhall fände.« (Gaudium et Spes, 1)

[1] Helmut Erharter, Dreißig Jahre Mitarbeit an einer konzilsgemäßen Erneuerung der Kirche, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte (=Beilage zum Wiener Diözesanblatt) 36. Jg. Nr. 3 (1. 12. 1995) 49-53.

Eva Petrik
Verwurzeltsein – Fruchttragen

● Auf der Einladung zur Feier seines Sechzigers stellte sich Helmut Erharter vor als »ein verwurzelter Tiroler«. Beim Nachdenken, was mir an Helmut als das Charakteristische erscheint, wurde mir deutlich: Es ist genau das Verwurzeltsein und – wie man bei jedem Gewächs von Wachstum, Blüte und Frucht auf den Zustand der Wurzeln schließen kann – das daraus resultierende Fruchttragen.

Ich habe den Tiroler in Wien kennengelernt beim gemeinsamen Überlegen, Planen und Arbeiten im Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts (ÖPI) und später in der Pastoralkommission Österreichs (PKÖ). Fern der ursprünglichen Heimat und dennoch – stark verwurzelt habe ich ihn erlebt:

Verwurzelt in einer Theologie – die Frucht trägt in der Praxis

Helmut Erharter ist ein exzellenter Theologe mit hohem wissenschaftlichem Anspruch – an sich selbst wie an andere. Seine Kompetenz hatte in vielen Fällen, besonders Streitfällen, eine heil-

same Versachlichung der Argumentation zur Folge: Wer aus Gründen der Disziplin(ierung), überbetonter Strukturen oder Machtpolitik in einen Disput mit ihm geriet, musste dies offenlegen und konnte seine Strategie nicht hinter pseudofachlichen Argumenten verbergen.

Als Theologe war Erharter allerdings nie ein praxisabgehobener Theoretiker. Es ging und geht ihm immer um die Auseinandersetzung der Theologie mit den Strömungen der Zeit und den Grundfragen der Menschen. Zu beharren und Positionen zu halten, so lange es geht, um dann in verspäteten Reaktionen den Entwicklungen nachzuhinken, war nicht sein Weg. Sein Weg ist der des II. Vatikanums, der einer Kirche in der Welt, die auch ein Teil der Gesellschaft ist und nur wenn sie sich als solche versteht, für die Menschen auch mehr sein kann.

Verwurzelt in seinem Beruf – mit der Frucht der Annahme der Herausforderungen in Freiheit und Offenheit

Helmut Erharters Sicht von Theologie in ihrer gesellschaftspolitischen Relevanz prägte seine Auffassung von Pastoral, diese wiederum seine Tätigkeit in Pastoralkommission und Pastoralinstitut. Unter seiner Ägide wurde die »Weihnachts-Seelsorgertagung« zur »Pastoraltagung« – offen nicht nur für Priester, sondern für alle, die in der Pastoral stehen und denen sie samt den dort aufgeworfenen Fragen ein Anliegen ist.

Er fasste »heiße Eisen« an und ließ sie auch dann nicht fallen, wenn er Gefahr lief, sich damit den Unwillen der »Obrigkeit« zuzuziehen. Mit der ihm eigenen Hartnäckigkeit widmet er sich Fragen, die ihm wichtig erscheinen, auch und gerade wenn kein anderer dies tut. Beweise dafür lassen sich in vielen – gedruckten und nicht zum Druck zugelassenen – Passagen aus der Schriftenreihe des ÖPI (»Texte der Pastoralkommission Österreichs«) finden.

Weder in der theologischen Grundlegung noch in Fragen der praktischen Pastoral schottete er sich ab. Gerade die Zusammenarbeit mit einschlägigen Organisationen und die vielen Gespräche mit Experten verschiedener Richtungen gaben den Vorbereitungen der Pastoraltagungen Effizienz und den Arbeitskreisen und Sitzungen das gewisse Etwas. Als Beirat im Vorstand des ÖPI habe ich das selbst erlebt. Sitzungsgewohnt und auch oft etwas sitzungsmüde, wie ich damals schon und auch später noch war, fiel mir der krasse Unterschied zu den üblichen Unterfangen solcherart besonders auf. Auf Vorstandssitzungen im ÖPI freute ich mich jedesmal, weil interessante Diskussionen in Aussicht standen und ich ungeheuer viel dazulernen konnte – bereichert ging ich am Schluss wieder heim.

Verwurzelt in seiner Kirche – mit der Frucht, auch anderen den Weg kritischer Loyalität gewiesen zu haben

Seine Kirche, das ist die Kirche des II. Vatikanums, der er sich verpflichtet und in der er sich daheim fühlt. Das ist die Kirche, die er gegen überholte, enggeführte, »verschanzte« Kirchenbilder verteidigen muss – ob sie nun von außen herangetragen oder innerhalb der eigenen Strukturen vertreten werden. Dass dies eine nicht hoch genug zu schätzende Treue ist, haben manche, auch und gerade hochrangige Amtsträger nicht immer verstanden. Dass ihm solches weh tat – nicht so sehr um seiner Person als um der Sache willen, weiß ich.

Seine Pfarrgemeinde ist für ihn die Konkretisierung von Kirche, lebendige Quelle für Leben und Glauben – und war immer auch Probefeld, Parameter und Kriterium für die Brauchbarkeit seiner theoretischen Überlegungen.

Verwurzelt in seiner Familie – fruchtbringend als Beziehungsnetz und Kraftquelle für ihn und »die Seinen« (und das sind weit mehr als die Familie selbst)

Helmut Erharter ist in all seinem Engagement, im nervlichen und zeitlichen Stress seiner verantwortungsvollen, nicht immer konfliktfreien und dabei sehr spannungsgeladenen Tätigkeit immer ganz Mensch gewesen und geblieben. Das können nicht viele. Vielleicht hat er auch nur deshalb so unbeschadet durchgehalten. Dass seine Familie – in gegenseitiger Sorge füreinander – dazu einen unersetzlichen Beitrag geleistet hat, ist unübersehbar.

Schätzen gelernt haben wir einander in Fachdiskussionen und gemeinsamer Arbeit; Freunde wurden wir – mein Mann und ich mit Helmut und seiner Frau – im gegenseitigen Austausch und im Wachsenlassen tieferer Beziehung. Die hat unser Leben bereichert und dafür bin ich ihm sehr dankbar.

Hannelore Bürstmayr
Dr. Helmut Erharter in seiner Pfarrgemeinde

● »Dr. Helmut Erharter in seiner Pfarrgemeinde« – Wahrscheinlich wird jetzt eine Schilderung von Helmuts Arbeit im Liturgiekreis erwartet. Scheint logisch, ist aber nicht möglich. Helmut Erharter war zwar mehrmals Pfarrgemeinderat, jedoch nie im Liturgiekreis tätig, weil es bei uns in der Südstadtpfarre keinen gibt.

Helmut Erharter in der Pfarrgemeinde, das ist für viele gleichbedeutend mit Helmut als Freund. Denn die Pfarre ist in der Südstadt ein wichtiger Lebensraum, nicht nur Kult-, sondern auch Freizeitgemeinschaft und somit Freundeskreis. Als wir 1972 in die Südstadt zogen, waren »die Erharters« für uns unübersehbar, damals im Zusammenhang mit der Kirchenmusik. Seine Frau Inge als Chorleiterin und Helmut vor allem als stimmfester Vorsänger. So viel ich weiß, hat er es jahrelang auf sich genommen, die Lieder zur Sonntagsmesse auszuwählen. Mit seiner Vorliebe für wertvolles, altes Liedgut hat er die Gemeinde zeitweilig überfordert. Ich denke, irgendwann ging auch ihm der dünne Gesang auf die Nerven, denn von dieser Aufgabe hat er sich zurückgezogen.

Unsere nähere Bekanntschaft rührt von einer Familienrunde her, die 1976 vom Ehepaar Erharter initiiert wurde. Nicht jede Runde hat das Privileg, über einen so versierten Theologen zu verfügen. Seine Art, in diesem Kreis von Nichtfachleuten sein Wissen einzubringen, ist wirklich bemerkenswert und sympathisch. Ich weiß nicht, ob das zu den typischen Tugenden der Theologen gehört: Helmut Erharter ist mit seiner Meinung zurückhaltend. Ich kann mich nicht erinnern, dass er uns je überfahren hätte. Meistens meldet er sich überhaupt nur auf Anfrage zu Wort. Damit hat er uns oft vor theologischem Stammtischniveau, vagen Vermutungen, nutzlosen Schuldzuweisungen und wilden Assoziationen bewahrt. Wenn es zu Diskussionen kommt, beharrt er nicht auf seinem Standpunkt, sondern zieht sich zurück, bis hin zur eindeutigen Körpersprache. Wenn er den Kopf auf eine bestimmte Art senkt, dann ist

» Ob das zu den typischen Tugenden der Theologen gehört: Helmut Erharter ist mit seiner Meinung zurückhaltend «

das Thema für ihn fürs Erste erledigt. Wobei keiner sagen kann, ob er vor einem Argument kapituliert oder ob er das noch bessere für sich behält.

Die DIAKONIA spielt in unseren Runden häufig eine Rolle, denn es gibt (fast) kein Thema, zu dem er nicht eben jetzt, vor einiger Zeit oder demnächst ein Schwerpunktheft hätte aufweisen können. Manchmal haben wir darüber gelacht. Aber auch in diesem Zusammenhang blieb er behutsam. Einmal haben wir uns über die geschraubte Sprache eines Beitrages amüsiert. Er verzichtete darauf ihn vorzulesen, obwohl er ihn als besonders wertvoll schätzte. Er schien nicht einmal gekränkt. Jedenfalls ist er besser im Einstecken als im Austeilen. Und er ist nicht nachtragend.

Helmut und die DIAKONIA. Seit ich ihn kenne, hat sie zu seinem Erscheinungsbild gehört. Ohne Manuskript oder Druckfahnen in Händen bin ich ihm kaum begegnet, weder in der Südstadt noch im Wienerwald. Da war er stets allein unterwegs, das heißt mit der DIAKONIA und lange Jahre mit Hund Tschibi, dessen Leine er an seinem Gürtel befestigt hatte. Der Hund muss fromm und sanft gewesen sein, wie wäre es sonst gelungen, gleichzeitig Geschriebenes, Weg und Hund im Auge zu behalten. Manche Südstädter wollen Helmut sogar im Scheine der Laternen Fahnen lesend angetroffen haben. Möglicherweise eine jener Anekdoten, wie sie sich um Originale bilden.

Es war nicht zuletzt die Gewohnheit, Bewegung an der frischen Luft mit geistiger Arbeit zu verbinden, die ihm zur Bezeichnung »Rabbi« verhalf, Rabbi Erharter. Da klingt aber immer Wertschätzung mit. Auch wenn Jugendliche über ihn reden. Das hängt mit der schon erwähnten Behutsamkeit zusammen. Er ist ein guter Zuhörer. Seine Bereitschaft zu langen Gesprächen ist nahezu grenzenlos.

Dabei gehört Helmut Erharter nicht zu jenen, die alles einschließen wollen. Sein Harmoniebedürfnis ist keineswegs überdimensioniert. Er hat keine Angst, sich sehenden Auges in die Nesseln zu setzen und auch von diesem unbequemen Platz aus seinen Standpunkt zu vertreten. Das markanteste Beispiel war wohl der kritische Beitrag, den er anlässlich einer umstrittenen Bischofsernennung für die »Orientierung« schrieb und mit vollem Namen zeichnete.[1] Damals sagten viele in der Pfarre: »Großartig, aber ziemlich unklug!« Andere meinten sogar, das käme einem beruflichen Selbstmord gleich.

Nun, Helmut Erharter hat es überlebt. Die Nesseln sind Vergangenheit, der Respekt vor seiner Zivilcourage ist geblieben. Die beweist er auch bei manchen Wortmeldungen im Rahmen der Pfarre, zum Beispiel bei spontanen Stellungnahmen zu heißen Eisen. Dann schwimmt er zuweilen unverdrossen gegen den Strom der Meinung. Wenn er Intoleranz wittert, kann er durchaus heftig werden. Gott sei Dank, sonst wär' er ja ein Heiliger.

Im Laufe der Jahre sind jüngere Leute als Mitarbeiter in der Pfarre aufgerückt. Helmut singt nach wie vor zu unserer Freude Gregorianischen Choral, ist ein versierter Assistent am Altar und ein guter Freund, auch in schwierigen Situationen.

[1] Vgl. Helmut Erharter, Bischofsernennungen unter Mißachtung der Ortskirchen, in: Orientierung 51 (1987) 74-78.

Helmut Erharter
Elisabeth Dieterle – eine großartige Mitarbeiterin

Elisabeth Dieterle hat als unmittelbare Mitarbeiterin von Dr. Erharter seit 1965 die redaktionelle Arbeit an DIAKONIA mitgetragen. Auf der letzten Redaktionskonferenz im Oktober 1998 in Freiburg wurde ihr von der gesamten Redaktion wie von den Verlegern ein ganz herzlicher Dank ausgesprochen. Auch in diesem Heft sollte eine Würdigung ihrer Person und ihrer Leistungen nicht fehlen, und so hat die Redaktion den gebeten, der dazu wohl am berufensten ist: Helmut Erharter. So kommt er in diesem ihm gewidmeten Heft auch selbst mit einem Dank zu Wort.

● Frau Dieterle mag solche »Würdigungen« nicht; bei meinen Worten des Dankes in Heft 6/98 durfte ich nur *einen* Satz über sie schreiben. Da sie aber von den vielen Menschen, die mit dem Österreichischen Pastoralinstitut und mit dieser Zeitschrift zu tun hatten, besonders geschätzt wurde, darf ich ihr diesen kleinen Beitrag wohl zumuten – zumal sie vermutlich auch ihren Anteil an dem mir gewidmeten Heft haben dürfte. Wir müssen wohl beide diese Ehrungen »in Demut ertragen« ...

Während meiner Tätigkeit als LThK-Redakteur in Freiburg konnte ich Erfahrungen mit mehreren (sehr verschieden qualifizierten) Sekretärinnen machen. Aber für das – mir noch kaum bekannte – Österreichische Seelsorgeinstitut und für den »Seelsorger« eine geeignete Sekretärin zu suchen, war für mich doch eine ganz neue Aufgabe. Es war ein Glück, dass der erste Vorsitzende des neustrukturierten Seelsorgeinstituts, Pfarrer Dr. Erwin Hesse, mich dabei auf eine junge Frau aufmerksam machte, die in seiner Pfarre eine Jugendgruppe geleitet hatte. Sie suchte nach zehnjähriger Tätigkeit in einer Bank eine andere Aufgabe, nach Möglichkeit im kirchlichen Bereich. Frau Dieterle war nicht nur von der Ausbildung her – Matura an einem Gymnasium und an einer Handelsakademie –, sondern auch von ihrem Können her und als Mensch so eindeutig die bestqualifizierte Bewerberin, dass mir die Entscheidung nicht schwer fiel.

Von 1965 bis 1994 leitete Frau Dieterle dann das Sekretariat des Pastoralinstituts. Wir hatten im Churhaus, Stephansplatz 3, nicht nur besonders schöne Räumlichkeiten, sondern auch ein besonders gut geführtes Sekretariat. Die gesamte Arbeitseinteilung mit den zum Teil nur halbtags beschäftigten Mitarbeiterinnen, die Einrichtung einer neuen Kartei und der Dokumentation und vieles mehr war ausschließlich ihre Aufgabe. So hat sie etwa in Wien und in vielen anderen Orten Konferenz- und Tagungsräume gesucht. Allein die »Seelsorgertagungen« waren ein kleines Mammutunternehmen, das uns monatelang beschäftigte. Nach einer kurzen Arbeitsbesprechung am Morgen lief alles wie am Schnürchen.

Frau Dieterle bzw. nach dem Austausch des Du-Wortes »Liesl« oder »Elisabeth« war mir aber auch bei meiner eigenen Arbeit eine große Hilfe bzw. sie nahm mir vieles an Arbeit ab. Das begann schon damit, dass sie am Morgen meinen Schreibtisch wieder in Ordnung brachte, wenn ich z.B. am späten Abend nach Fertigstellung von Redaktionsarbeiten noch rechtzeitig mit der Post zum Westbahnhof kommen musste. Die größte

» am inhaltlichen Dialog beteiligt «

Hilfe für mich war, dass sie die Führung der Protokolle unserer Arbeitskreise, Tagungen, bald auch des Vorstandes und der Pastoralkommission

übernahm (was eigentlich meine Aufgabe gewesen wäre). Den Wert dieser Arbeit konnte ich besonders bei den zweitägigen Redaktionskonferenzen erleben, bei denen ich bis 1983 das Protokoll selbst zu führen (und dann auszuarbeiten) hatte. Da unsere Protokolle auch die Grundlinien der Diskussion und nicht nur deren Ergebnisse festhielten, hat sich Frau Dieterle besonders mit ihren Fragen zu undeutlichen Aussagen (und nicht nur damit!) auch am inhaltlichen Dialog beteiligt.

Elisabeth Dieterle half auch bei der redaktionellen Bearbeitung von Texten des Pastoralinstitutes bzw. der Pastoralkommission Österreichs oder bei meinen eigenen Beiträgen für die eigene oder für andere Zeitschriften. Bei allen Texten aus meiner Feder und auch bei wichtigen Briefen habe ich jedesmal Elisabeth gebeten, sie kritisch zu lesen. Gemeinsam suchten wir dann bei schwachen oder missverständlichen Formulierungen eine Verbesserung zu erreichen. Da ich alle Briefe, Texte und Korrekturen in Stenogramm geschrieben habe, hatten die anderen Mitarbeiterinnen bisweilen Schwierigkeiten, sie zu entziffern. Elisabeth hat es fast immer geschafft.

Auch viele andere Fragen, die das Pastoralinstitut, die DIAKONIA, die Entwicklungen in der Kirche betrafen, haben wir gemeinsam besprochen. Ich kann sagen, dass ich in den mehr als 39 Jahren meiner Berufstätigkeit – davon 34 Jahre als Chefredakteur – mit keinem anderen Menschen außer mit meiner Frau so viel gesprochen habe wie mit Elisabeth. Nicht immer sind dabei unterschiedliche Meinungen aufgehoben worden. Es war aber für Elisabeth immer klar, dass ich gegenüber den Gremien unsere Aktivitäten und Formulierungen zu verantworten hatte. Sie ist den weiten Weg von der Kirche ihrer Jugend bis zur heutigen Kirche auf ihre Weise konsequent gegangen.

Bei den Sitzungen der vielen Gremien und Gruppen lernten wir sehr viele Menschen kennen. Elisabeth und die anderen Mitarbeiterinnen halfen immer wieder nach, wenn mir auch Namen, die ich eigentlich wissen sollte, nicht mehr einfielen.

Die meisten Teilnehmer an unseren Veranstaltungen und unsere Besucher wurden in der Regel zunächst von Frau Dieterle begrüßt. Von ihr übertrug sich das gute Klima, das zwischen ihr und den Mitarbeiterinnen im Sekretariat, aber auch im gesamten Pastoralinstitut herrschte, auf die Gäste.

Diese freundliche Aufnahme haben auch unsere vier Kinder erfahren, die während ihrer Gymnasialzeit im I. Bezirk oft zu uns gekommen sind, um Freistunden zu überbrücken oder mit mir mit dem Auto heimzufahren.

Die KollegInnen von Einrichtungen, die von der Österreichischen Bischofskonferenz finanziert wurden, schätzten Frau Dieterle auch wegen ihres langjährigen Einsatzes im Betriebsrat, zuletzt als Obfrau. Für die jüngeren Kolleginnen im Sekretariat war es immer eine Freude,

> *» eine Freude, mit einer solchen Frau zusammenzuarbeiten «*

mit einer solchen Frau zusammenarbeiten zu können; besonders Maria Hadrigan und Irmgard Probst betrachten sie als ihre ältere Schwester und Freundin.

Im Jahr 1994 ist Frau Dieterle vom Pastoralinstitut aus in Pension gegangen. Ich selbst musste zu dieser Zeit mein DIAKONIA-Büro von Wien in die Südstadt verlegen. Seit dieser Zeit kommt Elisabeth für einen Tag pro Woche, um sich an den Sekretariats- und Redaktionsarbeiten zu beteiligen. Sie hat sich zudem bereit erklärt, mir auch bei der nächsten großen Aufgabe, die auf mich wartet, nämlich der Vorbereitung eines Bandes von Karl Rahners Gesamtausgabe, behilflich zu sein.

Abschließend darf ich mich wohl zum Sprecher aller Menschen machen, die mit uns (bzw. mit denen wir) zu tun hatten – von den DIAKONIA-Redaktionsmitgliedern, den Vorsitzenden des Pastoralinstituts, den bischöflichen Referenten und der ganzen Bischofskonferenz, den Mitgliedern des ÖPI-Vorstandes, der Pastoralkommission Österreichs und unserer Arbeitskreise, den ReferentInnen und TeilnehmerInnen an unseren Tagungen aus dem In- und Ausland, den Autoren und Autorinnen unserer Zeitschrift bis hin zu den unmittelbaren Mitarbeiterinnen im Sekretariat und vielen anderen kirchlichen Angestellten: Herzlichen Dank für alles!

Warum ich selbst Dir, liebe Elisabeth, so viel zu danken habe, versuchte ich, im Vorausgehenden deutlich zu machen. Ich freue mich, dass wir so lange so gut zusammenarbeiten konnten (und können), und ich danke Dir ganz herzlich dafür. Meinem Dank schließen sich auch meine Frau und unsere Kinder an.

Wir alle wünschen Dir eine lange, interessante und schöne Zeit als Pensionistin in guter Gesundheit und mit der Kraft, das alles zu tun, was Du noch tun möchtest.

Veronika Prüller-Jagenteufel

»Innerhalb dieser Bandbreite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen«[1]

Helmut Erharters Leitartikel

Helmut Erharter hat in seiner Laufbahn bei DIAKONIA 29 Leitartikel geschrieben.[2] *Sie zeigen einen engagierten, lebenserfahrenen und ebenso kritischen wie unbeirrt hoffnungsvollen Theologen. In aller Kürze darf ich als Nachfolgerin in der Chefredaktion diesen Teil seiner Arbeit würdigen.*

● Am meisten beeindruckt hat mich der Leitartikel für Heft 6 im Jahr 1978. Geschrieben als Begrüßung des neu gewählten Papstes Johannes Paul I., geriet er durch den plötzlichen Tod Albino Lucianis zu einem Nachruf. Unter dem Titel »Ermutigung zur Kollegialität« bündelt sich hier Erharters (und wohl nicht nur seine) Hoffnung auf einen schwungvollen Neubeginn der vom Konzil begonnenen Kirchenreform. Geradezu hymnisch wird der neue Papst willkommen geheißen als einer, der sowohl in seiner persönlichen kollegialen und brüderlichen Art Vorbild für Bischöfe und Pfarrer sein könnte als auch die Neugestaltung aller kirchlichen Ebenen im Sinne der Kollegialität vorantreiben würde – von der Bischofssynode als Leitungsorgan der Kirche über eine kollegial ausgerichtete Kurie bis zu wiederbelebten National- und Diözesansynoden und zum Pfarrgemeinderat als kollegialem Leitungsgremium unter Vorsitz des Pfarrers. »Ein zentraler Aspekt dieser umfassenden Kollegialität ist das Zusammenwirken von Bischöfen und Priestern mit den Laien sowie die Möglichkeit, dass Laien das Leben der Kirche mitverantworten und mitentscheiden.«[3]

Die Entwicklung der Kirche in den seit damals vergangenen 20 Jahren hat diese Erwartung eines neuen Frühlings weitgehend enttäuscht. Dennoch geht Helmut Erharters Leitartikeln die Hoffnung als Grundton in keiner Phase verloren. Ob Erharter nun überzeugt ist, das Konzil wäre nicht »anzuwenden«, sondern in der Praxis »fortzuführen« (1/1966), oder für Opposition und Freiheit in der Kirche plädiert, um der neuerlichen »Verengung der Grenzen« entgegenzuwirken (1/1967), oder zu Experimenten ermutigt und sich solche auch amtlich gefördert vorstellen kann (1/1968) oder kritische Reflexion und dafür offenen Dialog einfordert (5/1969 und 2/1971), er sieht die Notwendigkeit von »Reformen – nicht

Retuschen« (2/1973) – und er glaubt nicht nur an deren Richtigkeit, sondern auch an ihre Möglichkeit. Auch nach 1978 spricht aus warnenden Fragen – »Zentralismus – ein pastorales Problem?« (6/1989), »Volk Gottes – ein leeres Versprechen?« (5/1992), »Wahrheit – kein Thema?« (6/1993), »Sexualität und Kirche – ein (un)lösbarer Konflikt?« (4/1996) – neben der Sorge um die Zukunft der Kirche auch die ungebeugte und unbeirrte Überzeugung, dass die konziliare Erneuerung der Kirche möglich ist, in vielerlei Hinsicht stattfindet, insgesamt ihre Kraft nicht verloren, ja noch nicht einmal wirklich entfaltet hat. Trotz mancher Enttäuschung ist da nie Resignation.

Woher das kommt, darauf verweisen vielleicht die anderen Leitartikel, die sich nicht so direkt kirchlichen Strukturfragen widmen: In ihnen wird ein Mensch und Theologe sichtbar, der aus reicher (mit)menschlicher Erfahrung schöpft. Ehe und Familie sind ihm als guter Nährboden des Lebens beschreibbar, für Ehepartner ebenso wie für Kinder oder alte Menschen (vgl. v.a. 4/1980, 2/1982, 5/1986, 3/1987); und wohl weil er hier so gut stehen und wachsen darf, findet er auch für andere Lebensformen umsichtiges Verständnis (5/1986). (Als eine aus der Generation von Helmuts Kindern darf ich vermuten, dass so manche fruchtbare Diskussion mit jungen Leuten ihren Anteil hat an seiner in vielem so behutsam verstehenden und dennoch beharrlich fragenden Art.) Und da ist sein ehrliches Interesse an der Weltsicht anderer, auf die er sich vorbehaltlos zubewegt: seien das etwa Frauen oder Homosexuelle oder Behinderte (vgl. u.a. 2/1984, 3/1985, 6/1996).

In Erharters jüngstem Leitartikel (6/1998) wird ein weiteres wesentliches Element seines unverbrauchten Mutes deutlich: die Spiritualität, seine eigene wie die der Gruppen, die sein (berufliches) Leben präg(t)en. Glaube als nie zurückgewiesenes Vertrauen auf die sich verschenkende Gnade Gottes, Hoffnung als Gewissheit, dass dieser Gott seine Verheißungen wahr macht, und Liebe, die dieser ganz konkreten, manchmal armseligen und manchmal großartigen Welt und ihren Menschen gilt, – sie zeigen sich hier als wahrhaft tragende Säulen. Ihre Folge ist, dass Helmut Erharter der Ehrlichkeit der anderen vertraut, selbst bereit ist genau hinzuhören und daran glaubt, dass in dieser Weise auch in der Kirche ein echter Dialog möglich ist, der eine gemeinsame je neue Suche nach der Wahrheit ist, die Weg und Leben bedeutet. Dabei ist die Spannweite des Katholischen, die auch die Bedeutung der Tradition und des (Lehr)Amtes nicht verkennt, auszuhalten. Insbesondere wenn er Liturgie- und Kirchenreform in ihrer Verbundenheit beschreibt, vergisst Erharter nie, auch das zu betonen (6/1974, 2/1981, 3/1994). Erst diese Weite bietet für viele Wege Platz.

Erharters Leitartikel schreiben eine praktische Theologie des Dialogs und der Kollegialität. Wer den Mut zum Einsatz für Kirche und Welt und die Lust an der Begegnung mit Menschen und am eigenen menschlichen Wachstum nicht verlieren oder wiedergewinnen will, dem/der kann ich die Lektüre dieser nach wie vor aktuellen Beiträge nur empfehlen.

[1] Helmut Erharter, Glaubensbewußtsein und Liturgie weiterentwickeln, in: Diakonia 25 (1994) 145-149, hier 149.

[2] Mitgezählt sind 5 Leitartikel für den »Seelsorger« seit 1966. Sie werden im Folgenden mit Jahreszahlen und Heftnummern im Text belegt.

[3] Helmut Erharter, Ermutigung zur Kollegialität, in: Diakonia 9 (1978) 361-364, hier 363.

Marie-Louise Gubler

Er hörte auf den Ruf meines Flehens

Eine Predigt zu Psalm 116

Auch die Predigt dieses Heftes hat mit Helmut Erharter zu tun: Der 116. Psalm (Ps 114 in der Übersetzung von R.Guardini) ist ihm besonders ans Herz gewachsen, seit er 1991 eine schwere Herzoperation überstanden hatte.[1] Marie Louise Gubler hat zu diesem Psalm eine Predigt geschrieben, die den Trost der Schrift insbesondere all jenen zugänglich machen möchte, die dunkle Zeiten kennen. Gnade als tiefster Grund unseres Lebens ist auch der Grund für Hoffnung in allen Widerfahrnissen.

● »Das ist mein Schmerzenskreis / Mein Sein wird wieder Element« beginnt Yvan Goll sein Gedicht über Hiob.[2] Die Tatsache des Schmerzes und die ganz persönliche Leidenserfahrung wird darin einfach festgestellt. Aber ein solches Widerfahrnis verändert alles, denn die elementare Erfahrung der geschöpflichen Begrenztheit und Angewiesenheit, lässt alle gesellschaftlichen Würden und sozialen Beziehungen, ja selbst alles Erreichte und Geleistete von uns abfallen. Es gibt existentielle Situationen, die uns dahin zurückführen, wo wir nichts anderes mehr sind als die arme Kreatur, die in ihrer Wehrlosigkeit um Hilfe schreit.

Solche Situationen können Menschen irrewerden lassen und die bange Frage aufwerfen: Warum gerade ich? Was trägt überhaupt noch? Lebensbedrohliche Krankheiten, Unglücksfälle, menschliche Verluste und unerwartete Schicksalsschläge machen uns schwer zu schaffen. Und dies nicht erst heute. Die afrikanische Mutter, die stumm und tränenlos ihr verhungertes Kleinkind im Arm hält, leidet nicht weniger als bei uns die Angehörigen eines schwer kranken hospitalisierten Menschen, dessen Sterben sie nicht verhindern können, oder die Angehörigen einer Flugzeugkatastrophe, die den plötzlichen Tod ihrer Lieben nicht fassen können. Menschliches Leiden hat viele Gesichter – und dies seit Jahrtausenden. Es ist, als ob sich für den Leidenden alles in Bruchstücke auflöst oder als ob die Zeit plötzlich still steht, obschon die Uhren weiterlaufen.

Schon früh wurde die Gestalt des leidgeprüften biblischen Hiob zum Typus aller gequälten Menschen, die ob der Sinnlosigkeit ihrer Leiden fast zerbrechen und ihr »warum?« hinausschreien oder verstummen. Hiob hat unzählige Dichter und Denker inspiriert und wurde zur Projektionswand aller menschlichen Leiden. Nelly Sachs nennt Hiob »Windrose der Qualen«, er ist das personifizierte Leiden und die lebendige Klage, Gleichnis für das Leidensschicksal aller Zeiten: »Wo du stehst, ist der Nabel der Schmerzen ... Hiob, du hast alle Nachtwachen durchweint ...«[3]

Auch die alttestamentlichen Psalmen enthalten die ganze Skala menschlicher Stimmungen: Freude und Dank über die Erfahrung von Gemeinschaft, Staunen über die Größe Gottes, aber auch immer wieder Klagen und Hilferufe, dass Gott doch endlich die Not wende und dem Betenden zu Hilfe komme. Das Liederbuch der Bibel ist von solch elementaren Grunderfahrungen geprägt, dass es auch heute noch vielen Menschen Trost und Kraft spenden kann. In einer schwierigen, lebensgefährlichen Situation hatte

einst der Apostel Paulus vom »Trost der Schrift« geschrieben, der uns bei der Lektüre der Bibel zuteil wird, wenn wir der Hoffnung und der Ermutigung bedürfen (Röm 15,4). Es ist eigentlich bedauerlich, dass so viele Menschen keinen Zugang mehr zu diesem Schatz der Heiligen Schrift haben! Romano Guardini hat uns eine sprachlich sehr schöne Übersetzung der Psalmen aus dem Lateinischen für den gottesdienstlichen Gebrauch hinterlassen. Ein besonders tröstlicher Psalm ist der 114. nach der griechischen Zählung (in der hebräischen Zählung zusammen mit Ps 115 der 116. Psalm). Das Lied enthält den staunenden Dank eines aus größter Not geretteten Beters:

> »Ich liebe den Herrn, / Er hört auf den Ruf meines Flehns. / Er hat mir Sein Ohr geneigt, / am Tage, da ich zu Ihm gerufen.« (V 1-2)

Es war der Tag höchster Not, wo unvermittelt alles in Frage gestellt war angesichts der tödlichen Bedrohung schwerer Krankheit. Dieser Tag der Not wird in dramatischen Bildern beschworen, die den ganzen Schrecken des Leidenden sichtbar machen:

> »Stricke des Todes umwanden mich, / Schlingen der Hölle warfen sich über mich, / versunken war ich in Angst und Qual.« (V 3)

Ähnlich wie in Psalm 88 – dem dunkelsten Psalm des ganzen Psalters – wird die Todesnähe als Absturz in die Unterwelt erlebt. Die lebensbedrohliche Situation lässt den Schwerkranken in dunkelste Abgründe der Todesangst fallen. Die Bilder sind bedrängend: Gefängnis, Fesseln, würgende Schlingen, Versinken im Bodenlosen. Weggebrochen ist der feste Boden unter den Füßen, und da ist niemand, der rettend eingreift! Ganz allein steht der Leidende vor dem drohenden Nichts. Dass der Beter in dieser Einsamkeit und Not nicht verstummte, sondern zu Gott um Hilfe schrie, ist das Zeugnis eines trotz allem tief innen verborgenen Vertrauens, dass dieser Gott ein »hörendes Ohr« für den Bedrängten hat. Der Hilferuf ist die letzte Möglichkeit des Gebetes.

> »Da rief ich den Namen des Herrn: Rette, o Herr, mein Leben!« (V 4)

Und das Erstaunliche geschieht: Die Todesgefahr geht vorüber, das Leben wird ihm noch einmal geschenkt. Der Beter gleicht dem kranken König Hiskia, dem der Prophet Jesaja aufgetragen hatte, sein Haus zu bestellen, weil er bald sterben müsse. Der König aber wollte noch nicht sterben. Aufgrund dieser Todesdrohung fühlte er sich schon als abgebrochene Hütte und wie ein vom Webrahmen abgeschnittenes Stück Tuch, wie eine gurrende Taube und zwitschernde Schwalbe. Schlaflos geworden ob der Betrübnis seiner Seele erlebte er die Krankheit als Gewaltakt. Laut weinend erinnerte der Kranke Gott an seinen treuen Lebenswandel. Die Klage wurde erhört: Durch den Propheten Jesaja erhielt er die Zusage, dass die Schatten an der Sonnenuhr um zehn Stufen zurückgestellt würden, um ihm noch eine Lebensfrist zu schenken (Jes 38,1-20). Für die alttestamentlichen Beter war eines klar: »Nicht lobt dich die Unterwelt, der Tod preist dich nicht ... Der Lebende, nur der Lebende, der lobt dich, wie ich es heute tue« (Jes 38,18f). So dankt auch der Beter des Psalmes für die erfahrene Rettung und das neu geschenkte 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.«
> (V 5-6)

In diesem schlichten Dank kommt die ganze Erleichterung des Genesenen zur Sprache. Noch zittert aber die erlittene Angst nach. Das neu ge-

wonnene Leben hat jede Selbstverständlichkeit verloren, das Erschrecken hat Spuren hinterlassen, noch ist die Seele aufgewühlt. Nichts ist mehr so wie es zuvor war, und doch hat diese geschenkte Lebensfrist eine neue Qualität und Schönheit, die dem Beter staunend bewusst wird:

»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.« (V 7-9)

Dieses dankbar staunende »Ich darf noch wandeln in der Lebendigen Land!« hat auch Dietrich Bonhoeffer im Gefängnis nach Bombennächten empfunden, wenn er schreibt: »Man nimmt die täglichen Bedrohungen in das Ganze seines Lebens mit hinein.« Und darum galt für ihn auch: »Noch lieben wir das Leben, aber ich glaube, der Tod kann uns nicht mehr sehr überraschen ... Es ist ein merkwürdiges Gefühl, schlechthin in allem auf die Hilfe der anderen angewiesen zu sein. Aber jedenfalls lernt man in solchen Zeiten dankbar werden und wird das hoffentlich nicht wieder vergessen.«[4] Ganz neu ist dem geprüften und geretteten Beter des Psalmes aufgegangen, wer Gott ist: der Retter der Betrübten, der »Ich-bin-da-für-euch« (Jahwe). Immer wieder erklingt in der Bibel darum der staunende Ausruf: »Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, des Menschen Sohn, dass Dir an ihm liegt?« (Ps 8,5) oder: »Die ganze Welt ist ja vor dir wie ein Stäubchen auf der Waage, wie ein Tautropfen, der am Morgen zur Erde fällt. Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst, ... du liebst alles, was ist ..., du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, Freund des Lebens« (Weish 11,22-26). Wenn der Beter aus dieser Erfahrung das schlichte Bekenntnis an den Anfang setzt »Ich liebe den Herrn«, dann klingt für christliche Ohren auch Jesu Jubelruf an über den Gott, der sich als Vater den Geringen und Leidenden offenbarte und ebenso die Verheißung Jesu: »Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt ... lernt von mir, ... so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen.« (Mt 11,25-30)

Erfahrungen dieser letzten Grenze sind darum immer auch Anruf aus einer anderen Wirklichkeit, die uns in allen Zufälligkeiten und Widerfahrnissen des Alltags erahnen lässt, was der tiefste Grund unseres Lebens ist: Gnade! »Wenn es uns einmal vergönnt werden sollte, erhoben zu werden über unser Leben und es zu überschauen, so würden wir erschauern vor den Wegen, die wir gegangen sind. An den Abgründen ziehen sie sich hin und über morsche Brücken: ihre Verschlungenheit löst sich, und das eine grosse, nicht von unserer Hand geschriebene Zeichen der Gnade leuchtet aus ihnen hervor.« (Reinhold Schneider)

Denn die tiefste Erfahrung des Menschen ist – nach Carl Friedrich von Weizsäcker – nicht die der Freiheit, sondern der Ohnmacht und »die tiefste Erfahrung vom Gelingen menschlichen Lebens ist eben darum nicht eine Erfahrung von eigener Macht, sondern von Gnade. Die tiefste Erfahrung des Menschen ist nicht der Mensch, sondern Gott.«

[1] Vgl. Helmut Erharter, Dank und Bekenntnis, Diakonia 22 (1991) 217.
[2] Yvan Goll, Hiob, in: Traumkraut, Wiesbaden 1951, 26
[3] Nelly Sachs, Hiob, in: Fahrt ins Staublose, Frankfurt 1961, 108
[4] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München/Hamburg ^{6}1970 (Brief vom 25.5.44; Nach zehn Jahren: Gefährdung und Tod, Brief vom 13.9.43).

Helmut Krätzl
Im Sprung gehemmt

Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt

VERLAG ST. GABRIEL, MÖDLING 1998, 216 S.

Christoph Kardinal Schönborn
Die Menschen, die Kirche, das Land

Christentum als gesellschaftliche Herausforderung

MOLDEN VERLAG, WIEN 1998, 255 S.

Fast gleichzeitig sind sie erschienen, zwei neue Bücher von zwei Bischöfen desselben Bistums, der eine Erzbischof, der andere Weihbischof. Haben sie davon vorher voneinander gewusst? – Nun, diese Frage ist eher nebensächlich. Entscheidend ist der Inhalt der beiden Bücher. Und diesbezüglich unterscheiden sie sich erheblich. Zum Ausdruck kommt das bereits in der Umschlaggestaltung: Von dem einen Umschlag blickt der Kardinal höchstpersönlich im Foto festgehalten die Leser und Leserinnen lächelnd an, auf dem anderen ist der Konzilspapst Johannes XXIII. abgebildet, nachdenklich in sich gekehrt.

In seinen Beiträgen nimmt Kardinal Schönborn zu aktuellen Herausforderungen in den verschiedensten Bereichen Stellung, angefangen bei der (Krisen- bzw. Wende-)Situation der (katholischen) Kirche über Fragen im Zusammenhang mit Europa, Politik, Sozialverantwortung, Bildung, Kunst, Massenkommunikation, Medizin, Judentum bis hin zur Ermunterung zur »Hoffnung über den Tod hinaus«. Wer wissen will, wie in massgeblicher kirchenamtlicher Position zu diesen Bereichen gedacht wird, ist mit der Lektüre dieses Buches einigermaßen gut beraten. Manches ist durchaus bedenkenswert, etwa was zur Wirtschaftsethik geäußert wird oder zu den völlig neuartigen Herausforderungen im Zusammenhang mit der Medizintechnologie; anderes reizt zum Widerspruch, wie etwa die brüske Zurückweisung der Forderungen des Kirchenvolksbegehrens.

Anders als dieses Buch hinterlässt die jüngste Veröffentlichung von Weihbischof Krätzl einen nachhaltigen Eindruck. Wenn ich nicht gebeten worden wäre, dieses Buch zu lesen, hätte ich es wohl nicht getan. Umso dankbarer bin ich nunmehr, dass ich es lesen musste/durfte. Von den ersten Seiten an ist man von der Lektüre dieses Buches gefesselt. Hier schreibt jemand, der – für sich als Mensch, Christ und Priester – etwas Entscheidendes in seinem Leben (und darüber hinaus) erlebt hat: das Zweite Vatikanische Konzil. Dieses Konzil hat den heutigen Weihbischof total umgekrempelt; und bis heute ist das eine für ihn prägende Erfahrung. Umso verständlicher wird seine Enttäuschung über den in die Kirche eingekehrten Stillstand, wenn nicht Rückwärtsgang. Die großen und großartigen, da vom Evangelium inspirierten und befreienden Weichenstellungen des Konzils sind – so sieht es Krätzl – allererst minimal im kirchlichen Leben Wirklichkeit geworden. Damit kann und will er sich nicht abfinden. Worauf es ankommt und wozu er Mut machen möchte, ist ein erneuter Sprung nach vorn, wie ihn Johannes XXIII. mit der Einberufung des Konzils riskiert hat. Dieses durch und durch den Geist des Konzils atmende und theologisch kompetent die zentralen Beschlüsse dieses Konzils nochmals in Erinnerung rufende Buch müsste eigentlich zur Pflichtlektüre eines bzw. einer jeden gehören, der oder die einen verantwortlichen Dienst in der Kirche wahrnimmt oder sich darauf vorbereitet; darüber hinaus wünscht man ihm viele Leserinnen und Leser im Kirchenvolk insgesamt.

Norbert Mette, Paderborn

AUTORINNEN UND AUTOREN

Kardinal DDr. Franz König war von 1956 bis 1986 Erzbischof von Wien und Vorsitzender der Österreichischen Bischofskonferenz.

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

Leo Karrer ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz.

Ottmar Fuchs ist Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Herbert Vorgrimler ist emeritierter Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster i.W.

Hannes Kramer, ehemaliger Leiter des Sekretariats des Internationalen Diakonatszentrums, ist Sozialarbeiter, Diakon und Berater im Ruhestand.

Hans Rotter SJ ist Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Urs Baumann ist Professor für Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Franz Georg Friemel ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Erfurt und Pfarrer in Stotternheim.

Günter Biemer ist emeritierter Professor für Pädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg/Breisgau und jetzt Pfarrer in Eschbach im Schwarzwald.

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Elisabeth Dieterle war von 1965-94 Leiterin des Sekretariats im Österreichischen Pastoralinstitut und bis Ende 1998 Mitarbeiterin von Helmut Erharter in der Chefredaktion der Diakonia.

Bernhard Honsel war Pfarrer in Ibbenbüren. Er ist Berater für Ehe-, Familien- und Lebensfragen und vor allem in der Weiterbildung von SeelsorgerInnen tätig.

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Markus Schlagnitweit, Dr. theol., ist Studentenseelsorger in Linz.

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

Prälat Msgr. Rudolf Schwarzenberger, Dr.theol., ist Pfarrer in Wien-Mauer und war von 1975-1987 Leiter des Pastoralamts der Erzdiözese Wien und von 1984-1987 Vorstandsvorsitzender des Österreichischen Pastoralinstituts.

Eva Petrik, Mag.phil., war von 1978 bis 1986 als Beirat im Vorstand des Österreichischen Pastoralinstituts und von 1992 bis 1997 Mitglied der Pastoralkommission Österreichs.

Hannelore Bürstmayr, Kinder- und Jugendbuchautorin, war von 1976-92 ständige Mitarbeiterin im Österreichischen Entwicklungsdienst OED im Rahmen des Pressereferates. Wie Helmut Erharter lebt sie in der Pfarre Maria Enzersdorf-Südstadt im Süden von Wien.

Helmut Erharter, Dr. theol., war bis 1993 Generalsekretär des Österreichischen Pastoralinstitutes und bis Ende 1998 Chefredakteur von Diakonia.

Veronika Prüller-Jagenteufel, freiberufliche Theologin, beginnt mit diesem Heft ihre Tätigkeit als Chefredakteurin von Diakonia.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für neutestamentliche Exegese am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · Januar 1999 · Heft 1

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; *Einzelheft* S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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.

Druck: Theiss GmbH., A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Liturgie gestalten – ein Auftrag mit vielen Fragezeichen

Die Gestaltung von Liturgie ist eine tägliche Aufgabe für die meisten Seelsorger und Seelsorgerinnen. Dass dabei auf die Balance von in der Kirche gewachsenen Formen und heutigem Glaubensbewusstsein geachtet werden muss, erscheint als Binsenweisheit. Bei genauerem Hinsehen gibt es jedoch auf der Suche nach einer guten Gestaltung mehr Fragen als Antworten und dabei viele Ideen und Anregungen.

● Eine meiner Bekannten war vor zehn Jahren in den Tagen des Mauerfalls in Berlin. Die ganze Stadt brodelte. Die katholische Sonntagsmesse, die sie dort besuchte, war dagegen von all dem unberührt. Nichts, kein Wort hat erkennen lassen, dass sie in diesen Tagen im Jahr 1989 in Berlin stattfand.

Wenn diese Erfahrung vielleicht auch ein besonders krasses Beispiel ist, so wirft es doch eine ernste Frage auf: Soll Liturgie getragen sein von der zeitlosen Gültigkeit des transzendentalen Geschehens, das mitten in den zeitlichen Wirrnissen auf Endgültiges, auf eine bleibende überzeitliche Ordnung verweist? Oder braucht es konkrete Aktualität oder Kontextualität des liturgischen Feierns, damit eine *Gegenwärtig*setzung des Geheimnisses der Erlösung geschehen kann?

Szenenwechsel: In einem Frauengottesdienst werden die Mitfeiernden gebeten, mit Farben und Zeichenpapier anschaulich zu machen, wie es ihnen zurzeit geht, und sich damit in die Feier einzubringen. In einem Tanz werden die Bilder umrundet, das Gezeichnete und Gesagte in Bewegung und Gebet gewandelt.

Auch dieses Erlebnis ruft Fragen wach: Soll Liturgie viel Raum dafür geben, explizit mit dem, was unser Leben jeweils prägt, mit Geist, Körper und Seele und ihren verschiedenen Ausdrucksformen, vor Gott hinzutreten? Oder wird hier eine Kreativität und Mitteilsamkeit gefordert, die ein tiefes Gewahrwerden der Gegenwart Gottes eher verhindert und das aufmerksame Innehalten in Gezwungenheit oder Banalität verkehrt?

Die Auseinandersetzung darum, wie Liturgie heute gefeiert werden soll, ist auch am Ende dieses liturgisch bewegten Jahrhunderts nicht zur Ruhe gekommen, und die Suche nach neuen Gottesdienstformen wird wohl immer notwendig sein. Liturgie ist also in Bewegung und spiegelt zugleich die Bewegungen, die durch die Kirche und ihre verschiedenen Gruppierungen gehen. Die liturgische Erneuerung erweist sich immer wieder als Kern und Motor der Kirchenerneuerung bzw. als Brennpunkt des Ringens zwischen Bewahren und Verändern. Auch die Beiträge zum Schwerpunkt in dieser Nummer von DIAKONIA zeigen etwas von der breiten Streuung, die sich in diesem Brennpunkt sammelt.

Liturgie und Theologie

● Liturgie ist für die Kirche ein wesentlicher Ort der Theologie, ein locus theologicus, an dem sich zeigt, ereignet und weiterentwickelt, was die Glaubensgemeinschaft glaubt, wie sie diesen Glauben deutet und zum Ausdruck bringt. Nach alter Tradition sind die lex orandi und die lex credendi, die Norm des Betens und die Norm des Glaubens, eng ineinander verschränkt: Wie geglaubt wird, so wird gebetet, und die Forme(l)n des Gebets prägen den Glauben. So war bei der Fixierung katholischen Glaubensgutes auch die Liturgie bzw. das Beten der Menschen eine entscheidende Richtschnur.[1]

Auch die Kirchenmusik ist von diesem Ineinander von Beten und Glauben geprägt. Nicht umsonst war und ist daher die Auseinandersetzung um die Musik in der Liturgie, etwa um lateinische Hochämter oder neue, sogenannte »rhythmische« Lieder, um moderne Kompositionen oder allzu altmodische Liedtexte ein Gradmesser für die Hitze der Gefechte um die Liturgiereform (vgl. den Beitrag von Helmut Schmidinger).

Liturgie, Ritus und Gebet prägen also das theologische Denken und treiben es weiter. Es ist daher nicht verwunderlich, dass theologische Aufbrüche in engem Zusammenhang mit neuen Formen von Liturgie stehen, wie das z.B. an dem Zueinander von feministischer Theologie und Frauenliturgiebewegung gut sichtbar ist. In der Neugestaltung frauengerechter Gottesdienste sind Frauen auch (Um-)Gestalterinnen der christlichen Tradition (vgl. den Beitrag von Stefanie Rieger). In ähnlicher Weise sind alle, die in einer Gemeinde oder Gemeinschaft Liturgie (mit)gestalten, Theologen und Theologinnen der Praxis, die oft genug zwischen dem eigenen Glaubensbewusstsein und dem vieler Gemeindemitglieder balancieren müssen.

Denn Liturgie ist auch eine Schule des Glaubens. Durch das regelmäßige Mitfeiern des Gottesdienstes wird ein Hineinwachsen ins Christsein möglich, wie es theologische Erkenntnis allein nicht zu leisten vermag. Daher kann und soll Liturgie über das Glaubensbe-

» liturgische Erneuerung als Brennpunkt des Ringens zwischen Bewahren und Verändern «

wusstsein der Mitfeiernden auch hinausgehen, sie kann und soll – gerade auch durch ihre verlässlich wiederkehrenden Formen – einen Raum bieten, in den hinein sich Glaube entwickeln kann. Übung und Regelmäßigkeit im Gebet, dem persönlichen wie dem gemeinschaftlichen, ist nicht von ungefähr Teil jeder großen spirituellen Tradition der Menschheit.

Von daher ist Liturgie notwendig Liturgie der Kirche, die den Glauben der Kirche und nicht (nur) den der Einzelnen oder der Gruppe feiert. Liturgie kann so auch ein Dienst an den Menschen sein, die einfach mit dem menschheitsalten Bedürfnis nach der Einordnung in einen heiligen Kosmos an die Kirche herantreten, ohne dieses explizit christlich formulieren zu können oder zu wollen (vgl. den Beitrag von Paul M. Zulehner, sowie auch die Darstellung der Fernsehgottesdienste von Eberhard Prause). Wo der Glaube aber für die Einzelnen wie für die Gemeinschaft wirklich existentielle Bedeutung hat, bekommt auch ihr Liturgiefeiern konkrete Lebensrelevanz, auch wenn es dann nicht mehr kirchlichen Vorschriften folgt (vgl. den Beitrag von Walter Hollenweger).

Wenn nun heute in vielen Gemeinden ein teilweise drastischer Rückgang der Teilnahme an den Gemeindegottesdiensten festzustellen ist und andererseits manche neue Liturgiefor-

men die kirchenamtlichen Vorgaben weitestgehend verändern oder überhaupt nicht beachten, bedeutet das dann, dass das, was die Kirche feiert, nicht (mehr) dem entspricht, was die Menschen glauben? Wie ist diese fragile Balance zu finden zwischen authentischem Glaubensausdruck und der Einladung, im Glauben zu wachsen? Wieweit kann und darf auch der Glaube der Kirche wachsen und sich verändern?

Gemeindeliturgie weiter entwickeln

● Die Weiterentwicklung des Gemeindegottesdienstes steht angesichts der Situation und der vielen damit verbundenen Fragen vor besonderen Herausforderungen, denn sie kann nicht in dieser Form auf ausführliche kommunikative Vorgänge bauen wie der kleine Kreis. Dennoch ist auch für die Gemeindemesse das Ziel ein Gottesdienst, der gemeinschaftlich gefeiert wird, aus der Tradition erwächst und in den das Leben in seiner ganzen Vielfalt hineingenommen werden kann (vgl. den Beitrag von Werner Hahne).

Dabei könnten durchaus die Erfahrungen von Liturgiegruppen genutzt werden. Vieles von dem, was hier ausprobiert wurde und wird, ist längst reif dafür, durchgängiger als bisher

» einen Raum bieten, in den hinein sich Glaube entwickeln kann «

auch eine Umsetzung im größeren Kreis der (sonntäglichen) Gemeindefeier zu finden: etwa die Einführung einer geschlechtergerechten Sprache, das Aufgreifen weiblicher Gottesanreden bzw. -bilder oder allgemein mehr Raum dafür, dass Menschen sich mit ihren konkreten Erfahrungen einbringen können, auch solchen des Scheiterns. Zwischen lebensnaher Liturgie in der Gruppe und der Sonntagsmesse in der Gemeinde sollte keine zu große Diskrepanz entstehen bzw. bleiben.

Die Eucharistiefeier am Sonntag ist ihrem Wesen nach ein Kristallisationspunkt aller gemeindlichen Bemühungen, ein Knotenpunkt, ein gemeinsamer Gang zur Quelle. Vielerorts gibt es in diese Richtung wertvolle Entwicklungen (vgl. den Beitrag von Monika Strauß und Paul Jakobi sowie jenen zur Liturgie einer Personalgemeinde von Martin Rohner), zuweilen scheint jedoch langweilige und langweilende Routine einzukehren, woran auch die Tatsache, dass viele Priester sich verpflichten lassen, mehrere Messen an einem Wochenende an mehreren Orten zu zelebrieren, ihren Anteil haben könnte.

Auch die neue Betonung einer *ars celebrandi* mit neuer Aufmerksamkeit für die schöne ästhetische Gestaltung der Liturgie oder die gelungene Choreographie der MinistrantInnen ist nur ein Teil der notwendigen fortwährenden Erneuerung der Liturgie. Denn ohne die Förderung der Feier als einem Geschehen, das die ganze Gemeinde aktiv beteiligt und so die Communio stärkt, kehren wir zur volksfernen, wenn auch perfekt inszenierten Schauliturgie früherer Tage zurück.[2]

Wahrscheinlich wird es in Zukunft zwei Grundtypen von Gottesdiensten geben: den, der ein gewisses Maß von Gemeinschaft und von Bereitschaft, sich aktiv zu beteiligen, voraussetzt, also ein echter *Gemeinde*gottesdienst ist, – und den, der ein offenes, niedrigschwelliges Angebot darstellt, etwa in bestimmten Kirchen eines Bezirkes oder einer größeren Stadt. Für die Gemeinden wird dann wieder *ein* gemeinsamer Gottesdienst am Sonntag genügen (müssen), der aber den Zugewinn bringt, dass sich hier tatsächlich die ganze Gemeinde versammelt.

In diesem Szenario erst recht, aber genauso schon jetzt, ist der Sonntagsgottesdienst *die* Visitenkarte – oder in der Bilderwelt der vernetzten Kommunikationsgesellschaft ausgedrückt: die Homepage der Gemeinde. Wer zufällig »vorbeisurft«, landet zunächst einmal hier; hierher kommen aber auch die, die wissen, wohin sie wollen. Es ist eine »Heimat«, zu der immer zurückgekehrt wird. Diese Homepage (oder Visitenkarte) muss so gestaltet sein, dass niemand lange braucht, um sich zu orientieren. Sie enthält die wichtigsten Informationen über das, worum es in dieser Gemeinde geht, und gibt einen Überblick über die verschiedenen Teile, Gruppen und Aktivitäten. Sie bringt interessante Neuigkeiten und enthält auch ein Feature, wo eigene Meinungen und Fragen geäußert und Gespräche geführt werden können. Eine gute Homepage wird regelmäßig aktualisiert und bietet viele Links an, ermöglicht also Zugang zu den diversen anderen Bereichen der Gemeinde.

» der Sonntagsgottesdienst als Homepage der Gemeinde «

Anders ausgedrückt: Wenn ein Gottesdienst damit beginnt, dass es Gelegenheit gibt, sich selbst und die anderen in irgendeiner Form wahrzunehmen, könnte mit mehr innerer Teilnahme und Präsenz der Anwesenden gefeiert werden, als wenn man noch kaum da und das Gloria schon vorbei ist. Wenn irgendwo im Gottesdienst, etwa am Beginn, bei den Fürbitten oder bei der Gabenbereitung, in gebotener Kürze das Revue passieren dürfte, was die vergangene Woche im eigenen Leben, in der Pfarre, dem Ort, dem Land, der Welt geprägt hat, hätte die Botschaft ein paar konkrete Angelpunkte mehr und wäre die Wirklichkeit, die hier ja mit gewandelt werden soll in Gottes Herrlichkeit hinein, bewusster gegenwärtig. Wenn die Gestaltung des Gottesdienstes hin und wieder und reihum in den Händen der verschiedenen Gruppen der Gemeinde läge, würde sie als gemeinsames Forum aller deutlicher erlebbar und würden die Aktivitäten der einzelnen Gemeindeteile bekannter. Wenn Gebete und Predigt Gott nicht allzu sicher im Griff hätten, wäre mehr Platz für die Zweifel und dann vielleicht auch für die brennenden Herzen ...

[1] Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, Freiburg i.B. 21995, 74-76.
[2] Vgl. Helmut Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1998, 42-46.

Werner Hahne

Nach der Authentizität der Liturgie gefragt

Kritische Bemerkungen zum Rituale-Boom

In kritischer Abhebung von einem schillernden »Trend zum Ritual« wird hier das Pascha-Mysterium als entscheidender Grund, christliche Liturgie zu feiern, herausgestellt. Subjekt dieses Gottesdienstes ist nicht der Kleriker, sondern die feiernde Gemeinde; das müsste in der Gestaltung der Feier als kommunikativem Geschehen des Miteinanderseins und Miteinanderteilens deutlicher erleb- und erfahrbar sein.

● »Rituale sind en vogue. Die Suche nach Sinn und Beheimatung schafft den Nährboden für sie« – »Besonders Frauen erschließen neue Rituale«: Schlagzeilen aus der Oktober-Ausgabe 1998 der in Zürich erscheinenden Zeitschrift »aufbruch. Forum für eine offene Kirche«[1]. Dazu sagt die Theologin, Supervisorin und Organisationsberaterin Lisianne Enderli: »Durch Jahrhunderte war die katholische Kirche die Hüterin der Rituale.« Doch: »Heute vermissen Menschen offenbar immer stärker Rituale, die in Krisenzeiten tragen ... Die Kirche gilt für viele kaum noch als spirituelle Heimat, um so stärker der Wunsch nach stimmigen Ritualen.« Dafür gebe es in der Schweiz bereits »mehr als 1000 ausgebildete Ritualleiterinnen bzw. Ritualbegleiterinnen«[2]. Auch spirituell engagierte katholische Autoren wie Pierre Stutz und Anselm Grün widmen sich dem Thema Rituale.[3] Während Stutz den täglichen »Geistlichen Übungen« aus der Tradition katholischer Seminar-, Kloster- und Drittordens-Spiritualität unter der Bezeichnung »Alltagsrituale« neue Aufmerksamkeit verschafft, gibt es z.B. bei katholischen Frauengemeinschaften wachsendes Interesse an verschiedenen vor- und außerchristlichen Ritualen, insbesondere im Zusammenhang mit Naturzyklen.

Was macht Liturgie zur Liturgie?

● Angesichts dieses Rituale-Booms scheint es dringlich, die Frage zu stellen: Was macht Liturgie zur Liturgie? Ist die christliche bzw. die katholische Liturgie ein Ritual und die Kirche die »Hüterin der Rituale«? Im theologischen und speziell im liturgiewissenschaftlichen Sprachgebrauch wird das Wort »Ritual« nicht verwendet und auch die Ausdrücke »Rituale«[4] und »Ritus/Riten«[5] hat man im deutschsprachigen Raum in der Titulatur der reformierten liturgischen Bücher bewusst vermieden und letzteren durch »Die Feier« ersetzt. Denn das im 17. Jh. aus dem Lateinischen entlehnte Wort »Ritus« erfasst von seiner etymologischen Grundbedeutung her vornehmlich die äußere Seite der Liturgie, »den Aspekt der Wiederholbarkeit ihrer äußeren Formen und Vollzüge, das Gewohnte, Vertraute und Traditionelle, das liturgischen Feiern an-

haftet, das Zeremonielle, das durch Rubriken (die rot gedruckten Regieanweisungen im schwarz gedruckten ›Rituale‹) bis ins einzelne geregelt werden kann und geregelt worden ist«.[6] All das gehört zwar auch zur Liturgie bzw. zum Gottesdienst der Kirche, aber damit ist das Wesen der Liturgie und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben noch keineswegs erfasst. Dieses wird im ersten Kapitel der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium vielmehr als »Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes« (SC 5) bzw. als »Feier des

»Christliche Liturgie ist an die Jesus-Gestalt zurückgebunden«

Pascha-Mysteriums« (SC 6) qualifiziert. Es ist also die Rückbindung an ein bestimmtes geschichtliches Ereignis und an eine in der Geschichte aufgetretene Person, die christliche Liturgie von Ritualen aus anderen religiösen Traditionen unterscheidet. Christliche Liturgie hat auch ihre rituelle Seite, aber sie erschöpft sich nicht darin. Hinter dem wiederholbaren Ritus wird vielmehr je neu das ursprüngliche geschichtliche Heilsereignis wirkmächtig gegenwärtig.

Entscheidend ist das Pascha-Mysterium

● Christliche Liturgie und Gottesdienst der Kirche ist und bleibt an die Jesus-Gestalt und Jesus-Geschichte zurückgebunden und zugleich an den Glauben, dass Jesus, der Sohn der Maria, der Gesandte und Gesalbte Gottes ist, Christus: der von den Juden erwartete Messias, der Sohn Davids, der Sohn Abrahams, der Immanuel: der »Mit uns ist Gott« (vgl. Mt 1,1-24). Als solcher hat er sich durch sein Reden und Handeln, durch sein Leben und Sterben, v.a. aber durch seine Auferweckung am Dritten Tag erwiesen. Deshalb offenbart sich das Christus-Mysterium »besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. In diesem Mysterium ›hat er durch sein Sterben unseren Tod vernichtet und durch sein Auferstehen das Leben neugeschaffen‹.« (SC 5). In diesem Sinne ist jede Liturgie »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« und »als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht« (SC 7). Deshalb ist das Christus- und Pascha-Mysterium der einzige Grund, Liturgie zu feiern, d.h. »sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ›was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‹ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ›Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden‹, und zugleich ›Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen‹ (2 Kor 9,15), in Christus Jesus ›zum Lob seiner Herrlichkeit‹ (Eph 1,12). All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes« (SC 6).

Christliche Liturgie ist Gedächtnisfeier: wirkmächtige Vergegenwärtigung des einmaligen, unüberbietbaren Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus im Hl. Geist. Deshalb ist christliche Liturgie immer geschichtliches Handeln: Drama des Dromenon, d.h. darstellendes Handeln eines Vorgetanen. Mit dieser Wesens-

»entschiedene Wende zur Versammlung als Subjekt der christlichen Liturgie«

bestimmung der Liturgie kehrt das Zweite Vatikanum zum ursprünglichen antiken und biblischen Verständnis des Liturgiebegriffs zurück:

Es ist der Dienst Gottes an den Menschen, der die Liturgie zur Liturgie macht, zu einem Werk für das Volk. Für dieses »Werk unserer Erlösung« (SC 2) gilt es, sich zuerst und vor allem zu öffnen.

Liturgie feiern verlangt und fördert zuerst die rezeptiven und passiven Fähigkeiten des Menschen, und zwar aller Versammelten bzw. aller Feiernden; denn der »Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi« (SC 7) ist der Versammlung der Christus-Gläubigen als Ganzer aufgetragen. Deshalb konstatiert die Liturgiekonstitution: »Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche, die das ›Sakrament der Einheit‹ ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen. Daher gehen diese Feiern den ganzen mystischen Leib der Kirche an, machen ihn sichtbar und wirken auf ihn ein« (SC 26).

Gemeinsame Liturgie-Gestaltung ist unabdingbar

● Wie alles menschliche Handeln sind auch die liturgischen Handlungen an Raum und Zeit gebunden und zugleich abhängig von den handelnden Personen. Christliche Liturgie bzw. der Gottesdienst der Kirche ist deshalb immer auch Dienst der Christus-Gläubigen vor Gott, gläubig-dankbare Antwort auf Gottes liebende Zuwendung und Ansprache. Deshalb muss christliche Liturgie immer auch ein expressives und aktives Tun sein. Dabei kommen nach der Sicht der Konzilsväter die einzelnen Glieder der Kirche mit den liturgischen Feiern »je nach der Verschiedenheit von Stand, Aufgabe und tätiger Teilnahme« (SC 26) in Berührung. Jedenfalls soll jeder »in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt« (SC 28). Die sexistische Sprache verrät, dass die Konzilsväter bei dieser Formulierung zumindest die Hälfte der Christus-Gläubigen und etwa zwei Drittel der Liturgie-Feiernden nicht im Blick hatten: die Mädchen und die Frauen. Offenbar haben sich die Konzilsväter bei der Formulierung der »Regeln« zur »Erneuerung der Liturgie« (SC 21-40) noch zu sehr an der tradierten Aufgabenverteilung orientiert, was angesichts einer fast kirchengeschichtslang von Klerikern dominierten Liturgie nicht verwunderlich ist. In den Ortskirchen und liturgischen Versammlungen ist es in den vergangenen 35 Jahren dann nicht einmal zu der von den erneuerten liturgischen Büchern ermöglichten und erwünschten Entfaltung der Rollenvielfalt im liturgischen Drama gekommen. Die Vorbereitung, Durchführung und Nacharbeit von Gottesdiensten ist, soweit überhaupt realisiert, weiterhin und weitverbreitet Sache der Priester bzw. der hauptamtlichen Seelsorger und neuerdings auch der Seelsorgerinnen geblieben. Deshalb kommt der Pastoraltheologe Karl Bopp im Rückblick auf die Liturgiekonstitution und die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verordnete Liturgiereform zu dem niederschmetternden

»entscheidend ist die Neudefinition der Vorsteher/Vorsteherinnen-Rolle«

Ergebnis: »Subjekt der Liturgiereform war also in allen ihren Phasen fast ausschließlich der höhere Klerus, während die Laien allgemein und die Ortsgemeinden im besonderen nur als Objekte der Reform betrachtet und behandelt wurden«.[7] Bopp zieht daraus den Schluß: In der praktischen Durchführung der Liturgiereform wurden die ekklesiologischen Vorgaben des Konzils nicht beachtet, deshalb ist sie »als Ausdruck eines überholten klerikalistischen Kirchen- und Liturgieverständnisses«[8] zu qualifizieren. Viel-

leicht liegt hierin einer der Gründe, warum gerade Frauen auf dem Ritual-Zug ab- und der Kirche davonfahren bzw. in selbstentwickelten und aus anderen Kulturen und Religionen entlehnten Ritualen ihr Heil suchen und ihren spirituellen Ausdruck finden.

Eine Lösung sehe ich allein in der überfälligen und umgehend nachzuholenden entschiedenen Wende zur Versammlung als Subjekt der christlichen Liturgie. Nur dort, wo es gelingt, erleb- und erfahrbar zu machen, dass der Gottesdienst der Kirche ein Raum und eine Zeit ist, in denen die Versammelten in einer ihren Alltag überschreitenden Weise Mensch sein und werden können bzw. sich als Subjekte ihres Handelns und ihres Seins in dieser Welt realisieren können, wird es gelingen den Exodus aus dem Gottesdienst der Kirche zu stoppen und den christlichen Glauben feiernd an die kommenden Generationen weiterzuvermitteln.[9] Entscheidend wird dabei die Neudefinition der Vorsteher/Vorsteherinnen-Rolle sein, d.h. der Abschied vom monarchisch-episkopalen Leitbild für diese Rolle und die Wiederbesinnung auf das diakonale Vorbild der Jesus-Tradition (vgl. Mk 9,33-37par. und Mk 10,35-45).[10]

Liturgie als Miteinandersein und Miteinanderteilen

● Christlicher Gottesdienst ist wesentlich Versammlung, Zusammenführung und Zusammenkunft der »Vielen«, die gerufen sind und dem Ruf im Glauben gefolgt sind (vgl. Mk 14,24; 1 Kor 10,17). In der lateinischen Liturgiesprache kommt das Zusammenführen der »Vielen« v.a. in den Verben zum Ausdruck, die für die Gottesdienstfeier gebraucht werden: congregare/zu einer Herde vereinigen, convenire/zusammenkommen, concurrere/zusammenströmen und concelebrare/miteinander feiern. Das Subjekt dieser Verben ist in den mittelalterlichen Liturgiebüchern, den Sakramentaren, entweder »nos/wir« oder im Verb selber enthalten, z.B. »celebramus/wir feiern«. Das »Wir« der Gemeinde und damit der Kirche ist für die Feier des christlichen Gottesdienstes konstitutiv. Beten können die Christen allein, Gottesdienst feiern immer nur mit anderen. Der Katechismus der Katholischen Kirche führt deshalb im Kontext der sonntäglichen Gemeinde- und Gottesdienstversammlung ein Wort des Kirchenvaters Johannes Chrysostomos an: »Du kannst daheim nicht beten wie in der Kirche, wo eine große Anzahl da ist und wo wie aus einem Herzen zu Gott gerufen wird. Hier ist mehr: die Einheit der Gesinnungen, der Einklang der Seelen, das Band der Liebe, die Gebete der Priester« (KKK 2179). Christliche Liturgie ist also ursprünglich und wesentlich ein »Miteinandersein«. Sie ist Ausdruck der von Gott geschenkten »Communio«, die Aktualisierung der durch Jesu Tod und Auferstehung eröffneten »Koinonia«.

Eucharistie als Miteinander-das-Essen-Teilen

● Seinen tiefsten Erfahrungsraum und seine höchste Darstellungsform hat dieses Miteinandersein der Christus-Gläubigen in der eucharistischen Mahlgemeinschaft, die in der apostolischen Zeit noch als Realisierung der drei kirchlichen Grundvollzüge erfahren werden konnte: »Koinonia meinte in der Apostelgeschichte nicht bloß das Zusammenkommen der ChristInnen zur Gemeindeversammlung, sondern vor allem auch das Teilen materieller Güter, so daß niemandem das Nötige zum Leben fehlte... Das Symbol des Teilens schlechthin ist das gemeinsame Mahl. Sowohl das Partizipieren am Evan-

gelium als auch der materielle Ausgleich vollzogen sich bei der Versammlung zum Mahl. Alle Dimensionen der Gemeindepraxis waren in der Koinonia des Herrenmahles integriert. Es gab

»Beten können die Christen allein, Gottesdienst feiern immer nur mit anderen«

noch keine Abspaltung der Diakonie von der Eucharistie oder der Evangelisierung. Mithin gab es keine Trennung der Koinonia von der Verkündigung und der Diakonie. Vielmehr realisierte sich die Koinonia in der gemeinsamen diakonischen und evangelisatorischen Praxis, die ihren sakramentalen Ausdruck als Koinonia an Leib und Blut Christi, im Segnen des Kelches und Brechen des Brotes, fand.«[11] Nichts steht theologisch im Weg, zu dieser altkirchlichen Praxis zurückzukehren.

Das »Wir« der Versammlung spiegelt also ursprünglich und wesentlich das »Wir« des Gemeinde-Jesu-Christi-Seins wider und im »Wir« der Versammlung kommt dieses Gemeindesein zur Darstellung, und zwar als Miteinander-die-Güter-des-Lebens-Teilen, was nicht zuletzt heißt, die Nahrung miteinander teilen. Wo dazu die Bereitschaft fehlt oder auch nur das Gespür für diese fundamentale Dimension des Zusammenkommens, »ist keine Feier des Herrenmahls mehr« (1 Kor 11,20), wie Paulus der Gemeinde in Korinth eindringlich vor Augen führt. Wer so »von dem Brot isst und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und am Blut des Herrn« (1 Kor 11,27), weil er diejenigen, die nichts haben, hungern lässt und demütigt. Einer Gemeinde, die so Eucharistie feiert, wird »die Zusammenkunft zum Gericht« (1 Kor 11,34). »Nicht ein kultisches Ritual, sondern ein sozial-ekklesiales Teilen von Speise und Trank bilden die wesentliche Voraussetzung für die Feier des ›Herrenmahles‹. Alle Christen müssen die Möglichkeit haben, in gleicher Weise an der Tischgemeinschaft des einen Leibes teilzunehmen. Soziale Diskriminierungen zerstören die Tischgemeinschaft des Herrenmahles. Die Teilhabe aller Glieder der christlichen Gemeinschaft, der Reichen und der Armen, der Freien und der Sklaven, der Männer und der Frauen, der Juden und der Griechen, an dem gebrochenen Brot konstituiert den einen Leib: die Ekklesia.«[12]

Das Miteinander-das-Essen-Teilen ist also zugleich ein Miteinander-die-sozialen-Grenzen-Überschreiten. Im Zusammenkommen-zum-Miteinanderteilen geschieht Subjektwerdung der Gemeinde. Im Miteinanderteilen kommt das Subjektsein der Kirche als der eine Leib Christi, der viele Glieder hat (vgl. 1 Kor 12,12-31a), zum Ausdruck. Wer die Subjektwerdung der Gemeinde fördern will, tut deshalb gut daran, das Zusammenkommen der Gemeinde zum Gottesdienst so zu gestalten, dass das Miteinandersein zugleich ein Einander-Anteil-Geben-und-Nehmen ist bzw. sein kann. Das kommt dann und dort am eindringlichsten zum Ausdruck, wo die Gottesdienstfeier, v.a. die Eucharistiefeier, wieder in ein gemeinsames Essen integriert oder wenigstens damit verbunden ist. Ich sehe gerade hierin nicht nur einen Weg zur Subjektwerdung der einzelnen Christgläubigen und der Gemeinde, sondern auch zur Erneuerung der christlichen Sonntagskultur.[13]

Liturgie als Miteinander-die-Glaubenserfahrung-Teilen

- Das Miteinandersein in der Versammlung kann sich aber auch im Miteinanderteilen von Worten, Gedanken, Ansichten, Ideen, Informa-

tionen realisieren. Das »Wir« der Gottesdienst-Versammlung ist eine Kommunikationsgemeinschaft. In diesem Sinne ist Gottesdienst auch als »Mitteilung« zu qualifizieren und zu gestalten.

»im Teilen die sozialen Grenzen überschreiten und als Gemeinde Subjekt werden«

Der grundlegende Akt des kommunikativen Teilens im christlichen Gottesdienst ist die Verkündigung des Evangeliums und der Heiligen Schriften des Ersten und des Neuen Testaments, die zur Interpretation des »Evangeliums Gottes« bzw. »Jesu Christi« (vgl. z.B. Röm 1,1 und 4) genutzt wird. Im traditionellen Gottesdienst geschieht die Verkündigung durch das Verlesen von zwei oder drei Schriftperikopen und durch die Homilie, d.h. durch die Auslegung des von der Kirche zum Predigtdienst Bevollmächtigten und Beauftragten. Den übrigen Versammelten bleibt – zumindest in der »Feier der Gemeindemesse« – nur die ritualisierte Kommunikation mit verbalen und nonverbalen Zeichen. Zur gegenseitigen »Mitteilung« kann es dabei nur sehr beschränkt kommen: Christlicher Gottesdienst ist zum »Extremfall institutionell geregelter Kommunikation«[14] geworden. Freilich hat auch diese Form der Kommunikation ihren Sinn und zu Zeiten, etwa in persönlichen oder kommunitären Krisen, ihre Bedeutung, weil sie entlastet und stabilisiert. Aber die Gottesdienstversammlung hat nicht allein die Funktion, die Christus-Gläubigen zu stabilisieren und zu bestätigen. Sie ist auch der Ort und die Zeit der Expression; denn im »expressiven Gestus geschieht ein Überstieg«[15], das Transzendieren des Alltags und der Grenzen der Vereinzelung. Nur dort, wo die einzelnen und die Versammlung als Ganze sich auch im Wort einander und Gott mitteilen können, kann ernsthaft von jener Kommunikation mit anderen Subjekten die Rede sein, auf die jeder Mensch und jede Menschengemeinschaft konstitutionell angewiesen ist. Nur in einer solchen freien und expressiven Kommunikation kann der christliche Gottesdienst heute seine Orientierungsfunktion erfüllen.

Das »Wir« der Versammlung als Miteinandersein kommt erst dort zu seiner Subjektwerdung, wo jeder und jede die Möglichkeit hat, sich an der »Mit-Teilung« über das Wort Gottes zu beteiligen und den Versammelten in freier Rede und in freiem Gebet Anteil zu geben von seiner Erfahrung mit Gott und mit Gottes Wort. Wie das geschehen kann und soll, gilt es vor Ort und in den Teilkirchen miteinander zu bedenken und auszuhandeln. Dass solche Formen der Kommunikation im Gottesdienst nötig und auch möglich sind, zeigen die Erfahrungen mit den sogenannten »Gruppenmessen« und die einschlägigen kirchlichen Dokumente dazu. Bleibt zu hoffen, dass auf diesem Wege die von der Liturgie enttäuschten Frauen und Männer zurückgewonnen werden können.

[1] aufbruch 11 (1998) Nummer 82, 6 und 9.
[2] Ebd. 9.
[3] Vgl. Pierre Stutz, Alltagsrituale. Wege zur inneren Quelle, München 1998 und Anselm Grün, Geborgenheit finden, Rituale feiern. Wege zu mehr Lebensfreude, Stuttgart 1997.
[4] Ein Buch mit Texten und Anweisungen für die vom Priester zu spendenden Sakramente und Sakramentalien. (Vgl. Art. Rituale, in: A. Adam/R. Berger, Pastoralliturgisches Handlexikon, Freiburg-Basel-Wien 1980, 455-456.)
[5] Unter »Ritus« versteht man »die ortsübliche bewährte Art und Weise, eine gottesdienstliche Veranstaltung abzuhalten, und die dabei vollzogenen Zeichen und Gebärden. In spezieller Weise wird das Wort gebraucht von der Gesamtheit der gottesdienstlichen Gebräuche einer bestimmten Kirche, es meint dabei nicht nur den Zeremonienapparat, sondern die ganze Lebensordnung und Verfassung einer christlichen Gemeinde in ihrer Eigenart, die ja gerade in den gottesdienstlichen Bräuchen zutage tritt.«
(Art. Ritus, in: ebd. 456.)
[6] Werner Hahne, Art. Ritus/Ritual, in: H. Gasper/J. Müller/F. Valentin (Hg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten Hintergründe Klärungen, Freiburg-Basel-Wien 1990, 890-898, hier 891.
[7] Karl Bopp, Prinzipielle Defizite in der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils? Eine pastoraltheologische Kritik, in: ALW 35/36 (1993/94) 121-134, hier 127; vgl. auch die wenig überzeugende »Würdigung« dieses Beitrags von A. A. Häußling, Liturgiereform und Liturgiefähigkeit, in: ALW 38/39 (1996/97) 1-24.
[8] Ebd. 132.
[9] Vgl. Werner Hahne, Die Versammlung »einer heiligen Priesterschaft« (1 Petr 2,5). Liturgiewissenschaftliche Reflexionen zum Subjektsein und zur Subjektwerdung im Gottesdienst der Kirche. Habil. masch., Bonn 1997; erscheint 1999 beim Verlag Herder unter dem Titel: Gottes Volksversammlung. Die Liturgie als Ort lebendiger Erfahrung.
[10] Vgl. Werner Hahne, Vom »besonderen Priestertum« zur Diakonie der Leitung. Ein Beitrag zur Klärung der theologischen Grundlagen des Leitungsdienstes in der Kirche, in: N. Schuster/U. Moser (Hg.), Kirche als Beruf. Neue Wege jenseits falscher Erwartungen, Mainz 1996, 48-79.
[11] Ulrich Kuhnke, Koinonia. Zur theologischen Rekonstruktion der Identität christlicher Gemeinde. Themen und Thesen der Theologie, Düsseldorf 1992, 183 und 188.
[12] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie, in: Conc (D) 18 (1982) 76-85, hier 84.
[13] Vgl. Werner Hahne, Gottesdienst feiern »im Fluge unsrer Zeiten«. Kriterien für eine liturgische Jahresplanung der Kirche am Ort, in: Leo Karrer (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit 1990, 178-196, insbes. 187-191.
[14] J. Paul, Rituelle Kommunikation. Sprachliche Verfahren zur Konstitution ritueller Bedeutung und zur Organisation des Rituals. Kommunikation und Institution. Untersuchungen, Bd. 18, Tübingen 1990, 51.
[15] P. Cornehl, Theorie des Gottesdienstes - ein Prospekt, in: ThQ 159 (1979) 178-195, hier 182.

Walter J. Hollenweger

Relevante Liturgie

»Ist die kirchliche Institution liturgiefähig?« Auf dem Hintergrund der altkirchlichen Überlieferung sowie aktueller Beispiele zeigt sich Liturgie als ein Geschehen voll sozialer und politischer Relevanz. Der übliche katholische Gottesdienst muss sich die Frage gefallen lassen, ob dieser Anspruch wirklich zum Tragen kommt.

● Der heutige Mensch ist nicht nur liturgiefähig, er braucht Formen der Liturgie, angefangen vom Neujahrskonzert der Wiener Philharmoniker bis zu einer Fußballmeisterschaft, vom Dies Academicus an der Universität bis zu einer Parteiversammlung, vom Fernsehquiz bis zum Trachtenfest in den Schweizer Alpen. Auch die kirchlichen Kasualien erfüllen das Bedürfnis nach einer »Ritendiakonie«: Erstkommunion, Trauungen, Beerdigungen, Taufen.

Das sind alles »liturgische Events«, die der Bewältigung von Grenzsituationen dienen, vor allem der Verarbeitung von positiven und negativen starken Gefühlen. Es ist offensichtlich, dass solche Gefühle kaum »spontan« bewältigt werden können.

Die Frage ist also nicht: »Ist der heutige Mensch liturgiefähig?« Die Frage ist vielmehr: »Ist die kirchliche Institution liturgiefähig? Kann sie ihrem eigenen Anspruch genügen, die Begegnung mit dem Heiligen rituell zu gestalten?« Vor allem muss sie sich fragen: Hält sich die kirchliche Liturgie an den Ratschlag des Apostels Paulus, der bekanntlich die »idiotai« (die Ungläubigen) zur Beurteilung der Echtheit einer Liturgie heranzieht. Wenn diese, nämlich die Ungläubigen, auf ihr Angesicht fallen und sagen: »Gott ist wahrhaftig in unserer Mitte«, dann – so urteilt Paulus – ist es eine gute Liturgie (1 Kor 14,24).

Dass »Ungläubige« in unseren Liturgiekommissionen Sitz und Stimme bekommen, ist für uns ein fremder Gedanke. Trotzdem wäre er prüfenswert. Natürlich muss eine Liturgie nicht nur »ankommen«. Es kommt auch darauf an, was hier ankommt, nämlich das Evangelium. Aber was nützt theologische Korrektheit, wenn sie nicht das bewirkt, was sie nach ihrem eigenen Verständnis bewirken sollte?

Liturgie ist dialogisch

● Aus den liturgiewissenschaftlichen Anleitungen des Apostels Paulus (1 Kor 12-14) ziehe ich zwei wichtige Schlüsse: Erstens: Die Liturgie muss dialogisch sein. Das konnte man schon vor Jahren beim katholischen Liturgiewissenschaftler Theodor Klauser nachlesen.[1] Auf Grund einer der ältesten Abendmahlsliturgien (»Apostolische Überlieferung« des Hippolyt) beschreibt

er den altkirchlichen Gottesdienst folgendermaßen: Die Gläubigen bringen am Anfang des Gottesdienstes ihre Gaben auf den Abendmahlstisch: Öl, Käse, Oliven, Brot, Wein, Früchte, Blumen. Der Bischof spricht über diese Gaben das Dankgebet (die Eucharistie). Er erinnert an den Tod und die Auferstehung des Herrn (Anamnese). Darauf teilt er den Gläubigen Brot und Wein aus. Der große, übrigbleibende Rest wird für den Unterhalt des Bischofs und für das »diakonische Werk« der Alten Kirche verwendet. »Der Geistliche wie der Arme lebten sozusagen vom Altar. Das eucharistische Opfer war zugleich Quellpunkt der christlichen Liebestätigkeit« (111).

Später wurde diese schlichte Form verstümmelt. Unter dem Einfluss des römischen

»»Ungläubige« könnten in Liturgiekommissionen Sitz und Stimme bekommen«

Kaiserkultes wurde das orientalisch-römische Hofzeremoniell übernommen. »Weil der Bischof der kaiserlichen Majestät fast gleichgeordnet wurde, hatte er wie der Kaiser Anspruch darauf, sein Bild in den Amtsräumen, das heißt in den Gotteshäusern usw., aufstellen zu dürfen, sowie darauf, sich bei seiner Ankunft im Gotteshaus von einem Sängerchor begrüßen zu lassen« (37). In weiterer Anlehnung an das römische Hofzeremoniell wird Jesus als Kaiser dargestellt und Maria als Kaiserinmutter. »Aus den Aposteln wird der Senat, die Engel bilden den himmlischen Hofstaat und die Heiligen stellt man sich als gabenbringende Audienzgäste vor« (40). Man spricht vom himmlischen Hof (curia) und Palast (palatium). Gleichzeitig wird die Gemeinde immer unmündiger, abhängiger und passiver. Sie wird vom liturgischen Geschehen ausgeklammert. Der Priester kann sogar ganz allein für sich Messe halten. Im Gemeindegottesdienst zelebriert der Priester in einer fremden Sprache, vom Volk abgewendet. Der Altar wird so aufgestellt, dass das Volk nicht sieht, was geschieht. Die wichtigsten Worte werden geflüstert. Sie laut zu beten, wäre ehrfurchtslos. Mit der Verwendung von Oblaten fällt der Opfergang weg. Kein Wunder, dass sich dieses zwar noch gegenwärtige, aber nicht mehr beteiligte Volk vom eucharistischen Geschehen abwendet und sich während des Gottesdienstes »subjektiven Frömmigkeitsübungen« (100) hingibt.

Abschließend urteilt der katholische Gelehrte über die Messe: »Das, was wir heute vor uns haben, ist nicht mehr das hoheitsvolle, harmonisch gegliederte Allerheiligste der Messliturgie von einst, sondern bestenfalls eine verwilderte, mit zahllosen bizarren Türmchen und Erkern überladene Kapelle, deren Grundriss der Laie kaum noch zu erkennen vermag« (28). Darum sucht Klauser in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nach einem Fürbittgebet, das die »Gläubigen beim Gottesdienst aufhorchen lässt, weil es konkret zur Sprache bringt, was sie im Augenblick bewegt«.

Liturgie ist körperlich

● Zweitens: Die Liturgie muss körperlich werden. Das Wort, der göttliche Logos, ward Fleisch, sagt uns Johannes, nicht Predigt, nicht Gesinnung, nicht Worte, nicht einmal Liebe oder Mensch. Er braucht das unanständigste Wort, das er finden konnte, um die Realpräsenz des göttlichen Logos auszudrücken. Solche Liturgien habe ich zum Beispiel in Mexiko erlebt. Es war ein-

deutig eine katholische Messe. Aber die Liturgie bildete den Rahmen für das Volk Gottes, in dem es seinen Schmerz, seine Freude, auch seine theologischen und politischen Einsichten ausdrückte, weniger in Predigten als in Tänzen, Liedern, Zeugnissen und kurzen Sprüchen. Während der Elevation gab ein Laie eine eindrückliche Brotmeditation. Hier wurde nicht nur vom Leib Christi geredet, der Leib Christi wurde erfahrbar. »Warum«, wurde zum Beispiel gefragt, »sind wir am Tisch des Herrn gleichberechtigt, nicht aber am Verhandlungstisch?« Das war eine Liturgie des »gemeinsamen Tuns«, wie sie Klauser fordert.

Eine Eucharistie, in der lang und ausführlich gesagt wird, es passiere jetzt etwas, in der aber nichts Erfahrbares und Relevantes passiert,

»theologische und politische Meinungsbildung durch das Allerheiligste«

steht im offensichtlichen Gegensatz zur altkirchlichen Tradition. Der Opfergang der Gemeinde war sichtbar, ebenso das Hinaustragen des »Leibes Christi«, des Brotes, in die Welt zur Speisung der hungrigen Mägen von Korinth. »Das Herrenmahl ist die Gemeindeversammlung, in der Meinungsbildung und Urteilsfindung unter dem Evangelium stattfinden.«[2]

Das war eine revolutionäre Tat der ersten Christen, denn welche andere religiöse Gruppe hätte ihr Allerheiligstes zur theologischen und politischen Meinungsbildung gebraucht? Welche andere Gruppe hätte ihr Allerheiligstes dazu gebraucht, um ganz gewöhnlichen, leiblichen Hunger zu stillen? Ein Abendmahl, das diese sichtbare kritische Dimension verloren hat, ist zwar immer noch eine eindrückliche religiöse Veranstaltung (und als solche nicht bedeutungslos), sie besteht aber die Prüfung vor dem altkirchlichen Vorbild nicht.

Steuern und Amnesty

● Selbstverständlich kann es sich heute nicht darum handeln, die einfachen, von einer landwirtschaftlichen Welt geprägten Formen zu übernehmen, sozusagen aus dem Abendmahl ein permanentes folkloristisches Erntedankfest zu machen. Es ginge vielmehr darum, die Übersetzung der körperlichen Dimension des Abendmahles in unsere Gesellschaft zu leisten. Vorbilder solcher Übersetzungen gibt es zum Beispiel in der katholischen »Sjalomgruppe« Hollands. Wenn die Mitglieder dieser Gemeinschaft in der Eucharistiefeier zum Entschluss kommen, die Steuerermäßigungen des holländischen Finanzministeriums gemeinsam (als Leib Christi) zurückzuweisen mit der Forderung, diese Beiträge für die Armen einzusetzen, so verwirrt das nicht nur das Computer-Programm der Steuerbehörde, sondern es ist auch eine moderne Form, um den einen, für die Welt gebrochenen Leib zu den Menschen unserer Zeit zu bringen.[3]

In der Gemeinde eines meiner Doktoranden in Birmingham, eines irischen Priesters, wurden regelmäßig während der Eucharistiefeier Karten von Amnesty International ausgeteilt. Mitten im Gottesdienst (nicht nachher) füllten die irischen Katholiken ihre Protestschreiben an die Machthaber dieser Welt aus und baten um Freilassung der Verfolgten – und dies während des Fürbittgebetes und der Eucharistiefeier. Eines Tages kam dann ein russischer Christ, der durch diese Kartenaktion frei geworden war, in den Gottesdienst. Er stand auf und sagte: »Ihr habt für mich gebetet.

Ihr habt mir geschrieben. Ihr habt meiner Regierung geschrieben. Ich habe die Gemeinschaft der Kinder Gottes erlebt. Und jetzt bin ich hier.« Da bekam das »Halleluja« und das »Sanctus« der Gemeinde einen konkreten Inhalt, wie schon früher das Fürbittgebet konkret war.

Eucharistische Gemeinschaft

● Der erwähnte Priester war mir dankbar, weil ich ihm die Promotion an der Universität ermöglicht hatte, obschon er nie ein Abitur bestanden hatte. Aber er war ein überdurchschnittlich engagierter und intelligenter Mensch. An einer englischen Universität kann ein Professor – natürlich in Absprache mit den Universitätsbehörden – eine solche Entscheidung treffen. Allerdings wird man dann seine Arbeit besonders genau unter die Lupe nehmen und den Kandidaten und seine Dissertation strengstens prüfen. Zuständig dafür ist nicht der Doktorvater, sondern andere Professoren. Das Forschungsthema des Priesters war die damals noch in den Kinderschuhen steckende Gentechnologie. Er verglich die rechtliche Situation in Polen, Russland und England und kam zum Schluss, dass es hier kaum Unterschiede gab, ja dass die kommunistischen Gesetze von einem theologischen Standpunkt aus eher besser waren. Das erstaunte ihn. Die Unterlagen für seine Arbeit beschaffte er sich durch direkte Kontakte mit den entsprechenden Universitäten und Regierungsstellen – eine erstaunliche Arbeit.[4] Der interne Examinator war der Chef der gynäkologischen Abteilung. Ich verstand sowieso zu wenig von den medizinischen Problemen und war daher auf Hilfe der medizinischen Spezialisten angewiesen. Diese halfen mir großzügig, weil sie das Thema interessierte. Am Examenstag gratulierte mir der interne Examinator mit überschwenglichen Worten: Es sei Zeit, sagte er, dass die Theologen sich endlich für dieses immer wichtiger werdende Thema interessierten und die Mediziner nicht allein ließen.

Der Priester teilte daraufhin das, was ihm am teuersten war, mit mir. Er lud mich, meine Frau und eine katholische Nonne (auch eine Doktorandin) zu einer kleinen Eucharistiefeier ein. Er gab uns (den »getrennten Geschwistern«; ich bin ja reformiert) die heiligen Elemente und wir feierten zusammen die Solidarität der Christen gegen alle Mächte dieser Welt in der Realpräsenz unseres Herrn.

Eine Begründung für die merkwürdige Unsitte, die Eucharistie als Disziplinierungsinstrument gegen kirchliche Außenseiter einzusetzen, habe ich bisher umsonst gesucht. Ein »unwürdiges Abendmahl« ist nach Paulus nicht, wenn ich anderer Meinung bin als der Bischof, sondern wenn das Abendmahl zur

»eine Eucharistie, in der lang und ausführlich gesagt wird, es passiere jetzt etwas, in der aber nichts Erfahrbares und Relevantes passiert«

Zementierung gesellschaftlicher Privilegien missbraucht wird, wie das in Korinth der Fall war. Die Sklaven – auch diejenigen christlicher Sklavenherren – konnten nie rechtzeitig zum Gottesdienst kommen, da sie bis spät abends arbeiten mussten. Wenn sie dann endlich kamen, hatten sich die Reichen schon toll und voll gefressen. Für die Sklaven blieb nur ein kleines sakramentales Schwänzchen übrig. Das – sagt Paulus – ist unwürdig! Wartet aufeinander! (1 Kor 11,33)

Ich habe einige Liturgien geschrieben, die die skizzierte biblische Eucharistie mit den

Feiernden zusammen entwickeln, zum Beispiel »Die Jüngermesse« und die vierteilige eucharistische Liturgie »Konflikt in Korinth«. Beide sind schon oft gefeiert worden – auch mit katholischen Priestern.[5] Das möge allen, die bereit sind, sich aufs Neue auf das Heilige mitten unter den Menschen einzulassen, Mut machen, selbst Liturgien zu entwickeln, die konkret und relevant sind.

1 Theodor Klauser, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, Bonn 1965. Seitenzahlen im weiteren Text beziehen sich auf dieses Werk.

2 Wolfgang Schenk, Korintherbriefe, TRE 19, 1990, 626.

3 Vgl. H.J. Herbort, Die Zeit, 3.3.1967.

4 Vgl. Patrick O'Mahoney, A Question of Life, London 1990.

5 Diese Gottesdienste sind samt Musik und Regieanmerkungen beim Verlag Metanoia, CH-8963 Kindhausen/Schweiz, erhältlich. Für eine ausführliche Bibliographie der Werke und Liturgien des Autors vgl. Jan A.B. Jongeneel (Hg.), Penetcost, Mission and Ecumenism, Festschrift für Walter Hollenweger, Frankfurt 1992.

Paul M. Zulehner

Gottesdienst als Menschendienst

Von der diakonalen Kraft der Liturgie

Rituale sind menschheitsaltes Kulturgut und vereinen in sich stets eine therapeutische und eine »leutereligiöse« Dimension. Damit in der Liturgie darüber hinaus »Gotteserfahrung aus erster Hand« möglich wird, braucht es einen behutsamen statt eines fordernden Umgangs mit den Menschen, die in der Begegnung mit dem Heiligen zugleich getröstet und aufgestört werden. So beschreibt der Wiener Pastoraltheologe Liturgie und Diakonie nicht als Gegensätze, sondern in einem dialektischen Bedingungsverhältnis.

● Wer Liturgie und Diakonie trennt, noch dazu abgesondert von der Martyria und der Koinonia, gerät theologisch in die Sackgasse. Die Trennung macht lediglich dann einen Sinn, wenn man das eine nach dem anderen untersuchen und unterrichten will. Im Vollzug aber ereignen sich diese »Bereiche« christlich-kirchlicher Lebenspraxis stets ineinander. Nicht ausgeschlossen wird damit, dass die Mischungsverhältnisse jeweils verschieden sind. Das ist immer und bei jeder Person der Fall. Es ist dann auch zu erwarten, dass in den einzelnen Vollzügen jeweils die Akzente anders gesetzt sind. Daraus folgt bereits als Binsenwahrheit, dass die christliche Lebenskunst stets ein lebenslanger Balanceakt ist.

Natürlich gibt es die kurzatmige Versuchung, statt der Balance, theoretisch zumindest, einen »Bereich« herauszuheben und diesen zu einem zentralen Quellbereich zu machen. Die einen machen das mit der Frömmigkeit, für die dann auch Spiritualität, Mystik, aber eben auch Gottesdienst steht. Die anderen erheben dann die Diakonie, also den Menschendienst, gleich zum Paradigma und erklären den bunten Kosmos christlich-kirchlichen Lebensvollzugs »eindimensional« von hier aus. Theoretisch haben aber die komplexeren Modelle stets höhere Wahrscheinlichkeit, der Realität näher zu sein. Exegeten haben dies begriffen und halten die schwierigere Lesart zunächst für die ursprünglichere. Eindimensionalität hat eine Verarmungsgarantie in sich.

Multidimensional zu denken und damit die Kunst des Ausbalancierens zu verbinden wird so zur Grundherausforderung einer nicht ideologisierten Pastoraltheologie. Das heißt auch bereits für unseren Titel »Gottesdienst als Menschendienst«: Der Clou liegt im »als«, welches nicht reduktiv gelesen wird, also Gottesdienst auf Menschendienst verkürzend. Vielmehr ist das »als« zu verstehen als dialektische Verschärfung: Je mehr Gottesdienst Gottesdienst ist, hat er auch eine Chance zum Menschendienst zu werden. Je mehr Gottesdienst Menschendienst ist, desto intensiver wird er

Gottesdienst. Je mehr Menschendienst Menschendienst ist, desto mehr trägt dieser in sich bereits den Keim des Gottesdienstes, wie Matthäus im 25. Kapitel seiner menschenflüchtig-frommen Gemeinde zu erklären versuchte.

Das Balancieren hat damit aber erst angefangen. Es setzt sich fort, wenn wir die Vieldimensionalität aller Handlungen bedenken, der gottesdienlichen ebenso wie der menschendienlichen. Ich zeige dies im Folgenden an den beiden Vorgängen der kirchlichen Rituale sowie der Eucharistiefeier. Analog können die Einsichten auch auf andere liturgische Ereignisse übertragen werden.

Vom Trost multidimensionaler Rituale

● Rituale sind multidimensional. Das kann allein daran ermessen werden, dass sie menschheitsaltes Kulturgut ebenso sind wie sie auch zur Kernausstattung aller Religionen gehören. Zumal um die Lebenswenden haben sich religiöse Rituale ausgebildet, die auch dann von Menschen gesucht werden, wenn sie sich aus dem Einflussbereich einer religiösen Gemeinschaft entfernen. Nach neuesten Untersuchungen hält selbst ein Teil »atheisierender« Personen kirchliche Handlungen zur Geburt eines Kindes, zur Eheschließung Liebender und zur Beerdigung Angehöriger für wichtig.[1]

Rituale haben eine therapeutische Dimension.[2] Sie ereignen sich an der Schnittstelle von Bewusstem und Unbewusstem und vermögen tiefsitzende Ambivalenzen des Daseins zu bearbeiten. Es sind aus seelischen Tiefen entspringende Gefühle von Hoffnung und Angst, die sich rund um Geburt und Tod, Macht und Sexualität melden und gezähmt werden wollen. Zugleich liegen diese Rituale aber auch an der Schnittstelle zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft. So sieht der Ethnologe Malinowski[3] die Rolle jener Menschen, die mit einem trauernd Hinterbliebenen am offenen Grab stehen, darin, dass sie verhindern, dass

»Rituale wirken entchaotisierend, spenden Trost und vernetzen«

der Trauernde in den Tod des anderen mitgerissen wird; zumindest könne die Hinterbliebene sich während der andrängenden Trauer, die Ausdruck der beginnenden Auflösung jener Lebenswelt ist, die sie mit einem nahen Menschen gemeinsam aufgebaut und bewohnt hat, auf den Beinen halten. Zwei tröstliche, damit menschendienlich-diakonale Wirkungen der therapeutischen Dimension von Ritualen werden bereits ersichtlich. Die eine: Rituale wirken im Widerstreit tiefer seelischer Kräfte entchaotisierend, schützen vor dem befürchteten Verschlungenwerden, spenden Trost in der Untröstlichkeit. Zudem vernetzen sie. Denn Rituale sind keine private Angelegenheit, sondern lassen die Nähe einer tragenden Gemeinschaft spürbar werden.

Sodann haben Rituale eine »leutereligiöse« Dimension. Auch diese ist menschendienlich, also diakonal. Leutereligion ist auch an die Erfahrungen von Ambivalenzen gebunden. Da haben Eltern die Gefühle der Freude, wenn sie ein Kind zur Welt bringen. Sie staunen und bewundern das Wunder eines geschenkten Lebens, von dem sie nur sehr vordergründig sagen, sie hätten »das Kind gemacht«. Sie ahnen aber auch schon etwas von der Fremdheit, vom befremdlichen Eigensinn dieses neuen Lebens. Zwar wissen sich Väter und Mütter dann fürs Gedeihen verantwortlich. Zugleich spüren sie aber auch ihre Gestaltungsohnmacht

angesichts der Umstände, in denen das Kind aufwächst, angesichts einer interessanten und doch zugleich immer unübersichtlicheren Welt. Solche Ambivalenzerfahrungen sind religionsproduktiv, und das seit alters her. Und wohl auch unbemerkt dann noch, wenn jemand rational der Religion abgesagt hat und dabei kulturell unterstützt wird, wie dies in atheisierenden Kulturen Europas, etwa in Tschechien und Ostdeutschland nachweislich der Fall ist.[4] Der leutereligiöse Urvorgang sieht dann – theoretisch auseinander gedacht – so aus: Da ist zunächst das Wissen um eine »Welt Gottes«, um einen Wirklichkeitsbereich, der besetzt wird mit den Eigenschaften heil, heilig, bergend, tröstend, eine »paradiesische« Welt also ohne Tod, Tränen, Klage, Mühsal und Trauer (Offb 21,4).[5] Leutereligion ist der Versuch, mit dieser heiligen »Ordnung« (es wäre in zwanghaften Kulturen wie unserer besser zu sagen »Kosmos« oder »Nomos«) in Beziehung zu treten, das bedrohte Leben in sie »einzuordnen« und sie damit »in Ordnung« zu bringen. Es ist das Ahnen dieses Vorgangs, wenn ein Vater einem schreienden Kind in der Nacht zutröstet: »Sei ruhig, es ist ja alles in Ordnung«, oder wenn unsere Vorfahren Paare aufforderten, endlich ihre »wilde« Ehe »in Ordnung« zu bringen. Die Leutereligion lebt vom Ahnen, dass hinter unserer vordergründigen Wirklichkeit eine andere ist, die uns trägt, und zwar auch noch im chaotischen Tohuwabohu (Gen 1,2) des Todes. Solche »Einordnung« in die bergende Welt »dahinter« lässt die Leutereligiösen hoffen, dass die Merkmale dieser Welt auf das aktuelle Leben, auf das Kind, auf die Liebenden, die Hinterbliebenen überspringt. Leben kann dann auf der Seite der Hoffnung gehalten werden, das Chaotische, Bedrängende, Beängstigende wird gezähmt. Dies gilt es nun aber sinnenhaft zu »erfahren«. »Fahrzeuge« sind in allen Religionen die Rituale. Sie stellen das Unsinnenhafte (die Welt »dahinter«) sinnenhaft dar und inszenieren diese andere, außeralltägliche Welt sprachlich, in heiligen Räumen, anderer Kleidung, durch Düfte, eigene Musik, die unübliche Lebensform der Ritendiener/innen als Repräsentanten/innen einer anderen Welt. Zugleich ist jenes Leben (auch physisch!) präsent, welchem das Ritual gilt, das Kind, das Paar, die Toten wie die Hinterbliebenen. Anders als bei der therapeutischen Dimension geht es bei der leutereligiösen darum, dass hier nicht die »Transzendenz in die Tiefe« des Menschen rituell zugänglich gemacht wird, sondern die »Transzendenz in die Höhe«, also in die Welt »dahinter«.

»Ambivalenzerfahrungen sind religionsproduktiv«

Es steht außer Zweifel, dass jede dieser Dimensionen eines Rituals schon für sich genommen menschendienlich sein kann. Zugleich liegt es in der inneren Dynamik der rituellen Erfahrungen der Menschheit, dass die Dimensionen zumeist in einer hohen Klugheit verwoben wurden. Rituale sind daher zumeist sowohl therapeutisch wie leutereligiös wirkmächtig und damit in vielfältiger Weise menschendienlich.

Rituale und Sakramente

● Rituale, so wird aber in christlichen Kirchen betont, sind noch keine Sakramente. Denn solche setzten »wahren« christlichen Glauben voraus. Der Wunsch nach einem religiösen Ritual legitimiere daher noch keine Spendung eines Sakraments. Geschehe dies, würden – welch

Missbrauch eines jesuanischen Wortes – Perlen vor die Schweine geworfen. Daher seien notfalls Sakramente zu verweigern. Und um die Leute nicht vor den Kopf zu stoßen, könnten ja den bloß Religiösen, aber Nichtglaubenden statt Sakramenten Ersatzrituale angeboten werden. Das klingt logisch, erweist sich aber in der Durchführung als höchst kompliziert. Erweist es sich doch schon allein schwierig, in einer konkreten Situation, also einem vorbereitenden Gespräch zu einer Trauung, einer Taufe (die Beerdigung als Sakramentalie fällt hier aus, wenngleich auch hier Seelsorgende Probleme haben) den Glauben festzustellen. Mit welchen Kriterien wird er gemessen? An der Mitgliedschaft, am Kirchgang? Oder genügt – wie die Kirche lange gelehrt und getan hat – die Bereitschaft zu tun, was die Kirche tut? Nimmt also nicht jeder von uns teil am Glauben der Kirche (diesen bekennen wir liturgisch, nicht nur den eigenen)? Wie äußert sich die Teilnahme? Zudem: Ist nicht jeder Mensch in seinem Glauben ein Leben lang in einem Auf und Ab, erlebt Schwächung und Stärkung? So richtig es also am theologischen Reißbrett ist, für eine zulässige Sakramentenspendung »wahren

»Begegnung mit dem Heiligen«

christlichen Glauben« einzuklagen: die Durchführung dieser klaren Erkenntnis ist sehr kompliziert, wenn man es sich theologisch nicht zu leicht macht und sowohl verantwortlich wie menschenfreundlich-wertschätzend bleibt.

So viel ist aber doch festzuhalten: Sowohl die therapeutische wie die leutereligiöse Dimension stehen zur gläubigen Dimension eines Rituals/Sakraments neuerlich in einem ambivalenten Verhältnis. Sie sind einerseits durchaus kompatibel: Sonst hätte sich die christliche Tradition nicht so leicht getan, das Kulturgut der Rituale in den eigenen Symbolkosmos einzubauen. Zugleich gibt es aber Widerspenstigkeiten. Die therapeutische wie die leutereligiöse Dimension können gleichsam transzendenzarm verbleiben. Der Mensch bewegt sich dann in einer selbst konstruierten Welt. »Selbstheilung« geschieht, damit möglicherweise auch eine tragische Selbsttröstung. Dies ist wohl einer der Gründe dafür, dass gerade gute Therapeuten heute etwa bei der Bearbeitung biographisch destruktiv erlebter Schulderfahrung mit Seelsorgenden zusammenwirken, um eben den Heilungsvorgang auszuweiten aus der Begegnung des Menschen mit sich selbst hin auf eine Begegnung mit dem Heiligen, das fasziniert und erschauern macht in einem[6] und eben darin heilt.

Eucharistie als Gottesgefahr

● Der Versuchung zur münchhausenhaften Selbstheilung im Rahmen des Rituals entspricht der zusätzliche Verdacht, dass Rituale mehr segnen als ändern, eher dem Bestehenden dienen als dem Aufbruch. Zur menschendienlichen Kraft der Liturgie gehört aber auch, dass sie wandelt: Personen wie Verhältnisse. Sonst verkommt Liturgie leicht zur religiösen Verbrämung des Faktischen, wird vor allem von jenen gesucht, die mit ihren Verhältnissen und sich selbst wohlzufrieden, bürgerlich also satt sind, oder für welche die Religion opiate Vertröstung inmitten unheiler und ungerechter Verhältnisse ist. Die marxistische Religionskritik ist noch keineswegs überholt.

Das Evangelium erleidet, so klagte bereits das Hoffnungsdokument der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1975, einen »katastrophalen Mangel an Folgen«[7]. Die Versuchung gerade von Christen in reichen Gesellschaften ist sehr groß, die

Drohbotschaft des Evangeliums in eine billige Frohbotschaft zu verarmen. Damit ist nicht der sexual- und machtneurotische Missbrauch des Evangeliums gegen die kleinen Leute in der Kirche angesprochen. Gemeint ist vielmehr, dass wir uns aus einem unpassenden Gott einen uns passenden machen, der so verlieblicht wird, dass er mit unseren privaten und gesellschaftlichen Verhältnissen einverstanden sein muss. Zu allem sagt er etwas Gutes, was lateinisch benedicere heißt. Daher wünschen auch die Menschen, dass die Kirche alles gutheißt: die Banken, alle Lebensverhältnisse, die Kriege. Helmut Schüller klagte als noch streitbarer Caritasdirektor Österreichs darüber, dass die Zusammenkunft vieler Christen in den Pfarrgemeinden Wiens einem religiös verschönten sonntäglichen Konditoreibesuch glichen. Übertreibt er? Oder sagt es doch viel aus über den Zustand unserer gefahrlosen Gottesdienste, die wiederum nur in den theologischen Stuben als »gefährliche« Erinnerung beschrieben werden? Ist Liturgie wirklich ein Vorgang, in dem Menschen sich buchstäblich »in Gottesgefahr begeben«? Das liturgische Szenario weist noch in diese Richtung. Die Gaben, die zum Altar gebracht werden, stehen nicht zuletzt für uns und unsere Arbeit. Gottes Geist wird darüber herabgerufen, damit Wandlung geschieht. Unterbleibt sie aber nicht zumeist? Gehen wir anders hinaus als herein? Sagen wir nicht: Gott, verwandle die Gaben, aber uns lass in Ruh'?

»Liturgie verkommt leicht zur religiösen Verbrämung des Faktischen«

Geschieht dies, wird der Eucharistiefeier ihre menschendienlich-diakonale Kraft geraubt. Diese bestünde ja gerade in der Wandlung des Menschen. Die Eucharistie wäre gerade ein idealer Ort dafür. Denn manche – auch unter nur vermeintlich fortschrittlichen Theologen – setzen ja auf den ethischen Appell, um Menschen zu einem solidarischen Leben aus gewachsener Freiheit zu führen[8]. Sie übersehen dabei, dass die tiefste Resistenz dagegen, den starken Wunsch nach Solidarität in die solidarische Tat zu übersetzen, aus vielgesichtigen Ängsten an der Wurzel der Seele erwächst. Dem solidargelähmten Menschen nützt daher kein ethischer Appell. Das hat Paulus schon eingesehen, als er im Römerbrief beobachtet, dass er das Gute, das er will, nicht macht, aber das Böse, das er nicht will, andauernd tut (Röm 7,15-23). Er setzt dann aber nicht auf das Gesetz (den ethischen Appell), sondern auf Gnade, also auf Heilung als Entängstigung des Menschen an der Wurzel der Seele. Eben das könnte in der Eucharistiefeier geschehen: Der Mensch, der tief eintaucht in das Kraftfeld Gottes, wird zunächst in seiner Tiefe heiler, angstärmer. Diese Verwandlung in der Tiefe ermächtigt ihn auch zu jener starken Freiheit, die einzige Grundlage belastbarer Solidarität ist. Eine Pastoraltheologie, der an solidarischen Menschen gelegen ist (was ein herausragendes Ziel ist und immer mehr wird), wird daher gerade der Tiefenwandlung im Geschehen der Eucharistie einen hohen Stellenwert geben. Neuerlich

»Heilung als Entängstigung«

erweist sich ein Gegensatz zwischen Liturgie und Diakonie nicht nur als unsinnig, sondern geradezu als diakonieschädigend.

Es ist hier nicht der Ort konkret zu beschreiben, wie die Gestaltung solcher mystisch-diakonaler Eucharistiefeiern aussehen

könnte. Entscheidend ist, dass es sich nicht nur um ein Zusammenkommen von Menschen handelt, die einander gern treffen (»religiös garnierter Konditoreibesuch«), sondern dass es darum geht, dass Menschen von der wandelnden Kraft des herabgerufenen Gottesgeistes erfasst werden. Es geht also in der Liturgie endlich wieder um eine »Gotteserfahrung aus erster Hand«, was immer das im Einzelnen auch bedeutet. Das verlangt auch nach einer neuen Kultur des Wortes, das nicht seine Wirkmacht durch inflationäre Verschwendung verlieren darf.[9]

Gestaltungsprinzipien

● In diesen pastoralliturgischen Überlegungen haben sich schon Gestaltungsprinzipien angedeutet, die abschließend in einer kleinen Prinzipienlehre zusammengestellt werden sollen.

Da ist zunächst ein *Prinzip der Liebe zum Fragment.* Die vielfältigen Dimensionen liturgisch-rituellen Geschehens sind jede für sich (unbeschadet ihrer Ambivalenz) zu schätzen. Das ist nicht zuletzt deshalb zu verlangen, weil ja diese vielfältigen Dimensionen immer in Menschen anwesend sind, die zunächst bedingungslose pastorale Akzeptanz verdienen. Jeder andere Umgang in einer pastoralen Begegnung widerruft die Botschaft von der bedingungslosen Akzeptanz des Menschen (auch des Sünders) durch den uns in Jesus nahe gekommenen Gott, deren Verkündigung schon in der Stilisierung der Begegnung selbst anhebt.

Diesem Prinzip der Liebe zum Fragment ist ein *Prinzip des Wachstums* beizufügen. Es kann auch Prinzip der Gradualität genannt werden. Es wirbt dieses Prinzip für eine Art der Begegnung, in der sich entfalten kann, was in einer Person an Dimensionen noch fehlt. Dazu kommt, dass sich im Zuge einer solch hegenden pastoralen Begegnung, die gärtnerisch pflanzt, umgräbt, begießt (1 Kor 3,6), also lebens- und wachstumsförderlich ist, auch die inneren Ambivalenzen der einzelnen Dimensionen liturgisch-rituellen Begehrens bearbeiten lassen. Die Versuchung der Selbsterlösung kann überwunden werden durch eine Öffnung des Menschen hin zu einer Begegnung mit dem entgegenkommenden befremdlichen und doch vertrauten Gott. Pastoral wird auf diesem Weg biophil, lebens- und wachstumsförderlich. Zum erwünschten Wachstum gehört nicht zuletzt auch, dass sich Menschen liturgisch so sehr in den Dienst Gottes an ihnen hineinwagen, dass ihr Leben in eine menschendienliche Gestalt umgewandelt wird.

Schließlich ist ein *Prinzip der Gewaltminderung* zu beachten. Nicht wenige Seelsorgende

»bedingungslose Akzeptanz mit Wachstumsintervention verbinden«

fühlen heute eine kulturelle Ohnmacht. Sie klagen darüber, dass Menschen sie »missbrauchen« zu Zeremonienmeistern bei Familienfeiern. Sie würden die Rituale nehmen, sich aber in der Folge auch nicht am Gemeindeleben und an der Gemeindearbeit beteiligen. Das kränkt das Bedürfnis nach sozialer Macht: also in pastoralen Begegnungen etwas machen, gestalten, eine Entwicklung im Sinn des Evangeliums auslösen zu können. Die Versuchung, dann dieser »Leutemacht« eine »Seelsorgsmacht« entgegenzusetzen, ist real. Wir »verweigern« dann Sakramente – verweigern ist aber ein Wort aus dem Sprachspiel der Gewalt. Die hohe Kunst von Seelsorgenden besteht darin, bedingungslose Akzeptanz mit Wachs-

tumsintervention gewaltarm zu verbinden. Wer das nicht tut, wird ritueller Laxist (Klostermann meinte, solche Menschen würden dann »alle niedertaufen«) oder er wird pastoraler Gewalttäter. Desinteresse und Gewalt sind aber die ärgsten Feinde einer mystisch-diakonalen Pastoral.

[1] Vgl. Miklos Tomka/Paul M. Zulehner, Gott nach dem Kommunismus. Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999.

[2] Hier ist auf die Arbeiten von Paul Ricoeur, Susanne Langer, Ernst Cassirer sowie Alfred Lorenzer zu verweisen, der die früheren Arbeiten aufgreift und weiterführt. Vgl. Alfred Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt 1981.

[3] Bronislaw Malinowski, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften, (Erstausgabe 1948) Frankfurt 1973, 32-38.

[4] Vgl. Tomka/Zulehner, Gott nach dem Kommunismus.

[5] Vgl. Alois Hahn, Soziologie der Paradiesesvorstellungen, Trierer Universitätsreden 7, Trier 1976

[6] Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige, München ^{30}1958.

[7] Vgl. Unsere Hoffnung. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. i. A. des Präsidiums von Ludwig Bertsch u.a., Bonn 1976.

[8] Zu diesem inneren Zusammenhang zwischen Solidarität und Freiheit vgl. Paul M. Zulehner/Hermann Denz/Emmerich Talós/Anton Pelinka, Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck ^{2}1997.

[9] Vgl. Paul M. Zulehner, Wie Musik zur Trauer ist eine Rede zur falschen Zeit (Sir 22,6). Wider den kirchlichen Wort-Durchfall, Ostfildern ^{2}1998.

Stefanie Rieger

Liturgien als »Lebensmittel« für Frauen

Die liturgischen Aufbrüche von Frauen sind in den letzten Jahren zu einer vitalen Bewegung angewachsen. Gesucht wird eine Alternative zu den Entfremdungserfahrungen, die viele Frauen in herkömmlichen Gottesdiensten machen. Selbst Mitglied einer Frauenliturgiegruppe skizziert die Autorin, wohin diese Suche geht.

● So neu sind sie gar nicht mehr, die Frauenliturgien. Im deutschsprachigen Raum gibt es seit vielen Jahren Gruppen unterschiedlichster Prägung, die Frauengottesdienste oder Feministische Liturgien feiern. Jährlich findet, organisiert von der Arbeitsgemeinschaft katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden, ein bundesweites Frauenliturgie-Vernetzungstreffen statt, auf dem Vertreterinnen der einzelnen Gruppen ihre Erfahrungen austauschen und theoretisch reflektieren sowie gemeinsam die Liturgie und das Leben feiern. Auf dem Buchmarkt boomen Neuerscheinungen von Vorbereitungshilfen, Praxisanregungen und Predigthilfen. Das evangelische Bildungshaus in Gelnhausen führte eine zweijährige Fortbildung mit Zertifikatserwerb zur Leitung von Frauenliturgien durch und auf Kirchen- und Katholikentagen werden Workshops zur Thematik angeboten und nachgefragt.

Subjektsein

● Was steckt hinter diesem großen Interesse an alternativen Gottesdienstformen von und für Frauen?

Die Suche nach etwas Neuem beginnt in der Regel dann, wenn das bislang Gültige und Genügende nicht mehr trägt. Für viele Frauen reicht der traditionelle Gemeindegottesdienst als Glaubensvollzug nicht (mehr) aus, für andere verunmöglicht er diesen sogar, weil sie dort Entfremdungserfahrungen machen.

Kirche, verstanden als das Volk Gottes auf dem Weg zur Vervollkommnung des verheißenen Gottesreiches, feiert genau diesen Glauben einer Weggemeinschaft in der Liturgie. Will Kirche Volk Gottes sein, muss auch das Alltagsleben aller Glieder des Volkes Gottes in der Liturgie vor Gott gebracht werden können. Sollen die WeggefährtInnen ernst genommen werden, muss ihren Biographien Respekt entgegengebracht, ihr Subjektsein anerkannt werden. »Die Ausdifferenzierung des Volkes Gottes als Subjekt des ›Glaubenssinnes‹ kann sich nicht mit einer abstrakten und generellen Kategorie ›Subjekt‹ begnügen, sondern muss konkret und praktisch erfolgen. ... Zum einen lässt sich die ›Subjektwerdung‹ in der katholischen Kirche, Theologie und Tradition nicht von einem abstrakt-neutralen Ort aus anfangen, sondern muss erst einmal

die negative Benachteiligung des Subjektes als solchen, noch mehr diejenige der Frau als Subjekt aufholen und loswerden.«[1]

Das konkrete Leben von Frauen (geschweige denn das von Wiederkehr konstatierte »Aufholen«) kommt aber in Gemeindegottesdiensten kaum vor, existentielle weibliche Lebenszusammenhänge, wie z.B. Bedrohung durch sexuelle Gewalt, Vereinbarkeit von Familie und Beruf, Schwangerschaft oder Fehlgeburten etc., sind im Gottesdienst tabuisiert. Wichtige Lebensbereiche werden so aus dem gemeinschaftlichen Gottesdienstvollzug ausgeklammert und privatisiert. Gerade hier bedürfen Frauen der Selbstvergewisserung, was durch die gängige Praxis erschwert wird.

Entfremdungserfahrungen

● Eine weitere Entfremdungserfahrung sind für viele die im Gottesdienst traditionell verwendeten männlichen, oft herrschaftlich-hierarchischen Gottesanreden und Gottesbilder, wie »Herr«, »Herrscher«, »Richter« oder »Allmächtiger«. In dieser Einseitigkeit wird das Gottesbild verzerrt und eingeschränkt; letztlich wird damit die den Frauen zugesagte Gottebenbildlichkeit verleugnet. Deren Lebenswelt und Geschlecht scheint nicht würdig zu sein, Bilder und Metaphern für Gott zu liefern. Das Festhalten an dieser einseitigen und frauenignorierenden Rede von Gott schwächt und verzerrt die Gottesbotschaft und steht in Gefahr, das Männliche zu vergötzen. Es geht hierbei nicht darum, dem Vatergott die Muttergottheit an die Seite zu stellen oder Gott durch die Göttin zu ersetzen, sondern das Gottesbild zu bereichern und so auch Frauen ihre Würde zuzusprechen und ihren Erfahrungen und Lebenszusammenhängen Raum zu verschaffen, ohne in den alten Dichotomien zu verharren.

Negative Erfahrungen machen viele Frauen in der Liturgie mit Liedern, in denen ungebrochen immer wieder die »Brüder« besungen werden. Auch die Leseordnung kann mit Kritik nicht verschont werden, denn viele Erzählungen von Frauen, die an der Heilsgeschichte mitgewirkt haben, kommen in der Leseordnung nicht vor.

Derzeit sind im Sonn- und Feiertagslektionar aus dem Ersten Testament u.a. weder Rebekka, Rahel, Lea, Tamar, Hanna, Rut und Naomi noch Ester und Judit enthalten, noch aus dem Neuen Testament die syrophönizische

»das konkrete Leben kommt im Gemeindegottesdienst nicht vor«

Frau, Phöbe, Junia und Priska oder die gekrümmte Frau. Dagegen müssen sich Frauen die christliche Haustafel, nach der die Frau sich dem Mann unterordnen soll (Kol 3,18), sonntags in der Lesung anhören ... Befreiende und ermutigende Frauentraditionen, die Geschichten geistinspirierter und inspirierender Frauengestalten, werden durch die herrschende Gottesdienstpraxis unsichtbar gemacht.[2]

Da die Homilie in der katholischen Kirche an die Weihe (und somit auch an das männliche Geschlecht) gebunden ist, erhält das Glaubenszeugnis von Frauen in der traditionellen Liturgie auch hier keine entsprechende Stellung.

Vielfalt

● Die Hintergründe, Formen und die Zusammensetzung der bestehenden Frauengruppen, die miteinander Liturgie feiern, sind sehr unterschiedlich. Mittlerweile gibt es viele feste Gruppen und offene Angebote für Frauenliturgien,

manchmal sind Männer miteingeladen, zumeist aber sind eigene Frauenräume gewünscht. Häufig sind die Gruppen konfessionell gemischt, wobei dies oft keine Rolle spielt, andere suchen jedoch bewusst den ökumenischen Dialog. In vielen Pfarrgemeinden werden, im Kirchenraum oder in kleinerem Rahmen, regelmäßig Frauenliturgien gefeiert. Bildungszentren laden zu feministischen Liturgien ein, einige Hochschulgemeinden stellen Räume für Liturgiegruppen zur Verfügung. In solchen Gruppen sind viele Theologinnen aktiv, wovon die meisten sich der Befreiungstheologie verbunden fühlen. Auch wenn sich vermutlich insgesamt ein Akademikerinnenüberhang konstatieren lässt, finden nicht nur diese hier ihren spirituellen Ort und gerade in gemeindlichen Gruppen ist ein breites Spektrum des weiblichen Kirchenvolkes zu finden.

Schon diese Vielfalt zeigt, dass es nicht *die* Frauenliturgie gibt, denn sie ist stark an die konkreten Frauen gebunden, die dort ihre Spiritualität leben. Auch die Bezeichnung »Frauengottesdienst« oder »Feministische Liturgie« variiert je nach Gruppe und deren Selbstverständnis: Letztere wird in der Regel von Frauen gewählt, die sich dezidiert der Frauenbewegung zugehörig fühlen, die sich um eine politische Veränderung frauenfeindlicher Strukturen in Gesellschaft und Kirche bemüht. Feministische Spiritualität verbindet somit Mystik und Politik. Der politische Aspekt ist bei »Frauenliturgien« meist weniger präsent, allerdings sind die Grenzen der Begriffe fließend, z.T. werden sie auch synonym benutzt.

Entwicklungen

● Erste Anfänge dieser alternativen Gottesdienstformen liegen im deutschsprachigen Raum in den 80er-Jahren, als Frauen – inspiriert von der Frauenbewegung und den Erneuerungsbewegungen nach dem II. Vatikanum – feministische Sprachkritik auf die Liturgie und die Theologie zu beziehen begannen und LaiInnen das Feld der Liturgie für sich entdeckten. Viele Anregungen kamen dann aus den USA, wo feministische Theologinnen Rituale und Segenshandlungen zelebrierten. Die Wege dieser engagierten Frauen verliefen im Folgenden in unterschiedlichen Bahnen, die sich auch in der heutigen Liturgielandschaft widerspiegeln: Einige versuchen, die Gemeindeliturgie zu reformieren, z.B. durch Vorschläge für eine neue Leseordnung oder indem sie eine neue Vielfalt von Gottesanreden einbringen. Andere beurteilen die traditionelle Liturgie (und Theologie) als unreformierbar, weil dort Frauen von sich selbst und ihrer Geschichte entfremdet und mit Klischees von Weiblichkeit abgespeist wurden und werden. Manche haben

»manchmal sind Männer miteingeladen«

deshalb mittlerweile den Boden jüdisch-christlicher Tradition verlassen, entwickeln postchristliche Rituale, greifen auf Jahreskreisrituale zurück und/oder wenden sich der Göttin zu. In dieser Bandbreite gibt es viele Zwischenpositionen, oft ziehen sich verschiedene Positionen quer durch eine Gruppe und nicht alle Frauen bezeichnen sich als Christinnen. Das Verbindende ist die Suche aller Frauen nach der eigenen Spiritualität, nach dem, was sie am meisten angeht, nach sich selbst in Verbindung mit Gott (oder Gott/in, Göttin ...) und anderen Menschen. Dies ist ein schwieriges, wenn auch sehr reizvolles Unterfangen und einige Gruppen bevorzugen für dieses sehr Intime und Verletzliche einen nicht öffentlichen Rahmen. Auf unsicherem Terrain, oft stotternd nach Ausdruck ringend oder schweig-

sam, ist der geschützte Raum einer festen Gruppe hilfreich. Andere Gruppen wiederum wollen auf jeden Fall den öffentlichen Charakter der Liturgie bewahren. Wie auch der Rahmen aussieht, es handelt sich hierbei nicht um die Spielwiese von Separatistinnen, vielmehr geht es darum, dass Frauen Subjekte ihres Lebens und ihrer Liturgie werden, dass sie Leben und Gottesdienst nicht trennen, sondern miteinander verbinden und feiern wollen. Oft gelingt dies nicht im Gemeindegottesdienst, sondern bedarf alternativer Formen.

Ringen mit und um die Tradition

● Den Subjektstatus von Frauen einklagen, die Verweigerung desselben anklagen, neue Visionen guten Lebens im Vertrauen auf Gott wagen und besingen, das sind Antworten auf die Entfremdungs- und Ausgrenzungserfahrungen von vielen religiösen Frauen. Für Christine Schaumberger ist es eine »spirituelle Überlebensnotwendigkeit«[3], die Erfahrungen von Frauen in geschichtlich-gesellschaftlich unterschiedlichen Kontexten sichtbar zu machen und diese als religiöse Erfahrungen und Visionen zu artikulieren. Die jüdisch-christliche Tradition und Verkündigung wurde vielfach herrschaftserhaltend und unterdrückend eingesetzt – damit gilt es sich auseinanderzusetzen –, aber sie birgt auch die Zusage für ein Leben in Fülle, für Gerechtigkeit, Heilung und ganzheitliche Erlösung. Das Ringen mit und um diese Tradition ist oftmals wesentliches Element der gemeinschaftlichen Suche nach Spiritualitätsformen.

Diese Suche ist kein rein kognitives Geschehen, im Gegenteil, feministische Liturgien zeichnen sich durch Kreativität und Sinnenhaftigkeit aus, übrigens ein Aspekt, der dem Katholizismus ureigen ist.

Tätige Teilnahme

● Um einen konkreten Eindruck einer feministischen Liturgie zumindest ansatzhaft zu vermitteln, möchte ich zum Abschluss einen kurzen Einblick in den Münsteraner feministischen Liturgiekreis[4] geben.

Ein durchtragendes Element der Liturgien ist die aufmerksame Wahrnehmung der Teilnehmerinnen untereinander, dazu begrüßen wir häufig zu Beginn jede Einzelne mit einem kurzen Lied. Der Gemeinschaftscharakter, die »Horizontale«, wird während der gesamten Liturgie neben der »Vertikalen« stark betont. Nach einem Impulstext (eine selbst geschriebene Einleitung und Hinführung zum Thema und oft auch ein Bibeltext) folgen häufig kreative Einheiten, in denen sich die Teilnehmerinnen z.B. allein oder gemeinsam mit Farbe und Papier ausdrücken. Der liturgische Tanz, als eine Bewegung des gemeinsamen Unterwegsseins oder des Zur-eigenen-Mitte-Gehens, ist eine der leiblichen Dimensionen der Liturgien. Ein weiterer fester Bestandteil ist der Gebetskreis, in dem wir unsere Gedanken, Bitten, Sorgen, Freuden oder Klagen vor Gott bringen. Neben vielen oft selbst geschriebenen Liedern beinhaltet jede Liturgie ein Segens- oder Stärkungsritual, dabei sprechen wir uns gegenseitig Kraft, Würde und Mut zu und vertrauen uns gegenseitig Gott an. Meist wird dieser Segen mit Gebärden, mit Salböl oder Wasser sinnenhaft unterstützt. Den Abschluss jeder Liturgie bildet ein gemeinsames Mahl, zu dem jede etwas Kulinarisches mitbringt und wir uns so auch körperlich für den Alltag stärken.

Alle Frauen der Gruppe können durch diese Formen der »tätigen Teilnahme« das für sie Existentielle in das Gottesdienstgeschehen einbinden. Als z.B. eine Frau aus unserer Gruppe ein Kind geboren hatte, machten wir dieses

Ereignis des neuen Lebens zum Thema unserer Liturgie. Wir begrüßten zunächst das neue Menschenkind und segneten es. Anschließend bezogen wir uns auf ein Ritual aus der altkirchlichen Taufliturgie. Damals wurden während der Eucharistiefeier neben dem eucharistischen Brot und Wein noch zwei weitere Becher zur

»Kraft, Würde und Mut«

Verheißung des neuen Lebens und zur Stärkung gereicht: Wasser und Milch mit Honig. Dieses Ritual der Verheißung nahmen wir auf und wandelten es für uns ab, da wir ja weder Taufe noch Eucharistie feierten. Wir tranken nach Einführungsworten zu den jeweiligen Bechern Wein, als Zeichen für ein Leben in Fülle; Wasser, als überlebensnotwendiges Lebensmittel; sowie Milch mit Honig, als Zeichen für sorgenfreies Sattwerden und in Erinnerung an Gottes Verheißung an Moses: »Ich führe dich in das gelobte Land, in dem Milch und Honig fließen.«

Liturgien können so zum »Lebensmittel« für Frauen werden, dieses »Brot zum Leben« vertröstet nicht, beschwichtigt nicht, sondern weckt die Erinnerung, schärft die Erkenntnis und Trauer, hält die Sehnsucht nach Heil am Brennen und entzündet Widerstandskraft und Kampfesmut immer wieder neu.[5]

[1] Dietrich Wiederkehr, Vorwort, in: ders. (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? (QD 151), Freiburg 1994, 9-19, hier 15.

[2] Die Arbeitsgemeinschaft Frauenseelsorge (Prinz-Georg-Str. 44, D-40477 Düsseldorf) hat eine sehr empfehlenswerte »Stellungnahme zur Reform des Meßlektionars mit konkreten Vorschlägen für Alternativlesungen für das Meßlektionar der Sonn- und Feiertage« erarbeitet.

[3] Christine Schaumberger, Wir lassen uns nicht länger abspeisen! Überlegungen zur feministischen Suche nach Liturgie als Brot zum Leben, in: Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis, hg. von Christine Hojenski u.a., Münster 1990, 43-58, hier 43.

[4] Die Gruppe umfasst knapp 20 Frauen und viele davon sind seit der Gründungszeit der Gruppe vor 13 Jahren dabei. Ich selbst kam vor ca. sechs Jahren dazu.

[5] Vgl. Schaumberger, a.a.O. 49.

Helmut Schmidinger

Musik und Liturgie

Kritische Anmerkungen eines jungen Komponisten

Liturgische Musik muss praktizierbar sein und für die feiernde Gemeinde mitvollziehbar. Ein oberösterreichischer Komponist macht Gemeinden und Vertretern der »neuen« Musik Mut, sich auf einen gemeinsamen Weg einzulassen.

● *»Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie waren. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen, in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab. In Jerusalem aber wohnten Juden, fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel. Als sich das Getöse erhob, strömte die Menge zusammen und war ganz bestürzt; denn jeder hörte sie in seiner Sprache reden. Sie gerieten außer sich vor Staunen und sagten: Sind das nicht alles Galiläer, die hier reden? Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden.« (Apg 2,1-11)*

Aus der Sicht eines Komponisten lässt sich die Frage »Wieso kann jeder von uns sie in seiner Muttersprache hören?« aus dem Pfingstereignis relativ einfach beantworten: Es war Musik, die weder sprachliche noch geographische Grenzen kennt. Bestärkt wird diese Interpretation durch den Kommentar zur Einheitsübersetzung: »In fremden Sprachen, wörtlich: in anderen Zungen. – Gemeint ist hier ein Reden in anderen Sprachen, das aber zugleich geistgewirktes ›Zungenreden‹ ist; es bestand wohl vor allem in Gebetsrufen.« Wilhelm Zauner führte in seiner Predigt in der Ignatiuskirche Alter Dom in Linz anlässlich »25 Jahre Oberösterreichische Stiftskonzerte« (1998) diesen Gedanken weiter aus: »Die erste und unmittelbarste Antwort dessen, der die geheimnisvolle Wirklichkeit Gottes erfährt, ist ein Ausruf des Staunens, der Freude und Zustimmung. Das ›Hallel‹ – lobsingt – ist das Grundgebet Israels. Als Lobpreisung, die ausschließlich an Gott gerichtet ist, stellt es die höchste Form des Gebetes dar, die Anbetung.«

Sakrale oder liturgische Musik

● Damit sind wir mitten im Thema, der Bedeutung und Funktion von Musik in der Kirche im Allgemeinen und von Musik im Rahmen der Liturgie im Speziellen. Grundsätzlich muss man zwei Begriffe streng unterscheiden: den Begriff der »sakralen« Musik, der jede Art von Musik mit sakraler Bedeutung meint, wie zum Beispiel eine Passion, ein Oratorium oder aber auch eine »konzertante« Messe, die nicht für die Verwendung im Rahmen der Liturgie bestimmt ist, im Gegensatz zu »liturgischer« Musik, die für eine ganz bestimmte Anwendung komponiert wurde und die aufgrund ihrer speziellen Funktion auch andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen hat (etwa Aus- und Aufführbarkeit, Dauer etc., um nur einige zu nennen). Ein besonders charakteristisches Beispiel »angewandter« Messkomposition findet sich bei den frühen Salzburger Messen von Wolfgang Amadeus Mozart. Um die geforderte Kürze der Liturgie einhalten zu können, verwendete er bei den textreichen Sätzen, wie etwa dem Gloria oder dem Credo, das Mittel der Polytextur, d.h. dass der Sopran einen Vers singt, während gleichzeitig der Alt schon den nächsten Vers intoniert und so weiter.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen sakraler und liturgischer Musik liegt auch in der Einbeziehung des »Gegenüber«: in der sakralen

»Pfingstereignis: es war Musik«

Musik reicht die Bandbreite vom aktiven Zuhören bis zum »sich Hineinfallen lassen« in den Klang und die Stille. Bei liturgischer Musik ist das aktive Mitsingen, Mitmusizieren, das »Selbermachen« ein entscheidender Faktor. Innerhalb der liturgischen Musik möchte ich noch einmal unterscheiden: und zwar zwischen dem Volksgesang der ganzen Gemeinde und der Musik für einen Kirchenchor, einen kleinen Teil der Gemeinde – in Österreich immer ein mehr oder weniger guter Laienchor aus Menschen, die sich aus Begeisterung einmal wöchentlich treffen und miteinander singen – die Fähigkeit des Notenlesens ist dafür aber meist keine Voraussetzung. Das sich daraus ergebende Schreiben für Laien ist eine besondere Herausforderung in der Aufgabenstellung: »und ich versuche, in diese engen Schläuche meinen besten Wein zu füllen«, hat der englische Komponist Benjamin Britten diese Situation sehr treffend beschrieben.

Unbefriedigende Musizierpraxis

● Ich glaube, dass die strikte Trennung von Chor- und Volksgesang mit dem Ziel der besseren Verständlichkeit in der Komposition wieder überwunden oder bewusst als Möglichkeit eingesetzt werden sollte. Eine liturgische Messkomposition bietet also zum Beispiel die Möglichkeit, den Volksgesang und Chorgesang miteinander zu kombinieren, entweder alternierend in Form von »Vorsänger« und »Alle« oder aber auch in ein und demselben Satz als »Cantus firmus« und »Überstimme« gleichzeitig zu verwenden. Auf diesem Gebiet gibt es erste Ansätze und Versuche wie zum Beispiel die »Deutsche Messe« aus dem Jahr 1978 des österreichischen Komponisten Heinrich Gattermeyer für Gemeinde, gemischten Chor und Instrumente ad libitum. Fortsetzungen in dieser Richtung wären wünschenswert. Der deutsche Komponist Hans Zender dreht in seinem Aufsatz »Geistliche Musik und Liturgie« diesen Ansatz überhaupt um, indem er meint, dass »nicht eine Integration zeitgenössischer Kunst in die alten liturgischen Rituale gefordert wäre, sondern eine Neudefini-

tion der Zeichen und Grundformen der Liturgie aus den Erfahrungen heraus, welche die radikale Kunst unseres Jahrhunderts mit Zeichen und Form gemacht hat.«[1]

Dieses Zitat soll auch als Indiz dafür gewertet werden, dass Komponisten unterschiedlichster ästhetischer Positionen die Form gängiger liturgischer Musizierpraxis als unbe-

»Schreiben für Laien ist für Komponisten eine besondere Herausforderung«

friedigend erleben – und nach verschiedenen Lösungen suchen. Der Versuch einer aktuellen Bestandsaufnahme verwendeter liturgischer Musik lässt für mich grob zwei »Positionen« erkennen: das »klassische« Kirchenlied mit Orgel und mehr oder weniger Volksgesang und das so genannte »neue religiöse Lied«, mancherorts auch »Rhythmusmesse« genannt. In diesem Zusammenhang erlaube ich mir die Frage, ob die »traditionellen« Kirchenlieder unrhythmisch sind – ist das wirklich der musikalische Unterscheidungspunkt? Vielmehr stellt sich die Frage, warum Zuhörer das eine als »rhythmischer« als das andere empfinden. Diese »Feststellung« scheint mir deshalb keine unwesentliche zu sein, weil die Bezeichnung eigentlich eine etwas ungeschickt gewählte Umschreibung für »nicht mehr der Sprache unserer Zeit entsprechend« ist. Die teilweise unglaublich komplexe Rhythmik der Kunstmusik der Zeit der Niederländischen Vokalpolyphonie (um 1450) und des Barock (um 1600) mit ihren Besonderheiten (Hemiolen, Taktwechsel, ...), die sich auch in der »angewandten« Komposition, den Kirchenliedern, zur Verdeutlichung und Interpretation bestimmter textlicher Inhalte finden, sind für uns nicht mehr als solche nachzuvollziehen – und daher auch nicht als solche erfahrbar und erlebbar. Das gleiche Schicksal teilt zum Beispiel auch die Oper »Die Hochzeit des Figaro« von Wolfgang Amadeus Mozart: ein Stück über einen Text, der damals wegen seines gesellschaftlichen Tabubruches – eine Gräfin tauscht mit ihrer Kammerzofe die Kleidung – ungeheuren Anstoß erregte. Wer erlebt heute diese Oper als sozialkritisches Stück mit all dem Sprengstoff, den es in sich birgt? – Wen wundert es, leben wir doch schon in einem völlig anderen sozialen Gefüge.

Aus meiner Erfahrung als Firmhelfer durfte ich feststellen, dass auch das so genannte »neue religiöse Lied« sich unter den Jugendlichen nicht der großen Beliebtheit erfreut, wie man vielleicht zu glauben geneigt ist – allein, es mangelt an Alternativen, deren Gemeinsamkeit in der Qualität der Auseinandersetzung der Musik mit dem Text und seiner Funktion in der jeweiligen Phase der Liturgie liegen muss; und Qualität hat nichts mit Stil zu tun!

Praktikable Alternativen

● Die meisten Texte des so genannten »neuen religiösen Liedes«, der »Rhythmusmessen«, sprechen mich aber als Komponist (und Gottesdienstbesucher) nicht an. Auch in diesem Punkt würde ich mir Initiativen wünschen. Das Zweite Vatikanische Konzil selbst wünscht durchaus nicht, dass die lateinische Sprache beim Gottesdienst nicht mehr verwendet wird.[2] Ich könnte mir daher gut vorstellen, dass zum Beispiel bei der Komposition des »Credo«-Textes die Verwendung der lateinischen Sprache als Zeichen der Verbundenheit aller Katholiken über die Landesgrenzen hinaus eine zusätzliche Interpretationsmöglichkeit des Textes wäre. Ich würde mir wünschen, dass die Pfarren und Diözesen Kirchenlieder für den

»sonntäglichen« liturgischen Gebrauch in Auftrag geben – und nicht nur um »Gottes Lohn« – und diese Werke anderen Pfarren und Diözesen zur Verfügung stellen, sodass eine neue Offensive in dieser Richtung ein breites Spektrum an neuen Kirchenliedern hervorbringt.

Die Herausgabe von Sammelbänden in unregelmäßigen Abständen oder die Entwicklung eines eigenen »Loseblatt-Verbreitungssystems« (zum Beispiel eine Sammlung der einzelnen Lieder, die an alle Pfarren mit Interesse verschickt werden, in einem eigens dafür herausgegebenen Ringbuch im Format A5) wäre eine praktische Hilfe. Es würde mich sehr freu-

»Auseinandersetzung der Musik mit dem Text und seiner Funktion«

en, auch von den Lesern der DIAKONIA Reaktionen auf die skizzierten Gedanken und über Erfolge oder Misserfolge versuchter Alternativen zu erhalten.

Wenn die Initiative von der kleinsten Organisationseinheit, den Ortspfarren, ausgeht, ist – so denke ich – eine möglichst breite Streuung garantiert und dem Vorwurf der ästhetischen Einseitigkeit der Wind aus den Segeln genommen. Auch die Ablehnung des einen oder anderen Liedes durch die Messbesucher muss ein Weg sein dürfen – der aber das Projekt in seinem Ganzen nicht zum Erliegen bringen darf. Vielleicht findet dasselbe Lied woanders seine begeisterte Gemeinde. Aber geben Sie der »neuen« Musik eine Chance – nicht nach dem ersten Mal durchsingen schon ablehnen! Geben Sie sich und der Musik die Zeit, die möglicherweise ungewohnte Sprache verstehen und sprechen zu lernen. Das wäre mein Wunsch für einen lebendigen Beitrag zur aktiven Mitgestaltung des Gottesdienstes.

Ich will am Ende meiner Gedanken, die nicht als vollständig ausgeführte wissenschaftliche Abhandlung des Themas verstanden werden wollen, sondern als subjektiver, praktischer Beitrag eines Komponisten, der auch regelmäßig und gerne seinen Dienst als Organist in der eigenen Pfarre ausübt, an den Anfang zurückkehren, zur »unmittelbarsten Antwort dessen, der die geheimnisvolle Wirklichkeit Gottes erfährt – zum Ausruf des Staunens, der Freude und Zustimmung« (Zauner). Der österreichische Komponist Joseph Haydn soll auf den Vorwurf, zu heitere Musik für den Gottesdienst komponiert zu haben, geantwortet haben: »Da Gott mir ein fröhlich' Herz geschenkt hat, wird er mir verzeih'n, wenn ich ihm fröhlich gedient habe.«

[1] Hans Zender, Happy New Ears, Freiburg im Breisgau 1991, 97.

[2] »Der Gebrauch der *lateinischen Sprache* soll in den *lateinischen Riten* erhalten bleiben, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht.« (SC 36) »Es soll jedoch (trotz Berücksichtigung der Muttersprache) Vorsorge getroffen werden, daß die Christgläubigen die ihnen zukommenden Teile des Meß-Ordinariums auch *lateinisch* miteinander sprechen oder singen können.« (SC 54)

Eberhard Prause

50 Jahre Gottesdienstübertragung im Fernsehen

Fernsehgottesdienste ermöglichen eine spezielle Form der Teilnahme und Wahrnehmung liturgischen Geschehens, deren Bedeutung gerade in einer in steigendem Maß den kirchlichen Formen entfremdeten Gesellschaft nicht unterschätzt werden darf.

Praktisch bewährt und lehramtlich geschätzt

● Zum Weihnachtsfest 1948 wurde erstmals in Europa aus Notre Dame de Paris ein Gottesdienst im Fernsehen übertragen. Im gleichen Jahr geschah dies in New York. 1953 folgte im Deutschen Fernsehen die Übertragung eines Gottesdienstes aus St. Gereon in Köln.

Inzwischen gibt es keinen Sonntag und kirchlichen Feiertag, an dem nicht ein Gottesdienst übertragen würde. Selbst in das neue Lexikon für Theologie und Kirche hat das Wort »Gottesdienstübertragung« Eingang gefunden. In einer seltsamen Weise wird zwar unter Theologen noch immer der Streit kultiviert, ob es derartige medial vermittelte Gottesdienste überhaupt geben solle, die Praxis ist daran aber längst vorbeigegangen. Und das gilt weltweit. Sicher halten die Kritiker wichtige Bedenken gegen einen allzu naiven Umgang mit dieser Gottesdienstform wach, aber die katholische Kirche hat mit der Errichtung der »Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation« und der Pastoralinstruktion »Communio et Progressio« 1971 die Weichen bewusst anders gestellt. Der Übertragung von Gottesdiensten wird ein hoher Stellenwert eingeräumt:

»Religiöse Sendungen, die alle Möglichkeiten des Hörfunks und Fernsehens ausschöpfen, schaffen neue Verbindungen zwischen den Gläubigen und bereichern ihr religiöses Leben. Sie vermögen viel für ihre Glaubensbildung und helfen ihnen, ihre Rolle in Kirche und Welt aktiv auszufüllen. Solche Sendungen bedeuten besonders denen viel, die aus Gründen der Krankheit oder des Alters nicht mehr persönlich am Leben der Kirche teilnehmen können. Sie schaffen eine Verbindung zu der großen Gruppe derer, die zwar der Kirche fern stehen oder von ihr getrennt sind, aber unbewusst nach geistlicher Nahrung suchen. Schließlich tragen sie das Evangelium bis in jene Gegenden, in denen die Kirche Christi ihr Werk noch nicht entfaltet. Darum muss die Kirche ihre Anstrengungen verstärken, um solche Sendungen immer noch weiter zu verbessern und ansprechender zu gestalten.« (CP 150)

»Zum religiösen Programm gehört sicherlich auch die Übertragung der hl. Messe und anderer kirchlicher Feiern. Solche Übertragun-

gen müssen in liturgischer und technischer Hinsicht mit größter Sorgfalt vorbereitet werden. Dabei ist Rücksicht zu nehmen auf die Vielschichtigkeit des Publikums sowie auf die religiösen Gefühle und Gewohnheiten anderer Länder, wenn diese an der Übertragung teilnehmen. Häufigkeit und Dauer solcher Sendungen werden auf die Wünsche des Publikums abgestimmt sein.« (CP 151)

Sehen und gesehen werden

● In den letzten Jahren ist ein Anstieg der Zahl von Zuschauern bei Gottesdienstübertragungen zu beobachten. Die durchschnittliche Zahl in den ersten Programmen liegt jetzt in Deutschland bei etwa 800.000. Leider gibt es keine neuere Analyse der Zusammensetzung dieser »Fernsehgemeinde«. Es ist aber ziemlich sicher, dass außer den bislang vorrangig angesprochenen Alten und Kranken immer mehr der Kirche Entfremdete hinzukommen. Nicht wenige dürften sich auf diese Weise ihren Sonntag »religiös« gestalten. Man mag es beklagen, dass sie dazu nicht die nächste Kirche aufsuchen, dieser Fernsehgottesdienst hält aber zumindest eine Sehnsucht nach dem je mehr und je anderen dieses Lebens wach.

Umgekehrt zeigt dieser Fernsehgottesdienst, dass es sehr viele Menschen in allen Altersgruppen gibt, die sonntags zur Kirche gehen und denen diese Gemeinschaft etwas bedeutet. Das ist eine still vermittelte Vorbildfunktion. Diese Form der Participatio, die das Problem eucharistischer Teilnahme nicht kennt, ist wohl in der Vergangenheit zu wenig gesehen worden. Vom Zuschauer aus Neugier oder Interesse bis zum Mitfeiernden mit dem Gesangbuch in der Hand gibt es alle Formen, mit einem solchen Gottesdienst umzugehen. Man sollte aber aufhören, sich einen scheinbar idealen Mitfeiernden vorzustellen und alle anderen als geduldete, aber nicht gemeinte Zaungäste zu betrachten. Wenn die Entwicklung in der Gesellschaft so weitergeht, wird die zweite Gruppe immer größer werden. Damit wird der missionarische Charakter von Gottesdiensten im Fernsehen immer wichtiger. Durch nichts ist Kirche im medialen Bereich so präsent wie durch diese Gottesdienste.

Das gilt in gleichem Maße für den Hörfunk. Am Sonntag Vormittag und an den Feiertagen des Kirchenjahres öffnen sich die Türen aller Kirchen. In gleicher Weise tun es die großen

»Viele gestalten auf diese Weise ihren Sonntag »religiös««

Fernsehprogramme – aus der jahrzehntelangen Erfahrung heraus, dass sie zu dieser Zeit kein besseres Programm anzubieten haben.

In den »Leitlinien für die mediale Übertragung von gottesdienstlichen Feiern« der Deutschen Bischofskonferenz heißt es:

»Unter den Rezipienten finden sich mit dem kirchlichen Leben eng verbundene und mit den gottesdienstlichen Feiern wohlvertraute Christen; aber auch dem kirchlichen Leben und seinen gewohnten Ausdrucksformen fern stehende Getaufte; suchende und zweifelnde Christen; schließlich auch Nichtchristen. Im Hinblick auf sie alle ist der differenzierte Auftrag der Evangelisierung zu beachten.« (Arbeitshilfen Nr. 72, S. 25)

Anstoß zur Kommunikation

● Besonders aus ostdeutscher Sicht, wo die Entchristlichung der Menschen 50 Jahre durch zwei Regime systematisch betrieben worden ist,

kann diese Gegenwart von der sich selbstverständlich zeigenden und feiernden Kirche nicht hoch genug eingeschätzt werden. Angefangen vom Ausdruck in den Programmen bis zu den anschließenden Telefonaten nach Ende der Übertragung, den Reaktionen im Internet und den Zuschriften oft noch Wochen danach, wird Kommunikation sehr verschieden gelagerter Interessen möglich und hergestellt. Das Umfeld von Gottesdienstübertragungen kennt inzwischen ein eigenes seelsorgliches Programm, das zwar keine »Fernseh-Gemeinde« herstellen möchte, denn das wäre ein falsches Ziel; es nutzt aber alle medialen Möglichkeiten, um über eine konkrete Gemeinde hinaus offen zu sein besonders für Menschen, die Suchende sind und kaum einmal einen Fuß in eine Kirche setzen.

»durch nichts ist Kirche im medialen Bereich so präsent wie durch diese Gottesdienste«

Ein alter Kommunist, ein Atheist marxistisch-leninistischer Prägung, der als Lehrer viele Kinder atheistisch beeinflusst und erzogen hat, brachte es auf den Punkt, als er sagte: »Ich höre dich oft, ich verstehe dich auch, aber ich glaube dir nicht.« Verkündigungssendungen haben ihre eigenen Gesetze, aber auch ihre eigenen Rezipienten. Fernsehgottesdienste und Rundfunkgottesdienste wird es auch in Zukunft geben und sie werden an Bedeutung für breite Schichten der Bevölkerung zunehmen. Sie sind ein Segen für das Land.

Monika Strauß / Paul Jakobi

Unser Bitten, Flehen und Singen lass Herr Jesu wohlgelingen

Was ermöglicht gelingende Liturgie?

Gelungene Liturgie ist ein Geschenk Gottes. Sie ist aber auch »Werk« des Menschen. Er kann bestimmte Voraussetzungen schaffen, damit Liturgie »ankommen« kann, wie genügend Zeit, ein ansprechender Raum, gut vorbereitete und glaubwürdige Liturgen. Praktiker legen hier einen Entwurf vor, der als »Checkliste« dienen könnte.

Reichtum

● Bei evangelischen Gottesdiensten machen katholische Christen zuweilen die Erfahrung, dass ihnen dabei, außer dem noch nicht erlaubten gemeinsamen Abendmahl, Wesentliches fehlt. Katholische Christen vermissen in diesen Gottesdiensten eine Liturgie, die alle Sinne anspricht. Solche Erfahrungen machen dann den liturgischen Reichtum der katholischen Kirche neu bewusst.

Liturgie der Kirche ist gemeinschaftliche Begegnung der Christen mit Gott durch Jesus Christus, in dem sie auch untereinander als Glieder eines Leibes tief verbunden sind. Gottesdienst ist nicht nur Dienst der Menschen vor Gott, sondern Gottes Dienst an den Menschen. Liturgie ist immer ein Geschenk Gottes: Gott sucht, besonders in der hl. Eucharistie, die Begegnung mit seiner Gemeinde.

Liturgie kann man nicht machen. Gelingende Liturgie verdanken wir Gottes Geist, der in der Gemeinde lebt und wirkt. Dennoch können die an der Liturgie beteiligten Personen Voraussetzungen schaffen, damit Liturgie gelingen kann. Da es in der Liturgie keine Zuschauer gibt, sind alle Gottesdienstteilnehmer einbezogen. Zwar gelingt das nicht sofort; aber im Laufe der Zeit ist die aktive Teilnahme der meisten zu erreichen.

Wie die Kirche selbst ständig der Erneuerung und Reform bedarf (ecclesia semper reformanda), so kann auch Liturgie nur lebendig bleiben, wenn sie – wie das Wort Gottes – fortlaufend neu in die Zeit gestellt und das geänderte Verständnis der Christen berücksichtigt wird. Symbole und Zeichen, die noch von unseren Großmüttern und -vätern fraglos angenommen wurden, müssen neu gedeutet werden, damit sie nicht zu leeren Formeln verkommen. Äußere Gestalt und inneres Leben sollen übereinstimmen, sonst stirbt die Liturgie. Darum wird es ständige Aufgabe einer wachen Gemeinde sein, liturgische Vollzüge den an diesem »heiligen Spiel« Beteiligten neu nahe zu bringen, damit Liturgie gelingen kann.

Raum

● Wie jede Begegnung brauchen auch Gottesdienste den Rahmen von Raum und Zeit.

Ein klar gegliederter Kirchenraum lädt allein durch seine Ausstrahlung zu Sammlung und Andacht ein und bietet damit gute Voraussetzungen für Liturgie. Jedoch können auch andere Räume dafür einen passenden Rahmen bieten. Jährlich stattfindende »Mühlengottesdienste« unserer Gemeinde beweisen, dass auch oder gerade die freie Natur für gelingende Liturgie geeignet ist.

Blumendekorationen können den feierlichen Raumeindruck wesentlich unterstreichen. Unsere Erfahrungen zeigen, dass weniger oft mehr ist.

Die Kirche schreibt weise vor, auf »lebendiges« Licht in Form von Kerzen nie zu verzichten, weil es als Symbol auf den sich verzehrenden Christus hinweist.

Grundsätzlich ist anzustreben, den Altartisch von Utensilien möglichst freizuhalten, um von Christus in den Gestalten von Brot und Wein nicht abzulenken. Leuchter und

»äußere Gestalt und inneres Leben sollen übereinstimmen«

Blumen, die nicht unbedingt auf dem Altar stehen müssen, sind so aufzustellen, dass sie die Bewegungen im liturgischen Raum nicht behindern.

Altartücher, liturgisches Gerät, Bücher und Instrumente müssen selbstverständlich sauber und einwandfrei sein.

Schellen, die nicht klingen, wenn sie betätigt werden, oder ein Gong, der sich nur von Experten sauber anschlagen lässt, stören die Feier.

Jede verwendete Technik muss klaglos funktionieren und die Handhabung geübt sein, damit sie der Liturgie dient und sie nicht beeinträchtigt.

Küsterinnen und Küster sind bei diesen Vorbereitungen eine wertvolle Hilfe und bei großen Gottesdiensten unverzichtbar.

Zeit

● Eine Sonntagsmesse, die in möglichst kurzer Zeit »erledigt« sein soll, bietet keine guten Voraussetzungen für gelingende Liturgie. Zu einer Sonntagspflichtübung, auch vonseiten der Priester, sollten Gottesdienste nicht degradiert werden. Am Beispiel der Fluglotsen haben wir wiederholt erlebt, welche nachteiligen Folgen ein »Dienst nach Vorschrift« hat.

Piepsende Digitaluhren stören Gottesdienste erheblich. Neue Techniken sollten erst nach sorgfältiger Prüfung übernommen werden. Wird etwa ein Priester – wie kürzlich in Finnland geschehen – während einer Beerdigung über das mitgeführte Handy angerufen, ist dieser Vorgang »tödlich« für die gerade stattfindende Liturgie.

Gelingende Liturgie braucht ungestörte, reservierte Zeit aller Beteiligten, damit sie ohne Druck ablaufen und sich entfalten kann.

Selbstverständlich wird hier nicht einer unbegrenzt ausufernden Feier das Wort geredet. Eine gute Vorbereitung jeder Liturgie mit entsprechender Zeiterfahrung der Vorbereitenden ermöglicht, dass – wie bei Rundfunkübertragungen – ein Gottesdienst minutengenau konzipiert und würdig durchgeführt werden kann.

Lärmende und quengelnde Kinder können eine »Erwachsenenliturgie« unerträglich machen. Von angebotener kindgerechter Liturgie dagegen profitieren Kinder wie Eltern.

Vorbereitung

● Eine gründliche Vorbereitung erleichtert Liturgie wesentlich. In unserer Gemeinde stellen wir vor großen Gottesdiensten einen »Regieplan« auf, der als Leitfaden durch die Feier führt. Er enthält alle Lieder und Texte, gibt Auskunft über die verschiedenen Dienste, macht auf Besonderheiten gerade dieser Liturgie aufmerksam und erleichtert allen Beteiligten die Vorbereitungen. Diesen Plan erhalten neben dem Küster der Zelebrant, die Lektor/inn/en, der/die Organist/in und der/die Kantor/in.

Alle im Altarraum agierenden Beteiligten, wie Zelebrant, Lektor/inn/en, Kommunionhelfer/innen und Ministrant/inn/en, sind verpflichtet, mindestens eine Viertelstunde vor Beginn der Liturgie in der Sakristei zu sein. So können in Ruhe die liturgischen Gewänder angelegt, der Liturgieplan besprochen, Plätze und Dienste angewiesen und auf Besonderheiten hingewiesen werden.

In den letzten Minuten vor dem Gottesdienst sollte in der Sakristei absolute Stille herrschen, um sich für die bevorstehende Feier zu sammeln. Das gemeinsame Gebet vor dem Kreuz um einen würdigen andächtigen Gottesdienst stimmt die Liturgen unmittelbar vor dem Einzug ein. Die Liturgie endet nicht mit dem Schlusslied, das die liturgische Gruppe an den Altarstufen mitsingt, sondern nach dem Auszug mit einer würdigen Verneigung vor dem Kreuz in der Sakristei.

Mit allen Sinnen

● Eine gute Liturgie spricht alle Sinne an. Raum und Licht schaffen Atmosphäre und Geborgenheit. Kerzen, Blumen, kostbares liturgisches Gerät und schöne liturgische Kleidung erfreuen das Auge. Weihrauch spricht die Nase an. Musik in vielfältiger Form und mit Bedacht ausgewählte Texte erreichen über das Ohr die Herzen.

Der Mensch soll in seiner Ganzheit aus Seele und Leib angesprochen werden und Gott verherrlichen. Gerade Jugendliche wollen ihre ganze »Leiblichkeit« in den Gottesdienst einbringen – nicht nur im Knien, Beten und Singen, sondern auch im Tanzen, Klatschen und sich die Hände reichen. An unserem Beten ist unser Glaube ablesbar. Solange ich Beten, Fühlen und Denken trennen muss und nicht »ganz« Mensch sein darf, solange wird mir Liturgie wenig Freude bereiten.

Gewand und Persönlichkeit

● Liturgische Gewänder helfen, das persönliche Outfit nicht zum Stein des Anstoßes und zum Störfall von Andacht werden zu lassen. Am Altar soll keine Modenschau stattfinden. Kann man bei Kindern und Jugendlichen modische Extravaganzen wie buntscheckig gefärbte Haare, gepiercte Nasen oder extreme Plateausohlen noch mit ihrer Unfertigkeit und Unreife entschuldigen, erwartet man von erwachsenen Liturgiehelfer/inne/n eine dezente Aufmachung. In unserer Gemeinde versehen erwachsene Frauen nicht nur Kommunionhelferinnen- und Lektorinnen-, sondern auch Ministrantinnendienste. Schlichte liturgische Gewänder – in unserer Gemeinde sind das von Benediktinerinnen entwickelte lange weiße Mäntel, die alle Christen an ihre Taufe erinnern sollen – erleichtern ihnen den »Auftritt« vor versammelter Gemeinde. Die Frauen haben selber ein Gespür dafür, dass Stöckelschuhe, auffälliger Haarschmuck und extreme Modebrillen bei ihrem Dienst nicht angebracht sind.

Trotzdem ist die Person und Persönlichkeit und die ureigene Ausstrahlung jedes und jeder einzelnen Diensttuenden wichtig. Glaubwürdigkeit, Echtheit und eigene Identität tragen wesentlich zum Gelingen der Liturgie bei. In Gestik, Ausdruck und jeder Bewegung geben die im Altarraum Handelnden vor der Gemeinde ihr persönliches Glaubenszeugnis ab, das auf die Gemeinde ansteckend wirkt und nach dem Zeugnis vieler Priester auch den Zelebranten förmlich trägt und ihn in seiner Andacht bestärkt.

»Haltung und Gebärden sind ja nichts Äußeres. In Wahrheit reicht eine Gebärde von der Hand bis ins Herz zurück und die Haltung des Körpers wurzelt im Innersten der Gesinnung. Sie drücken aus, was im Innern lebt, was das Herz fühlt und der Sinn meint – sie wirken aber auch in dieses Innere hinein, geben ihm Halt, formen und erziehen es.« (Guardini)

»Wenn ich nicht ganz Mensch sein darf, wird mir Liturgie wenig Freude bereiten«

Darum ist das Beispiel erwachsener Liturgiehelfer/innen für die beteiligten Kinder und Jugendlichen im Altarraum und im Kirchenschiff von unschätzbarem Wert.

Wir bilden bei uns die Liturgiehelfer/ innen regelmäßig weiter durch Treffen, in denen theologisches Wissen und Hintergründe erläutert werden, durch Übungen im Kirchenraum und in der Handhabung liturgischer Geräte sowie durch Liturgische Tage mit eigenen und auswärtigen Referenten. Nur wer entsprechend ausgebildet ist, kann den Dienst mit Sicherheit und Überzeugung leisten. Ein Kommunionhelfer, der die hl. Kommunion wie Spielkarten austeilt, oder eine Lektorin, die mit der Bibel wie mit einer Aktentasche durch den Altarraum schlurft, taugen nicht für den liturgischen Dienst.

Sprache

● Unsere menschliche Sprache ist *das* Medium, das uns Glaubenden den Zugang zu Gott vermittelt. In der Liturgie »spricht« Gott sein Wort, das wir hören und das uns verwandeln will. Beim »Vorlesen« des Wortes Gottes treten die Lektor/inn/en in den Dienst der Verkündigung. Sie drücken schon durch das feierliche und würdige Tragen des erhobenen Lektionars zum Ambo die Bedeutung des Wortes Gottes und ihres Dienstes aus. Darum verlangen wir von allen, die im Gottesdienst den Dienst als Lektor oder Lektorin ausüben, ein gewisses »Vortragsvermögen« und eine intensive Vorbereitung. Die Lektor/inn/en selbst müssen zunächst einmal den tieferen Sinn und die Aussagespitze des Textes verstanden haben. Ihr Vortrag sollte den Hörer/inne/n das Verständnis des Textes erleichtern. Artikulation, Sprachmelodie, Tempowechsel und Pausen spielen eine große Rolle. Schließlich wird das Wort Gottes verkündet. Nicht jeder, der lesen und sprechen kann, ist als Lektor im liturgischen Dienst geeignet. Rhetorischer und sprechtechnischer Dilettantismus sowie leichtfertiger Umgang mit dem Medium Sprache verwirken die Chance, den Hörer/inne/n die Botschaft zu vermitteln. Unvorbereitetes und schlechtes Vorlesen lässt strahlende Texte im Dunkeln verwesen.

Es ist richtig, dass viele Menschen nur schwer längere Texte mit anspruchsvollen Inhalten in gehobener Sprache nachvollziehen können. Andererseits zeigen Erfahrungen im Theater und bei Dichterlesungen, dass diese durchaus angenommen werden, wenn die ent-

sprechende Konzentration und das Vortragsvermögen aufseiten des Vortragenden und die Motivation aufseiten der Hörenden vorhanden sind.

Heimat

● Nach unseren Erfahrungen gibt es kein Patentrezept bei der Auswahl einzelner inhaltlicher Bausteine für die Liturgie. Der Rahmen, den die Kirche liturgisch vorgibt, sollte auf die jeweilige Zielgruppe hin variabel gestaltet sein, sodass keine Generation »zum Gähnen kommt«. Die Liturgie der Kirche braucht die Wiederholung als Wiedererkennungszeichen, aber auch das spontan entstehende oder vorbereitete Neue. Eine gelungene Liturgie bietet allen Teilnehmer/inne/n eine Heimat: denen, die schon lange keinen Gottesdienst besucht haben und Vertrautes im Ablauf wieder erkennen können, und auch jenen, die Glaubensinhalte einmal nicht in alten Formen, sondern in zeitgemäßer Sprache ausgedrückt finden möchten.

Hilfreich ist es, den Gottesdienst unter ein bestimmtes Thema zu stellen, das sich wie ein roter Faden durchzieht. Die Wahrscheinlichkeit, dass sich alle von einem Gottesdienst

»gelungene Liturgie bietet allen Heimat«

angesprochen fühlen, steigt, wenn verschiedene Menschen mit ihrem eigenen Lebenshintergrund verantwortlich Liturgie gestalten und Gottesdienste persönliche Handschriften tragen, damit nicht eine langweilige »Einheitssoße« entsteht. Die Balance zwischen objektiven Gegebenheiten und subjektiver Gestaltung sollte angestrebt werden.

Oft ist die liturgische Sprache steril und unverständlich; sie bedarf dann zeitgemäßerer Ausdrucksformen. Die Weisheit der Märchen, Legenden und Dichtungen der Völker, Lyrik, aber auch Zeitungstexte können die Liturgie lebendig und lebensnah gestalten.

Es kann auch das Verständnis eines Gottesdienstes vertiefen, wenn alten, für den Tag vorgegebenen Texten moderne, zeitgemäße gegenübergestellt werden, die sich aneinander reiben und so in verändertem Kontext neu für den Glauben wirksam werden.

Nur wer die eigene Liturgie wagt, wird die überkommene achten.

Gott und den Menschen dienen

● Gelingende Liturgie ist nicht leicht zu haben. Sie ist ein Gegenprogramm zu irdischer Geschäftigkeit, die sich heute in der so genannten Erlebnis- und Konsumgesellschaft zeigt. Sie ist unbequem, weil der Einzelne sie nicht nach seinem Geschmack verändern kann. Durch ihren in vielen Teilen geregelten Ablauf mit historisch gewachsenen Formen zwingt sie die Beteiligten in eine umgreifende, weltweite und zeitenüberspannende Gemeinschaft, die Kirche heißt.

Aber bei guter Liturgie wird spürbar werden, dass das Leben des Einzelnen im Gottesdienst vorkommt und er darin ein Zuhause finden kann, auch wenn er einzelne liturgische Formen nicht nachvollziehen kann. Entscheidend ist, sich für die Begegnung mit Gott und den Mitmenschen zu öffnen und sich auf die Liturgie grundsätzlich einzulassen.

Liturgie sollte sich hüten vor Wortlastigkeit und komplizierten Texten und dennoch anspruchsvoll sein.

Sie sollte sich vollsaugen von Welt und dennoch nicht verweltlichen.

Sie sollte die Kompliziertheit des Lebens einfangen und dennoch die Stärke des Einfachen kennen.

Sie sollte die Sprache der Menschen sprechen und dennoch nicht in der Banalität des Alltags untergehen.

Sie sollte sich in ihren Ausdrucksformen menschlich geben und dennoch der Feierlichkeit nicht entbehren.

Wenn Gott uns dazu befähigt, könnte es vielleicht gelingen, im Gottesdienst unserer Zeit Gott und den Menschen zu dienen.

Die Erzdiözese Hamburg und die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche haben ein ökumenisches Gebet veröffentlicht, das in allen Gottesdiensten verwendet werden soll, etwa als Abschluss der Fürbitten oder als Überleitung zum Vaterunser. Das Gebet soll die Ökumene als geistlichen Prozess fördern und ein Zeichen der Sehnsucht nach Einheit der Kirche setzen. Wir geben den Text hier wieder, der nicht nur in den Kirchen Norddeutschlands Verwendung finden möge. (Für weitere Informationen vgl. Publik-Forum Nr.7, 10. April 1998, S 34.)

Wir denken an die Brüder und Schwestern in unserer(n) evangelischen (katholischen) Nachbargemeinde(n) N.N. (ev. weitere) und in der Gemeinschaft der ganzen Christenheit.

Stille

Gott, lass uns lebendig erfahren,
dass wir zusammengehören:
in Gebet und Fürbitte,
in Leben und Dienst,
in Freude und Leid.
Du führst deine Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit.
Dir sei Lob und Ehre jetzt und in Ewigkeit.

Martin Rohner

Die Kleine Kirche in Osnabrück

Zur Liturgie einer Personalgemeinde

Liturgie als Zentrum der Glaubenspraxis ist auch Zentrum dieser Personalgemeinde in Osnabrück, die auf mittlerweile 25 Jahre Erfahrung zurückblicken kann. Auf der Suche nach einer Balance zwischen »zeitgemäß« und »herausfordernd anders«, zwischen Innovation und Rückbesinnung wird hier auch die »Arbeit des Begriffs« nicht gescheut und eine fragende und sprachkritische Theologie entwickelt.

Kleine Kirche

● Links neben dem Osnabrücker Dom steht die von den Bürgern der Stadt schon lange »Kleine Kirche« genannte Gymnasialkirche. Seit 1974 versammelt sich in dem schlichten Gebäude an jedem Samstagabend eine Gottesdienstgemeinschaft, für die die liturgische Gestaltung im Zentrum steht. Ursprünglich aus Universitätsgottesdiensten hervorgegangen, ist hier im Laufe der Zeit eine »Personalgemeinde« entstanden, die sich ebenfalls »Kleine Kirche« nennt. Seit dem Jahr, in dem die Würzburger Synode über das Bekenntnis »Unsere Hoffnung« beriet und Hans Küngs Buch »Christ sein« erschien, hat sie entsprechende Reformimpulse nicht ohne Erfolg durchzuhalten versucht, bei ökumenischer Weite zugleich stets bemüht um enge Verbundenheit mit Bischof und Bistum und auch dort heute insgesamt akzeptiert und anerkannt. Eine Personalgemeinde ist keine Territorialpfarrei, kirchenrechtlich »gibt es sie nicht«; sie lebt also ganz von der freien Initiative ihrer Mitglieder. Das gilt nicht zuletzt für die, die kontinuierlich die Liturgie gestalten und mittragen, bis hin zu den Zelebranten, die als Mitglieder des »Priesterteams« der Gemeinde oder als gelegentliche Gäste der Liturgie vorstehen. Natürlich haben sich in der Kleinen Kirche diverse Gruppen und Gesprächskreise verstetigt, nicht zuletzt durch einen freundschaftlichen Kontakt nach São Paulo. Doch gerade eine Personalgemeinde lässt deutlich spüren, dass letztlich die Liturgie das Zusammenhaltende und Verbindende ist, das Menschen hier am Samstagabend zusammenführt, weit über den engeren Kreis derjenigen hinaus, die sich in der Gemeinde engagieren. Ohne dieses Herz der Liturgie hätte die Kleine Kirche in Stadt und Bistum Osnabrück nicht ein Vierteljahrhundert überlebt. Ihre Vitalität verdankt sie gewiss günstigen Konstellationen, vor allem dem Charisma einiger Menschen, die andere immer wieder zu inspirieren und motivieren vermochten und die insbesondere auch das liturgische Gesicht der Gemeinde geprägt haben. (Unter ihnen war es über viele Jahre der

Religionspädagoge Klaus Breuning, dessen Ausstrahlung und Engagement immer wieder Menschen angezogen hat.) Das programmatische Ziel der Kleinen Kirche lässt sich einschlägig an ihrem Selbstverständnis ablesen: Die Kleine Kirche, heißt es da, »möchte eine Gemeinde mit offenen Türen sein, die Leerstellen ausfüllt in der großen Stadt. Sie versucht, auch und gerade Menschen anzusprechen, die vielleicht ohne sie keine Bindung mehr an die konkrete Kirche hätten, und sie möchte etwas ausstrahlen in andere Gemeinden, vor allem dadurch, wie sie von ihrer Mitte her lebt: der lebendigen Eucharistiefeier als einem Ort, an dem gebetet, gesungen und nachgedacht wird.«[1] Wie kann das anspruchsvoll *und* ansprechend gelingen?

»eine Personalgemeinde lebt ganz von der freien Initiative ihrer Mitglieder«

Zeichen der Zeit

● Wo und wie lassen sich in modernen Lebenswelten »Kommunikationsräume« eröffnen für »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute« (GS 1)? Will Kirche hier existentielle, aber auch kulturell-gesellschaftliche Relevanz für Gegenwart und Zukunft beanspruchen, wird sie die Aufgabe ernst nehmen müssen, die ihr das Konzil ja ausdrücklich zur »Pflicht« gemacht hat: nämlich »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). Andernfalls würde der Zuspruch und Anspruch einer verheißungsvoll-befremdlichen Erinnerung an die biblische Rede von Gott und Mensch gerade in einer Zeit der »Gotteskrise« (Johann B. Metz) ungehört verhallen. – Diesen Kontext gilt es auch zu bedenken, wenn man nach den heutigen Aufgaben und Möglichkeiten von *Liturgie* als einem Zentrum der Glaubenspraxis fragt. Denn wo sollten entsprechende Kommunikationsräume eröffnet werden können, wenn es schon in dieser Mitte nicht gelingt, »Zeichen der Zeit« und »Licht des Evangeliums« in Kontakt zu bringen? *Zeitgemäße, ansprechende* Formen liturgischer Gestaltung müssten dabei zugleich auch das herausfordernd *Andere*, womöglich *Unzeitgemäße* mit zur Sprache bringen, von dem Zuglauben-Versuchende zehren – und sie dürften auch die Unbeholfenheit und Sprachkrise nicht verdrängen, in die Christen immer wieder geraten angesichts der Kluft zwischen traditionellen Sprachformen und gegenwärtiger Welterfahrung. Keine leichte Gratwanderung wird es dabei sein, das zusammenzubringen,

»auch das herausfordernd Andere, womöglich Unzeitgemäße mit zur Sprache bringen«

was Dieter Emeis als Anforderungen an die Gestaltung der Eucharistie herausstellt: »die Treue zur Überlieferung«, »die Einheit mit anderen eucharistischen Versammlungen der Kirche« und »die Lebendigkeit in der Ausgestaltung«.[2] Wo praktische Ansätze gelingen, eine entsprechende Balance liturgisch fruchtbar werden zu lassen, und wo Menschen sich davon offensichtlich angezogen fühlen, können diese Versuche selbst Zeichen der Zeit sein.

Lebendige Liturgie

● Auch Liturgie bleibt nicht unberührt von den Veränderungen einer, wie Gegenwartsdiagnostiker formulieren, durch Individualisierung und Pluralisierung geprägten Lebenswelt, in der es kirchlicher Tradition augenscheinlich immer weniger gelingt, ihr »semantisches Potential« (Habermas) in Beziehung zu bringen zum Erfahrungshorizont der Zeitgenossen. Andererseits geraten innovative Liturgie-Versuche in die Gefahr, zum bloß noch an ästhetischen Kriterien gemessenen »Erlebnis-Event« zu werden. Dass in Osnabrück Samstag für Samstag mehrere Hundert Menschen unterschiedlichen Alters und Herkommens den Gottesdienst der Kleinen Kirche mitfeiern – manche regelmäßig, manche sporadisch –, erscheint dennoch als ein Indiz dafür, dass es durchaus Bedürfnis für den Kommunikationsraum *lebendiger* Liturgie gibt. Was ermöglicht diese Resonanz? Vielleicht kann eine solche Personalgemeinde unter besonders günstigen Bedingungen ein liturgisches »Profil« entwickeln, das nach Sprach- und Gestaltungsformen sucht, die gegenwärtiges Bewusstsein artikulieren und sich nicht im Formelhaften verlieren. Ein intellektueller Hintergrund der Kleinen Kirche ist dabei für dieses Profil unverzichtbar: »Arbeit des Begriffs«, sensible und nachdenkliche, im besten Wortsinn *theologische* Verkündigung ist einer Gemeinde in Predigt und Gebetssprache zuzutrauen und zuzumuten, wenn sie denn ernsthaft und glaubwürdig auch in der Liturgie »Rechenschaft von ihrer Hoffnung« (vgl. 1 Petr 3,15) zu geben sucht. Dabei soll eine solche Liturgie ebenso wenig intellektualistisch wie schwärmerisch sein, sondern kann hoffentlich gelassene und neugierige Spontaneität für Kopf und Herz kultivieren. Was dabei zentralen Stellenwert hat, fällt Besuchern der Kleinen Kirche meist als Erstes auf: Die prägende Rolle der Kirchenmusik, die das »Qui bene cantat, bis orat« (Wer gut singt, betet doppelt) des hl. Augustinus sich zum Wahlspruch macht. Die im Chorraum der Gemeinde zugewandte Schola, die sich zum Hochgebet um den Altar sammelt, soll und kann dem Gemeindegesang inspirierend und anspornend dienen. Gerade in der musikalischen Gestaltung wird, ebenso wie in Gebet und Predigt, die Offenheit für eine gegenwartsnahe, »neue« Sprache zur wohl entscheidenden Herausforderung und Chance: Liturgisch-musikalische Versuche, etwa auch in der Gestaltung des Hochgebets als Höhepunkt der Eucharistie, um die »tätige Teilhabe« der Gemeinde zu stärken, sind nicht ohne (selbst-) kritische Vergewisserung darüber möglich, was theologisch wie sprachlich »geht« und was »nicht geht«. Katholizität als Treue zur liturgischen Überlieferung ist für die Kleine Kirche dabei kein Widerspruch zum Mut, behutsam neue Akzente zu setzen. Sie ist nicht etwa fixiert auf »Neue geistliche Lieder«, sondern unter den gut 700 Gesängen ihrer Liedauswahl finden sich zahlreiche ältere, in denen frühere Christengenerationen ihre Glaubenserfahrung ausgedrückt haben – immer daran zu prüfen, ob dies auch noch unsere Sprache sein kann.

»Wer gut singt, betet doppelt«

Sprachkritische Theologie des Fragens

● Exemplarisch und viel versprechend für die Suche nach einer »neuen Sprache« des Glaubens und Betens sind die Texte und Gesänge des niederländischen Dichtertheologen Huub

Oosterhuis, die in den letzten Jahren einen Schwerpunkt liturgischer Wege in der Kleinen Kirche bildeten. Im Blick auf seine Gebete und Meditationen hat Paul Konrad Kurz treffend beschrieben, woran sich die Suche nach einer zeitgemäßen Liturgie insgesamt orientieren muss: »Hätten wir mehr Spracharbeit in der Kirche, suchten wir mehr Ausdruck und Form aus heutigem Bewußtsein – auch wenn diese Form nicht immer gleich kanonisierbar oder approbierbar wird –, könnten wir einander anders gegenwärtig und miteinander froh werden. Wir müssen die sprachliche Trägheit, den Unwillen und die Denunziation neuer sprachlicher Versuche überwinden. Man muß Spracharbeit unter Christen ermutigen. Spracharbeit

»aus Fragen Liturgie werden lassen«

ist Glaubensarbeit, adventlich, österlich.«[3] Hinter dieser These steht ein hoher Anspruch, hinter ihm bleibt auch die Kleine Kirche noch oft zurück: Beten und Liturgie müssten *sprachkritisch* unerwartete Verstehenshorizonte und Kommunikationsmöglichkeiten andeuten, ohne die Sprachlosigkeit zu ignorieren, die uns angesichts von Gott und Mensch immer wieder befällt. Wie lange ein entsprechendes Gemeindeprojekt gelingt, ob es weiter Frucht bringt, hängt ab vom langen Atem derer, die sich da immer wieder neu nach dem befreienden Geist auszustrecken versuchen, indem sie letztlich *aus ihren Fragen Liturgie werden lassen.* Gerade an Oosterhuis' Spracharbeit kann man dabei entdecken, wie sehr insbesondere die *biblischen* Sprachtraditionen zur Quelle einer Theologie des Fragens werden können. Die Suche nach entsprechenden Formen kann nicht abgeschlossen sein, sie wird wohl auch immer wieder, Gott sei Dank, für Unruhe sorgen müssen, auch innerkirchlich. Das letzte Wort kann Liturgie ohnehin schon aus ihrer Sache heraus nicht für sich selbst beanspruchen. Im Übrigen ist auch in der Kleinen Kirche längst nicht jede Predigt geistvoll, jede Liedauswahl abgewogen, jede liturgische Geste authentisch. Wenn aber wenigstens manchmal Ansätze spürbar werden zu einer Liturgie aus Erfahrungen und Fragen, die Menschen wirklich bewegen, kann das ermutigen zu jener Suche und Ahnung, die der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick als Wesen des Betens formuliert hat: Beten ist »das Suchen nach dem guten Wort, auf das es Antwort sein darf; gewiß oft genug das Vermissen des Wortes, des guten Willens, der sich doch in ihm aussprechen soll. [...] Wer zu beten anfängt, der weiß, der ahnt zumindest, daß es noch einen Grund gibt, Ja und Amen zu sagen. Und er ahnt, daß man im Verstummen oder im bloßen Neinsagen ein Geschenk zurückwiese, das Geschenk eines hinreichenden Grundes fürs Jasagenkönnen trotz allem.«[4]

[1] Aus einem Informationsblatt der Kleinen Kirche für Gottesdienstbesucher.

[2] Dieter Emeis, Kleiner Katechismus, Freiburg i.B. 1995, S. 149f.

[3] Paul Konrad Kurz, Spracharbeit ist Glaubensarbeit. Huub Oosterhuis' neue Gebete und unser Beten, in: Christ in der Gegenwart Nr. 38/1993, S. 309f.

[4] Jürgen Werbick, Was das Beten der Theologie zu denken gibt oder: Ein Versuch über die Schwierigkeit, ja zu sagen, in: Johann B. Metz u. a., Gottesrede, Münster 1996, S. 59-94, hier 76f.

Redaktion

DIAKONIA – Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche

Das Konzept

Der Wechsel in der Chefredaktion und die Änderung des Layouts gaben den Anlass, auch das inhaltliche Konzept von DIAKONIA neu zu formulieren. Das Folgende versteht sich als programmatische Selbstverpflichtung, die in Worte fasst, was seit Jahren geübte Praxis in der Gestaltung dieser Zeitschrift ist.

● *»Es wird notwendig sein, die neuen Erkenntnisse und Erfahrungen, die sich mit den weltbewegenden Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ergeben, gründlich zu studieren, gleichzeitig aber auch die Resultate auf dem Gebiet des Ökumenismus, der Soziologie, Anthropologie und Psychologie zu berücksichtigen und für die Pastoral zu integrieren. Auch scheint es unumgänglich, daß die Erfahrungen und sogar die Experimente aus den verschiedenen Ländern gesammelt, weitergegeben und verarbeitet werden, damit auch bei uns jeweils neu auftretende Probleme verstanden und bewältigt werden können.«*

Diese Sätze aus dem Geleitwort von Kardinal Franz König für das Heft 1/1965 des »Seelsorgers« (dem Vorgänger von DIAKONIA) haben nach wie vor Gültigkeit. Gründliches Studium von Erkenntnissen wie Erfahrungen aus dem Blickwinkel verschiedener theologischer Disziplinen sowie der Humanwissenschaften, Austausch und Verarbeitung von Erfahrungen und Experimenten und beides als Reflexion, die aus der Praxis kommt und in die Praxis wirken will, das ist auch heute das Programm der DIAKONIA. Das Konzil suchte eine fruchtbare Vermittlung des Auftrages der Botschaft Jesu mit den je heutigen Herausforderungen. Der damals begonnene Weg wurde und wird von vielen seither mutig weitergeführt, er ist auch für DIAKONIA bleibende Verpflichtung.

Beobachtungen

● Die kirchliche Praxis hat sich in diesem Jahrhundert in eine breite Palette von Bereichen ausdifferenziert und steht, selbst pluraler geworden, in einer pluralistischen und von vielen Ungleichzeitigkeiten geprägten Gesellschaft. Christlicher Glaube ist in den verschiedenen Kontexten immer wieder neu zu buchstabieren und weiterzuentwickeln, in Gedanken, Worten und Werken zu bewähren und zu gestalten. Es gilt, der Geschichte Gottes mit der ganzen Welt und im Speziellen mit dem pilgernden Volk der NachfolgerInnen Christi im Großen wie im

Kleinen, in Alltag und Politik, im einzelnen Leben wie in der Gesellschaft stets neu auf die Spur zu kommen. Die Offenbarung entfaltet sich ebenso in den Zeichen der Zeit wie in den Aufbrüchen und Traditionen der kirchlichen Gruppen und Gemeinden.

Den Menschen, die heute die kirchliche Praxis tragen und verantworten, mangelt es zuweilen an Zeit und Ansporn, dem Reflektieren des Bestehenden bzw. Gewesenen wie dem Entwerfen von Neuem den nötigen Stellenwert einzuräumen. So scheinen manche gewissermaßen pastoral von der Hand in den Mund zu leben: Sie werden zu Getriebenen der sich rasch abwechselnden Anforderungen. Das, was (alltäglich) stattfindet, muss jedoch ebenso kritisch betrachtet und befragt wie sorgfältig geplant werden, Wege und Mittel sind regelmäßig zu überprüfen. Entscheidend dabei ist, das Ziel klar zu bestimmen, immer wieder zu schauen, ob es sich verändert hat, ob die Richtung noch stimmt. Visionen können aber nicht allein entworfen werden, wie die Reflexion braucht der Entwurf Austausch von Erfahrungen und Hoffnungen, Scheitern und Gelingen. Wer inmitten unserer spannenden und zuweilen auch unübersichtlichen Gegenwart eine *zeitgenössische* kirchliche Praxis mitgestalten will, also eine auf der Höhe ihrer Zeit, braucht Reflexion und Vernetzung.

Vielfach gibt es in der Praxis Aufbrüche und Ansätze, die das landläufige Bild der erstarrten Kirche Lügen strafen, die jedoch oft zu wenig bekannt, bedacht und weitergegeben werden. Das Neue wächst; wir müssen einander nur mehr davon erzählen.

Die Praxis der Kirche wird zu einem guten Teil von Frauen getragen. Obwohl also das kirchliche Leben ohne den Beitrag der Frauen nicht denkbar ist, wird ihre spezielle Situation ebenso wie ihre eigenen Anliegen immer noch zu wenig ernst genommen und in Analysen und Entwürfe einbezogen.

Kirchliche MitarbeiterInnen sind angesichts dieser Fülle an Herausforderungen oft an der Grenze ihrer Leistungsfähigkeit. Die Pflege der eigenen Spiritualität und Lebensfreude wird hier zum nötigen Korrektiv, was nicht nur per Dienstdekret gefordert, sondern behutsam und mit der nötigen Freiheit gefördert werden muss.

Profil

● In dieser komplexen Situation möchte DIAKONIA ein Instrument des Austausches und der Vernetzung sein und so zur theologischen Reflexion der Praxis und damit zu ihrer gelingenden Weiterentwicklung beitragen. Die folgenden Punkte beschreiben unser Bemühen wie unser Ziel:

Vernetzt werden durch die Zeitschrift sowohl Wissenschaft und Praxis als auch Theologie und andere Wissenschaften. Austausch zwischen stärker an den Universitäten arbeitenden TheologInnen und jenen in der konkreten kirchlichen Praxis wird ebenso gefördert wie die Weitergabe von Erfahrungen von PraktikerIn zu PraktikerIn. So werden Informationen über interessante Praxisprojekte sowie hilfreiche und anspornende Analysen und inspirierende Ideen und Visionen einem größeren Kreis zugänglich gemacht. Die Praxis der Kirche wird dadurch angeregt, ermutigt und gestärkt.

DIAKONIA dient der Darstellung der Lebendigkeit der praktischen Theologie, der wissenschaftlichen sowie der sozusagen angewandten. Dadurch werden nicht nur die Themen, Erkenntnisse und Erfahrungen praktischer TheologInnen für weitere Interessierte (z.B. Kirchenleitung, VertreterInnen anderer theologischer oder sonstiger wissenschaftlicher Disziplinen) bekannt gemacht, sondern auch

das Gefühl der Zusammengehörigkeit in dem gemeinsamen Projekt »Praxis der Kirche« gefördert. DIAKONIA will dazu beitragen, die praktisch-theologische »Szene« zu entwickeln, denn das Gefühl, gemeinsam unterwegs zu sein, gibt Kraft und Halt in der Praxis.

DIAKONIA trägt durch die Auswahl von Themen und das bewusste Ansprechen von Autorinnen dazu bei, die Anliegen und Reflexionen von Frauen in der kirchlichen Praxis, insbesondere auch in ihrer Artikulation in feministischer Theologie, sichtbar zu machen und ihnen in der Kirche mehr Gewicht zu geben.

DIAKONIA ist in alledem eine Zeitschrift mit wissenschaftlichem Anspruch, wobei gute Wissenschaft an ihrer Verständlichkeit und »Brauchbarkeit« zu erkennen ist.

AdressatInnen

● DIAKONIA wendet sich primär an alle, die in irgendeiner Funktion in der konkreten Praxis der Kirche tätig sind, also an alle haupt- und ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, Priester wie Laien. Sie spricht nicht nur TheologInnen an, obwohl eine gewisse Vertrautheit mit praktischer Theologie vorausgesetzt wird.

Über diesen primären AdressatInnenkreis hinaus wendet sich DIAKONIA an Studierende und Lehrende der Theologie. Ihnen vermittelt DIAKONIA einen Einblick in die aktuelle praktisch-theologische Forschung.

Inhalte

● DIAKONIA greift aktuelle Themen auf, verschafft jedoch auch Themen, die in der aktuellen Diskussion zu wenig beachtet werden, neue Geltung.

Von Interesse ist prinzipiell alles, was die Praxis der Kirche in ihren verschiedensten Feldern betrifft. Dabei bemüht sich DIAKONIA um einen Ausgleich zwischen der in sich schon recht vielgestaltigen Gemeindepraxis und den vielen anderen Bereichen der Pastoral, wie z.B. der sozialen bzw. diakonalen Praxis, der Einzelbegleitung, kategorealen Feldern, etc. Auch die Liturgie als eine spezielle Form der Kirchenpraxis findet in DIAKONIA gebührende Berücksichtigung, sodass sich die Inhalte der Zeitschrift auch nach den klassischen Bereichen der Liturgie, der Verkündigung, der Koinonie und der Diakonie beschreiben lassen. Dazu kommen Fragen der Spiritualität und der persönlichen Glaubensgestaltung als Grundlage allen Bemühens in der Praxis.

Aus den verschiedenen Feldern werden jeweils wissenschaftliche Grundlagen sowie konkrete Erfahrungen eingebracht. Dabei ist sowohl wichtig, dass die theoretische Arbeit von der Praxis ausgeht und bewusst zu ihr hinführt, als auch, dass die Berichte aus der praktischen Erfahrung eine reflektierende Betrachtung integrieren. So soll nicht nur durch verschiedenartige Beiträge, sondern bereits innerhalb der Beiträge selbst die Vermittlung von Praxis und Theorie geleistet werden.

Über die pastorale Praxis im engen Sinne hinaus greift DIAKONIA auch Themen der »Hinterbühne» auf, vor allem in Bezug auf die Organisation kirchlicher Praxis bzw. die Strukturen der Kirche.

Besonderes Augenmerk widmet DIAKONIA der Kontextualität des kirchlichen Lebens, indem jeweils der gesellschaftliche Aspekt pastoraler Themen explizit gemacht wird, die Entwicklungen unserer Gesellschaft und Kultur als ein in sich bedeutsames Thema berücksichtigt und auch kirchenpraktische Erfahrungen anderer Kontexte der weltweiten Kirche gelegentlich aufgegriffen werden.

DIAKONIA geht zwar von der Praxis der katholischen Kirche aus, nimmt aber die immer stärkere Bedeutung der Ökumene, insbesondere der verschiedenen ökumenischen Aufbrüche an der Basis wahr.

Gestaltung

Prinzipien

● DIAKONIA bemüht sich, möglichst ausgewogen Frauen und Männer sowie ältere und jüngere AutorInnen zu Wort kommen zu lassen.

DIAKONIA weiß sich der Versöhnung zwischen den christlichen Kirchen sowie dem interreligiösen Dialog verpflichtet. Fragen der Ökumene werden daher regelmäßig berücksichtigt. So werden immer wieder nicht-katholische AutorInnen eingeladen, die Blickwinkel anderer Kirchen bzw. anderer Religionen zu bestimmten Fragen darzulegen.

DIAKONIA ist für unsere Zeitschrift nicht nur ein Name, auch nicht bloß ein kirchlicher Wirkungsbereich unter anderen, sondern gleichsam das Brennglas, das alle Vollzüge auf die kirchliche Sendung, dem Reich Gottes zu dienen, hin bündelt. Daher gehört das Bemühen um eine grundlegende soziale Ausrichtung der Pastoral sowie eine sozialkritische analytische Perspektive zu den Prinzipien der Heftgestaltung.

Aufbau

● Jedes Heft widmet ca. zwei Drittel der Seiten einem inhaltlichen **Schwerpunkt**. Das Thema wird sowohl wissenschaftlich grundgelegt als auch durch Beispiele von Projekten aus dem jeweiligen Praxisfeld bzw. durch konkrete Erfahrungen ausgeleuchtet.

Ein programmatischer **Leitartikel** gibt dem Schwerpunkt zusätzliches Gewicht. Er führt pointiert in das Thema ein, macht mit der Diskussion vertraut, die in der Redaktion zur Wahl dieses Themas geführt hat und verortet den Schwerpunkt im aktuellen Diskurs.

Ein Drittel jedes Heftes wird von **Beiträgen zu diversen Themen** gefüllt, was in jedem Heft eine gewisse Bandbreite von Themen sichert.

Innerhalb des Schwerpunktes sowie auf das Gesamt eines Heftes bezogen wird auf ein möglichstes Gleichgewicht zwischen eher der Theorieentwicklung gewidmeten und eher der Praxisreflexion gewidmeten Artikeln geachtet.

Rubriken

● Alle Artikel werden **Rubriken** zugeordnet, die die klassischen Säulen der Praxis der Kirche repräsentieren. In einem Durchrechnungszeitraum von drei Heften wird jede Rubrik mindestens einmal bedient. Die Rubriken erleichtern das Auffinden von für bestimmte LeserInnen interessanten Artikeln und sichern die regelmäßige Berücksichtigung verschiedener Sparten der praktischen Theologie bzw. der Kirchenpraxis.

GRUNDFRAGEN bringt grundlegende Beiträge aus verschiedenen theologischen und humanwissenschaftlichen Disziplinen. Sie sind integrierender Bestandteil des Schwerpunkts, ebenso aber auch als Einzelbeiträge möglich. In dieser Rubrik kommen weiters Artikel zur praktischen Theologie als solcher.

VERKÜNDIGUNG fasst diesen Bereich in einem weiten, über die Predigt hinausgehenden Sinne. Hier kommen Reflexionen zur Weitergabe des Glaubens allgemein wie zur Arbeit der Verkündigung im Speziellen. Konkret gehaltene Predigten werden als anregende Beispiele gebracht.

Unter DIAKONIE werden die verschiedenen Bereiche kirchlicher Sozialarbeit ebenso erfasst wie Artikel, die einen bestimmten kirchlichen Bereich unter einer diakonalen Perspektive betrachten oder die sozialen Aspekte verschiedener Vorgänge deutlich machen.

LITURGIE wird vorzugsweise unter pastoraltheologischen Fragestellungen in den Blick genommen. Im Blickpunkt steht ausdrücklich nicht nur die Sonntagsmesse, sondern neben der Vielfalt liturgischer Ausdrucksmöglichkeiten insbesondere die Feier der Sakramente. Gelegentlich werden auch liturgische Feiern mit Beispielcharakter abgedruckt, insbesondere um neue Liturgieformen zugänglich zu machen.

KOINONIE als Grundgestalt kirchlichen Zusammenlebens wird in Beiträgen zu den verschiedensten Aspekten des Lebens und Aufbaus von Gemeinden sowie der Kirche insgesamt reflektiert. Die traditionelle Pfarrei ist dabei ebenso Gegenstand wie andere Sozialformen des Glaubens sowie die Gestaltung der kirchlichen Strukturen. So haben hier auch Fragen im Zusammenhang mit den pastoralen Diensten ihren Ort.

In der Rubrik SPIRITUALITÄT werden Beiträge zur Gestaltung des persönlichen wie des gemeindlichen religiösen Lebens zusammengefasst. Hier stehen einerseits die TrägerInnen der Pastoral in ihrer persönlichen Lebensgestaltung im Zentrum, andererseits wird Spiritualität weit gefasst als alle Lebens- und Arbeitsbereiche umfassendes Prinzip.

INFORMATIONEN bringt Nachrichten über aktuelle Vorgänge und Veranstaltungen.

Die Rubrik REZENSIONEN kommt jedes Mal vor und informiert über interessante Neuerscheinungen bzw. für das Schwerpunktthema relevante Literatur.

Formal erscheint DIAKONIA, vor allem durch das neue Layout, seit Heft 1/1999 in einem neuen Gewand. Neu ist auch die Chefredaktuerin Mag. Veronika Prüller-Jagenteufel, die Prof. Dr. Helmut Erharter in dieser Funktion ablöst. Inhaltlich ist es aber das in diesem Konzept dargelegte Programm, das DIAKONIA seit langem prägt und dem wir uns auch weiterhin verpflichtet wissen. Wir hoffen, dass viele Leserinnen und Leser sowie Autoren und Autorinnen auf dieser Grundlage DIAKONIA als ihr und unser gemeinsames Projekt verstehen werden.

Hartmut Heidenreich

Eine Kerze, die von zwei Seiten brennt

Zur Erinnerung an den praktisch-theologischen, ökumenischen und kirchenreformerischen Inspirator Ernst Lange (1927-1974)

Ernst Lange verdiente 25 Jahre nach seinem allzu frühen Tod eine Renaissance. Seine Arbeiten zur Bildung als Praxis der Freiheit, sein ökumenisches Engagement sowie seine Visionen für eine zeitgemäße Kirche sind heute noch von bestechender Aktualität. Die Einführung in das von Tragik durchzogene Leben und das pulsierende Werk dieses Mannes lädt zu weiterer Beschäftigung ein.

● Ein Professor für Praktische Theologie, der auch Musicals schreibt, ist ungewöhnlich. Dass er zugleich experimentierender Pastor war, spricht für sein praktisches Engagement. Dass er als Rundfunkautor und Publizist gefragt war, lag an seinen Begabungen und an seinem Verständnis, wie sich Kirche heute vermitteln müsse. Er war ein eindrücklicher Rhetor, nachhaltig wirkender Prediger, virtuoser Publizist, theologischer Inspirator und ein politischer Christ, als Professor ein Geheimtipp unter Studierenden. Dass er als kirchenreformerischer Visionär und Beweger der ökumenischen Bewegung am Schneckentempo der praktischen Reformen verzweifelte, ist Teil seiner persönlichen Tragik. Der Name Ernst Lange ist unter Eingeweihten eine Chiffre für visionäres praktisch-theologisches wie kirchenreformerisches Engagement. Ernst Lange wurde nur 47 Jahre alt. Er starb am 3. Juli vor 25 Jahren.

Was er über Bonhoeffer schrieb, trifft allemal auch auf ihn selbst zu: dass man seine Theologie und Theorie nicht von seiner Biographie trennen könne. Ein biographisch-theologischer Zugang[1] zu Person und Werk legt sich nahe; seine gesammelten Schriften sind inzwischen leider vergriffen[2].

Sein pastorales, politisches und bildungsbezogenes Engagement hat Ernst Lange stets als Zusammenhang gesehen. Wenn ihn Weggefährtinnen und -gefährten charakterisieren, so wird er geschildert als didaktisches Naturtalent, in den Bann ziehender Rhetor, unglaublich vielseitig begabt, als einer, der bei aller Beliebtheit anderen letztlich unzugänglich blieb, dessen Begeisterungsfähigkeit und Inspirationen sich andere jedoch kaum entziehen konnten; sich selbst und seinen Ansprüchen konnte er aber bis in den Tod nicht genügen.

Frühe reformpädagogische Erfahrungen

● Den Nazis galt Lange (geb. 1927 in München) wegen seiner jüdischen Mutter als »Mischling ersten Grades«. Diese Tatsache und die Scheidung der Eltern im Jahr der Rassengesetze 1935 brachten ihn und seine Schwester in ein Internat in Schondorf am Ammersee. Es wurde geleitet von dem verwandten Ehepaar Reisinger und gehörte zur Landschulheimbewegung (mit Salem, dem Birklehof, der Odenwaldschule u.a.). Dort erlebte Lange den Geist der Jugendbewegung und der Reformpädagogik. Das Internat wurde ihm Heimat. Die Mutter, eine Ärztin, hat sich 1937 das Leben genommen; der Vater, Professor der Psychiatrie (auf dem Breslauer Lehrstuhl, den auch Bonhoeffers Vater innehatte), starb ein Jahr darauf an einer Krankheit, »an der man normalerweise nicht stirbt« (so die Schwester Langes, 15). Den Krieg überlebte Lange in Berlin. Abitur machte er 1946 in einem »Sonderkurs zur Erlangung der Reife für rassisch Verfolgte« – u.a. mit Gerhard Löwenthal, später streitbarkonservativ beim ZDF-Magazin, und Dietrich Rössler, dann Mediziner und evangelischer Theologe, später Tübinger Professor für Praktische Theologie.

Eine zweite wichtige Bildungserfahrung folgte in Schweden 1947, als der junge Berliner Theologiestudent das Wintersemester in der »Sigtuna Folkshogskola« verbrachte, die als älteste Evangelische Akademie in Europa (1917) gilt. Dort war er beeindruckt von einer Erwachsenenbildung als »Erfahrung des gehaltvollen und fruchtbaren Gemenges von intellektueller Bildungsarbeit, frömmigkeitsbestimmter Spiritualität und erfahrbarer Gemeinschaft« (35). Musische Bildung (Musik, Spiel, Tanz, Laientheater) und die internatsartige internationale Lerngemeinschaft im skandinavischen Winter förderten ein emotionales und soziales Lernen. Es entspricht nicht nur dieser Erfahrung und seiner vielseitigen Begabung, sondern auch seiner Auffassung, wie Kirche den Menschen begegnen müsse, dass Lange Schauspiele und Musicals geschrieben hat. Am bekanntesten war »Halleluja Billy«, das in den Slums von Harlem spielt, geschrieben für den Frankfurter Kirchentag 1956 und noch Jahre später auch in Theatern verschiedener Städte aufgeführt.

»Schauspiele und Musicals zu schreiben, entsprach seiner Auffassung, wie Kirche den Menschen begegnen müsse«

Publizistik und Öffentlichkeit

● Der junge Theologe war 1955 ins Burckhardthaus nach Gelnhausen gekommen, der Fortbildungs- und Publikationszentrale der Evangelischen Jugend und des dortigen Verlags, wo er mit Jörg Zink u.a. viele Ideen und Projekte als Lektor und Autor umsetzen konnte. In der Frankfurter Paulskirche war er im selben Jahr als jüngster und eindrücklicher Redner bei einer Veranstaltung gegen die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik aufgefallen (mit Carlo Schmid, Erich Ollenhauer, Gustav Heinemann, Helmut Gollwitzer, Martin Niemöller). »Education is never neutral!«, so wird Paulo Freire es später auf eine Formel bringen. Einer aus dem von Lange initiierten Orbishöher Kreis, der vor allem aus Engagierten der Evangelischen Jugendarbeit bestand, Johannes Rau, ging später in die Politik. Ernst Langes Einwirken auf die Politik verlief auf seine Weise. So griff Erhard Eppler zur perspektivischen Profilierung seines Entwicklungshilfeministeriums auf ein

Memorandum von Ernst Lange zurück, das 1968 aus dessen Erfahrungen im Ökumenischen Rat der Kirchen gespeist war und dem es schon im Titel weit vorausschauend um dreierlei ging: »weltweite Bemühungen um soziale Gerechtigkeit, wirtschaftliche Entwicklung und eine internationale Friedensordnung« (178).

Ladenkirche, das Gemeindeexperiment

● Von der Bundesebene und den publizistischen Aufgaben ging es zunächst in die Gemeinde, allerdings nicht in eine »normale«: Lange gründete 1960 mit Alfred Butenuth die Berliner Ladenkirche, ein damals Aufsehen erregendes pastorales Experiment, angeregt durch seinen Besuch in East Harlem. In einem angemieteten ehemaligen Bäckerladen am Brunsbütteler Damm sollte dies ein alltagsnaher und nachbarschaftlicher gemeindlicher Reformversuch sein – statt »Kirchenbesuch«, »Kultfeier« und Gemeindebetriebsamkeit. Man experimentierte in der Ladenkirche mit neuen Gottesdienstformen und das gezielt gestaltete Schaufenster des Ladens war Einladungs- und Visitenkarte der Gemeinde (vgl. 78f, 88ff).

Praktizierender Theoretiker – Ein Zwischenspiel als Hochschullehrer

● Zum Sommersemester 1963 wurde Lange (wie Bonhoeffer) Professor in Berlin: er nahm einen Ruf der Kirchlichen Hochschule Berlin für Praktische Theologie an als Chance und Anspruch, Lehre und Praxis zu verbinden, denn sein Grundsatz war: »Ein praktischer Theologe müsse Praxis haben und behalten, sonst überhole er sich selbst und verrate die Theologie« (so sein damaliger Assistent, 110). Er bot zunächst vor allem homiletische und gemeindetheologische Themen an. Seine homiletischen Übungen fußten auf einer Meditation mit Text- und Hörerbezug für den «Predigteinfall« und einer Paraphrase des Predigttextes. Die Predigt sollte »personsgemäß« und situationsgerecht sein.

Er landete mitten im homiletischen Streit um das Verhältnis von Text und Situation. Predigen ist für ihn »eine Bemühung um Kommunikation. Alle Kommunikation zielt auf Einverständnis durch Verständigung«; eine Predigt soll zur »Relevanzerfahrung« führen (122, 124). Das war die hermeneutische Diskussion. In seiner Antrittsvorlesung »Kirche für andere – Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart« wendet er sich gegen ekklesiozentrische Auslegungen und versteht die »nichtreligiöse Interpretation des Evangeliums« Bonhoeffers »auf das ›Sein-für-Andere‹ – auf den ›vernünftigen Gottesdienst‹ der Christen jenseits organisierter Kirchlichkeit hin« (127).

»ein alltagsnaher und nachbarschaftlicher gemeindlicher Reformversuch«

Als Fisch in ökumenischen Gewässern

● Seit der Dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in New Delhi 1961 arbeitete er an einem weltweiten Studienprogramm über »Die missionarische

Struktur der Gemeinde« mit. Darin sieht er (in einem Bericht 1965) »die gegenwärtig wichtigste Ebene kirchlicher Handlungs- und Wandlungsfähigkeit« in einer »zone humaine«, in der die wichtigsten Lebensfunktionen der Einwohner sich abspielen und in ihrem Zusammenhang erkennbar sind, etwa von der Größe eines Kirchenkreises bzw. einer Kleinstadt mit ihrem Pendlereinzugsgebiet: »Wenn man das Konzept nicht überspitzt, sondern in Forschung und Planung elastisch nach der jeweils gegebenen Ebene größter kirchlicher Handlungsfähigkeit fragt, und von dorther das angemaßte Erstgeburtsrecht der Parochie behutsam eingrenzt, ohne zu übertreiben (die Wohnfunktion bleibt eine der wichtigsten Lebensfunktionen!), dann hat man hier ein Instrument kontrollierten kirchlichen Wandels, das am Gewachsenen anknüpft und doch der veränderten gesellschaftlichen Situation ernstlich Rechnung trägt« (101). Zugleich ein Beispiel, dass er treffende Kritik mit weiterführenden praxisverträglichen Vorschlägen paaren konnte.

»das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche sein kann«

Dieses Engagement, das Projekt Ladenkirche und Langes Kreativität sprachen sich im ÖRK herum – mit Folgen: Lange wurde zum ÖRK nach Genf berufen und im Januar 1968[3] Direktor der Abteilung für Ökumenische Aktivität und der Abteilung für Bildungsfragen sowie Beigeordneter Generalsekretär des Weltrats der Kirchen. Hier war der Fisch im richtigen Wasser gelandet. Allerdings war diese Ämterfülle auch von ihm nicht gewollt, sondern durch Finanzknappheit bedingt. Seine vielseitigen Interessen verführten Lange zur Überlastung. Er trat schließlich von diesen Posten zurück und wurde Berater des ÖRK für Studienfragen ab April 1970. Ab Oktober wohnte die Familie in Weiterstadt, da er sich einer Psychoanalyse in Frankfurt unterziehen musste.[4]

Kirche als Sprachschule für die Freiheit

● Im Januar 1970 hatte er Paulo Freire nach Europa geholt, zum ÖRK nach Genf, und 1971 das Vorwort zu dessen »Pädagogik der Unterdrückten« geschrieben, die Simpfendörfer ins Deutsche übertragen hat. Langes bildungstheoretische Schriften »Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und als Funktion der Kirche«[5] tragen ihren Titel praktisch als Antwort auf die »Kultur des Schweigens«, die Freire beschrieben hat.

Vor dem Umzug hatte er noch eine Weltkonferenz über »die Weltbildungskrise und die Rolle der Kirchen« im niederländischen Bergen im Mai in die Wege geleitet und – obwohl krankheitsbedingt an der Teilnahme verhindert – danach einen Tagungsbericht herausgegeben unter dem Titel »Bildung – ganz!«[6], erstmals beim ÖRK als Textcollage, um statt der »spröden Langeweile ökumenischer Konsensdokumente – deren Bedeutung für die Sprachschule der Weltchristenheit gleichwohl kaum überschätzt werden kann –«[7] den Prozess dahin sichtbar zu machen. Darin sieht Lange alle Krisen wie Welthunger, Armut, Umweltzerstörung, Globalisierung von Politik und Ökonomie »als fundamentale Bildungsprobleme ... in dem Augenblick, wo es um die Praxis der Veränderung geht«, schließlich gehe es um die Bildung eines neuen Weltbewusstseins und um »Erziehung als Praxis der Freiheit« (209). In Bergen war Paulo Freire

dabei. Lange fordert eine Abkehr von der Fixierung auf die Institution Schule; es gebe viele Mit-Erzieher in der modernen Umwelt, der Bildungsprozess müsse ganzheitlich sein, zwischen säkularer und religiöser Erziehung könne es keine Diastase geben. Die Kirchen müssten sich allerdings erst selbst instandsetzen, diesen Anforderungen gerecht zu werden. So entsprächen Sprache und Denken noch nicht der Welterfahrung und Weltverantwortung des 20. Jahrhunderts: »Christen leben mit einem parochialen Gewissen in einer universalen Welt.«[8]

Von der Zentrale ins Zentrum der Ökumenischen Bewegung

● Kein Wunder, dass er in seinem viel gerühmten, wenngleich schlecht verkauften Buch *»Die ökumenische Utopie oder was bewegt die ökumenische Bewegung?«* (1972) ein schmerzliches Desiderat benennt: »Es gibt keine ökumenische Didaktik, keine Theorie und keine Methodik für das Erlernen des Welthorizontes, in dem allein die Kirche heute Kirche sein, das Christentum an der Zeit sein kann. Vor allem gibt es keine ökumenische Sozialdidaktik, keine Theorie und keine Methode zur Herstellung eines Klimas, einer Spannungssituation in Kirche und Gesellschaft, in der Einzelne, Gruppen, Gemeinden und Kirchentümer überhaupt erst frei werden zu einem Lernen, das die elementaren Beschränktheiten des bisherigen Informationsstandes und Bewusstseins überwindet ... Ein universales Bewusstsein, eine Handlungsfähigkeit, die von Weltverantwortung geprägt ist, wurzelt in der Befreiung der Gewissen aus ihrer parochialen Gefangenschaft. Und diese Gefangenschaft beginnt sehr früh.« Es gehe darum »eine neue Antwort zu finden auf die Frage, wie Christen wachsen, damit sie der Welt, in der hinfort geglaubt, geliebt und gehofft werden muss, gewachsen bleiben« (217f). Hier wird deutlich: Eine ökumenische Didaktik muss ökumenisch im

»Spannung von Kontinuität und radikaler Neugestaltung«

Doppelsinn sein, nämlich den Welthorizont einbeziehen und darin die Konfessionen zusammenführen; sie ist vor allem ein gesamtkirchliches, ein institutionelles Bildungsprogramm, ohne dieses keine Kirchenreform.

Ganz aktuell liest sich das Anliegen in seinem Beitrag »Theorie kirchlichen Handelns« zur Festschrift für Bischof Kurt Scharf (1972). Er verwendet einen (erst sehr viel später breiter rezipierten) missionswissenschaftlichen Begriff zur Bezeichnung eines Grundproblems von Kirche: »Indigenisation ist mehr als ›Anpassung‹. Sie entspricht dem Vorgang der Inkarnation, wie die Christologie ihn verwendet. Der Begriff ›Indigenisation‹ wird hier verwendet, weil er die Spannung von Kontinuität und radikaler Neugestaltung in neuen Situationen besser ausdrückt als andere mögliche Begriffe« (236).

Langes vielfältiges Wirken wird am 8.11.1972 mit der Verleihung des Ehrendoktors in Tübingen gewürdigt. Anfang 1973 geht Lange als Oberkirchenrat zur Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD) nach Hannover in deren Planungsgruppe. 1974 kommt die EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie »Wie stabil ist die Kirche?« heraus. Zur für 1975 in Djakarta geplanten Fünften Vollversammlung des ÖRK stellte er in Vorüberlegungen u.a. die These auf, »daß die christliche Kirche sich zunehmend nur noch ökumenisch selbst verstehen und realisieren kann. Die ökumenische Herausforderung ist darum unausweichlich und fundamental« (249). Anfang Juni 1974, wenige Wochen

vor seinem Tod, sollte ein Gespräch zwischen dem Rat der EKD und ÖRK-Mitarbeitern in Genf Vorbehalte gegen Philip Potter und das Antirassismusprogramm des ÖRK klären. Aber die Auseinandersetzung wurde schärfer – und Lange, eher von der Position Potters, hatte wieder einen inneren Spagat zu leisten: als Protokollant der gescheiterten Begegnung.

Kirche als genuiner Bildungsort

● In seinem publizistischen wie praktisch-theologischen Wirken geht es Lange immer darum, den Menschen *Chancen im Alltag* (so auch ein Buchtitel 1965) zu eröffnen und Kirche als Chance des Alltags zu sehen; typisch auch die Betitelung der Reihe, in der dieser Band erschien: *Handbücherei des Christen in der Welt.* Zunehmend wird ihm die Chance der Erwachsenenbildung hierzu bewusst. In einem Vortrag hat er sich 1969 mit *Erwachsenenbildung in der Freizeitgesellschaft*[9] beschäftigt – ein Schlüsseltext evangelischer Erwachsenenbildung. Dabei geht es ihm um die Sabbattradition als Hilfe zur Befreiung des Freizeitmenschen. Hier schließt er an einen roten Faden seines theologischen Denkens an, die Diakonie: »Der Beruf der Kirche ist *Diakonie*: Sie soll zum Leben als befreites Geschöpf verhelfen können durch die Bezeugung des Befreiers Jesus Christus – in Wort, Tat und Kirchengestalt.«[10] In seinen Thesen über *konfliktorientierte Erwachsenenbildung als Funktion der Kirche* (1971) greift er den Diakonie-Gedanken, nun kritisch-konstruktiv angereichert und pointiert durch die Anregungen Freires, für die kirchliche Erwachsenenbildung wieder auf.[11]

Die Kerze verzehrt sich

● Lange hat für manche Zeitgenossen Ungewöhnliches getan: Wenn er seinen eigenen Maßstäben nicht mehr genügen konnte, gab er wichtige und ehrenvolle Posten auf, so beim ÖRK, so seine Professur für Praktische Theologie in Berlin nach drei Jahren voller Krankheitsphasen, etwa einer langwierigen Gelbsucht. Vielleicht liegt hier tatsächlich der Anfang des Scheiterns am väterlichen Über-Ich und einer steten Bedrohung durch Erfahrungen des Versagens[12]. Dies mag ein Teil der Geschichte gewesen sein, ein anderer der äußere Druck, unter dem er stand.

»Today is the first day of the rest of your life«, dieser Satz der amerikanischen Nonne Coretta war ein Motto Langes und Thema seines Rundfunkvortrags am Totensonntag 1971.

»den Menschen Chancen im Alltag eröffnen«

Originalton Lange: »Der Tod ist kein Argument gegen das Leben, kein Argument gegen den Glauben an den Sinn eines jeden Menschenlebens. Kein Argument gegen die Liebe als die Energie des Lebendigmachens allen Lebens. Kein Argument gegen die Hoffnung auf die Vollendung der Welt. Ganz schlicht: Kein Argument gegen Gott. Man stirbt nicht weg von Gott, man stirbt in Gott hinein« (229).

Er muss sich manchmal als brennende Kerze gefühlt haben, die von beiden Seiten her brennt. Er hatte hohe Ansprüche an sich und andere. Er hat die innere Spannung des visionären Kirchenbeamten kaum ertragen können – hochsensibel und von diagnostischer Schärfe für die aktuellen Probleme, engagiert und voller zukunftsweisender Visionen, gebremst und gelähmt von den Eigengesetzlich-

keiten und Schwerfälligkeiten des Apparats. Er hat wohl auch dem elterlichen Erbe nicht standhalten können – den hohen Normen und der an seiner immensen Kreativität nagenden Depression. Seine Frau und seine Schwester fanden ihn am 3. Juli 1974 in einem Ferienhaus in Oberösterreich in Keller und Garage. Der Tank des Autos war leer, die Batterie ebenso. »Als er am 3. Juli in Windhaag starb, war er allein. Er wurde siebenundvierzig Jahre alt – wie sein Vater. Wie sein Vater war er Professor gewesen. Er wählte den Weg der Mutter« (253).

PS: Nicht lange nach Erscheinen der Lange-Biographie verunglückten Simpfendörfer und seine Frau tödlich, wohl auf dem Rückweg von der Vorstellung des Lange-Bandes bei der Leipziger Buchmesse. Simpfendörfer (geb. 1927) war u.a. Studienleiter an der Evang. Akademie Bad Boll, beim ÖRK in der Programmeinheit »Bildung und Erneuerung« tätig und 1973-1985 Generalsekretär der Ökumen. Vereinigung der Akademien in Europa. Paulo Freire starb im Mai 1997 in Brasilien und konnte seinen 21. Ehrendoktor in Oldenburg nicht mehr entgegennehmen. Inzwischen gibt es in Rothenburg o.d.T. ein Ernst-Lange-Institut und eine Ernst-Lange-Gesellschaft.

[1] Vgl. Werner Simpfendörfer/Ernst Lange. Versuch eines Porträts, 2. durchgesehene Auflage, Berlin1977 (mit Einblendungen im »Originalton Lange« von Zitaten aus seinen Schriften und sonst nicht zugänglichen Briefen, ebenso aus Dokumenten sowie aus Briefen von FreundInnen und WeggefährtInnen Langes) - hieraus Seitenzahlen im Text, vgl. auch Jan Hermelink, Lange, Ernst (1927-1974), in: Gerhard Müller u.a. (Hg.), Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. 20, Berlin-New York 1990, 436-439 (vorwiegend homiletisch orientiert).

[2] Vgl. Edition Ernst Lange, hg. u. eingel. v. Rüdiger Schloz, München-Gelnhausen 1980ff. (Es handelt sich nur um eine – freilich mehrbändige – Auswahl der Schriften zentriert um Bildung, Funktion der Kirche, Theorie kirchlichen Handelns etc.) Vgl. auch: Themenheft »Ernst Lange *19.4.1927 – seine Herausforderung für eine Theorie kirchlichen Handelns«: Pastoraltheologie 86 (1997) 12.

[3] Vgl. Schloz, Edition Ernst Lange 1, 1980, 11f: ab Oktober 1967, wobei unter Ecumenical Action die Arbeitsfelder Education, Youth und Women´s Desk zusammengefasst sind.

[4] Langes Kinder und vor allem seine Frau bleiben bei Simpfendörfer weitgehend im Hintergrund – auf den Photos sind sie dagegen präsent. Vermutlich ist auch die Rolle seines Schwagers Butenuth gerade für seine Arbeitsfähigkeit und Stabilisierung viel bedeutsamer als sie bei Simpfendörfer erscheint.

[5] Vgl. Edition Ernst Lange 1, 1980. Diese Betitelung ist zwar von Schloz, aber aus zwei Lange-Titeln kompiliert.

[6] Das Vorwort findet sich in: ebd. 102-114.

[7] Ebd. 102.

[8] Vgl. »Das ökumenische Unbehagen«, 1970, zit. in: Edition Ernst Lange 1, 11.

[9] Vgl. Edition Ernst Lange 1, 56-78.

[10] Ebd. 56.

[11] Vgl. die überarbeitete und gekürzte Fassung: Ernst Lange, Sprachschule für die Freiheit. Ein Konzept konfliktorientierter Erwachsenenbildung, in: Evgl. Kommentare 5 (1972) 204-209 (auch in: Edition Ernst Lange 1, 117-132). Die Thesen selbst sind erstmals abgedruckt in: Edition Ernst Lange 1, 133-155.

[12] Vgl. Simpfendörfer, 130. Wie manches ist diese (monokausale) Darstellung unter Langes Weggefährten und der Familie nicht unumstritten.

Friedel Hütz-Adams

Erlassjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung

Internationale Kampagne für einen Schudenerlass zugunsten der armen Staaten

Die Kampagne »Erlassjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung« fordert einen weitreichenden Schuldenerlass für die armen Länder sowie die Neugestaltung internationaler Finanzbeziehungen im Sinne eines fairen Interessenausgleichs. Einzelne wie Gemeinden können sich an der Kampagne beteiligen.

Wer ist Schuld an den Schulden?

● Sind die für viele Entwicklungsländer ungünstigen weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen die Hauptursache der Krise?

Oder haben die Regierungen innerhalb ihrer Länder schlecht gewirtschaftet und die Probleme selbst verursacht?

Haben Banken und Staaten als Kreditgeber eine große Mitschuld, da sie oft wider besseres Wissen Kredite an korrupte Diktatoren vergaben?

Oder haben die Regierenden in den Schuldnerländern die Kredite und die Kreditgeber nur betrügerisch ausgenutzt, um selbst reich zu werden und das Geld ins Ausland zu schaffen?

Eines jedoch sollte nie vergessen werden: Egal, wer die Schulden gemacht hat und was mit dem Geld geschehen ist: Es sind immer die Armen, die den größten Teil der Schulden mit ihren Steuern abzahlen müssen! Diese Armen sind es auch, die am stärksten unter den Einsparungen leiden, zu denen Regierungen gezwungen sind, wenn sie zu hohe Schulden begleichen müssen. Die Folgen sind in vielen Staaten Arbeitslosigkeit, der Zusammenbruch von Kleinunternehmen, eine sinkende Lebenserwartung, steigende Kindersterblichkeit und der Zusammenbruch der Gesundheits- und Bildungssysteme.

Politisch motivierte Kredite

● Einer der wichtigsten Faktoren der Überschuldung vieler Staaten hatte keine ökonomischen Ursachen, sondern war ein Ergebnis politischer Vorgaben: Während des Kalten Krieges sollten bestimmte Regime gestützt werden.

So profitierte beispielsweise der Präsident des Zaire, Mobutu, ebenso wie die Präsidenten Marcos (Philippinen), Moi (Kenia, er amtiert immer noch) oder Suharto (Indonesien) vom Ost-West-Gegensatz. Sie wurden mit Krediten unterstützt, egal was mit dem Geld geschah.

Heute wird nun von den Regierungen, die diese Kredite vergeben haben, darauf gedrängt,

man müsse wirtschaftlich an die Schuldenkrise herangehen und die betroffenen Menschen in den Schuldnerländern sollten halt ihren Gürtel enger schnallen.

UNO: 21 Millionen Kinder können gerettet werden

● Was das Zögern der Industrienationen in der Frage eines Schuldenerlasses für die Betroffenen bedeutet, lässt sich im »Bericht über die menschliche Entwicklung« 1997 des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP) nachlesen: »Die hoch verschuldeten armen Länder brauchen die Schuldenerleichterung sofort und nicht irgendwann in der Zukunft. Eine spürbare Erleichterung für die 20 am stärksten verschuldeten Länder würde zwischen 5,5 und 7,7 Milliarden Dollar kosten; dies ist weniger als der Preis eines einzigen Stealth-Bombers oder ungefähr genauso viel, wie der Bau des Vergnügungsparks Eurodisney in Frankreich gekostet hat. Diese geringen finanziellen Kosten stehen in scharfem Gegensatz zu den erschreckend hohen menschlichen Kosten weiterer Untätigkeit. Die Gruppe der Sieben (G7) und die Bretton-Woods-Institutionen sollen sich das Ziel setzen, die Schuldenkrise der ärmsten Länder bis zum Jahr 2000 zu lösen. Dies müsste jedoch von speziellen Maßnahmen begleitet sein, um die Schuldenverringerung in eine Verringerung der Armut umzuwandeln und die Prioritäten der betreffenden Länder auf die Ziele der menschlichen Entwicklung auszurichten. Wenn die hochverschuldeten Länder von ihren jährlichen Schuldenrückzahlungen befreit würden, könnten sie diese Mittel für Investitionen einsetzen, die allein in Afrika bis zum Jahr 2000 das Leben von rund 21 Millionen Kindern retten und 90 Millionen Mädchen und Frauen den Zugang zu elementarer Bildung sichern könnten.«

»ungefähr genauso viel wie der Bau des Vergnügungsparks Eurodisney«

Die Schuldenfalle

● Ein Beispiel: Mosambik müsste 12 Jahre lang alle Einkünfte aus dem Verkauf seiner Exportgüter an die Gläubiger überweisen, um seine Schulden abzuzahlen. Doch das Land kann natürlich nicht 12 Jahreseinkommen für die Schulden aufwenden. Denn neben den Schulden müssen auch noch dringend notwendige Importprodukte bezahlt werden: Medikamente, Nahrungsmittel, Maschinen etc. Nach Abzug dieser notwendigen Ausgaben hat das Land in einigen Jahren nicht einmal alle anfallenden Zinsen bezahlen können.

Zwar ist Mosambik ein besonders drastisches Beispiel. Doch viele Staaten sind in Höhe von mehreren Jahreseinkommen verschuldet. Diese Staaten stecken in einer regelrechten Schuldenfalle: Selbst wenn sie die Staatsausgaben so massiv senken, dass die sozialen Folgen für die eigene Bevölkerung verheerend sind, haben sie keine Chance, die Schulden je zurückzuzahlen. Da sie oftmals nicht einmal alle anfallenden Zinsen und fast immer nicht die vollständigen Tilgungen bezahlen können, wachsen die Zahlungsrückstände. Und auf alle Rückstände müssen wiederum Zinsen gezahlt werden.

Dauerhafter Lösungsansatz: Insolvenzrecht

● Ziel der Kampagne ist nun eine weitreichende Entschuldung der armen Länder des Südens. Wir schlagen vor, dass die Höhe des Schul-

denerlasses der Entlastung Deutschlands im Jahre 1953 entsprechen soll. Damals wurden der jungen Bundesrepublik im Rahmen der Londoner Schuldenabkommen ein so großer Teil der Schulden erlassen, dass die deutschen jährlichen Rückzahlungsraten deutlich unter 5% der Exporteinnahmen sanken.

Daher soll auch heute der Teil der Schulden erlassen werden, der zu Zahlungsverpflichtungen von mehr als 5% der jährlichen Exporteinnahmen führt.

Die Länder, in welchen aus Auslandsverschuldung stammende Korruptionsgelder der Schuldnerregierungen auf Bankkonten deponiert wurden, sollen die Offenlegung dieser Konten veranlassen. Diese Gelder sollen zur Begleichung eines Teils der Schulden herangezogen werden. Dies erfordert auch eine neue Redlichkeit im Finanzmanagement aufseiten der Schuldnerländer.

Vorbild für eine dauerhafte Lösung der Schuldenkrise könnte das in den USA und in Ungarn geltende Insolvenzrecht für Gebietskörperschaften (Bundesländer, Gemeindeverbände, Kommunen etc.) sein: In einem internationalen, rechtlich abgesicherten und transparenten Insolvenzverfahren arbeiteten die Schuldnerregierungen gemeinsam mit den Gläubigern und unter

»in der Höhe der Entlastung Deutschlands im Jahre 1953«

Beteiligung der Bevölkerung, internationaler Experten und Organisationen einen Rückzahlungsplan aus. Sie könnten ihre grundlegenden Aufgaben wie Bildungs- und Gesundheitswesen, Umweltschutz und Infrastruktur ausreichend erfüllen, da die Mittel dafür nicht zur Schuldenrückzahlung herangezogen werden dürften – sozusagen ein »Existenzminimum« für Staaten.

Der Erlass von Schulden sollte dabei so geregelt werden, dass von jeder erlassenen Mark ein Teil in Projekte investiert werden muss, von denen die Armen direkt profitieren. Dazu muss der Schuldenerlass an die Einzahlung eines Teilbetrags der erlassenen Schuld in einen Gegenwertfonds in nationaler Währung des Schuldnerlandes gebunden werden. Der Fonds dient der Begleichung der »sozialen Schuld« der Regierungen in Nord und Süd gegenüber den Ärmsten. Mit den Geldern aus diesem Fonds lassen sich Projekte zur Deckung sozialer Grundbedürfnisse finanzieren oder beispielsweise ein Kreditsystem für kleine Händler, Bauern etc.

Mit Hilfe eines solchen Programms hat die Schweizer Regierung in den letzten Jahren mehr als eine Milliarde DM Schulden erlassen und zugleich dafür gesorgt, dass ein Teil der erlassenen Summe auch in diktatorischen Regimen der Bevölkerung zugute kam.

Die Kampagne konkret

- Die gesamte Kampagne ist einschließlich einer Auswertungsphase bis zum 30.6.2001 geplant. Anknüpfungspunkte für die geplanten Aktionen sind unter anderem die »Tage der Menschenrechte« und die »Weltspartage«, der 50. Jahrestag der Bundesrepublik Deutschland und der 10. Jahrestag der Wiedervereinigung Deutschlands.

Mitträger sind u.a. die großen Hilfswerke, Landeskirchen, Bistümer, Orden, Eine-Welt-Läden, Partnerschaftskreise, Kirchengemeinden und ein breites Spektrum von Nichtregierungsorganisationen.

Zentraler Aktionstag des Jahres 1999 wird der 19.6.1999: Vom 18.6. bis zum 20.6.1999 treffen einander in Köln die Regierungschefs der acht mächtigsten Industrienationen zum

Weltwirtschaftsgipfel. »Erlassjahr 2000« plant, am 19.6.1999 mit einer Menschenkette aus rund 50.000 Menschen das Tagungszentrum einzukreisen und zudem Millionen weltweit gesammelter Unterschriften für einen Schuldenerlass zu überreichen.

Die einfachste Form der Beteiligung an der Kampagne ist die Unterzeichnung des Appells durch Einzelpersonen. Institutionen im allerweitesten Sinne können darüber hinaus Mitträger der Kampagne werden.

Appell

Ich finde mich nicht damit ab, dass mehr als eine Milliarde Menschen die Jahrtausendwende in lebensbedrohender Armut erleben – während ihre Länder wegen Auslandsschulden riesige Zahlungen an Regierungen und Banken im Norden sowie an die internationalen Finanzinstitutionen leisten.

Ich will, dass diesen Menschen im Jahr 2000 ein Neuanfang ohne erdrückende Schuldenlast ermöglicht wird.

Ich fordere deshalb von den Banken, der Bundesregierung und den internationalen Finanzinstitutionen einen umfassenden Erlass der untragbaren Schulden armer Länder für das Jahr 2000.

Ich erwarte, dass die durch den Schuldenerlass frei werdenden Mittel dazu benutzt werden, die Möglichkeiten der Armen zur Selbsthilfe zu stärken.

Ich befürworte ein völkerrechtlich verankertes Verfahren in Fällen schwerer Verschuldung armer Länder (»internationales Insolvenzrecht«), damit der verhängnisvolle Kreislauf der Verschuldung durchbrochen werden kann.

Kontaktadressen:

Deutschland:
Erlassjahr 2000, c/o SÜDWIND e.V.
Friedel Hütz-Adams
Lindenstr. 58-60, D-53721 Siegburg
Tel. 0049-2241-591-226 / Fax -227
Homepage: www.erlassjahr2000.de
E-mail: FriedelHuetz-Adams@erlassjahr2000.de

Schweiz:
Swiss Coalition of Development
Christine Eberlein
Monbijoustr. 31, CH-3001 Bern
Tel: 0041-31-38117-11 und Fax: -18

Österreich:
Initiative 96
Martina Neuwirth
Türkenstr. 3, A-1090 Wien
Tel 0043-1-317 0321, Fax: -77

Ferdinand Kerstiens

Dem Leben auf der Spur

Predigtreihe zum Osterfest

Dem Leben auf der Spur bleiben, dem Leben Jesu und unserem Leben – unter diesem Leitwort steht diese Reihe von Predigten vom Palmsonntag bis zum Ostermontag. Konkret und anschaulich werden die zentralen Geheimnisse unseres Glaubens zur Sprache gebracht, einladend und herausfordernd.

Palmsonntag

● Die Passionsgeschichte ist nicht Vergangenheit, sondern wie ein Spiegel unserer Zeit.

Da sind *die schlafenden Jünger.* Ein Bild der schlafenden Christenheit, die Unrecht vielfach geschehen lässt, ohne sich davon beunruhigen zu lassen. Die Opfer sind ja weit weg. Wir sehen eben »fern« und nicht »nah«. Oder wir machen einfach die Augen zu. Wir wollen nicht mehr sehen. Die Penner gehören nicht in die City, sagen wir.

Da sind *Petrus* und die anderen Jünger, die Jesus im Stich lassen, als es ernst wird. Wie viele Menschen werden in ihrer Not allein gelassen. Not isoliert. Mich lieber nicht einmischen! Was habe ich auch zu tun mit dem Jugendlichen, der überfallen wird, oder mit dem Asylbewerber, der in sein unsicheres Heimatland zurücktransportiert werden soll und sich deswegen selbst das Leben nimmt? »Ich kenne den Menschen nicht«, sagt Petrus.

Da ist *Josef von Arimathäa.* Er verfolgt das Geschehen von ferne. Auch die Frauen, die Jesus gefolgt waren, weichen nicht aus. Sie schauen wenigstens von ferne zu. Als alles geschehen ist, kommen sie, um Jesus zu begraben, wie die tapferen Witwen in Guatemala und anderswo ihre ermordeten Männer und Söhne begraben und immer neu an sie erinnern, solange die Verbrechen nicht gesühnt sind.

Simon von Cyrene hilft das Kreuz tragen, wenn auch nicht freiwillig. Auch solche Menschen gibt es – Gott sei Dank – heute. Das Kreuz tragen helfen: Das sind die vielfältigen Formen der Solidarität, mit der Menschen Menschen beistehen, sie nicht alleine lassen, ihre Würde wahren.

Aber da sind auch *die Soldaten.* Sie haben nichts anderes gelernt als Gewalt. Die Soldaten sind selbst arme Schweine, die nichts zu lachen haben. So lassen sie ihre Gewalt an denen aus, die noch schwächer sind. Folterknechte gibt es auch heute in vielen Ländern der Welt, mit

»Wer von uns ist da nicht irgendwie beteiligt?«

denen wir gute Geschäfte machen. Doch was haben wir denn mit den Folteropfern oder den Folterern zu tun? Aber auch im Kleinen gibt es dies: Mobbing am Arbeitsplatz, hochmütiges Gerede über die Asylanten, die Arbeitslosen, die Penner, jeweils über die Schwächeren. Wer von uns ist da nicht irgendwie beteiligt?

Die Masse kann grausam sein, vor allem wenn sie hochgeputscht wird. Wir brauchen uns nur an die Nazizeit erinnern: »Wollt ihr den totalen Krieg?« »JA«, brüllt die Masse. Auch das kann schon im kleinen Kreis oder am Arbeitsplatz beginnen. Die rechtsradikalen Parolen haben ein vielfältiges Echo bis in bürgerliche und kirchliche Kreise hinein.

Dann sind da die *Vertreter der religiösen und gesellschaftlichen Macht*, der Hohe Rat und Herodes. Sie wollen den lästigen Kritiker Jesus loswerden. So werden heute vielfach Gewerkschaftler, Menschenrechtler, Journalisten, Christen bedroht und oft beseitigt. Im Grunde geschieht das Gleiche überall dort, wo die vorhandene Ordnung auf Kosten von Menschen durchgesetzt wird. »Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muss er sterben.« Unsere Wirtschaft hat viele Gesetze, nach denen Menschen sterben müssen, weil sie im gegenwärtigen System keine Chance haben. Es gibt »Hohe Räte«, die Todesurteile aussprechen. Es gibt immer noch Staaten, die die Todesstrafe kennen.

Und da ist *Pilatus*. Er will sich die Hände nicht schmutzig machen. Er ist ärgerlich, dass er da überhaupt mit hineingezogen wird. Allzuviel Engagement bringt er nicht auf, um Jesus zu retten. Er geht den Weg des geringsten Widerstandes, auch wenn ein Unschuldiger so zum Opfer wird. Pilatus und Herodes verbrüdern sich, Diktatoren verstehen sich untereinander. Das gilt nicht nur für die da oben, das gilt schon für die, die das Sagen haben in der kleinen Clique, im Kegelklub oder am Stammtisch, Verbrüderung auf Kosten der Opfer, die man gemeinsam ausschaltet.

Die Leidensgeschichte Jesu – die Leidensgeschichte unserer Tage. Vielleicht finden wir uns selber in den verschiedenen Rollen wieder. Auch in der Rolle des Jesus? Er hat ein gutes Wort für die Frauen. Er bittet für die Täter um Vergebung. Er hat ein offenes Ohr für den Verbrecher an seiner Seite. Er, der Leidende, das Opfer, hat als Einziger ein offenes Auge und Ohr für die Menschen um ihn herum. Der Leidende ist ein Mitleidender.

Gründonnerstag

● Da kniet sich Jesus nieder und wäscht seinen Jüngern die Füße. Das bedeutet Überwindung auf beiden Seiten. Die Mitglieder unseres Behindertenkreises wissen, was das bedeutet. Einer muss anfassen, ein anderer sich anfassen lassen. Nackt, wehrlos muss man den Dienst an sich geschehen lassen. Petrus sträubt sich. Er kann einen dienenden Herrn nicht verstehen und nicht ertragen. Er, Petrus, will gerne einem großen Herrn dienen. Mit dem Herrn zu seinen Füßen

»Sind wir bereit, Jesus so nah an uns heranzulassen?«

kann er nichts anfangen. Das verunsichert ihn. Schon auf dem Weg nach Jerusalem hat er sich Jesus in den Weg gestellt und musste dafür harsche Zurückweisung erfahren. Jetzt muss er lernen, dass auch er diesen Dienst braucht. »Sonst hast du keine Gemeinschaft mit mir.«

Sind wir bereit, Jesus so nah an uns heranzulassen? Auch wir brauchen seinen Dienst, nicht in einer liturgischen Zeremonie, sondern

behaftet mit dem ganzen Dreck unseres Lebens. Jesus kniet sich in unseren Dreck, damit wir ganz rein seien. So belastend das auch sein mag, es ist zugleich Frohe Botschaft: Wir sind nicht für immer verdammt, mit unserem Dreck zu leben. Jesus meint nicht unsere Füße. Er meint uns selbst. Er wendet sich mir zu und dir, jedem und jeder Einzelnen, auch dem Judas. Denn der ist noch dabei bei der Fußwaschung. Ich darf und muss diesen Dienst annehmen. Bin ich bereit dazu?

Jesus will uns anstiften zu solcher Haltung und zu solchem Handeln: »Ein Beispiel habe ich euch gegeben.« In der Zeit der Desolidarisierung unserer Gesellschaft brauchen wir solche Zeichen, brauchen wir eine solche Kirche, die nicht auf ihr Ansehen und ihre Macht achtet, sondern auf die Menschen, die sie brauchen.

Und dann das Mahl, ein besonderes Mahl. Das Paschamahl erinnert an den Auszug aus der Knechtschaft Ägyptens, an den langen Zug in die Freiheit. Das Mahl überwindet die Vereinzelung und Desolidarisierung, führt uns zusammen, lässt uns miteinander ins Gespräch kommen, zum Gespräch der Erinnerung und zum Gespräch über die Möglichkeiten heute und morgen.

Karfreitag

● Man kann Leiden letztlich nicht verstehen oder deuten. Das ist uns endgültig in Auschwitz deutlich geworden. Das Leiden von Auschwitz kann nicht Strafe für das jüdische Volk sein, nicht Sühne oder Läuterung. Was wäre das für ein Gott, der solches über sein Volk verhängen würde!

Alle Erklärung würde zu kurz greifen, würde das Leid der Menschen verharmlosen, verrechnen für irgendeinen Zweck. Alle Erklärung des Leidens ist Herabsetzung der Opfer. Nein, Leiden ruft nicht nach Erklärung, sondern ruft nach Mitleiden. Genau da steht das Kreuz Jesu. Man hat ja auch dieses Leid Jesu

»Aber was wäre das für ein Gott?«

scheinbar fromm verrechnen wollen, etwa als Strafe für unsere Sünden oder als Sühne, die Gott verhängt hätte. Aber was wäre das für ein Gott, der anders in seinem Vergeltungsdrang nicht zu befriedigen ist? Ein grausamer Gott, der blutige Opfer verlangt, selbst von seinem Sohn, dem Unschuldigen! Aber das wäre nicht der Gott des Jesaja und nicht der Vater Jesu.

Alles Leid ruft nach Mitleiden. Von diesem Ruf hat sich Gott treffen lassen. Das Kreuz Jesu ist die Antwort Gottes auf die Frage nach dem Leid in der Welt. Er selbst teilt dieses Leid. Jesus wird in Gethsemani zu Boden geworfen. Angst wühlt ihn um. Seine Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes zerschellte an der Todesgewissheit. Da schreit er zum Unsichtbaren, zum Vater, dem alles möglich ist, aber den er nicht versteht. Jesus hat das Leiden nicht gesucht, aber er ist ihm nicht ausgewichen, als es ihm in der Konsequenz seines Lebens und Redens auferlegt wurde. Er ist ihm nicht ausgewichen, obwohl er nicht wusste, wie denn seine Botschaft in Erfüllung gehen sollte.

Mit seinem Kreuz ist er der Mitleidende in Auschwitz geworden. Er steht an der Erschießungsmauer, stirbt mit im Hungerbunker, geht mit seinen Brüdern und Schwestern des jüdischen Volkes und all den anderen in die Gaskammern. Lebensunwertes Leben – das ist auch er. Und er ist auch da, wo heute Menschen gequält, getötet, ausgebeutet, unterdrückt und an den Rand gedrängt werden.

Wenn ich ihn dort sehe, dann darf ich ihn auch am Boden meines Leidens sehen. Dort, wo die Dunkelheit über mir und in mir zusammenbricht. Wo ich nur noch schreien oder verstummen kann. Mitten in meiner Trauer, meinem Zerschlagensein, meiner Enttäuschung, wo ich nicht mehr erkennen kann, welchen Sinn mein Leben und Leiden haben könnte – da ist er. Mitten in meinem Sterben – da ist er. Und das heißt auch: da bin ich nicht allein, gegen allen äußeren Anschein.

Von hier aus dürfen wir vielleicht auch sagen: mitten in meiner Schuld: Da ist er. Auch da bin ich nicht alleine. Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht, sagt Paulus einmal. Das ist Sühne, nicht durch erfolgte oder stellvertretend getragene Strafe, sondern im Mitleiden am Boden des Unheils, der Ungerechtigkeit, der Schuld. Jesus am Kreuz, Gott getroffen von unserer Schuld. So dürfen wir sagen: Das Leiden Jesu und sein Sterben am Kreuz besiegelt unsere Erlösung.

Ostern

● Ostern ist die Bestätigung Gottes für alles, was Jesus getan hat. So haben es damals auch die Frauen und Männer verstanden, die Jesus gefolgt, aber dann durch sein Leiden und Sterben verunsichert, ja verwirrt waren. Er ist auferstanden: Gott hat Jesus bestätigt in allem, was er getan und gesagt hat. Auch in seinem Kreuz. Also war alles sinnvoll, also ist in ihm Gottes Reich schon angebrochen, also ist es richtig und wichtig für die Menschen, dass wir hinausziehen und es allen weitersagen! So konnten die Jüngerinnen und Jünger die verschlossenen Türen ihrer Angst sprengen, hinter die sie sich nach dem Kreuzestod Jesu zurückgezogen hatten.

Das alles geschah allerdings nicht in einem Augenblick. Der Auferstandene hatte Mühe, seine Jünger davon zu überzeugen. Zu groß war ihre Enttäuschung, ihre Trauer. Jesus beginnt mit den Frauen, mit Maria Magdalena. Sie schickt er zu den Jüngern. Doch was soll das Weibergeschwätz, sagen die und glauben nicht. Die ganzen Ostergeschichten zeugen von den kleinen Schritten, in denen sich langsam der österliche Glaube Bahn brach. Tröstlich für uns, die wir immer noch unterwegs sind, unseren Osterglauben in all seinen Dimensionen zu begreifen und zu leben.

Den Jüngerinnen und Jüngern Jesu wurde deutlich: Die Menschenfreundlichkeit unseres

»Auch wir lernen Ostern in kleinen Schritten«

Gottes, seine Versöhnungsbereitschaft sind nicht vergebens und vorbei, sie sind vielmehr schon wirksam in unserer Menschenfreundlichkeit, in unserer Versöhnungsbereitschaft. Darüber dürfen wir nicht schweigen. Denn wenn das Kreuz Jesu seine Botschaft nicht durchkreuzt, sondern bestätigt hat, wenn der Tod nicht das letzte Wort über ihn hatte, sondern Gottes Leben selbst, dann gibt es keine Macht in dieser Welt, die das Wirken seiner Liebe und unserer Liebe beseitigen kann, auch wenn es noch so ohnmächtig und klein erscheint. Wir dürfen hungern nach der Fülle des Lebens für alle Menschen! Wir dürfen diesen Hunger nach Leben wecken, weil er gesättigt werden soll und nicht wie eine Seifenblase zerplatzen wird.

Wer Ostern feiert, lernt die Unterscheidung der Geister. Er kann den Gott des Lebens unterscheiden von den vielen Todesmächten in unserer Gesellschaft und in unserem eigenen

Leben. Ostern macht frei gegenüber allen falschen Herrschaftsansprüchen, gegenüber allen, die sich als Herren über uns aufspielen wollen, all den falschen Götzen unserer Zeit gegenüber. Mit diesem Jesus protestieren wir gegen das Leid, das Menschen Menschen antun. Wir wollen uns nicht gewöhnen an den Tod durch Gewalt, Hunger und Naturzerstörung. Wer an Ostern glaubt, lässt sich nicht mehr gleichschalten mit dem Unrecht. Mit diesem Jesus stehen wir auf für das Leben. Ostern bestätigt all unsere geheimen und offenen Hoffnungen auf gelingendes Leben.

In der Apostelgeschichte heißt es immer wieder: Die Jünger redeten mit Freimut, mit Freiheit und Mut. Keine Drohung konnte sie zum Verstummen bringen. So fanden sie zum kühnen Satz: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen! Dieser Satz gilt für österliche Menschen in jeder Situation: als Soldat oder Polizist, am Arbeitsplatz, im Wirtschaftsgetriebe, in Solidarität mit den Unterdrückten den falschen Herren gegenüber. Dieser Satz gilt auch in der Kirche. Wir lernen das neu in unserer Zeit.

Ostern ist kein happy end, auf das wir uns schon verlassen und die Dinge hintreiben lassen können. So nach dem Motto: Gott wird's schon richten. So billig ist Ostern nicht zu haben. Wir müssen schon mit durch den Karfreitag. Aber dann wissen wir: Dem Leben gehört die Zukunft, dem Leben der Opfer zuerst. Das durch das Leben und den eigenen Einsatz deutlich zu machen, das ist österliches Leben. Wir spüren vielleicht, wie weit wir davon noch entfernt sind, wie uns der große Atem dazu fehlt.

Auch wir lernen Ostern in kleinen Schritten. Aber der österliche Geist, um den wir in diesen Tagen bitten, möge uns dabei stärken, damit wir uns auch gegenseitig in diesem österlichen Glauben und Leben bestätigen können. Wir brauchen den Lebenden nicht bei den Toten zu suchen. In ihm feiern wir unsere Zukunft.

Ostermontag

● Zweifel gehören zu den härtesten und drückendsten Nöten der Menschen. Zweifel machen unfähig zum Leben. Zweifel an der Partnerin/am Partner in der Ehe, Zweifel am Sinn des eigenen Lebens, auch Zweifel im Glauben.

An dem Bericht der Emmausjünger fällt auf, welch breiten Raum der menschliche Zweifel gegenüber der Osterbotschaft einnimmt. Die Jünger führen alles auf, was sie ihre Hoffnung auf Jesus setzen ließ. Das Kreuz hat alles durchkreuzt, so gründlich, dass die ersten Ostererfahrungen der Frauen und der anderen Jünger keine Wende herbeiführen konnten. Und doch zeigen die Gespräche der beiden, wie wichtig Jesus ihnen noch immer ist. Sie müssen lernen: Osterglauben wird nur möglich, wenn eine neue Sicht des Kreuzes möglich wird.

Ich habe Schwierigkeit mit dem Satz: »Durch sein Kreuz sind wir erlöst.« Nein, erlöst sind wir durch seine Menschwerdung, sein Leben, Reden und Handeln, durch sein Kreuz und seine Auferstehung. Alles gehört da zusammen. Das Kreuz zeigt die Widerspenstigkeit unserer Welt gegen das Heil, wie Gott es will. Das Kreuz macht deutlich, wie Gott sich dadurch nicht abschrecken lässt, sondern den Weg bis zum Ende geht. Er nimmt nicht nur unsere Sehnsucht nach Leben und Liebe auf, sondern auch unser Leiden, die Gewalt und das

»kein bruchloser Weg ins Heil Gottes«

Unrecht. Daran gibt es kein Vorbeikommen, auch nicht für Jesus. Unsere Welt ist so zerrissen, dass kein bruchloser Weg ins Heil Gottes führt. Deswegen gehört sein Kreuz in seine Botschaft hinein.

Der Begleiter in der Emmausgeschichte beruft sich auf die Schrift, die hebräische Bibel. Es war für die erste Christenheit wichtig, dass sie nicht am Nullpunkt anfangen musste, sondern sich in der Glaubenstradition Israels wusste. Im Rückgriff auf die Schriften des ersten Gottesbundes mit Israel konnte die Christenheit dem Kreuzestod Jesu standhalten und ihm eine österliche Deutung geben.

Die Geschichte von Emmaus ist gegen Ende des 1. Jahrhunderts aufgeschrieben, also für die zweite oder dritte nachchristliche Generation, die ihren eigenen Zugang zu Jesus als dem Christus suchte. Ihnen wird in dieser Geschichte gesagt: Lasst euch ein in den Gottesdienst der christlichen Gemeinde: Wortgottesdienst, Nachdenken und Gespräch über die Schriften, und Mahlfeier, Brotbrechen mit dem Auferstandenen.

Das Hören auf die Schrift und die Feier seines Mahles wollen auch uns im Osterglauben bestärken. Wir dürfen dabei unsere ganzen Fragen und Zweifel einbringen. Wenn wir nicht mehr zweifelnde Fragen an die Osterbotschaft stellen, dann ist sie für uns schon zu glatt geworden, zu selbstverständlich, dann wird uns ihre Ungeheuerlichkeit nicht mehr bewusst. Unser Osterglaube muss immer wieder durch das Kreuz hindurch, durch die Zweifel der Emmausjünger.

Das Mahl, zu dem der Auferstandene uns einlädt, ist wie bei den beiden Jüngern in Emmaus nicht Belohnung für unseren guten Glauben, sondern zu allererst Ermöglichung dieses Glaubens und Kraft für den Weg.

Herr bleibe bei uns mit deinem Kreuz in unseren Fragen und Zweifeln, in unserem ruhelosen Wandern, in unserer Enttäuschung und Trauer und bleibe bei uns mit deiner Auferstehung in unserer Hoffnung auf Leben für alle.

»Sie erkannten ihn, als er das Brot brach.«

Liturgie im Wandel

August Jilek
Das Brotbrechen
Einführung in die Eucharistiefeier

Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 247 Seiten

Keine Neuerscheinung, doch zum Thema Liturgie ein hilfreiches und daher empfehlenswertes Buch, bemüht sich dieses Werk um eine didaktisch ansprechende und verständliche Erklärung der Eucharistiefeier in der Gegenwart, wobei auf die auch heute maßgebenden Anfänge, die bis ins frühe dritte Jahrhundert zurückreichen, verwiesen wird. Im Zentrum der Überlegungen stehen Hochgebet, Kommunion und Gabenbereitung. Das Große Gebet über Brot und Wein, das Hochgebet, ist in seinem Wesen preisendes und danksagendes Gedenken des Heilhandelns Gottes in Jesus Christus. Dies müsse im Gesamtduktus und auch in einzelnen Textteilen immer deutlich bleiben. Wichtig ist dem Autor dabei das Bemühen um sprachliche Qualität und Vielfalt der Texte, die eine lebendigere Mitfeier fördern können. So sollten nach Jilek alle neutestamentlichen Textfassungen der Einsetzungsworte verwendet werden können.

Mit seiner Fülle von Informationen und Anregungen, die bis zu ganz praktischen Fragen reichen, kann dieses Buch den »Pfarrgemeinden, ihren Seelsorgern und Religionslehrern« (Einleitung) helfen, das Verständnis und die Gestaltung des »Herrenmahles« zu vertiefen.

Helmut Erharter, Südstadt

Lothar Lies
Eucharistie in ökumenischer Verantwortung

Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1996, 286 Seiten

Der Verfasser legt in diesem beeindruckenden Werk das Verständnis der römisch-katholischen Kirche von Eucharistie dar. Dabei wird laufend vor allem auf zwei ökumenische Konvergenztexte Bezug genommen, das Limapapier, ein Text der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1982, und das Dokument »Das Herrenmahl«, Ergebnis einer gemeinsamen Kommission römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Theologen aus dem Jahre 1978 in Deutschland.

Der Titel »in ökumenischer Verantwortung« weckt aber die Erwartung, dass auch die vielen anderen Dialoge, in die die römisch-katholische Kirche auf Weltebene seit etwa dreißig Jahren eingetreten ist, mit Orthodoxen, Anglikanern, Methodisten, Reformierten, bis hin zu Pfingstlern, Berücksichtigung finden. In all diesen Dialogen ist die Frage nach dem Verständnis der Eucharistie ein immer wiederkehrendes Thema.

Das Buch ist mit theologischer Leidenschaft geschrieben, gleichzeitig getragen von einer starken und klaren Überzeugung, das Richtige zu wissen und es auch sagen zu wollen. Ökumenisch gesehen ist es eine Hilfe, wenn die eigene Position klar ausgesprochen wird. Lothar Lies tut dies mit aller Deutlichkeit. Sein Buch ist in diesem Sinn als ein wichtiger Gesprächsbeitrag auf dem gemeinsamen ökumenischen Weg anzusehen. Wohin aber soll der gemeinsame Weg führen? Die Art der Dar-

stellung und einige Formulierungen haben bei mir den Eindruck erweckt, dass Lothar Lies überzeugt ist, dass das Ziel des Weges die Zustimmung zum römisch-katholischen Eucharistieverständnis ist.

Immer wieder zitiert Lies Texte römisch-katholischer Liturgie. Liturgische Texte vermitteln theologische Gehalte anders als die Form theologischer Argumentation. Es wäre hilfreich, wenn neben den Texten aus der römischen Liturgie liturgische Texte anderer Kirchen stünden. Der Leser könnte selbst im Vergleich Nähe und Differenz wahrnehmen. Die Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzils hat liturgische Erneuerungsbewegungen in vielen Kirchen angeregt.

Hier bricht für mich die Frage auf, ob die Ebene dogmatischer Argumentation die einzige sein soll, auf der nach einer Übereinstimmung im Verständnis der Eucharistie gesucht worden ist und gesucht wird. Hätten nicht gerade hier Liturgiker etwas beizutragen? Ich glaube, dass das liturgische Mitfeiern, das gemeinsame Beten und Hören auf die Schrift neue Dimensionen öffnet, gemeinsam das Geheimnis göttlicher Gegenwart wahrzunehmen und dankbar zu feiern, ohne es gleich deuten zu müssen.

Helmut Nausner, Wien

Anneliese Knippenkötter / Christel Voß-Goldstein (Hg.) **FrauenGottesDienste – Modelle und Materialien**

Paperback, KlensVerlag, Düsseldorf, jeweils ca. 80 Seiten
Einzelpreis öS 106,-/Abonnementpreis öS 95,-

Frauenstudien- und -bildungszentrum der EKD, Arbeitskreis Feministische Liturgie, Herta Leistner (Hg.) **Laß spüren deine Kraft. Feministische Liturgie.**

Grundlagen - Argumente - Anregungen
GTB Siebenstern, Gütersloh 1997, 189 Seiten, öS 196,-

Die Zahl der Bücher, die sich mit liturgischen Feiern von und für Frauen befassen, die Erfahrungen reflektieren und Material anbieten, hat sich in den letzten Jahren vervielfacht. Im KlensVerlag erscheint seit 1996 die Reihe »FrauenGottesDienste – Modelle und Materialien«, bisher zu den Themen Zeit, Macht und Ohnmacht, Erwartung und Ankunft, Mit Maria glauben, Klagen und Trösten. Es handelt sich um erprobte Materialien (Texte, Lieder, Gebete, Tänze, u.ä.), die zum jeweiligen Thema passen, aber auch um fertig ausgearbeitete Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste, Morgen- und Abendlob. Sie sind praktisch aufbereitet und eine gute Vorbereitungshilfe. Die Sprache ist frauengerecht, die Gottesanreden und ein Teil der Lieder eher traditionell. Insgesamt ist es eine bunte Mischung, die sowohl inhaltlich als auch in Sprache und Gestaltung der Gottesdienste eine große Bandbreite aufweist. So eignet sich das vorgestellte Material vor allem für Frauen, die Gottesdienste gestalten und dabei auf einen spezifisch weiblichen Blickwinkel

nicht verzichten wollen, bzw. für Frauengruppen, die erste Schritte in Richtung Frauenliturgie machen.

Das von Mitarbeiterinnen des Frauenstudien- und -bildungszentrum der Evang. Kirche Deutschlands herausgegebene Buch führt über erste Schritte bereits hinaus. Nach einer gut lesbaren, anschaulichen Einführung in die Entstehungsgeschichte und Praxis feministischer Liturgien und einem kurzen Überblick über die theologischen Grundlagen werden Grundstrukturen von Frauenliturgien, die Verwendung von Symbolen, Musik und Tanz ebenso beschrieben wie das Feiern von alten und neuen Ritualen im Rahmen des Kirchenjahres oder von Jahreszeitenfesten. Im zweiten Teil sind fertig ausgearbeitete (und gefeierte Liturgien) beschrieben. Hier finden sich u.a. eine ganz neue Form einer Karfreitagsliturgie, Liturgien zu lebensgeschichtlichen Anlässen, eine Frauen/Menschenrechtsliturgie und eine ökofeministische Schöpfungsliturgie. Wie bei allen Büchern dieser Art sind die Liturgien sicher nicht einfach »nachzufeiern«, sie geben jedoch hilfreiche Impulse und können für Frauengruppen guter Wegweiser und Unterstützung sein.

Doris Gabriel, Wien

Ralf Stroh
Schleiermachers Gottesdienstheorie

Studien zur Rekonstruktion ihres enzyklopädischen Rahmens im Ausgang von »Kurzer Darstellung« und »Philosophischer Ethik«

Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1998, 378 Seiten

Es handelt sich um eine theologische Dissertation der Evangelisch-Theologischen Fakultät Mainz. Zunächst wird der enzyklopädische Rahmen der Gottesdienstheorie Schleiermachers abgesteckt. Es wird versucht, aus zwei Grundschriften einige Elemente für eine solche Theorie zu eruieren, die sich als mit der philosophischen Ethik und mit der Religionsphilosophie eng verbunden zeigt. Es muss die gesamte Lebenswirklichkeit in den Blick kommen, um den Gottesdienst zu verstehen. Denn Frömmigkeit ist ein Grundbedürfnis der Menschen, sie gehört zur conditio humana. So müssen im Gottesdienst die »gegenwärtigen Zustände« rekognosziert werden. Die Liebe zu Gott kann nur als Liebe zur Natur und zu den Mitmenschen gelebt werden. Dem hat auch die Predigt zu dienen.

Dies scheint der zentrale Ansatz des Buches zu sein. Der evangelische Gottesdienst ist seit der Reformation emotional verarmt. Auf rigid-asketische Weise wurden fast alle rituellen Elemente der alten Kirche aus dem Gottesdienst verbannt. Die Überbetonung des Wortes hat das Gefühlsleben austrocknen lassen. Diese Defizite evangelischer Theologie und Gottesdienstgestaltung werden seit langem beschrieben und von einigen Theologen gesehen, doch Änderungen sind nur schwer durchzusetzen. Schleiermacher könnte mit seiner Theologie für solche Korrekturen wichtige Anstöße geben.

Anton Grabner-Haider, Graz

Sakramentenpastoral

Bernd J. Hilberath / Matthias Scharer
Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt

Theologisch-praktische Orientierungshilfen

Matthias-Grünewald-Verlag/Tyrolia Verlag, Mainz/Innsbruck-Wien 1998, 151 Seiten

Ausgehend von der Beobachtung, dass in der pastoralen Praxis der Firmbegleitung bei immer angestrengteren Bemühungen, »den Glauben rüberzubringen«, Frust statt Lust um sich greift, erwägen die Autoren ein theologisch-didaktisches Umdenken: Auf der Basis der Themenzentrierten Interaktion sind in der Sakramentenpastoral zugleich die Jugendlichen, die BegleiterInnen und die Gemeinde der Mittelpunkt des Redens und Tuns. Im Abschied vom »modernen kirchlichen Bewusstsein«, die Hinführung zu den Sakramenten sei durch geplante Lernvorgänge sinnvoll, favorisieren sie ein »Lernen zwischen den Generationen« und Firmbegleitung als dialogisches Geschehen ohne didaktische und methodische Einengungen.

Den Ausgangspunkt solcher Firmbegleitung als »kommunikative Begleitung im Durchgang« bilden Situationen der beteiligten Menschen als theologische Fundorte. Die BegleiterInnen sollen sich auf die Lebenswelt der Jugendlichen einlassen, deren Distanz zu konventioneller Religiosität ernstnehmen, die den einzelnen Situationen der Jugendlichen impliziten Theologien entschlüsseln und Bilder, die die Glaubenskommunikation bestimmen, deuten. Schließlich sollen sie Firmbegleitung als Glaubens-*Begleitung*, nicht als Glaubens-*Vermittlung* vollziehen.

Exemplarische Anliegen verdeutlichen dies: Identitätsstützung des Jugendlichen zuerst durch Tun, dann durch Reden; über den Gott der Kindheit nicht einen »Kirchengott« stülpen, der lebensgeschichtlich nicht inkulturiert ist; am Widerstand der Jugendlichen gegenüber gängigen lehramtlichen Aussagen oder Firmbegleitungsinhalten lernen; unter Berücksichtigung einer »teilnehmenden Leitung in einem geschützten Raum« einander Lebenszusammenhänge deuten.

Das Buch bietet keine fertigen Rezepte, sondern Orientierungshilfen. Es lebt *aus der Praxis* durch das Zu-Wort-Kommen von TeilnehmerInnen eines Wochenkurses zur Firmbegleitung. Es lebt *für die Praxis*, weil es für konkrete Situationen in einer Pfarrgemeinde Denkanstöße und Umsetzungsmöglichkeiten bietet. Angesichts der Fülle von Firmmappen, Behelfen und katechetischen Materialien ein notwendiges Buch.

Stephan Kopelent, Wien

Matthias Ball/Franz-Peter Tebartz-van Elst/Artur Waibel/Ernst Werner
Erwachsene auf dem Weg zur Taufe

Werkbuch Erwachsenenkatechumenat

Kösel-Verlag, München 1997, 168 Seiten, ca. DM 32,-

Die Zahl erwachsener Taufbewerber nimmt europaweit kontinuierlich zu. Der erneuerte – allgemein relativ unbekannte – Katechumenat orientiert sich an der Handreichung »Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche« (1971) und stellt eine beachtliche pastorale Herausforderung dar. Dabei ist es entscheidend, nicht nur die liturgisch gefeierten Schritte dieses Katechumenatsprozesses zu sehen, sondern dessen gesamte ganzheitlich-pastorale Ausrichtung, in deren Mittelpunkt der Katechumene mit seiner Lebensgeschichte steht, die er durch eine wachsende Glaubensbeziehung neu und vertieft gewinnt.

Das vorliegende Werkbuch, erarbeitet im Auftrag der Zentralstelle Pastoral der Deut-

schen Bischofskonferenz, gibt in einem informativen ersten Teil einen Überblick über die jüngere Geschichte des Katechumenats sowie Erfahrungen in ostdeutschen Diözesen und in den Vereinigten Staaten. Der zweite, pastorale Teil erschließt in einer gelungenen Verschränkung von praktischen Erfahrungsberichten (die teilweise sehr berührend sind), Reflexionen und theologischen Grundlagen, den Katechumenat als ganzheitlichen Prozess des »Glauben-Lernens«. Der dritte Teil entwickelt theologische Perspektiven im Hinblick auf das Christsein in einer sich ständig verändernden Gesellschaft, angesichts einer Kirche im Werden, im Kontext der gemeindlichen Sakramentenpastoral und mit einem Blick auf die im Katechumenat Engagierten, wobei auch die Rolle von geistlichen Bewegungen zur Sprache kommt. Ein Anhang ergänzt das vorliegende Werkbuch durch einen Beitrag zur Begriffsklärung, Statistiken, Berichte über die Situation in der Schweiz und Österreich, Literaturhinweise und (deutsche) Kontaktanschriften.

Obwohl die Bedeutung des Katechumenats im strengen Sinn des Wortes noch nicht allzu groß sein mag, zeigt eine Beschäftigung mit diesem Thema eine Fülle von Chancen und Herausforderungen, z.B. im Hinblick auf Getaufte, die als Erwachsene erstmals den Glauben entdecken, Kon- und Revertiten, Firmvorbereitung für Erwachsene usw. In diesem Sinn bietet dieses Buch, wenn man zwischen den Zeilen liest und über diese hinausdenkt, hilfreiche Orientierungen und ermutigende Anstöße, die nicht problemorientiert sind, sondern etwas von der Freude und Freiheit des Glaubens erahnen lassen, wie er von Katechumenen auf diesem prozesshaften Weg des Katechumenats oftmals erfahren wird.

Walter Krieger, Wien

Altenseelsorge

Hans Schilling
Der Menschen Schönheit Ende?
Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäbe kirchlicher Altenarbeit

Don Bosco Verlag, München 1997, 239 Seiten

Monographien zur Alternsthematik im Blick auf die Herausforderungen an kirchliche Altenarbeit sind noch immer eine Rarität. Wenngleich Gemeindepastoral vielerorts faktisch zur Altenpastoral geworden ist, werden die Voraussetzungen, die Bedingungen und vor allem die Maßstäbe kirchlichen Handelns im Kontext von Altenbildung, Altenhilfe und Altenpastoral noch immer unzureichend reflektiert, mit der Folge, dass viele Ältere sich mit den Angeboten der Pfarrgemeinde für die »ältere Generation« nicht identifizieren können und wollen. Diese Problematik bildet den Hintergrund für den von Hans Schilling als »Längsschnitt und die Quersumme meiner über zwanzigjährigen Bemühung, das Phänomen Alter(n) so vielseitig wie möglich zu ergründen,« (Seite 11) verstandenen Band. Die Spannung des Bandes zeigt sich bereits in dem Buchtitel, der ein Wort des spätmittelalterlichen französischen Dichters François Villon aufnimmt, der beim Anblick altgewordener Frauen den Ausruf getan haben soll: »Das ist der Menschen Schönheit Ende!« Diesen Ausruf stellt Schilling in Frage, misst jedoch diesem negativen Alterssstereotyp weit größere Bedeutung zu als andere Autoren (Seite 11). Wie ein roter Faden durchzieht den Band das Bemühen des Autors, dem ein anderes Alternsbild, das den Betroffenen gerechter zu werden vermag, entgegenzusetzen.

Schilling gliedert seinen Band in vier Kapitel, die deutlich von der Auseinandersetzung

mit dem Altersstereotyp und seinen Auswirkungen geprägt sind und mit dem Altern als Sinn- und Glaubensfrage ihre beiden Schwerpunkte finden. Vorweg analysiert das erste Kapitel alltägliches und, damit kontrastierend, christliches Sprechen vom Alter, indem beschreibende, bewertende, vorschreibende und selbstausdrückliche sowie gebetsförmige Äußerungen über das Alter vorgestellt und ausgewertet werden. Aufschlussreich gerät der Abschnitt 1.3, in dem Schilling die Münchner Papstansprache an die Alten über das Alter analysiert. Dieser Abschnitt hat den Charakter eines Exkurses, leitet aber ins zweite Kapitel über, vermag Schilling doch zu zeigen, dass auch die positive Wertschätzung, die der Papst dem Alter und alten Menschen entgegenbringt, nicht davon befreit, gleichwohl Züge des Altersstereotyps aufzunehmen.

Ausführlich setzt sich Schilling in seinem zentralen zweiten Kapitel (Seite 51-138) mit diesem auseinander, indem er zunächst fragt, was Altersstereotyp bedeutet und welche Funktionen es wahrnimmt. Die Geschichte des Altersstereotyps zwischen Hinfälligkeit und Weisheit in literarischen Beispielen aus fünf Jahrtausenden (Abschnitt 2.3) liegt hier in dieser Form erstmalig vor. Es entsteht ein facettenreiches Bild, das das Altersstereotyp als durchlaufende Perspektive bis zur Gegenwart zeigt. Wenngleich es in der Anlage dieses Kapitels stringent erscheint, auch die Altenpastoral unter der Perspektive der Aufnahme des Altersstereotyps anzusehen, verengt diese Perspektive gleichwohl die Wahrnehmung für die Breite kirchlicher Altenarbeit. Die von Schilling kritisierte Vernachlässigung der gesellschaftlichen Dimension, ist auch für das vorliegende Buch nicht ganz von der Hand zu weisen.

Das dritte Kapitel thematisiert Altern nämlich als Sinn- und Glaubensfrage, die die Grundspannung des Lebenslaufs und den Lebenszyklus betrifft. Dass der Glaube der Alten auch eine gemeinschafts-, sogar gemeindebildende Funktion hat oder haben sollte, tritt zurück hinter die eher das alternde Individuum und seine Glaubensentwicklung betreffenden Aspekte. Das tut der Bedeutung des dritten Kapitels keinen Abbruch, gelingt es Schilling doch überzeugend, die Herausforderungen an den Glauben zu entfalten, die Altern und Altsein mit sich bringen: »Man kann nicht gläubig altern, ohne gleichzeitig alternd zu glauben!» (Seite 147)

Im dritten Kapitel begegnen die Leserinnen und Leser dem 1927 geborenen Autor mit seiner biographisch gesättigten Auseinandersetzung mit Altern als Glaubensthematik am intensivsten. Für dieses Kapitel gilt besonders, was das ganze Buch auszeichnet: Hans Schilling ist ein beeindruckendes, oftmals anrührendes und intensives, stets aber auch informatives Buch zu den Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäben kirchlicher Altenarbeit gelungen, dem man einen Platz in der Bibliothek pastoraler Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nur wünschen kann.

Martina Blasberg-Kuhnke, Osnabrück

AUTORINNEN UND AUTOREN

Veronika Prüller-Jagenteufel (* 1965) ist als freiberufliche Theologin in der Erwachsenenbildung tätig und Chefredakteurin von DIAKONIA.

Werner Hahne, Dr. theol. habil., ist Privatdozent für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn und Seelsorger in Aarau (Schweiz). Er war von 1978-1984 Hauptschriftleiter der Zeitschrift »Gottesdienst«.

Walter Hollenweger (* 1927), Dr. theol., ist reformierter Pfarrer und war u.a. Exekutivsekretär beim Ökum. Rat der Kirchen in Genf und Professor für Missionswissenschaften und interkulturelle Theologie in Birmingham (England).

Paul Michael Zulehner (* 1939) ist Professor für Pastoraltheologie und Kerygmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Stefanie Rieger (* 1968), Dipl. Theol., Dipl. Päd., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Feministische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Helmut Schmidinger, Mag. art. (Studien an der Hochschule MOZARTEUM in Salzburg), lebt als freier Komponist, Notengraphiker und Musikschullehrer in Wels.

Eberhard Prause (* 1938) war Pfarrer und Studentenpfarrer in Dresden und ist seit 1991 Senderbeauftragter im Bereich des Mitteldeutschen Rundfunks für die Diözesen Dresden-Meissen, Görlitz, Erfurt und Magdeburg.

Monika Strauß (* 1942) ist ehrenamtlich tätig in Liturgie, Verbandsarbeit der kfd und Klinikseelsorge.

Paul Jakobi (* 1928) ist Probst am Dom zu Minden und Autor mehrerer Bücher.

Martin Rohner M.A. ist Doktorand der Philosophie an der Universität Münster (zur Frage nach dem »guten Leben« in der Kultur der Moderne). Er war von 1995-97 Mitglied des Leitungsteams der Kleinen Kirche in Osnabrück.

Hartmut Heidenreich, Lic. theol., Dipl. Päd., ist Direktor des Bildungswerkes der Diözese Mainz und redigiert für die Konferenz deutschsprachiger PastoraltheologInnen die »Pastoraltheologischen Informationen«.

Friedel Hütz-Adams (* 1966), Studium der Geschichte, Philosophie und Volkswirtschaftslehre, ist in der Kampagne zum Erlassjahr 2000 für die Öffentlichkeitsarbeit zuständig und angestellt bei SÜDWIND e.V.

Ferdinand Kerstiens, Dr. theol., ist Pfarrer der Gemeinde St. Heinrich in Marl, Deutschland.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · März 1999 · Heft 2

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; *Einzelheft* S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

Peter F. Schmid

Pluralistisch – katholisch?

Was ist das Entscheidende am Christentum?

Angenommen, alle innerkirchlichen Probleme wären aus dem Weg geräumt und wir könnten uns der zentralen Frage widmen, was es bedeutet, heute Christ, Christin zu sein: Wie würde die Antwort aussehen? – Diese Frage nach dem Proprium des Christlichen, nach dem, was Glauben und Handeln der Christen auszeichnet, ist so alt wie das Christentum. Die Antworten waren und sind weniger eindeutig, als manche vermuten könnten. Was, wenn Pluralität, diese von vielen als Infragestellung erlebte moderne Realität, die einzig sichere Antwort wäre?

● Lassen Sie sich, liebe Leserin, lieber Leser, kurz in eine Vorstellung entführen, die zugegebenermaßen unter den gegebenen Umständen nur der Phantasie entspringen kann: Nehmen wir einmal an, die Kirche würde – aus welchem Grund immer – einen Kurs einschlagen, der dem entspricht, was sich viele Christinnen und Christen, Theologen wie Laien, Amtsträger wie »einfache Leute« so oft wünschen. Sie wäre plötzlich nicht mehr »im Sprung gehemmt«[1] und würde das Reformwerk des Konzils nicht nur umsetzen, sondern engagiert und mutig weiterführen.

Was wäre, wenn ...

● Sinnloser Streit einerseits, Konfliktscheu andererseits würden in der Kirchenleitung wie im Kirchenvolk der Vergangenheit angehören. Die drängenden innerkirchlichen Probleme, welche heute, je nach aktueller Betroffenheit, bei den meisten »Insidern« entweder gelangweiltes Gähnen auslösen oder ihnen die Zornesröte ins Gesicht treiben, bei den »Außenstehenden« jedoch Kopfschütteln und Kirchenaustritt verursachen – diese Probleme gehörten der Vergangenheit an. Ähnlich wie bei der Neubewertung in der Ablehnung der Todesstrafe im letzten Jahrzehnt bereits geschehen, würde bei vielen Fragen, in denen schon kaum mehr jemand der Kirche einen Bewegungsspielraum zugetraut hätte, eine neue Sicht Platz greifen, die inspiriert ist vom Evangelium und aus dem Ernstnehmen menschlicher Erfahrung und ihrer wissenschaftlichen Reflexion: In Fragen der Sexualität, der Geburtenregelung, hinsichtlich der Stellung der Frau in der Kirche, im Verständnis von Macht, in der Ämterfrage, in der Frage des Petrusdienstes, der Ökumene usw. würden sich theologisch schon längere Zeit vorbereitete Einsichten durchsetzen.

Die Communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums würde konsequent umgesetzt; neue theologische Ansätze und pastoraler Mut wären

nicht nur geduldet, sondern sogar erwünscht. Die Kirche würde weder Stoff für beschämende Schlagzeilen liefern, noch durch gesellschaftliche Positionen auffallen, die »nicht einmal ignoriert« werden. Sie hätte vielmehr ein hohes Maß an Glaubwürdigkeit erlangt. Weder würde sie ein Reservoir für Fundamentalisten bieten, noch einfach den Zeitgeist nachbeten, sondern kritisch und engagiert zu den jeweils aktuellen Fragen Stellung beziehen und dabei durchaus auch kontroverse Meinungen in den eigenen Reihen zulassen, ja fördern. Spiritualität und gesellschaftspolitisches Engagement würden, statt in Grabenkämpfen gegeneinander ausgespielt zu werden, in bleibender Spannung als gleich unverzichtbar und der Kirche aufgegeben betrachtet und geachtet werden.

Rom würde den örtlichen Bischofskonferenzen weitgehende Entscheidungsfreiheit in den drängenden Fragen der Seelsorge überlassen, und die lokalen Autoritäten würden klug und maßvoll entscheiden. Vielfalt in Einheit

» Es hätte mit der Enzyklika »Coram Realitate« begonnen – vielleicht würde sie auch »Spiritus Sanctus Urget Nos« geheißen haben. «

wäre nicht mehr bloß ein Schlagwort. Als Bischöfe würden weltweit und unter entscheidender Mitwirkung der betroffenen Christinnen und Christen anerkannte Persönlichkeiten eingesetzt, die alsbald unumstritten, umsichtig und von der jeweiligen Gesellschaft anerkannt ihre ihnen anvertrauten Kirchen am Ort leiteten. Frauen würden allmählich in alle kirchlichen Leitungspositionen hineinwachsen und dieser Vorgang führte zu keiner Spaltung, sondern geschähe unter allgemeiner Anerkennung auch der ehemaligen Kritiker und Skeptiker. Gesetzt den Fall, alles das wäre Realität.

Es hätte mit der Enzyklika »Coram Realitate« begonnen – vielleicht würde sie auch »Spiritus Sanctus Urget Nos« geheißen haben. Mit ihr hätte der Papst diese Periode eingeleitet und in ihr hätte er die Realitäten der heutigen Lebensweise neu bewertet. Er hätte sie programmatisch als Ausgangspunkt kritischen Nachdenkens darüber beschrieben, was kairologisch als das Wesentliche christlichen Lebens zu verstehen sei.

Angenommen, eine solche Enzyklika wäre wirklich verfasst worden: Was wäre in ihr als das Wesentliche des Christseins beschrieben worden?

Was ist das Eigentliche am Christsein?

● Die gleiche Frage anders gestellt: Was würde – für den Fall, all das träfe ein – dann Pfarrversammlungen, Theologenkonferenzen, kirchliche Tagungen und Redaktionen theologischer Zeitschriften beschäftigen? Wenn man sich nicht mehr über die jüngste Bischofsäußerung erregen oder über das letzte römische Dokument empören könnte, wenn Kirchenvolksbegehren überflüssig geworden wären – worüber wäre dann bei solchen Zusammenkünften zu reden?

Dann, so könnte man sich vorstellen, würde eine Diskussion über das Entscheidende des Christseins stattfinden können, ohne dass sie von tagesaktuellen »innenpolitischen« Fragen überschattet wäre. Statt binnentheologischer und innerkirchlicher Streitereien wären Theologie und Kirche gefordert, sich der Frage zu stellen, worum es den Christen eigentlich geht:

woran sie glauben, was sie hoffen und wie sich ihre Liebe in der Praxis zu zeigen hat. Und sie hätten keine Ausrede mehr, dieser Frage auszuweichen.

Wie wären diese Fragen zu beantworten? Worüber würden sich Kirchenmitglieder und Theologen dann den Kopf zerbrechen? Was würde in der fiktiven programmatischen Enzyklika stehen?

Worum müsste es gehen, wenn es weder inhaltlich noch formal um Nebensächlichkeiten, sondern um das Zentrale geht?

Anders gefragt: Was ist das »originär Christliche«, das »typisch Christliche«, das »entscheidend Christliche«? Was ist das »unverzichtbar Christliche«, ohne das man nicht mehr vom Christentum sprechen kann? Was macht die Identität der Christen aus? Was ist genuin christlicher Glaube im Jahr 2000?

In einer postmodernen und pluralistischen Gesellschaft sind solche Fragen zweifellos alles andere als leicht zu beantworten. Das gilt für die Theorie: Unterschiedliche Denkweisen und Interpretationen finden sich in Kirche und Theologie. Das gilt aber auch für die Praxis: Auch sie ist plural und durchaus widersprüchlich.

Die neue Unübersichtlichkeit

● Diesbezüglich hat in, geschichtlich betrachtet, sehr kurzer Zeit ein gewaltiger Umbruch stattgefunden. Es ist vielleicht so schwierig wie noch nie zuvor, von *dem* Christentum zu reden, das Zentrale auf einen Nenner zu bringen und Konsens darüber zu erzielen. Die Zeit, in der solches nicht als eine Frage des Konsenses angesehen wurde, sondern vor allem als eine Frage autoritativer Aussagen, scheint definitiv vorbei zu sein. Autoritäten können die alte Ordnung nicht wiederherstellen. Nicht nur kirchliche Dogmen werden – mit vielen redlichen Gründen – relativiert wie selten zuvor. Statt dessen sind Dialog, gemeinsame Wahrheitsfindung, Kooperation und der consensus fidelium gefragt. Und da wird es oft mühsam.

Auch der interreligiöse Dialog hat nicht unbedingt dazu geführt, dass das entscheidend Christliche klarer wurde. Es verhält sich dabei gar nicht unähnlich wie mit der biologischen Anthropologie: Galt dort früher als ganz klar, was den Menschen vom Tier unterschied (etwa der Gebrauch von Werkzeugen), so lässt sich das heute offenbar immer weniger eindeutig sagen. Ganz ähnlich ist es im Vergleich der Religionen: Vieles, was scheinbar deutlich trennend war, stellt sich heute als erheblich komplexer dar, als es noch vor einer oder zwei Generationen gesehen wurde.

So wird etwa gegenwärtig das Verhältnis von Judentum und Christentum neu geschrieben. Was bleibt Eigenständiges am Christentum, wenn man Jesus, wie es die moderne Forschung unbestreitbar nahelegt, als einen konsequenten Juden versteht? Aus der Sicht unserer jüdischen Glaubensschwestern und -brüder gefragt, muss man es noch radikaler sagen: Wieso kann man allen Ernstes behaupten, der Messias sei schon gekommen, wenn die Welt so aussieht, wie sie aussieht? Wie kann man davon reden, dass Erlösung schon geschehen sei, wenn man die Realität ernst nimmt? Und: Muss nicht Nietzsches Wort gelten, dass die Christen erlöster aussehen müssten, wollten sie ernst genommen werden? Wenn die Gleichnisse vom Senfkorn (Mk 4, 30-32) oder vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26-29)

» *Es ist vielleicht so schwierig wie noch nie zuvor, von* dem *Christentum zu reden* «

eine Bedeutung haben sollen, müsste man dann nicht wenigstens etwas von der aufgehenden Saat sehen können?

Auch die Bemühungen um ein Weltethos oder das immer bessere Verständnis füreinander haben vielfach scheinbar klare Grenzen infrage gestellt. Tieferes hermeneutisches Bedenken und eine konstruktivistische Erkenntnistheorie haben in etlichen Bereichen zahlreiche Positionen, die als unverrückbar galten, ins Wanken gebracht oder schlicht obsolet gemacht.

Das gilt auch ganz allgemein für gesellschaftliche und ethische Fragen. In unserer Kultur ist vieles von der jüdisch-christlichen Tradition tief beeinflusst, ja geprägt. Aber gerade deshalb ist das spezifisch Christliche oft umso schwerer auszumachen.

Viele Anstöße zu einem Neubedenken menschlicher Existenz kommen nicht mehr oder nur mehr sehr indirekt aus dem Christentum. Das war schon bei der Erklärung der Menschenrechte so oder bei der Religionsfreiheit. Es zeigt sich bei den Anstößen aus dem Feminismus ebenso wie beispielsweise bei der Frage nach verantwortungsvollen Formen menschlichen Zusammenlebens in Partnerschaften und Familien oder familienähnlichen Gemeinschaften. Vieles davon ist bei genauem Zusehen christlich inspiriert, aber es wurde oder wird oft gegen die offizielle kirchliche Doktrin durchgesetzt.

Die Grenzen verschwimmen immer mehr. Alles ist vielfältiger, vielschichtiger und unübersichtlicher geworden. Es gibt nicht mehr die eine richtige Sichtweise, die eine richtige Antwort.

Gibt es ein unterscheidend Christliches?

● Was ist christlich, was nicht auch allgemein-ethisch, »menschlich«, karitativ, sozial, »spirituell«, dem Bedenken eines Sinnes des Lebens verpflichtet ist?

Natürlich kann man antworten: Gott. Aber Gott gibt es nicht nur im Christentum. Natürlich kann man antworten: das trinitarische Gottesbild. Aber was bedeutet das und worin besteht seine Praxisrelevanz, sein »Sitz im Leben« der Menschen? Damit soll nicht gesagt werden, dass die Vorstellung eines Gottes, der selbst Gemeinschaft ist, in die Gemeinschaft mit sich ruft und menschliche Gemeinschaft stiftet, nicht eminent bedeutsam für die Praxis menschlichen Lebens und Zusammenlebens wäre.[2] Aber wo ist dieses Bewusstsein de facto vorfindbar und wirkt es sich als Unterscheidendes aus?

Natürlich kann man sagen: Das Spezifische am Christentum ist Jesus Christus. Aber eine Einigkeit darüber, wer er ist, war in der Geschichte des Christentums von Anfang an nicht gegeben, und bei aller theologischer Kompromissfindung und bei allem Fortschritt im Verständnis taten und tun sich immer neue Fragen auf. Und in der Praxis des Glaubens ist die Bedeutung des Jesus von Nazareth, der als der Christus bekannt wird, erst recht höchst unterschiedlich. Was bedeuten all die Namen, die ihm von Zeitgenossen und Glaubenden durch zwei Jahrtausende zugeschrieben wurden, vom Menschensohn bis zum Gottessohn, vom ersehnten Messias bis zu dem, »der gekommen ist, um zu stören« (wie es der Großinquisitor in Dostojewskis »Die Brüder Karamasow« ausdrückt). Welche Rolle spielt dieser Jesus Christus nun nach 2000 Jahren wirklich »noch«? Ist es notwendig, sich explizit auf ihn zu berufen, um als Christ gelten zu können?

Natürlich kann man sagen: Das Entscheidende liegt in der Praxis, denn es kommt nicht darauf an, »Herr, Herr« zu sagen, sondern den Willen des Vaters im Himmel zu tun (Mt 7, 21;

25, 31-46). (Womit wir übrigens sofort wieder bei der Gottesfrage sind.) Aber was ist christliche Praxis wirklich? Welches Handeln kennzeichnet Christen eindeutig und unverwechselbar? Was würden verantwortungsbewusste Nichtchristen nicht ebenso tun? Wenn es aber nicht die konkreten Taten, sondern die Motive dafür sind: Woran erkennt man eine christliche Einstellung? Welches Handlungsmotiv ist christlich und welches nicht?

Zweifellos lässt sich das Zentrale der christlichen Botschaft, des christlichen Gottesverständnisses und jenes zwischenmenschlichen Handelns, das daraus erwächst und zu ihm hinführt, mit dem viel gebrauchten Wort »Liebe« beschreiben: »Gott ist die Liebe« und sein wie des Menschen Handeln haben darin ihr Motiv, all ihren Beweg-Grund (1 Joh 4 ,7f). Aber: Was ist Liebe? Heute und konkret? Und: Dürfen sich nur Juden und Christen darauf berufen? Oder anders herum: »Brauchen« wir Gott, um es als einzig sinnvoll erscheinen zu lassen, miteinander liebevoll umzugehen? Nicht nur der wenig reflektierende Durchschnittsbürger, auch konstruktivistische Theorien, Systemtheorien allen voran[3], finden andere Begründungen dafür. Ist umfassende Liebe nicht weltweit Allgemeingut geworden, so dass sie längst nicht mehr als jüdisch-christliches Proprium gelten kann?

Natürlich lässt sich – und das läuft auf Ähnliches hinaus – das Zentrale der christlichen Botschaft als Ethik bezeichnen. Das muss noch lange keine Reduzierung bedeuten. Denn sieht man sie im Sinne von Emmanuel Levinas als Erste Philosophie[4], muss Ethik als die primäre Herausforderung gesehen werden, aus der eigenen Welt auszubrechen und sich herausrufen zu lassen, also Ant-Wort zu geben, wo ein An-Spruch da ist. Aber dies ist ein Anliegen jedenfalls aller Offenbarungsreligionen, nicht nur des Christentums.

Die Frage lässt sich noch einmal schärfer stellen: Was wäre es für eine Welt, wenn die Christen nicht mehr wären? Wäre sie ärmer? Würde etwas Entscheidendes abgehen?

Ist es wirklich so, wie beispielsweise Heinrich Böll meinte, dass die Schwachen keine Existenzberechtigung mehr hätten? Würde ein primitiver Darwinismus fröhliche Urständ feiern? Oder werden die Werte, für die tradi-

» Was wäre es für eine Welt, wenn die Christen nicht mehr wären? Würde etwas Entscheidendes abgehen? «

tionellerweise das Christentum steht, nicht mittlerweile von Anderen prominent vertreten, tradiert und weiterentwickelt: die Rechte von Minderheiten, die Sorge um die »Armen« und Außenseiter in jeder Hinsicht, die Betonung der Bedeutung des über das Materielle Hinausreichenden am Leben (»das Spirituelle«, wie es heute gern allüberall genannt wird)?

Hat also – so könnte man weiterfragen – das Christentum seine historische Aufgabe erfüllt und die menschliche Gesellschaft so weit gebracht, all diese Werte zu verinnerlichen und als nicht mehr aufgebbar zu betrachten? Hat es damit also in der Geschichte ein Stück weit eine unverzichtbare Aufgabe gehabt, die aber eben nun verzichtbar geworden ist? Ist es nicht Hybris zu meinen, ohne die Christen würden die Menschen nicht wissen, worauf es ankommt und letztlich die Welt zugrunde richten oder wenigstens unmenschlich einrichten?

Bedeutet die »zweite Konstantinische Wende« in der Kirchengeschichte, in der die Kirche nun nach mehr als anderthalb Jahrtausenden überall als Staatsreligion wieder abtritt, mehr als einen Gestaltwandel, nämlich den

Anfang von ihrem Ende – mehr als wir uns dies heute vorstellen können?

Ja, kann man nicht sogar so argumentieren, dass es eben die Aufgabe der Kirche sei, für das Reich Gottes den Weg zu bereiten – nicht mehr und nicht weniger? Und tatsächlich abzutreten, wenn diese Aufgabe erfüllt ist (was wohl sicher noch nicht der Fall ist)? Oder wenigstens zeitgemäßeren Einrichtungen oder Formen Platz zu machen? Werden die für das Reich Gottes wegbereitenden Propheten des 3. Jahrtausends wieder vorwiegend außerhalb der Kirche zu finden sein?

Pluralität als Zeichen der Vorläufigkeit und damit der Hoffnung auf die Parusie

● Man kann versuchen, die Antworten auf all diese Fragen am Schreibtisch zu finden und sie theoretisch, systematisch-theologisch zu behandeln. Man kann sich der schweren, aber notwendigen Aufgabe unterziehen, Kurzformeln des christlichen Glaubens zu formulieren und das Wesentliche ins Wort zu bringen.

Man kann aber auch versuchen – und das wäre wohl als »genuin christlich« zu bezeichnen – die Fragen aus der Erfahrung heraus zu beantworten, das heißt, mit Anderen zusammen zu leben und das Wesentliche in die Tat umzusetzen.

Eines darf nicht gegen das Andere ausgespielt werden. Beides ist notwendig. Christliche Theologie, also Theoriebildung, lebt von der reflektierten Erfahrung, und praktische Erfahrung ohne Reflexion gerät bald zur Beliebigkeit oder zur Ideologie.

Ein unabweisbares Faktum findet man jedenfalls vor, wenn man sich auch nur ganz oberflächlich mit der heutigen Conditio Humana auseinandersetzt – gleich ob in der Theorie oder in der Praxis: die schon mehrfach angesprochene Pluralität.

Die Spannung zwischen dem Unum und dem Multum[5] wurde in unserer Kultur lange Zeit einseitig zugunsten des Unum aufgelöst (dementsprechend wurde die Trinitätslehre oft nur als eine Fußnote zum Monotheismus, die Ekklesiologie nur als ein Anhängsel der

»*Ist das* Ent*scheidende denn wirklich das* Unter*scheidende*«

Christologie oder die Pneumatologie nur als ein Zusatz zur Gotteslehre bzw. zur Soteriologie behandelt). Gerade in unserer Gegenwart meldet sich die Vielfalt unüberhörbar zurück (und bekommt es nicht selten mit der Einfalt zu tun). Das hat auch vor der Theologie und vor dem christlichen Leben nicht Halt gemacht. Vielfalt und Einheit bilden eine Spannung, die es zu leben, auszuhalten und fruchtbar zu machen gilt.

Dies kann nun auch zu einer neuen Sicht dessen führen, was das »Eigentliche« ausmacht. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob man zum »Eigenen«, zur Identität nur durch Abgrenzung vom »Anderen« kommt.

Ist das *Ent*scheidende denn wirklich einzig das *Unter*scheidende? Muss, um Identität zu finden, so etwas gesagt werden wie: »Das haben nur wir!« Ist Identität nur in Exklusivität zu finden?

Das Gegenteil davon ist ja keineswegs Beliebigkeit. Wenn Mehreres (wahr, gut, richtig, wichtig usw.) sein kann, ist deshalb noch lange nicht alles gleich. Gemeinsames verfälscht die Identität nicht, sondern verbindet, »vernetzt«, ohne die Unterschiede zu nivellieren.

Konstitutiv ist also vielleicht nicht einmal so sehr, »was nur wir haben«, sondern es könn-

te an einer Reihe von Einstellungen, Werten, Dimensionen am Menschen- und Gottesbild usw. liegen, was es ausmacht, Christ zu sein. Das heißt, »die Vielen« finden zu einem Gemeinsamen, das nicht primär von Anderen trennend, sondern sie selbst verbindend ist. »Katholisch« ist dabei von »plural« gar nicht so weit entfernt (jedenfalls näher als zu »zentral«).

Damit aber sind wir bei der Ekklesiologie. Die Angehörigen der »ekklesia«, die »Herausgerufenen«, sind miteinander und mit Gott verbunden. Darin, in der Erfahrung, angenommen und befreit zu sein[6], in der Gemeinschaft miteinander und mit Gott, finden sie ihre Identität, nicht in dem, was die Anderen ausgrenzt.

Und sie sind in noch einem wesentlichen Punkt dem Vielen und den Vielen verpflichtet, weil sie sich des Vorläufigen, modern ausgedrückt: des Prozesshaften, bewusst sind. Christsein ist ohne diese eschatologische Dimension nicht vorstellbar. Wie Jesus über sich auf Gott hinausweist, weisen die Christen, weist die Kirche über sich auf das Reich Gottes hinaus. In dessen Spannung von Schon (angebrochen) und Noch-Nicht (verwirklicht) wissen sie, dass sie in ihrer Existenz auf Zukunft hin offen sind. Und das bedeutet, dass alles, was das Eigentliche beschreiben will, gleichfalls nur höchst vorläufig sein kann.

»Alles, was das Eigentliche beschreiben will, kann nur höchst vorläufig sein.«

In dieser Hoffnung auf die Zukunft (auf die Parusie hin) versuchen sie im Bewusstsein ihrer Herkunft (ihrer Geschichte und Tradition, ihres Glaubens an Jesus), ihre Lebenspraxis in der Gegenwart in Liebe zu gestalten. Als Gemeinschaft der von ihm »Be-Geisterten« richten sie ihre Hoffnung auf Gott, der »kommen wird« und alles Gegenwärtige relativiert. Relativiert, aber keineswegs bedeutungslos macht.

In diesem Licht werden viele der eingangs angesprochenen Fragen, die uns so oft und viel beschäftigen, zugleich nebensächlich und existentiell bedeutsam. Sich ihnen zu stellen, wird ebenso wichtig, wie sie nicht für »die letzten Dinge« zu halten.

Was ist das typisch Christliche? Was macht die Hoffnung von Christinnen und Christen heute aus? Worauf richten sie ihr Engagement? Zu dieser Frage finden Sie im vorliegenden Heft nicht *die* Antwort, aber eine Reihe von Antworten – Beiträge und Statements verschiedenster Persönlichkeiten und AutorInnen. Vielfalt und Gemeinsamkeit pluraler Ansätze kommen darin zum Ausdruck.

Es mag Sie anregen und dabei unterstützen, Ihre eigenen Antworten zu finden.

[1] Vgl. Helmut Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1998.
[2] Vgl. Peter F. Schmid, Im Anfang ist Gemeinschaft. Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie. Beitrag zu einer Theologie der Gruppe, Stuttgart 1998.
[3] Vgl. Kurt Ludewig, Systemische Therapie. Grundlagen klinischer Praxis, Stuttgart 1992.
[4] Vgl. Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. 1983.
[5] Vgl. Wolfgang Beinert, Kontextualität als Struktur der Theologie. Der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche, in: Pthl 18 (1998) 151-173.
[6] Vgl. Ehrenfried Schulz, Koinonia: Sammlung der Zerstreuten, in: Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß, München 1994, 145-161.

Forum

Typisch christlich?

Neun Statements und eine Einführung

Um die Pluralität heutiger Antworten auf die Frage, was das entscheidend Christliche sei, sichtbar zu machen, wurden verschiedene Personen (von Gregor Gysi bis Elisabeth Moltmann-Wendel) gebeten, ein kurzes Statement zu ihrem Verständnis des Christentums abzugeben. Redaktionsmitglied Norbert Mette führt in die auch der Form nach recht unterschiedlich ausgefallenen Wortmeldungen ein, die als Fragmente des heutigen Bildes des Christlichen deutlich auf den notwendigen Dialog über das verweisen, was ChristInnen verbindet bzw. erkennbar macht.

Einführung

● Eigentlich war ein größeres Forum geplant, als es im Folgenden abgedruckt werden kann. Über zwanzig Personen sind von der Redaktion angefragt und gebeten worden, in einigen Sätzen zu formulieren, was sie für »typisch christlich« halten (»wenn Sie auf die Gestalt Jesu Christi schauen«). Erhofft war eine möglichst farbige Palette von Antworten. Darum wurden Christen und Nichtchristen, Männer und Frauen, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und »einfache Leute« angeschrieben. Bewusst sollten Binnensichten und Außeneindrücke zur Sprache kommen. Das ist – leider – nur ansatzweise gelungen, weil die Rückmeldungen trotz Anmahnung spärlich ausfielen.

Interessant sind – neben den erhaltenen Statements – die Begründungen, die für eine Absage angeführt wurden; einige seien im Folgenden wiedergegeben:

• *»... Je länger ich mir Ihre, auf den ersten Blick einfachen Fragen überlege, umso mehr werde ich verunsichert. Bin ich eine Christin? Oder eine katholische Christin? Oder gar einfach eine Katholikin? Ich kann es nicht sagen. Das Spannungsfeld zwischen Glauben und Handeln und dem Gefäß, in welchem ich dies zu leben versuche, ›treibt mich um‹ ....«*

• *»... ich bin keine Christin und habe daher gar kein Bedürfnis, zum Christentum etwas in der Öffentlichkeit zu sagen/schreiben ...«*

• *»... Es sind gerade kurze Formulierungen, die viel genauer, präziser und durchdachter formuliert sein müssen als etwas längere Abhandlungen, in denen man eine differenzierte Position beschreiben und entfalten kann. Kurze Formulierungen laufen deshalb auch eher Gefahr, missverstanden zu werden.«*

Von den folgenden neun Statements sind zwei aus einer Außenperspektive heraus verfasst worden: Eine in Europa lebende Muslimin stellt ihre (ambivalenten) Erfahrungen mit dem

und Einschätzungen des Christentums dar und verweist knapp auf die Bedeutung Jesu im Islam. Ein Agnostiker formuliert prägnant seine Erwartungen an ein glaubwürdig gelebtes Christentum und bringt damit zum Ausdruck, was er für »typisch christlich« – im positiven, jedoch nur bedingt realisierten Sinne – versteht.

Zwei Christinnen haben einprägsam ihren Glauben kurzformelartig beschrieben. Was würde der Welt fehlen, wenn es das Christentum nicht gäbe? – Dem nachzugehen, ist der Versuch einer Annäherung an das typisch Christliche in zwei weiteren Beiträgen. Die übrigen drei Statements sind sehr biographienah geschrieben worden und erzählen so etwas davon, wie Lernprozesse des Christseins heute aussehen können und was dafür eher förderlich und eher hinderlich ist.

Vielleicht regt dieses Forum die Leser und Leserinnen dazu an, sich ihrerseits zu vergewissern, worin sie je für sich das typisch Christliche erblicken und zu praktizieren versuchen. Es könnte möglicherweise auch als Vorlage zu Gesprächsrunden in Katechese und Unterricht bzw. Bildungsarbeit eingesetzt werden.

Denn auch das machen die vorliegenden Statements – ebenso wie die Absagen – deutlich: Was denn das typisch Christliche sei, ist heute – wieder – alles andere als selbstverständlich ausgemacht (wenn es das überhaupt einmal gewesen sein sollte). Zu meinen, es reiche aus, wenn irgendeine Instanz darüber durch normative Vorgaben mehr Klarheit verschaffe, ist abwegig. Vielmehr ist es notwendig, sich je individuell damit – im Für und Wider, theoretisch und vor allem praktisch – auseinanderzusetzen und immer neu zu suchen. Umso hilfreicher ist der gemeinsame Diskurs darüber – sowohl untereinander als auch mit allen anderen »Menschen guten Willens«.

Norbert Mette

Christentum und Islam

● Über »das Christentum« zu schreiben, ist für mich als muslimische Frau wohl ebenso schwierig wie für Christen, die über »den Islam« schreiben wollen. In beiden Religionen gibt es historisch gewachsene »Konfessionen« mit zum Teil recht unterschiedlichen Meinungen, und bei beiden ist es ratsam, zwischen Theorie und Praxis zu unterscheiden. Als Muslima möchte ich mich besonders davor hüten, »das Christentum« nach einzelnen seiner Repräsentanten zu beurteilen – oder »die Christenheit« nach dem Verhalten mancher Leute, die zwar formell Christen sind, aber das Christentum nicht zum Maßstab ihres Handelns machen. Den Muslimen ergeht es nämlich leider auch oft so, dass »der Islam« nach der Ungerechtigkeit einiger Regierungen muslimischer Länder medial verurteilt wird oder dass Wahnsinnstaten einzelner irregeleiteter Anhänger des Islam pauschal ein schiefes Licht auf diese Religion werfen.

»mir gefällt am Christentum bzw. den Christen die Dialog-Offenheit«

Deshalb gefällt mir am Christentum bzw. an den Christen im Allgemeinen die Dialog-Offenheit, damit derartige Missverständnisse und Vorurteile im Interesse eines friedlichen Miteinanders ausgeräumt werden können. Durch diese Dialogbereitschaft haben vor allem in den letzten Jahren viele Christen das Gespräch mit den Gläubigen anderer Religionen gesucht und gefunden. Auch für die Muslime ist dieser Dialog ein Lernprozess; viele von ihnen sind Zuwanderer und hatten kaum Gelegenheit, »hinter die Kulissen« der christlich geprägten Gesellschaft zu schauen und mehr über die

Überzeugungen der Christen zu erfahren, ihre Einstellung näher kennen zu lernen. Durch den Dialog hat sich das Verständnis zwischen Muslimen und Christen auf beiden Seiten wesentlich verbessert.

Wenn man über Europa hinausblickt und sich den Ländern der so genannten »Dritten Welt« zuwendet, ist man als Muslim sehr beeindruckt von den Hilfsprogrammen, die seriöse christliche Institutionen organisieren. Auf diesem Gebiet können die Muslime nichts Gleichwertiges vorweisen. Andererseits gibt es aber auch christliche Gruppen, die Hilfe mit Missionstätigkeit verbinden und dabei – gelinde gesagt – unsensibel zu Werke gehen. Ich konnte selbst in Afrika beobachten, wie auf wenig taktvolle Art in Gebieten mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung missioniert wird. Wenn die Muslime dann ihre Ablehnung bekunden, wirft man ihnen vor, sie würden die Religionsfreiheit nicht respektieren. Dem Islam ist aktive Mission an sich fremd. Die Muslime fühlen sich dann völlig »überfahren«, da ihre eigenen sozialen Strukturen in der kolonialen und postkolonialen Zeit weitgehend zusammengebrochen sind. Es fehlt überall an Geld, und korrupte Regime verschiedenster Couleurs unterdrücken meist Christen und Muslime gleichermaßen – egal welcher Glaubensgemeinschaft die Herrschenden formal angehören. In dieser Situation ruft Mission dann leider manchmal eine aggressive Gegenreaktion hervor, und es kommt gelegentlich sogar zu Zusammenstößen. – Die Lösung wäre auch hier eine partnerschaftliche Zusammenarbeit statt gegenseitiger Mission.

Lise Abid

PS: »Hat Jesus Christus für Sie eine Bedeutung?« Ich möchte dazu nur kurz sagen, dass Jesus für die Muslime sogar eine sehr große Bedeutung hat, da er als einer der wichtigsten Propheten gilt (allerdings nicht als Gottessohn). Auch seiner Mutter Maria kommt im Islam größte Wertschätzung zu; eine ganze Sure des Koran trägt ihren Namen und berichtet über die Geburt und das Leben Jesu. Allerdings wurde Jesus nach muslimischer Auffassung nicht gekreuzigt. Im Koran heißt es: »Gott erhob ihn zu sich.«

Was die Welt braucht, das ist Jesus!

● Ich bin in Wien in der Nähe der Zentrale der Heilsarmee aufgewachsen und habe sehr oft diese, mich immer eigenartig anmutende Bewegung in Form von Gruppen mit ihren komischen Hüten, blauen Gewändern und roten Schleifen erlebt, die auf eine eigenartig unbeholfene Weise unter anderem auch ein Lied mit dem Refrain »Was die Welt braucht, das ist Jesus« gesungen haben. Ich bin zum Christentum erzogen wor-

»Christsein ist nicht ein kulturelles Phänomen, sondern für mich immer ein Weltauftrag gewesen«

den und habe eine ungeheure Chance gehabt, Persönlichkeiten zu begegnen, die mir den Glauben an Gott und die Bedeutung der Kirche bleibend vermittelt haben. Die kleine und fremde Provokation der Heilsarmee habe ich aber offen gestanden nie ganz richtig verkraftet, weil sie mir überholt, veraltet und irgendwo auch sehr fremd vorgekommen ist. Geblieben ist mir die Frage, wie man den Glauben, das Evangelium und Christus ins Gespräch bringen kann.

Ich habe das auch in der Politik versucht, indem ich nicht nur die übliche Phrase von der

Bedeutung von Werten und der Notwendigkeit eines Rahmens aus Werten für unsere Welt verwendet habe. Das Evangelium hat nämlich ganz wichtige politische Anweisungen, wobei allein schon das Gebot der Nächstenliebe und die 10 Gebote genügen. Leider gelingt es uns sehr schwer, heute das Christentum zur Sprache zu bringen, weil uns ganz eigenartigerweise die Sprache fehlt. In der Zeit meiner Kindheit und Jugend waren es Fronleichnamsprozessionen, Auferstehungsfeiern, Firmungen und ähnliche Manifestationen, die eine zeitgebundene Art von Kirche sichtbar gemacht haben. Heute ist das schwieriger geworden, die Christen in ihrer Ausdruckskraft schwächer. Dabei wäre es so notwendig, einer nach Perfektion strebenden Welt klarzumachen, dass wir Menschen in unseren Möglichkeiten begrenzt sind. Nicht nur ökologisch wäre es wichtig, uns Menschen darauf aufmerksam zu machen, dass uns die Welt von Gott anvertraut wurde und dass wir irgendwann einmal am Ende der Zeit Rechenschaft geben müssen, was wir daraus gemacht haben. Bei jeder TV-Nachricht, die über bedrängende Situationen der Welt wie Kriege, Naturkatastrophen, Bankkrisen und Armutszonen etc. berichtet, sollte eigentlich ein Christ daran denken, dass das, was einem der geringste unserer Brüder gibt, eigentlich Christus gegeben hat.

Christsein ist nicht ein kulturelles Phänomen, das quasi im »Abendland« zu Hause ist, sondern für mich immer ein Weltauftrag gewesen. Mit zunehmendem Alter begreife ich aber auch, dass wir nicht nur für die Welt verantwortlich sind, sondern dass es heute mehr denn je darum geht, dass uns irgendetwas auch noch »heilig« ist. Ein altmodisches Wort, ich weiß es, aber die Zahl der falschen Heiligen, die heute durch die Gegend gehen, ist beträchtlich. Wir sehen sie in der Seitenblickegesellschaft, in den Idolen, die für die Jugend aufgebaut werden, in den vermeintlichen Helden – viel zu wenig aber in jenen, die Glaube, Liebe und Hoffnung überzeugend leben und dazu anregen. Darum glaube ich auch, dass man als Christ erkennbar sein muss. Eigentlich hat sie doch recht, die Heilsarmee, in ihrer komischen Art: »Was die Welt braucht, das ist Jesus.«

Erhard Busek

Warum noch Christ/Christin werden oder bleiben wollen?

● Diese Frage wird für mich umso dringlicher, je mehr ich mich vom Reichtum jüdischer Glaubensgeschichte und von der fremden Nähe buddhistischer Religiosität angezogen fühle, lebenspraktisch und theoretisch. Nichts also liegt mir ferner, als in falsch verstandenem Absolutheitsgehabe und gar wertend andere Religionsentwürfe und Glaubenswege zu beurteilen oder gar zu zensieren. Im selben Atemzug aber wird mir die biblische und christliche Überlieferung immer wichtiger, und ich plädiere für ein höchst demütiges und doch stolzes Selbstbewusstsein des Christenmenschen. (Dass ich mich von niemandem darin übertreffen lasse, sehr genau und selbstkritisch zwischen »Idealität« und »Realität« des faktischen bisherigen Christentums zu unterscheiden – nicht zu trennen –, liegt auf der Hand.) Warum also Christ werden wollen, warum Christ bleiben wollen?

Vier Punkte sind für mich zentral, in denen sich m.E. besonders zeigt, was das Geschenk des biblischen Gottesglaubens an die Menschheit ist. **Zum einen** ist es die Entdeckung des Menschen als Person, mit unhintergehbarer Würde – unabhängig und vorgängig zu seinen Leistungen und Fehlleistungen,

zu seinen Taten und Untaten. Dass jeder Mensch unverwechselbar zur Gnade einer eigenen Biographie berufen ist, dass er von Gottes Schöpfergnaden eine einmalige und förmlich absolute Würde (nicht Wert!) hat, wurde und wird in der vor- und außerchristlichen Welt weder gedacht noch begründet. Dass dieses Wirken um die Subjektivität, Inter-Personalität und Freiheit des Menschen faktisch auch gegen die real existierenden Kirchen durchgesetzt werden musste (Stichwort: Menschenrechte), ist bekannt und gehört zur Ambivalenz der Kirchengeschichte. Dass aber nirgends – weder in der griechischen Antike noch in der asiatischen Welt – Personsein, Beziehung als Essential so gedacht und ent-deckt wurden wie im Christentum, sollte nicht verschwiegen werden. (Die frühkirchlichen Debatten um die Trinitätslehre – Stichwort: subsistierende Relation – seien Beleg genug!)

» Weder das buddhistische Nirwana noch der unbewegte Beweger eines Aristoteles haben derlei »Gelüste« aufs Anderssein, auf Partnerschaft, auf Beziehung «

Das Zweite ist der Gedanke der Weltwirklichkeit als Schöpfung aus Gottes Freiheit und Wohlwollen, »aus Nichts«: Welt und Menschen nicht als schicksalhafte Notwendigkeit, nicht als Emanation eines überfließend Absoluten, nicht als Betriebsunfall, nicht als sich selbst organisierendes Chaos, sondern eben als Ausdruck einer absolut wohlwollenden, transzendenten Wirklichkeit, die das Andere ihrer selbst will und Lust am Unterschied hat – das ist ein genuin biblischer und christlicher Gedanke. Weder das buddhistische Nirwana noch der unbewegte Beweger eines Aristoteles haben derlei »Gelüste« aufs Anderssein, auf Partnerschaft, auf Beziehung.

Drittens: In keiner Religion der Welt bisher steht so wie im Judentum und Christentum (die ja geschwisterlich untrennbar sind) das Opfer mitmenschlicher Gewalt im Mittelpunkt. Christentum also ist Gewaltanschauung von Gottes Gnaden, ist Unterbrechung der allseits vorherrschenden Verdrängungs- und Verblendungszusammenhänge, in denen der faktische Mensch vor den Folgen seines Tuns fliehen muss. (Seit Kain sind alle unterwegs im Lande Lot, im Land der Flüchtigkeit.) Erst im Raum zuvorkommender göttlicher Liebe, erst im Lebensraum von Gottes vergebender, richtender und rettender Feindesliebe werden wir Menschen fähig, uns dem zu stellen, was wir sind; erst hier werden wir bekenntniswillig und -fähig und können das anschauen, was wir sind: Gutes unterlassen und Böses getan, Gutes wollend und nicht tuend (Röm 7), Opfer produzierend und dieses schönredend. Im Kreuz Jesu Christi wird eben beides offenbar: Gottes gewaltige Gewaltlosigkeit und Mit-Leidenschaft (Herrlichkeit – kabod) sowie des Menschen abgründige Gewalttätigkeit, Egozentrik, Haben- und Versicherungsmentalität. Die Kraft des christlichen Glaubens ist es, dies beides offenbar zu machen und eine Alternativ-Geschichte der Zivilisation der (Feindes-)Liebe zu eröffnen, eine Kultur des vergebenden ersten Schritts, der schöpferischen Innovation, der konfliktfähigen Gewaltlosigkeit.

» Christentum ist Gewaltanschauung «

Viertens schließlich ist damit die Überzeugung verbunden, dass alles, was Welt ist und Mensch, aus sich heraus ein Verfallsdatum

und einen Verheißungsvermerk trägt. Das, was (bloß) der Fall ist, ist das ganze Wahre und das wahre Ganze noch nicht. Die daraus resultierende geistliche Unruhe und Gottesleidenschaft, dass endlich Gott allein und seine Weltherrschaft alles in allem seien, führt in die Spannung typisch christlicher Existenz: Dankbar für das, was endgültig schon (freilich vorläufig erst) geglückt ist und, Gott sei Dank, nicht mehr aus der Welt zu schaffen, was aber mit brennender Sehnsucht und revolutionärer Geduld zu erwarten, zu erbitten, zu tun und zu erleiden noch ist. Oder mit Heinrich Böll: »Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: Für Krüppel und Kranke, Alte und Schwache; und mehr noch als Raum gab es für sie: Liebe, für die, die der heidnischen wie der gottlosen Welt nutzlos erschienen und erscheinen. Ich glaube an Christus, und ich glaube, daß achthundert Millionen Christen auf dieser Erde das Antlitz dieser Erde verändern könnten, und ich empfehle es der Nachdenklichkeit und der Vorstellungskraft der Zeitgenossen, sich eine Welt vorzustellen, auf der es Christus nicht gegeben hätte.«

Gotthard Fuchs

Bergpredigt als christliche Grundidee

● Die den Juden in der Thora gegebene Botschaft: Liebe deinen Nächsten – halte Frieden – sei gerecht gegenüber jedem – schone die Schöpfung – erhalte das Leben, wo immer du es gefährdet siehst, die der Jude Jesus von Nazareth den Heiden gepredigt hat, die von den Christen übernommen wurde und auf die sich die bürgerlich-liberalen Bewegungen ebenso stützten wie die Arbeiterbewegung, haben meine Erziehung und mein Leben geprägt.

Ich glaube an die Möglichkeit einer wahrhaft friedlichen, humanistischen und solidarischen Gesellschaft und dafür wirke ich in einer sozialistischen Partei, die diese Orientierungen zu ihrer politischen Zielsetzung gemacht hat. Religiös bin ich nicht und kein Atheist, wenn man darunter jemanden versteht, der Religion

»Vordringliche Aufgabe der Christen heute scheint mir zu sein, diese Botschaft zu verbreiten und zu verteidigen«

kämpferisch ablehnt und versucht, diese im gesellschaftlichen Leben zu überwinden. Ich lehne Religion nicht ab, im Gegenteil: ich akzeptiere sie. Das gilt nicht nur für deren Geschichte und Gegenwart, sondern auch für ihre Zukunft. Das Christentum hat eine Grundidee, die sich für mich am besten in der Bergpredigt erschließt, und diese ist am Ausgang auch dieses Jahrhunderts bei weitem noch nicht mit Leben erfüllt.

Vordringliche Aufgabe der Christen heute scheint mir deshalb zu sein, diese Botschaft zu verbreiten und zu verteidigen, wo immer sie gefährdet ist oder angegriffen wird. Widerstand gegen Verfälschung des Evangeliums muss immer zuerst und vor allem Widerstand aus der Kirche sein. Es ist Aufgabe der Theologie, die Kirche vor dem Abirren von dieser Botschaft zu bewahren. Ausdruck solchen Kampfes waren die Reformation ebenso wie die Theologie der Befreiung. Die Zukunft der Kirche wird in unserer schnelllebigen und hochtechnologischen Zeit auch davon abhängen, ob und wie sie sich in die Auseinandersetzungen unserer Zeit ein-

mischt, ob sie Visionen vermitteln kann und zu Unpopulärem bereit bleibt.

Die Probleme liegen offen vor uns: Solidarität in der Gesellschaft und darüber hinaus, Widerstand gegen Fremden- und Ausländerfeindlichkeit, Verteidigung humanistischer Werte des menschlichen Zusammenlebens, der Kultur und der Natur.

In unserer Gesellschaft gibt es letztlich eine christlich geprägte Kultur – sie zu verteidigen und zu erhalten sollte vorrangige Pflicht der Christen sein.

Ob Menschen christlich oder anders religiös oder nicht religiös sind, solange sie gemeinsam für soziale Gerechtigkeit, Humanismus, Solidarität und Kultur streiten, solange verbindet sie eine Menge und solange werden sie auch Unterschiede und Widersprüche miteinander austragen können.

Gregor Gysi

Du sagen dürfen ...

● Christ oder gar Christin zu sein, war für mich über eine lange Zeit kein Thema. Ich war katholisch; ein katholisches Kind, ein katholisches Jungmädchen voller Ideale und – Ängste!

Erzogen unter dem prägenden Einfluss eines Pfarrers, der uns genau sagen konnte, was der allmächtige und allwissende Gott von uns erwartete – und er erwartete viel! Katholischsein war anstrengend, galt es doch, diesen Gott zufrieden zu stellen, ihm Sühnopfer anzubieten für die Sünden der Welt und zur Erlösung der Heiden. Erlösung hatte aber wenig zu tun mit Freude, denn immer überschattete die Düsterheit des Karfreitags das österliche Alleluja. So stand das Christentum für mich vorerst unter dem Zeichen des Gesetzes und der religiösen Leistung.

Eines Tages – viel, viel später, traf mich ein Vers aus dem Johannes-Evangelium: »Auch wenn euer Herz euch anklagt, Gott ist größer als euer Herz und er weiß alles.« Mit diesem Wort aus der Hl. Schrift begann mein Abenteuer mit einem ganz anderen Gott, der sich mir im menschgewordenen Sohn Jesus Christus offenbarte.

Ich wanderte gleichsam aus, verließ das »Haus des Gesetzes« und wurde hineingenommen in das »Haus der Gnade und der Liebe«. Nicht mehr das »Christliche meiner Erziehung« beherrschte weiterhin mein Leben, sondern die beglückende Erfahrung einer Christuswirklichkeit, die meinem Leben eine neue Richtung und Tiefe gab.

In dieser Zeit erinnerte ich mich an eine Religionsstunde in der dritten Klasse. Es mussten Gebete auswendig gelernt werden. Ein Bub kämpfte sich durch das Herrengebet: »Vater unser, der du bist im Himmel, geheiligt werde dein Name, *zuckere uns dein Reich...*« (anstelle der damaligen Übersetzung »*zu uns komme dein Reich*«.) Das missbilligende »Halt, falsch« des

»Ich verließ das »Haus des Gesetzes« und wurde hineingenommen in das »Haus der Gnade««

Pfarrers erstickte unser Kichern im Keim. Es gab Strafpunkte für nicht gemachte Hausaufgaben.

Aber, hatte nicht dieser Bub etwas zutiefst Christliches ausgesprochen? *Zucker*, der Inbegriff von Süßigkeit, war in jenen Jahren der Lebensmittel-Rationierung etwas höchst Kostbares und Verlockendes. Von solcher Kostbarkeit sprach dieses Kind, von der *Süßigkeit des Gottesreiches, von der Kostbarkeit einer Liebe, die größer ist als jedes Gesetz.*

Es ist weit schwieriger über dieses Christliche zu sprechen. Es ist eine *innere* Erfahrung, eine Erfahrung, die nun aber, weit mehr als das äußere Christentum meiner jungen Jahre, mein Leben erfüllt und bereichert. Das Christliche meiner Erziehung hatte von mir eine Dauerleistung abverlangt, der ich trotz ununterbrochener Bemühung nie zu genügen vermochte. Die neue Erfahrung habe ich wie ein Wunder erlebt, eigentlich wie eine Auferstehungsgeschichte, die alles zu verändern vermag. Es wurde mir eine neue Wirklichkeit geschenkt und damit eine bis dahin nie gekannte Erfahrung von Leben, Bewegung und Bewegt-sein. Ich erfuhr am eigenen Leib, wie diese neue Begegnung mit einem Gott, der in Jesus Mensch geworden ist, lebendig macht, aufrichtet, Leben bewirkt, mich gleichsam angestiftet hat, das Haus des Gesetzes zu verlassen, um in einen größeren Glauben und in eine tiefere Liebe einzutauchen, in ein Haus, aus dem ich mich durch nichts und niemand mehr vertreiben lassen will. Ich nenne es »das Haus der Gnade«. Allerdings geschah dies nicht aus eigener Kraft. Christus ist es, der mich herausgerufen und mir die neue Lebendigkeit geschenkt hat. Christus, der hinter allem steht und der nun mein Christsein ist. ER, mein Du.

Vielleicht heißt Christsein heute für mich nun einfach dies: »*Du sagen dürfen, einfach Du...*«

Sr. Liliane Juchli

Christsein heißt für mich: aus Gottvertrauen leben

● Aber eben mein Herz nicht an »irgendeinen Gott« zu hängen, sondern an den Einen, wie er sich in Jesus, dem Christus, sichtbar gemacht hat.

Voll Erbarmen. Voll Leben. ... »Alle Tage bis an der Welt Ende!«

Der Gott, der Mensch WIRD und damit den Menschen zu sich selbst befreit. Frau und Mann. Gottes Geliebte! Mit Leib und Seele, Geist und allen Sinnen. Christsein heißt für mich nicht Sein, sondern Werden. Unterwegs sein zur Menschwerdung.

Darum hat der Glaube für mich viel mit dem Jetzt und Heute zu tun. Wer sich geliebt weiß, wagt auch Verantwortung. Drückt sich

» Christsein ist Übung und tägliches Wagnis «

nicht in ein »stilles Kämmerlein«, sondern »mischt sich ein«, dass liebevolles Erbarmen zu jeder Zeit auch in den von Menschen gemachten Lebensstrukturen erfahrbar wird. In jedem Scheitern liegt das Trotzdem des neuen Beginnens. Christsein ist Übung und tägliches Wagnis.

Und die tiefe Hoffnung, dass die »Freiheit eines Christenmenschen« (Luther) gelingen kann: Das Leben zu lieben. Und die Liebe zu leben.

Gertraud Knoll

Das Christsein in der Gegenwart

● **Jesus als Person** (als historische Person bzw. als eine Art Personifikation) stellt mir das höchste Muster der Tiefe und einer existenziellen Vollkommenheit vor, d.h. keine abstrakte »Lehre«, sondern ein höchst konkretes Beispiel der maximal aktiven, positiven menschlichen Werte (d.h. z.B. Liebe, Mitleid, praktische Hilfe für alle leidende Kreatur) als äußere Konsequenz der maximalen geistigen Konzentration und eines Gleichgewichts zwischen der Ver-

nunft, dem Gefühl und dem Willen, zwischen »ich und du«, »ich und wir« usw. Das impliziert gar nicht eine Liebe zum Leid, sondern eine Bereitschaft, lieber ein beliebiges Leid – bis zum Tode – zu übernehmen, als es einem anderen zu verursachen oder zu überlassen. Was ähnliche Persönlichkeiten betrifft, fehlt mir entweder etwas (z.B. bei Buddha die äußere Aktivität, bei Sokrates die demütige Identifikation mit dem weniger begabten Nächsten etc.) – oder es sind einfach beste Schüler und Nachfolger Jesu (z.B. Augustinus, die Heiligen wie Benedictus oder Franciscus, Meister Johannes Hus, u.v.a. – bis zu den namenlosen Nonnen, die Kranke und Behinderte geduldig pflegen ...).

Für mich rein persönlich ist mein Leben ohne Jesus unmöglich und unvorstellbar. Aber unvorstellbar ist für mich mein Leben auch ohne die Weisen seit Aristoteles und Kant bis zu Konrad Lorenz oder auch ohne die Helden der Freiheit und der Menschenrechte seit den Konsulen und Volkstribunen des alten Roms bis zu Voltaire, Lincoln und Masaryk oder Gandhi. Ist für mich rein emotional Jesus doch mehr als die anderen Erwähnten, sehe ich rational leider keinen qualitativen Unterschied. Es ist zwar eine Menschheit ganz ohne Musik vorstellbar, aber mein Leben ist für mich unvorstellbar ohne Beethoven und Wagner – wie ohne Jesus. Und ich gebe einem Asiaten recht, dass für ihn rein subjektiv z.B. Buddha mehr bedeutet als Jesus.

In der Zivilisation Europas und Amerikas entwickelten sich teilweise andere Werte, aber meistens dieselben Werte wie überall und immer – wenn auch mittels der Muster anderer Persönlichkeiten; in Indien oder China usw. durch die Bücher der Veden und Upanishaden und unter den Mustern der Menschen wie Rama, Krishna, Buddha, Lao-tse, Konfuzius usw. Besonders wichtig ist aber, dass alle geistigen Stereotypen, die wir durch das Christentum erleben (Erlebnisse wie Schuld und Versöhnung, Verzweiflung und Hoffnung, Tod und Ewigkeit, heute und morgen, Einheit und Dreifaltigkeit, Kult nicht nur der männlichen Kraft und Leistung, sondern auch einer weiblich-göttlichen Urkraft des Erotischen und des Mütterlichen usw.), kannten und kennen auch andere Weltreligionen seit der ägyptischen Isis und Osiris bis zu hinduistischen Kulten der verschiedenartig personifizierten einzigen Gottheit, wo Vishnu mehrmals neu als »Avatar« im menschlichen Leibe erscheint und menschlich lebt ... In diesen Religionen sind die erwähnten Stereotype zwar anders strukturiert, aber letztlich dieselben Stereotype und Erlebnisse wie im Christentum. Deswegen hatte seit dem 16. Jahrhundert die christliche Mission nur

»Suche nach dem planetarischen Dialog mit allen geistigen Traditionen der Welt«

dort Erfolge, wo viel primitivere Religionen herrschten (z.B. in Afrika oder Südamerika), aber nicht dort, wo die einzelnen Bestandteile des christlichen Evangeliums durch andere Strukturen des Geistes eigentlich schon seit vielen Jahrhunderten »bekannt« waren und heimisch lebten, emotional und moralisch wirkten, möglicherweise erfolgreicher als in unserer abendländischen Überlieferung das Christentum. »Wir Heiden sind tolerant«, sagte einmal ironisch Djavaharlal Nehru an die Adresse der oft militanten und falsch »fundamentalistischen« Religionen, die auf der syrisch-arabischen Halbinsel entstanden sind und sich durch europäische und arabische Expansion verbreiteten.

In der zeitgenössischen Situation (d.h. an der Wende des 20./21. Jahrhunderts), wo sich die Drohung der globalen ökologischen und pandemischen Selbstvernichtung der Menschheit so akut zeigt, bedeutet demzufolge das echte »Christ-sein« kein »zurück« mehr, sondern eine Suche nach dem planetarischen Dialog mit allen geistigen Traditionen der Welt, sogar mit der methodologisch-atheistischen Skepsis und mit allen wissenschaftlichen Richtungen, vor allem aber mit den tiefsten geistigen Traditionen Asiens. Nur durch einen »planetarischen Dialog« eines jeden Alltags mit einer beliebigen Transzendenz können wir zum »kosmischen Christus« gelangen (Pierre Teilhard de Chardin) und so helfend das Menschentum retten, wie es Jesus von Galiläa seinerzeit getan hat.

Milan Machovec

Jesus und die Jesusbewegung

● Für mein Christinsein ist die Jesusgestalt zentral, die alle Menschenerfahrungen von Gottesnähe und Gottesverlassenheit umfasst. Für mich als Frau ist darüber hinaus die Jesusbewegung wichtig, in der die patriarchalen Familiennormen durchbrochen wurden und Frauen eine unerhörte Freiheit ermöglicht wurde – ein Impuls, der bis heute immer wieder Geschichte macht.

Elisabeth Moltmann-Wendel

Was für mich zum Christsein gehört

● Die Selbstverständlichkeit, *nicht* zu glauben, kenne ich in meinem eigenen Leben – und will sie nie verleugnen oder verdrängen. Darin erfahre ich mich anderen Menschen verbunden. Zugleich bin ich dankbar und erlebe mein Leben als reich beschenkt und verwandelt durch Erfahrungen und Begegnungen, die mir den Weg des Glaubens an Gott, an Jesus Christus eröffnet haben und weiter ermöglichen. Es sind persönliche Erfahrungen – alleine und in Gemeinschaft.

Weil ich von Jesus Christus angesprochen, ergriffen bin (Phil 3, 12), bin ich anderen verbunden, die aufgrund *ihrer* Erfahrungen nach Gott fragen, die Gottes Gegenwart suchen in unserer alltäglichen Welt. Ich erlebe, dass Kontakt, Auseinandersetzung, Austausch und gemeinsame Lebensgestaltung innerhalb dieser »Glaubensgemeinschaft« das Leben fördern.

Wichtig geworden ist mir, innerhalb einer konkreten Ortskirche und Pfarrgemeinde zu leben. Geistliche Begleitung und geistliche Lebensgemeinschaft erlebe ich als ganz wertvolle Hilfen; gleichzeitig sind sie konkreter Ausdruck der Gemeinschaft im Glauben. Ebenso wesentlich sind mir Zeiten der Stille, der Zurückgezogenheit für Gebet und Meditation, um vertieft

»die Gegenwart Jesu zu suchen und in ihr zu leben, heißt für mich »Christ sein««

aufmerksam zu werden für mein Leben, das ich lebe und empfange, und für das Leben anderer.

Im Christentum bin ich zuhause wie in einer »Muttersprache« – und kenne auch die Bereicherung im Kontakt mit anderen »Sprachen« des Glaubens. Innerhalb dieser meiner »Muttersprache« habe ich auch zu einer »Mundart« gefunden, in der ich in tiefen persönlichen Dingen mit anderen verbunden und in Kommunikation sein kann und die mir vieles an persönlichen Anstößen gibt – für mich ist es die

ignatianische Spiritualität – *eine* »Weise, unterwegs zu sein« (Ignatius von Loyola).

Ich weiß im Letzten nicht, welche Bedeutung Jesus Christus für Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen von ihrem Leben und Erleben her hat, aber ich weiß, dass ich aufgrund meiner Beziehung zu Jesus Christus von keinem einzigen Menschen sagen kann, er habe keine Bedeutung für Christus, sein Leben und sein Heil habe mit der Hingabe, Auferstehung und erlösenden Gegenwart Jesu Christi nichts zu tun.

Diese Gegenwart Jesu zu suchen und in ihr zu leben, heißt für mich »Christ sein« – es gibt keinen Ort, keine Gruppe von Menschen, wo ich das nicht kann – was für mich erleichternd und fordernd zugleich ist. Und es zieht mich dazu hin, diese heilsame und heilbringende Gegenwart immer weiter zu entdecken – und auch dafür »einzustehen«. Das bedeutet dann – weil ich vieles empfangen habe und empfange – auch, weiterzugeben: Hilfe im Glauben und Leben, Fähigkeiten und Möglichkeiten, Zeit und Mittel – für Gottes Leben mit uns.

Im pastoralen Dienst heißt für mich »Christ sein«, zu glauben und zu leben, dass der Gott Jesu Christi für alle Menschen da ist – noch bevor ich komme. Es ist eine einladende Herausforderung, die »liebende Ehrfurcht« vor Gott und Seiner Schöpfung immer mehr zu lernen – nicht zu glauben, ich müsste überall »säen« oder gar »die Welt erlösen«, sondern froh, manchmal müde, immer wieder staunend »Arbeiterin in der Ernte« zu sein.

Raphaela Pallin

Magnus Striet

Unterscheidend, weil christlich?

Überlegungen zum Spezifikum christlicher Existenz

Kern des Christentums ist der Glaube an die in der Geschichte unüberbietbare Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Von dieser Wesensbestimmung her erschließt sich das Vertrauen darauf, dass Gott vollendet, was er begonnen hat, als das entscheidende Merkmal christlichen Glaubens und Lebens.

● Das Fragezeichen im Titel soll von vornherein die Schwierigkeiten andeuten, die sich einstellen, wenn man am Ende des 20. Jahrhunderts über das spezifisch Christliche nachdenkt. Zu fragen ist ja, ob es nicht eine Vielzahl von historischen und theologischen Gründen gibt, die es, zumindest auf den ersten Blick, ratsam erscheinen lassen könnten, die Rede vom – um es traditionell auszudrücken – Absolutheitsanspruch des Christentums aufzugeben. Zwei mögliche Gründe hierfür seien genannt.

Es war nicht zuletzt die überkommene Gestalt des Glaubens, die *faktisch* eine der Wurzeln des Antisemitismus bildete; erinnert sei nur an das Wort von den Gottesmördern, das sich ins Bewusstsein vieler Gläubiger aller Konfessionen tief eingeschrieben hatte, vielleicht auch immer noch hat.[1] Ist es angesichts der Shoah nicht geboten, auf theologische Unterscheidungen in der Verhältnisbestimmung zum Judentum endlich zu verzichten und stattdessen lieber das Gemeinsame in den Vordergrund zu stellen? Flankiert von einem, auch im jüdisch-christlichen Dialog wirksam werdenden und wie auch immer begründeten theologischen Axiom der pluralen Heilswege Gottes? Mit letzterem bin ich bei meinem zweiten Grund. Ist es in einer mit Konflikten weiß Gott genügend gebeutelten Globalgesellschaft nicht überhaupt unverantwortlich, das spezifisch Christliche herauskehren zu wollen, nochmals auf die Wurzeln und das Wesen des eigenen Glaubens zu reflektieren und diesen in Differenz zu setzen zu den anderen Religionen? Sind die Anerkennung des Religionspluralismus und das »Projekt Weltethos« (Hans Küng) nicht die ethisch besseren Alternativen? Und alles andere dogmatische Spitzfindigkeit bzw. Rechthaberei? Kann man nicht froh sein, wenn zumindest die Suche nach einer allen Menschen gemeinsamen Ethik und dem möglichen Beitrag der Religionen für eine gerechtere und friedvollere Zukunft heutzutage noch verbindet – in einer Zeit, deren Tendenz doch vielmehr dem Imperativ des »Erlebe dein Leben!«[2] folgt und in der Fragen der Moral und Gerechtigkeit immer stärker an den Rand gedrängt werden? Aber, so lässt sich ja auch fragen: Ist das Christentum überhaupt primär eine Ethik? Und selbst wenn das Christentum

ethische Implikationen hat, was unbestritten sein dürfte: Was unterscheidet das Christentum dann von einer Ethik, die ohne die Vorstellung Gottes auskommt? Was hat es der Welt und den Menschen darüber hinaus zu sagen?

Die gestellten Fragen können nur andeuten, welche Brisanz sich dahinter verbirgt, wenn nach dem wesentlich und vielleicht auch unterscheidend Christlichen gefragt wird. Um sie bedenken zu können, ist es erforderlich, das

»Was hat das Christentum der Welt und den Menschen über die Ethik hinaus zu sagen?«

geschichtliche Ereignis inhaltlich zu bestimmen, von dem der christliche Glaube behauptet, es sei das Ereignis der Selbst- und damit Wesensoffenbarung Gottes gewesen. Denn da sich der Glaube in all seinen Einzelaspekten auf dieses ihn allererst ermöglichende Ereignis der Offenbarung Gottes zurückverwiesen weiß, ist es notwendig, einen »Wesensbegriffs« des christlichen Glaubens zu erheben, der dann alle weiteren systematisch-theologischen Überlegungen leitet: also auch diejenigen, die auf das Besondere und vielleicht auch Unterscheidende des Christlichen in Relation zu den anderen Religionen zielen. Dass hier dann in besonderer Weise die Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Judentum relevant wird und sorgsam zu behandeln ist, liegt auf der Hand. Und dies nicht nur wegen der nicht zu lösenden Bezogenheit Jesu auf den Glauben Israels, sondern auch, ja gerade wegen der fatalen Konsequenzen, die ein, wie erinnert, theologisch am Substitutionsmodell orientiertes Christentum bereits zeitigte.

Woran Christen glauben

● Zunächst, in der gebotenen Kürze, zum Wesensbegriff des christlichen Glaubens. Versucht man eine Bestimmung des wesentlichen Inhalts der Geschichte Jesu, dann macht es ihre Bedeutung aus, Selbstoffenbarung des in seiner Liebe unbedingt für alle Menschen entschiedenen Gottes zu sein[3]; Selbstoffenbarung Gottes, weil der Jesus, der den Gott der unbedingten Liebe bereits in seinem Leben und in der freiwilligen Übernahme des Kreuzes wirklich werden ließ und der seine eigene Vollmacht von ihm her bestimmte, auch in das ewige Wesen Gottes hineingehört. Dass Jesus in einer für das damalige Judentum unverständlichen, ja auch unerhörten Weise seine eigene Vollmacht der Auslegung der Tora von seinem Gottesbewusstsein, seiner eigenen Erfülltheit von der Liebe Gottes her begründete, dürfte inzwischen zum exegetischen Konsens gehören.[4]

Doch es war nicht nur die spezifische Art der Auslegung der Tora, mit der Jesus Anstoß erregte, sondern mehr noch die Weise, in der er diese allen Menschen verheißene Liebe Gottes

»Selbstoffenbarung Gottes, weil der Jesus, der den Gott der unbedingten Liebe wirklich werden ließ, auch in das ewige Wesen Gottes hineingehört«

zusprach und in seiner Hinwendung zu den Menschen, in besonderer Weise zu den Sündern und den gesellschaftlich Ausgegrenzten, konkret werden ließ. Mit »konkret« meine ich, wie Jesus diese Zusage Gottes im Hier und Jetzt als gültig setzte, ohne sich von religiösen und kulturell-gesellschaftlichen Vorurteilen vereinnahmen zu lassen; wie er seine eigenen Mög-

lichkeiten in einer Weise ausschöpfte, die keine Grenzen kannte; und wie er dies konnte, eben weil er selbst sich als restlos erfüllt und beansprucht wusste von dieser Liebe Gottes und von ihr her sein Leben bestimmte. Auch das Kreuz gewinnt seine soteriologische Bedeutung erst vor dem Hintergrund dieser spezifischen Hinwendung zu den Menschen, die erfüllt ist von dem Gedanken des in seiner Person anbrechenden Gottesreiches.

Die freiwillige Übernahme des Kreuzestodes war in der konkreten geschichtlichen Situation, in der Jesus sich vorfand, für ihn die einzige Möglichkeit, in Treue zu der Überzeugung zu stehen, dass Gott selbst in seiner Verkündigung und seinem Handeln definitiv bei den Menschen ankommen wollte. Das heißt nicht, dass der Tod Jesu in dem Sinne notwendig war, dass Gott ihn als Bedingung seiner Vergebung gebraucht hätte. Notwendig war dieser Tod deshalb, weil ohne »die Gestalt, in der Gottes entschiedene und schon im Leben Jesu begegnende Liebe ihre Unbedingtheit bewährt«, also ohne »Jesu Hingabe des Lebens [...] Gottes Kommen ins Äußerste, seine Zuwendung noch zu den Feinden nicht wirklich und somit die Grund- und Maßlosigkeit seiner Liebe nicht offenbar geworden, d.h. ohne den geschichtlich vollendeten Ausdruck ihrer Unbedingtheit geblieben wäre«[5]. Denn: »Größere Liebe hat keiner, als wer sein Leben gibt für seine Freunde.« (Joh 15, 13) Dass aber in Leben und Geschick Jesu wirklich Gott selbst sich geoffenbart hat und insofern auch Jesu Anspruch gerechtfertigt war, vollmächtiger Verkündiger des anbrechenden Gottesreiches zu sein, dies darf geglaubt werden, weil Gott selbst sich zu dem Gekreuzigten bekannt hat und ihn den Jüngern Jesu als den Auferstandenen offenbar gemacht hat.

Christsein angesichts der Vielfältigkeit der Erfahrungen

● Das hier im Blick auf die Frage Angedeutete, was genau den Inhalt und die Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, müsste natürlich in vielerlei Hinsicht ausgeführt werden. Ich möchte aber nun versuchen, mittels des erhobenen Wesensbegriffs des christlichen Glaubens die Fragen weiter zu bedenken, die ich eingangs gestellt hatte. *Erstens* soll mit der Behauptung des endgültigen Anbruchs der Gottesherrschaft in der Geschichte Jesu natürlich nicht gesagt sein, dass damit die Erlösung bereits vollendet sei. Dass die Tränen noch nicht abgewischt sind (vgl. Offb 21, 4), dass der Tod seine bestimmende, seine häufig so enthumanisierende Macht über den Menschen noch nicht verloren hat, dass die Geschichte immer noch eine ist, in der entsetzliches Unrecht und Leiden geschieht, dies alles kann nur übersehen, wer den Blick längst von der Realität abgewendet hat. Aber: »Glaube« verdiente eine solche Haltung wohl kaum noch genannt zu werden. Paulus jedenfalls hätte eine solche Haltung, die nichts mehr erwartet, einer scharfen Kritik unterzogen, weil er sehr wohl um den Zeitindex, das eschatologisch Ausstehende des christlichen Glaubens wusste: »Gibt es [...] keine Totenauferstehung, ward auch der Messias nicht erweckt. Ist aber der Messias nicht erweckt, so ist leerer Wahn unsere Verkündung – leerer Wahn auch euer Glaube.« (1 Kor 15, 13) Das Einzige, was dem Menschen dann bliebe, wäre die Trostlosigkeit angesichts dessen, dass die

»die Tränen sind noch nicht abgewischt, der Tod hat seine Macht noch nicht verloren«

Toten auf ewig tot sein werden. Bei Paulus ist die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten allerdings, gegen die Möglichkeit einer solchen Trostlosigkeit, christologisch erwiesen. Für ihn gilt, *dass* »der Messias von den Toten erweckt« ist (1 Kor 15, 20).

Übertönt dann nicht aber am Ende doch wieder der Osterjubel die Gegenwart mit ihren Erfahrungen der Negativität?[6] Ganz im Gegenteil! Denn sofern sich der Glaube auf die Geschichte Jesu, auf die Selbstoffenbarung Gottes als Liebe, zurückbezieht, verschärfen sich ja die Fragen nach dem Grund des Leidens: Warum gibt es *überhaupt* das Leiden, wenn in der Perspektive des Glaubens Gott doch ein Gott der unbedingt für alle Menschen entschiedenen Liebe ist? Widerspricht nicht die Erfahrung abgründigen Leidens dem Glauben an einen Gott, der dann, wenn er sich als unbedingte Liebe erwiesen hat, diese Liebe doch auch schon immer gewesen sein muss, deshalb das Leiden doch eigentlich hätte verhindern müssen? Angedeutet ist damit das hier nicht weiter zu verfolgende Problem der Theodizee.[7] Wichtig ist aber, dass die Rede von der Endgültigkeit der Erlösung keineswegs gleichzusetzen ist mit der Behauptung einer Vollendung der Geschichte. Diese steht weiterhin aus. Und sofern Gott die freie Zu- und Einstimmung auf das Angebot seiner Liebe will, darf auch gehofft werden, dass Gott noch Antworten auf die Fragen geben wird, die sich der begrenzten Vernunft des Menschen entziehen: auf die Fragen nach dem Leid.

Zweitens ist mit diesem ersten Hinweis bereits entschieden, dass auch die Erfüllungen der Verheißungen Jahwes, des Gottes Jesu, an sein Volk Israel gleichermaßen noch ausstehen, diese eben nicht ersetzt sind durch die in der Geschichte Jesu erfolgte Verheißung des Heils an alle Menschen. Sofern aber Jesus in seiner Verkündigung und seinem Wirken beanspruchte, die Thora vollmächtig auszulegen, lässt sich der von Gott in der Geschichte Jesu begründete Bund als (nicht im Sinne des Substitutionsmodells) *weitere* Explikation der Geschichte Jahwes mit seinem Volk Israel verstehen.[8] Gott bewährt seine mit dem Volk Israel begonnene Heilsgeschichte in der Geschichte Jesu in geschichtlich nicht mehr überbietbarer Weise. Damit ist aber zugleich herausgestellt, dass sich der neue Bund *nur* auf der Linie des Bundesschlusses Jahwes mit seinem Volk Israel angemessen begreifen lässt, der christliche Glaube deshalb zwingend verwiesen bleibt auf den Glauben Israels. Sofern aber die Erwählung Israels durch Gott unwiderruflich ist, können auch die Juden, wie die Christen, schon jetzt auf die unbedingte Heilszusage Gottes setzen. Die einzige Frage bleibt dann, ob Israel ein geschichtliches Zeichen der Unbedingtheit der Liebe Gottes kennt, wie es der christliche Glaube voraussetzt: dass Gott selbst im tödlichen Widerspruch gegen das voraussetzungslose Angebot seines Heils keine Grenze für seinen Heilswillen gefunden hat; dass er wahrhaft Mensch geworden ist, um in dieser geschichtlich-realsymbolischen Weise die Unbedingtheit seines Heilswillens kundzutun. Um es noch einmal anders auszudrücken: Die Differenz zwischen Israel und dem christlichen Glauben besteht folglich nicht in der Objektivität der Heilszusage Gottes, sondern *nur* in der Frage, auf welche geschichtlichen Zeichen sich der jeweilige Glaube stützt.

Drittens schließt ein solches Verständnis des Christentums ein, dass prinzipiell auch den anderen Religionen gegenüber eine Haltung der Offenheit in der Frage einzunehmen ist, ob sich nicht auch in ihnen Zeichen der Heilszuwendung Gottes finden lassen. Theologische (aber auch ethische!) Minimalanforderung im

Dialog mit diesen Religionen ist jedoch, dass, gleichermaßen wie im Judentum und Christentum, der Mensch als der von Gott gewollte Partner seiner Liebe, als der mit dieser Liebe Beschenkte geltend gemacht wird. Dies impliziert, dass auch für diese Religionen das Subjektprinzip in der theologischen Entfaltung des

»der Mensch als der von Gott gewollte Partner seiner Liebe«

Gott-Mensch-Verhältnisses leitend sein muss. Hierüber ist die Auseinandersetzung, gerade mit den Religionen des östlich-asiatischen Typs, vermutlich noch zu führen. Dass diese Auseinandersetzung aber nur eine in der Form des Dialogs sein kann, in der die Gewalt keinen Platz hat, sollte weitere Ausführungen erübrigen. Denn welche andere Form als die des freien, den anderen Menschen in seiner Freiheit achtenden Dialogs sollte einer Religion möglich sein, die den Gott unbedingter Liebe deshalb auch anderen Menschen nahe zu bringen versucht, weil sie von der humanen Relevanz ihrer Botschaft überzeugt ist? Dass die Kirchen in diesem Punkt in der Geschichte in einer erschreckenden, ihren eigenen Inhalt verratenden Weise schuldig geworden sind, kann und darf in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, dispensiert aber nicht davon, auch weiterhin Zeugnis zu geben vom Grund der Hoffnung.

Viertens ergibt sich aus dem bisher Gesagten, dass das Christentum, auch wenn in der Praxis und öffentlichen Diskussion häufig ein anderer Anschein erweckt wird, nicht primär eine Ethik oder gar eine die sittliche Substanz einer Gesellschaft verbürgende Instanz ist, sondern Evangelium: der durch Gott selbst ermöglichte Glaube an das Angenommensein aller Menschen durch ihn und an sein Versprechen, alle Menschen, wenn sie denn wollen, zu vollenden. Allerdings muss natürlich sofort hinzugefügt werden: Auch wenn der christliche Glaube keine Ethik ist, so hat er doch eminent ethische Implikationen. Denn dass die Zusage Gottes nur dann erwidert ist, wenn diese Annahme verbunden ist mit der Umkehr, ja sogar mit dem Bestreben nach innovativer Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Realitäten, ist biblisch selbstverständlich und dem Begriff dieses Glaubens gemäß.[9]

Worin besteht nun aber, *fünftens*, das Unterscheidende des christlichen Glaubens? Sicherlich nicht in einer Form von Heilsgewissheit, die aufgrund der Objektivität der Zusage ausgrenzenden Charakter hat. Ein extra ecclesiam nulla salus[10] kann aufgrund der christologischen Grundlegung aller theologisch zu machenden Aussagen beruhigt ausgeschlossen werden. Gottes unbedingte Heilszusage gilt allen Menschen! Wobei allerdings auch zu betonen ist, dass das von ihm zugesagte Heil seine freie, nicht einklagbare Tat bleibt und dass insofern im Akt des Glaubens nichts anderes geschieht, als dass der Mensch sich der Treue Gottes anvertraut, dass er das Begonnene auch wirklich vollenden will und wird.

Aber: Weil sich der christliche Glaube auf ein Zeichen der Liebe Gottes zurückbezieht, das in der Dimension der Geschichte nicht mehr steigerbar ist, und weil deshalb Christen

»dass der Mensch sich der Treue Gottes anvertraut«

keinen Grund haben, an der Wirklichkeit der Treue Gottes zu zweifeln, können sie schon jetzt auf diese Vorgabe Gottes setzen. Sie müssen nicht an der Endlichkeit der eigenen Frei-

heit verzweifeln; sie müssen nicht daran verzweifeln, dass der Mensch das, was er unbedingt intendieren, anfangen und versprechen kann, selbst nicht einzulösen imstande ist. Und zwar deshalb nicht, weil er in seinen eigenen Möglichkeiten begrenzt und endlich ist. Ein an der Zusage Gottes orientiertes christliches Menschen- und Weltverhältnis entlastet insofern nicht davon, das Menschenmögliche auch tun zu müssen. Ganz im Gegenteil! Wohl aber entlastet es davon, im Bewusstsein dessen, das Begonnene nicht vollenden zu können, schon jetzt definitiv resignieren zu müssen.

[1] Vgl. etwa Leonard H. Ehrlich, Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden, Freiburg/München 1993, 174.

[2] Vgl. Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M./New York [2]1992, 33.

[3] Die folgende Passage verdankt ihre wesentlichen Einsichten Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [3]1991, 39-61; Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht. Neuausgabe mit ausführlicher Erörterung der aktuellen Fragen, Würzburg 1995, bes. 79-107 und 208-212. Zur theologiegeschichtlichen Entfaltung der Erlösungsvorstellungen sowie zum heutigen Stand der Diskussion vgl. Harald Wagner, Art. Erlösung, in: LThK[3], 3, 805-811.

[4] Vgl. exemplarisch Heinz Schürmann, Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg 1983.

[5] Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 57.

[6] Darüber hinaus wäre eine solche, vom Osterjubel dominierte und die Realität außen vorlassende Praxis Mythologie, vielleicht auch Ideologie. Mythologie insofern, weil der Geschichte Jesu nur als ganzer, also unter Einschluss des Verlassenheitsschreis Jesu in der Not des Sterbens und unter Einschluss seines Todes, die Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes zukommt. Insofern hat Johann B. Metz recht, wenn er eine »Karsamstagschristologie« als korrektivische, weil entmythologisierende Funktion der Christologie fordert, wobei natürlich auch er, vielleicht nicht gerade akzentuiert, doch sachlich präsent, den Glauben an die Auferstehung Jesu in seiner Theologie voraussetzt. Vgl. etwa Johann B. Metz, Theodizee-Empfindliche Gottesrede, in: ders. (Hg.), »Landschaft aus Schreien«. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995, 81-102, bes. 84f.

[7] Zur Frage der Theodizee vgl. ausführlich meine Überlegungen in: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem (= QD, 169), Freiburg/Basel/Wien [2]1998, 48-89.

[8] Vgl. hierzu und zum Folgenden Thomas Pröpper, Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Jürgen Manemann/Johann B. Metz (Hg.), Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters (= Religion – Geschichte – Gesellschaft; Fundamentaltheologische Studien 5), Münster 1998, 135-146. Zum biblischen Befund siehe neuerdings Hubert Frankemölle (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (= QD; 172), Freiburg/Basel/Wien 1998.

[9] Vgl. exemplarisch Erich Zenger, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 192-198.

[10] Zu einem heute möglichen Verständnis dieser zweifellos lange missverstandenen und bis heute irritierenden Formel vgl. Siegfried Wiedenhofer, Ekklesiologie, in: Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 47-154, 129-131. Ausdrücklich wird auch hier betont, dass dieser Satz keine Aussagen über das Heil der Nichtkatholiken bzw. Nichtchristen machen will.

Hadwig Müller

Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit

Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik

Gegen selbstbezogene Profilierungsgedanken plädiert der folgende Beitrag für scheinbar Unscheinbares: sich den konkreten Menschen und ihren Fragen vorbehaltlos aussetzen, ihre Suche ernst nehmen und bei jenen in die Schule gehen, die mitten in Not und Bedrängnis einen unumstößlichen Glauben bezeugen. So wird Menschenfreundlichkeit vielleicht nicht zum exklusiv besonderen, so doch zum überzeugenden Kennzeichen christlicher Praxis.

Sorge um die Erkennbarkeit

● »Welches Handeln soll Christen kennzeichnen, und an welchem Tun erkennt man eine christliche Einstellung?« Das sind Fragen zur Anregung für diesen Artikel; sie nehmen einen Wunsch nach Erkennbarkeit auf, der gegenwärtig an vielen Stellen geäußert wird.[1] Je mehr ich diesem Wunsch begegne, desto mehr wächst in mir die Überzeugung, dass ich mich mit ihm in diesem Artikel an erster Stelle beschäftigen muss. Denn die Sorge um die eigene Erkennbarkeit gehört für mein Verständnis *nicht* zu den Merkmalen, an denen man christliches Handeln erkennt.

● Was macht Christen und Christinnen erkennbar? Haben sie etwas oder sollten sie zumindest etwas haben, was bei anderen Menschen nicht oder weniger zu finden ist, ähnlich wie sich irgendein Volk von irgendeinem anderen Volk durch eine besondere Begabung und Schwäche unterscheidet?

Sollten Christen womöglich zuversichtlicher sein oder mehr Freude am Leben haben und damit auch an einer gewissen Einfalt oder auch Naivität erkennbar sein? Oder sollten sie fähiger zum Mitleiden sein, mehr Mut zum Widerspruch und Kampf gegen Unrechtssituationen haben und damit auch an ihren Forderungen und ihrer moralisierenden Haltung erkennbar sein? Oder schließlich: sollten Christen auf den unsichtbar nahen Gott zugehen und mit ihm Leiden und Freuden der Menschen teilen? Dann wären sie vielleicht an gar nichts Besonderem erkennbar.

Es ist kaum etwas dagegen einzuwenden, dass Christen an ihrer Hoffnung, an ihrer Liebe und an ihrem Glauben erkannt werden sollten. Aber vielleicht ist etwas dagegen einzuwenden, dass Christen als Sinn ihrer Existenz ihren Glauben, ihre Liebe und ihre Hoffnung angeben, weil es ihnen um ihre Erkennbarkeit geht.

Dies ist ein kaum wahrnehmbarer Unterschied, der jedoch tatsächlich entscheidend ist! Christen müssten sich nicht darum sorgen, was sie von anderen unterscheidet und weithin erkennbar macht. Es könnte ihnen wichtiger sein, die Menschen um sie herum und ihre Situation zu erkennen. Eine solche Aufmerksamkeit könnte sie in der gegenwärtigen Situation entdecken lassen, dass viele nicht nach dem Sinn eines christlichen Lebens, sondern nach dem Sinn *menschlichen* Lebens fragen.[2] Eine solche Aufmerksamkeit würde sie mit anderen Menschen verbinden, die sich nicht »Christen« nennen.

Dass sich die Frage nach der Erkennbarkeit der Christen in der angedeuteten Weise verschieben muss, ist mir in einem spezifischen Zusammenhang deutlich geworden. Hier hieß die Frage nicht: »Welchen Sinn hat christliches

»Welchen Sinn hat heute das menschliche Leben?«

Leben heute?« Sie hieß vielmehr: »Welchen Sinn hat heute das Ordensleben?« Zu dieser Frage hat der Ordensmeister der Dominikaner, Timothy Radcliffe o.p., Ende des letzten Jahres einen Vortrag gehalten, aus dem ich den zweiten Abschnitt zitieren möchte.

»In dieser Situation (abnehmende Zahl der Berufungen zum Ordensleben, sterbende Ordensgemeinschaften ...) wäre es natürlich, den Sinn des Ordenslebens in irgendetwas zu finden, was für uns besonders ist, etwas, was wir tun und was niemand sonst tut, etwas, was uns unseren besonderen Platz, unsere eigentümliche Identität sichert. Wir sind wie die Hufschmiede, die in einer Welt der Automobile auf der Suche nach einer neuen Rolle sind. Ich habe die Idee, dass dies einer der Gründe dafür ist, warum wir Ordensleute oft mit solchem Eifer von uns selber als Propheten sprechen. Wir meinen, der prophetische Teil im Leben der Kirche zu sein. Das gibt uns eine Rolle, eine Identität, einen Aufkleber. Ich glaube tatsächlich, dass das Ordensleben dazu gerufen ist, prophetisch zu sein, aber nicht als Lösung unserer Identitätskrise! Ich würde lieber von einem anderen Punkt ausgehen, nämlich von der Sinnkrise, von der die gesamte westliche Gesellschaft ergriffen ist. Ich glaube, das Ordensleben ist wichtiger als früher, weil wir – anders als früher – dazu gerufen sind, der Sinnkrise unserer Zeitgenossen zu begegnen. Unser Leben muss eine Antwort auf die Frage sein: Welchen Sinn hat heute das menschliche Leben?« [3]

Gilt dies vielleicht nicht nur für Ordensleute, sondern auch für alle, die sich »Christen« nennen? In dem Maße, in dem sie zuallererst nach den Menschen fragen, mit denen sie Zeiten und Räume teilen [4], und die Fragen dieser Menschen hören und auch zu Gehör bringen, können sie an eben diesem Tun erkennbar sein; aber es ist ihnen nicht wichtig, sich darin von allen anderen Menschen zu unterscheiden, die in ähnlicher Weise handeln. In dem Maß, in dem Christen nach Antwort auf die vernommenen Fragen suchen und Antworten hören und zu Gehör bringen, die Menschen schon geben – manchmal in ihrer Suche selber – können sie wiederum an diesem Tun erkennbar sein; aber ihnen ist eher wichtig, dass es sie mit vielen anderen verbindet.

Diese beiden Schritte konkretisieren, was ich mit »Menschenfreundlichkeit« meine. Die beiden Schritte gewissermaßen auszuprobieren, in ihnen die »Menschenfreundlichkeit« als Antwort auf die Frage nach »besonderen Kennzeichen« von christlichem Handeln vorzuschlagen und damit auch einige Wesenszüge einer christlichen Ethik zur Diskussion zu stellen, ist das Ziel dieses Artikels.

Erster Schritt: Fragen

● Christen fragen zuallererst nach den Menschen, mit denen sie Zeiten und Räume teilen, sie hören ihre Fragen und bringen sie zu Gehör.

Konkrete Menschen

● Christen fragen nicht nach »den« Menschen allgemein, sondern nach jenen, mit denen sie »Zeiten und Räume teilen«; sie fragen nach konkreten Menschen in dem konkreten Kontext, in dem sie selber involviert sind. Eine christliche Ethik, die zuallererst menschliche Ethik ist, geht vom Besonderen aus, nicht von allgemeinen Normen oder von dem Anspruch, dass das, was sie zu sagen hat, für alle gelten muss.

Christen sehen diese konkreten Menschen und hören ihre Fragen in einer ganz bestimmten Grundhaltung: nämlich ohne schon ein Vorwissen mitzubringen und wissend und urteilend sich vor den Fragen zu schützen, und auch ohne sofort ein Verständnis und eine Antwort anzubieten und sich so vor der Not der Frage in Sicherheit zu bringen. Christliche Ethik, die zuallererst menschliche Ethik ist, beginnt damit, dass wir uns einer Erfahrung und unserer eigenen Sprachlosigkeit und Hilflosigkeit angesichts dieser Erfahrung aussetzen. Beispiel für diese Grundhaltung ist das Hören und Sehen, das vom Gott des Volkes Israels und das von Jesus Christus ausgesagt wird, in dem die Menschenfreundlichkeit Gottes erschienen ist. JHWH sieht das Elend, hört die Klage seines Volkes und »steigt herab«, begibt sich in eben diese Wirklichkeit des Volkes hinein (Ex 3, 7). Jesus »wird es weh« beim Anblick derer, »die übel dran sind« (z.B. Mt 9, 35-36). Jedes Mal wird eine Begegnung mit der jeweiligen konkreten Situation bestimmter Menschen geschildert, die von keinem Vorwissen, keinem Urteil, auch von keinem unmittelbaren Verstehen, keiner schnellen Antwort gemildert zu sein scheint.

Christen bringen die Fragen ihrer Zeitgenossen, Not und Klage, die sie sehen und hören, zu Gehör. Das setzt voraus, dass sie die konkrete Situation, die sie sehen, in einer bestimmten Weise deuten und verstehen. Widerspricht das dem eben Gesagten: konkrete Fragen hören, ohne sich durch ein erklärendes Vorwissen und das schnelle Wissen einer Antwort von ihnen zu distanzieren? Der Widerspruch ist darin aufgehoben, dass bei beidem, sowohl beim sprachlosen Zuhören als auch beim Zur-Sprache-Bringen des Gehörten, eine Erfahrung mit der Erfahrung geschieht. So lässt sich christliche Ethik, die zuallererst menschliche Ethik ist, als »Erfahrung mit einer Erfahrung«[5] beschreiben. Sie setzt sich dem konkreten Leiden von Menschen in einer besonderen Situation aus, und sie liest die Erfahrung, der sie sich aussetzt.

Orientierung am trinitarischen Gott

● Wie nun liest christliche Ethik eine besondere menschliche Erfahrung? Sie liest die besondere menschliche Erfahrung im Licht der Beziehung zum Gott der Christen, der Gemeinschaft ist, Leben in Beziehungen. Christliche Ethik orientiert sich nicht einfachhin an Christus, auch nicht an Gott allgemein, sie ist in dem Sinn weder »christozentrisch« noch »theozentrisch«, es sei denn, »theozentrisch« meint den Bezug zum trinitarischen Gott, der Gemeinschaft ist. Christliche Ethik orientiert sich an Jesus Christus in der Weise, wie er selber sich – im Zeugnis der Evangelien – von der Beziehung zum Geist und von der Beziehung zum »Vater« bestimmt zeigt.

Wie lässt sich Jesu Beziehung zum Geist und zum »Vater« kennzeichnen? Das ganze Leben Jesu macht erkennbar, dass der Geist, der auf ihm ruht (vgl. Mt 1, 16), nicht außerhalb der Beziehung zu den Menschen und nicht außerhalb der Beziehung zu Gott, den Jesus vertraulich »Vater« nennt, verstanden werden kann: Es ist der Geist einer radikalen Offenheit für die Menschen und zugleich der Geist eines intensiven Hörens auf den »Vater«. In diesem Geist sah Jesus die Menschen, die zu ihm kamen, in diesem Geist bat er den »Vater« um dessen Blick auf diese Menschen, in diesem Geist, beschenkt um den Blick des »Vaters«, sah er wiederum die Menschen an, sprach zu ihnen und handelte an ihnen, mit dem Zutun ihres Glaubens.

Eine Ethik, die sich an Jesus Christus und seiner Beziehung zum Geist und zum Vater orientiert, basiert auf dem Glauben, dass der Geist – der Geist der radikalen Offenheit für die Menschen und der Geist des intensiven Hörens auf den »Vater« – auch auf den Menschen ruht. In diesem Geist Jesu sich den Menschen und dem »Vater« zuwenden, bedeutet eine entsprechende dreifache Bewegung:

Menschen ansehen und den Blick auf sie aushalten, zum »Vater« um seinen Blick bitten, sich seinen Blick schenken lassen und sich, im Bewusstsein seines Sehens, aufs Neue den Menschen zuwenden und sie »anders« sehen, erkennen, was Not tut, und handeln. Hier wird deutlich, warum eine christliche Ethik als solche grundlegend menschliche Ethik ist.

»Anders-sehen«

● Worin besteht nun das »Anders-Sehen«, das »Neu-Lesen« einer konkreten menschlichen Situation durch die christliche Ethik? Eine Konstante ihrer Relecture sehe ich in einer Radikalisierung der Fragestellung. Die erste Frage, die ich stelle, lautet nicht mehr: Was soll ich tun? Sie lautet vielmehr: Wie werde ich immer mehr die, die ich sein kann, wie entspreche ich mehr und mehr der in mir verborgenen Wahrheit? Die Suche nach einer Antwort ist nicht nur für das individuelle Sein entscheidend; denn das Sein des Einzelnen steht in geheimnisvoller Beziehung zum Sein der Nächsten und zum Sein der Welt[6].

Um nach meinem Tun und Sein zu fragen, um die Alternativen meines Handelns und auch um die Offenheit meines Werdens zu entziffern, muss ich ein, wenn auch noch so vages Bezugssystem mitbringen, in dem ich Perspektiven ordnen kann. Eben dieses Bezugssystem steht heute jedoch weitgehend nicht mehr zur Verfügung.

Eine umfassende »Krise der Überlieferung« stellen viele fest, die nach den konkreten Menschen heute fragen und deren Fragen zu Gehör bringen. »Grundlegende Lebensweisheiten, die elementare Grammatik der menschlichen Existenz, stehen nicht mehr selbstverständlich zur Verfügung.«[7]

»Alles ist in Bewegung geraten, eine Bewegung, die keinen festen Bezugspunkt mehr hat. ... Es reicht nicht, zu sagen, dass wir unsere Wurzeln verloren haben, denn das würde heißen, dass wir noch Hoffnung haben, sie wieder zu finden. Alles, was im Rahmen der großen traditionellen Gesellschaften als unantastbarer Grund der Existenz der Menschheit vorgegeben war, ist ihr jetzt als Aufgabe gestellt: die Zukunft des Planeten, das Überleben der Arten, die Sozialformen, in denen sich die geschlechtliche Differenz verwirklicht – all das hängt jetzt von den überlegten Entscheidungen der menschlichen Gemeinschaft ab. Das ist im Grunde Schwindel erregend. ... Wir machen alle die bedrängende Entdeckung, dass bis in die grundlegendsten Verhaltensweisen hinein nichts mehr in gutem Glauben als so angenommen werden kann, wie es immer geschah. Nichts ist mehr indiskutabel.«[8]

Das führt dazu, dass Jugendliche fragen: »Wozu eigentlich leben? Wieso soll man das Leben lieben, zumal wenn es hart ist? Warum soll man sich nicht den Tod geben? Wem kann man vertrauen, wenn man lieben möchte? Wieso soll man dem Leben und der Freiheit der anderen dienen, wenn sie uns nicht verstehen? Wo kann man Gründe fürs Leben und für eine Hoffnung finden, die nicht täuschen?«[9] Der Brief an die Katholiken in Frankreich bringt hiermit eben die Fragen der Menschen in der gegenwärtigen Situation der Gesellschaft zu Gehör. Und interessant ist, dass diese Fragen zu Beginn des Abschnitts genannt werden, in dem es um eine christliche Ethik geht. Die Fragen zeigen für die Autoren des Briefs, dass die Erwartungen an die Christen ihren Glauben nicht nur im Sinne eines Wortes, sondern auch im Sinne eines Handelns meinen.

Zweiter Schritt: Antworten

● **Christen gehören zu den Menschen, die nach Antwort suchen, sie vernehmen Antworten, auch in der Suche selber, und geben diese zu Gehör.**

Auch dies scheint mir ein wichtiger Hinweis für eine christliche Ethik zu sein, die zuallererst menschliche Ethik ist: dass Christen nicht diejenigen sind, die über Antworten und Gewissheiten verfügen und von Fragen und Suche ausgenommen sind. Allerdings könnten Christen diejenigen sein, die in der Suche eine Chance sehen, weil sie den Hinweis auf eine Antwort birgt.

Suchende

● Wie ist das möglich, wenn gerade Antworten gesucht werden? Die Not besteht darin, dass keine *fertigen* Antworten zur Verfügung stehen. Umso mehr gehen die Suchenden in viele Richtungen: sie suchen nach einer Vertiefung der Beziehung zum Körper, zu den Dingen, zur Natur; sie suchen nach einer Vertiefung der menschlichen Beziehungen; sie suchen nach Vertiefung in einer ganzheitlichen und persönlichen Gottesbeziehung ... Tatsächlich enthält diese vielfältige Suche einen Hinweis auf eine Antwort. Wer den Suchenden begegnet, kann bei ihnen, besonders bei Jugendlichen, die Frage und die Bitte heraushören: »Aus welcher Quelle lebst du? Sag' mir, woraus du lebst!« Den Suchenden geht es nicht darum, dass ihnen mit alten oder neuen Normen Richtlinien gegeben werden. Es geht

»»Sag' mir, woraus du lebst!««

ihnen darum, im Gespräch mit anderen deren Leben und das eigene Leben besser zu erkennen. Sie wissen, dass die Wahrheit, der Sinn, die ihr Leben orientieren sollen, von niemandem vorzugeben sind und auch von ihnen allein nicht ein für alle Mal festgelegt werden können.

Wenn es stimmt, dass Christen die Fragen ihrer Zeitgenossen zu Gehör bringen, indem sie ihre Fragen auf das Sein und Werden des Fragenden hin radikalisieren, dann können gerade Christen in dieser Suche eine Chance und den Hinweis auf eine Antwort sehen. Denn den Suchenden geht es ja nicht um etwas, sondern um sich selbst. Sie ahnen, dass sie sich ihre Wahrheit immer wieder aufs Neue eröffnen lassen, indem sie im Gespräch mit anderen zu erkennen versuchen, was sie leben. Es geht also um Gespräche, in denen wir selber, wenn wir denn die anderen sind, von den Beziehungen sprechen, in denen auch wir uns immer wieder die Wahrheit eröffnen lassen, die unser Leben orientiert.

Damit ist die Suche tatsächlich selber schon Teil einer Antwort, die eine christliche Ethik zu

Gehör bringen sollte. Der andere Teil ist das erbetene Zeugnis, in dem wir, jede und jeder Einzelne, unersetzlich sind: Von welchen Menschen sprechen wir, von welchen Beziehungen, welche Wahrheit haben wir uns in diesen Beziehungen, von diesen Menschen, eröffnen lassen?

Zeugnis

● Für diesen Teil der Antwort kann ich selber hier nur ein Beispiel zu geben versuchen. Nach den Menschen gefragt, die mich mein Leben und seine Orientierung in neuem Licht sehen ließen, spreche ich am liebsten – oder auch am leichtesten – von den Menschen in Brasilien, die ganz unten in ihrer Gesellschaft »leben« und ums Leben kämpfen. Ich gehöre zu jenen, die ihre Suche zunächst vielleicht weniger in die Tiefe und mehr in die Weite geführt hat, die es nötig hatten, sich von Menschen, die in vieler Hinsicht fremd waren, zu dem hinführen zu lassen, was sie dann auch als innerstes Element ihres eigenen Glaubens erkennen konnten.

»Mas não deixo derrubar minha fé ...« – »Meinen Glauben lasse ich nicht umstoßen ...« Diesen Satz hörte ich vor einigen Wochen gleich dreimal von Freunden und Freundinnen in Brasilien, bei denen ich nur kurze Zeit zu Besuch war. Ich hörte ihn von einer Frau, deren Haus abgebrannt war; ich hörte ihn von einem Mann, der seine sehr kritische Sicht von Gesellschaft und Kirche in Brasilien mitteilte; und ich hörte ihn später auch von seiner Frau, sie kommentierte mit eben diesem Satz mein Staunen über einen befreundeten jungen Pfarrer, der sich in seinem Engagement nicht beirren lässt, obwohl er darin von der Diözese keine Unterstützung bekommt. Der wörtliche Zusammenhang des Satzes deutet auf Häuser, die man abreißen, auf Bäume, die ein Windstoß entwurzeln, Menschen, die ein Unglück umwerfen kann. Aber: »Meinen Glauben lasse ich nicht umstoßen.« Mich warf der Satz diesmal um. Ich war sie nicht mehr gewohnt, diese Sicherheit über »meinen Glauben«, der als einziges Bestand hat.

Die diesen Satz sagten, sind Christen. Sie engagieren sich in ihren Nachbarschaftsgruppen und kleinen Gemeinden und in ihrem Alltag. Aber zuallererst sind sie Menschen, die am unteren Rand ihrer Gesellschaft leben. Ihre Randstellung äußert sich am bedrängendsten in der totalen Unsicherheit, was ihre Zukunft betrifft. Eine Krankheit oder ein Unglück oder der Verlust des Arbeitsplatzes kann sie tatsächlich

»»Meinen Glauben lasse ich nicht umstoßen.««

»umwerfen« und all ihre Pläne scheitern lassen. Was sie irgendwie absichert, ist letzten Endes nur ihre Verbundenheit mit anderen Menschen, deren Leben aber genauso zerbrechlich ist. Über die Zukunft, für die sie zugleich Sorge tragen, können sie in keiner Weise verfügen. Sie nähern sich ihr vorsichtig wie einem der vielen Vögel, die sie einzufangen verstehen und in Käfigen halten. Aber sie wissen, die Zukunft können sie nicht einfangen und zähmen; sie haben keinerlei Macht über sie.

Umso mehr hat ihr Glauben mit der Zukunft zu tun! Umso mehr hoffen sie. Ihre Hoffnung wäre wahrscheinlich nicht so radikal ohne das Fehlen einer Zukunftsperspektive! »Zukunft«, das hat nicht so sehr mit einer Zeit zu tun, von der man nicht weiß, wann sie eintrifft, das hat vielmehr mit einer Wirklichkeit zu tun, von der sie wissen, dass sie auf sie zukommt. Es ist eine Wirklichkeit, in der Angst und Sorge von ihnen abfallen und sie aufatmen können. Wie und wann sie auf sie zukommen wird, das ist nicht so wichtig wie die Tatsache, dass sie kommt. Gott

hat sie für sie vorgesehen. Das ist die entscheidende Sicherheit, die nicht umzuwerfen ist.

So wie das Fehlen einer Zukunftsperspektive ihrem Leben eine besondere Note von Hinfälligkeit und Kostbarkeit zugleich verleiht, so wirkt sich ihre Hoffnung gerade im Feiernkönnen des Augenblicks und einer eigentümlichen Gelassenheit und Freiheit zugleich aus. Es ist unmöglich, sich nicht mit dieser Hoffnung auseinanderzusetzen. Das führt dazu, dass ich noch immer dabei bin, sie als innersten Bestandteil meines eigenen Glaubens und als die Wahrheit, die mein Leben orientiert, zu entdecken.

Da mich nun ausgerechnet die Menschen in Brasilien, die am unteren oder sogar untersten Rand ihrer Gesellschaft leben, mit ihrer Hoffnung herausfordern, füge ich meinem Teil einer Antwort, die eine christliche Ethik zu Gehör bringt, noch Folgendes hinzu: Ich glaube – und auch dieser Glaube ist kaum zu erschüttern –, dass es nicht nur in Brasilien die Schwachen und Unbeachteten, die Verrückten und Beschädigten sind, die uns zum Herzen unseres Glaubens und zu den Quellen unseres Lebens führen können. Vielmehr gilt hier in Europa Ähnliches!

Kennzeichen Menschenfreundlichkeit

● Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit ...

... nach den konkreten Menschen fragen, ihre Fragen hören – auch wenn wir lieber etwas anderes hören würden – und zu Gehör bringen, sie also neu hören und verstehen im Licht der Beziehung zu einem Gott, der Leben in Beziehungen ist;

... genauso wie die in ihren Fragen ernst genommenen Menschen auf die Suche nach einer Antwort gehen, die Suche wertschätzen, in ihr u.U. schon einen Teil einer Antwort entdecken, um in den Fragen, in der Not, der Krise auch den Hinweis auf ein Erkennen, einen Reichtum, eine Chance zu sehen, die sich ankündigen.

Ist das etwas Besonderes?

Es mag nichts Besonderes sein. Wenn allerdings das Entscheidende an der christlichen Ethik nichts ist, was als »besonders« und »unterscheidend« wahrgenommen wird, und auch nichts, um dessen unterscheidende Qualität Christen sich sorgen, so könnte dies darauf hindeuten, dass es umso überzeugender gelebt und getan wird.

[1] Als eines von vielen Beispielen sei nur der Artikel genannt: »Wir alle sind Europa« (Ein Gespräch mit dem Politologen Ludger Kühnhardt), in: Herder Korrespondenz 53 (1999) 79.

[2] »Heute kann nicht mehr die Rede davon sein, dass es selbstverständlich ist, an den Menschen zu glauben und zu fragen, ob das genügt. Die vitale Frage, innerhalb und außerhalb der katholischen und der christlichen Kirchen, ist vielmehr, was es erlaubt, an den Menschen zu glauben; eben dieser Glaube versteht sich überhaupt nicht mehr von selbst.« Henri-Jérôme Gagey, La nouvelle donne pastorale, unveröffentlichtes Manuskript, S. 37.

[3] Timothy Radcliffe o.p., L'ours et la moniale. Le sens de la vie religieuse aujourd'hui. Conférence aux Supérieurs majeurs français octobre 1998. Unveröffentlichter Text.

[4] Als ich dies schon geschrieben hatte, fand ich den Bericht von einem Internationalen Symposion (Kloster Andechs, 7.-9. Oktober 1998), bei dem mehrere Referenten das Gesicht einer menschenfreundlichen Kirche in eben dieser Richtung suchen: vgl. H. Bauernfeind, Neue Seelsorgeansätze der Kirchen in postmoderner Zeit, in: Anzeiger für die Seelsorge 108 (1999) 62-73.

[5] Zur Herkunft dieser Wortprägung bei Jüngel und Ebeling und zu ihrem Aussagepotential vgl. B. Schröder, Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998) 277-294.

[6] Seinen Glauben an diese Beziehung bezeugt Václav Havel immer wieder auf eindrucksvolle Weise in seinen Reden. Vgl. »Moral in Zeiten der Globalisierung«, Hamburg 1998, 20 und 41.

[7] Diese treffende Formulierung stammt aus dem Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken in Frankreich, »Lettre aux Catholiques de France«, Paris 1996, 24.

[8] H.-J. Gagey, La nouvelle donne pastorale, 40-41.

[9] Lettre aux Catholiques de France, 65.

Marie-Louise Gubler

Bist du es, der da kommen soll? – Die messianische Frage

Das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als Messias gehört zu den Grundaussagen christlichen Glaubens und unterscheidet diesen Glauben vom Judentum. Der Vergleich jüdischer und christlicher Messiasvorstellungen mündet im Folgenden allerdings in eine überraschende Umkehrung: Einerlei, ob wir auf den Messias warten – der Messias wartet auf uns!

● Antony de Mello erzählt von einem reichen Farmer, der eines Tages voller Angst in sein Haus stürzt und seiner Frau voll Entsetzen zuruft: »Rebecca, in der Stadt wird eine schreckliche Geschichte erzählt – der Messias ist da!« Die Frau dagegen reagiert ganz gelassen und findet diese Botschaft großartig: »Warum regst du dich so auf?« Und da bricht der Grund des Schreckens aus dem Mann: »Nach all diesen Jahren voll Schweiß und Mühe haben wir endlich einen bescheidenen Wohlstand erreicht. Wir haben tausend Stück Vieh, unsere Scheunen sind voll Korn und unsere Bäume tragen reichlich Frucht. Nun werden wir das alles hergeben und ihm nachfolgen müssen.« Beruhigend entgegnet ihm die Frau: »Der Herr, unser Gott, ist ein guter Gott. Er weiß, wie sehr wir Juden immer leiden mussten. Wir hatten einen Pharao, einen Haman, einen Hitler – da war immer jemand. Aber unser Gott fand stets einen Weg, mit ihm fertig zu werden. Ist es nicht so? Vertrau auf ihn, lieber Mann. Er wird auch mit dem Messias fertig werden!«[1] Treffender könnte die messianische Problematik nicht ausgesagt werden. *Das Kommen des Messias kündet das Ende alles Bestehenden an* – das hat der Mann richtig begriffen – alles, was er sich mühsam aufgebaut hat, sein Lebensprojekt, wird hinfällig. Die Nachfolge des Messias tritt fordernd und unerwartet in sein Leben. Die Frau dagegen verweist auf die *Erfahrungen Israels in der Geschichte*, in der Despoten mit absolutem Anspruch – auch falsche Messiasse – von Gott überwunden wurden. *Im Hinblick auf Gott und sein Reich wird der Messias relativiert.*

Oftmals können Christen nicht verstehen, warum das nachbiblische Judentum in Jesus nicht den Messias erkennen und anerkennen konnte. Was für Christen scheinbar klar auf der Hand liegt und worüber sie sich oft keine großen Gedanken machen, ist für Juden ein unüberwindliches Hindernis: die konkrete geschichtliche Gestalt des Jesus von Nazaret. Was sind die Ursachen? Was verbindet und trennt Juden und Christen in der messianischen Frage? Ist dieser jüdisch-christliche Disput nur »ein Kampf um des Esels Schatten«, wie der heidnische Philosoph Kelsos im 2. Jh. spottete,

oder geht es vielmehr um geschichtswirksam gewordene konfessionelle Differenzen?

Und wenn er auch zögert, so harre ich doch jeglichen Tages auf sein Kommen!

● Seit Jahrtausenden wartet Israel auf das Kommen der messianischen Zeit, die alles zum Guten verändern wird. Die messianische Hoffnung hat ihre erkennbaren Wurzeln in der nachexilischen Zeit, besonders in der Zeit der Religionsverfolgung unter den Seleukiden im 2. Jh. v. Chr. Sie ist mit der Hoffnung auf die Totenauferweckung und dem Anbruch des Gottesreiches am Ende der Zeit verbunden. Hauptimpulse gaben die exilisch-nachexilischen Propheten: Ezechiel, Deutero- und Tritojesaja, Haggai und Sacharja. Zutreffend spricht Clemens Thoma von der Messiaserwartung als »*Suche nach Führung aus dem Dunkel zum Licht*«, geht es doch um die erhoffte Wiederherstellung bewährter Offenbarungsinstitutionen für die entwurzelten, von Gefangenschaft gezeichneten Rückkehrer aus Babylon und um ein unverlierbares Glück angesichts einer als ungerecht empfundenen Gegenwart.[2] Allerdings sind die Vorstellungen vielfältig: Die messianischen Gestalten selbst spielen für Israel nur eine beschränkte Rolle und stehen in der Fluchtlinie eschatologischer Erwartungen. Es gibt auch die Erwartung einer messianischen Zeit ohne Messias.[3] Unter den eschatologischen Modellen unterscheidet Thoma fünf Grundtypen: Die Vorstellung einer Rückführung und Vollendung des zerstreuten Volkes aus den Exilen (nach Ez 36-37; Jes 60-66); eine endgültige Aufhebung der Unterdrückung Israels durch die Weltvölker (nach Dan 2; 7; 12); die endgültige Anerkennung des einzigen Gottes durch Israel und viele Völker (nach Sach 14, 9; Jes 19, 23-25 u.a.); die Bestätigung der singulären Erwählung Israels durch Gottes Gerichtsspruch (entsprechend Dan und äthiopischem Henoch: ein für militante, zelotische Gruppen faszinierender Gedanke!); die klare Scheidung zwischen rein–unrein in Israel selbst (die Vorstellung einer doppelten Herrschaft nach Sach 4, 14 und Qumran).[4]

Auch wurde der jüdische Glaube nur dort systematisiert, wo er sich in einer dialogischen Situation mit der Umwelt befand und seine Glaubensinhalte in der Sprache dieser Umwelt artikulieren musste. Schalom Ben-Chorin zeichnet eine Linie der Systematisierungsversuche von Philo von Alexandrien (1. Jh. v. Chr.) bis zu Denkern des modernen Judentums in unserem Jahrhundert und analysiert den populärsten »Katechismus« der jüdischen Glaubenslehre, die 13 Glaubensartikel (Schloscha-assar-Ikkarim) des Maimonides (Mose ben Maimon, 1135-1204).[5]

Der 12. Glaubensartikel lautet: »*Ich glaube mit vollkommenem Glauben an das Kommen des Messias und wenn er auch zögert, so harre ich doch jeglichen Tages seines Kommens.*« Dieser populärste Bekenntnissatz entbehrt nicht der tragischen Tiefe, wie ein Wort von Walter Benjamin sagt: »*Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.*« Hunderttausende todgeweihter Juden gingen mit diesem messianischen Bekenntnis auf den Lippen in die Gaskammern des Dritten Reiches.[6] Der Messias kommt aber nicht nur als Erlöser, sondern auch als Überwinder des Antichrist und kann jederzeit in die Weltzeit

> »*messianische Gestalten spielen für Israel nur eine beschränkte Rolle*«

einbrechen, da »jede Sekunde die kleine Pforte (ist), durch die der Messias treten kann«.[7] Diese ungeheure *Spannung zwischen täglicher Erwartung und Verzögerung* ist eine Variante des Gotteswortes auf die Klage des Propheten

»Spannung zwischen täglicher Erwartung und Verzögerung«

Habakuk: »Denn noch ist der Offenbarung eine Frist gesetzt, doch sie drängt zum Ende und trügt nicht. Wenn sie verzieht, so harre darauf! Denn sie kommt gewiss und bleibt nicht aus ... Der Gerechte aber wird kraft seiner Treue am Leben bleiben.« (Hab 2, 3-4). Dieser von Paulus zitierte (Röm 1, 17) und für Luthers Rechtfertigungslehre so bedeutsame Satz ist eigentlich ein *Trost- und Verheißungswort* für die unter den geschichtlichen Widersprüchen, unter grausamen Feinden, unter Gewalt und Ausbeutung Leidenden: »Wir wollen nicht sterben ... du kannst der Unterdrückung nicht zusehen ...« (Hab 1, 12f). Dieses Verheißungswort lässt sie tapfer den bevorstehenden Tag der Not erwarten, an dem sich Gott als Retter erweisen wird.

Unmittelbar vor dem Kommen des Messias wird die Frechheit groß werden

● Das Ziel des Messias ist die *Erlösung Israels und der Welt*: doch was bedeutet dies konkret? Nicht nur die Befreiung Israels von seinen Sünden, sondern von seinen Leiden und in universeller Ausweitung die Erneuerung der Welt in Gerechtigkeit und Frieden wird der Messias bringen. Ja, nicht nur die Überwindung des Bösen im Menschen, sondern auch die Befriedung des ganzen Kosmos in einem schmerzhaften Prozess, vergleichbar den Geburtswehen einer Schwangeren. Das Motiv der »*Geburtswehen des Messias*«, Chavlej Maschiach, in der Mischna wird wiederum von Paulus im Römerbrief verwendet (Röm 8, 18-22). In düstersten Farben schildert die Mischna die vormessianische Zeit: Frechheit, Teuerung, Hurerei, Verwüstungen, Flüchtlingsschicksal, Korruption, Rebellion der Jungen, Verachtung der Alten, Feindschaften in der Familie, Verführung und sittlicher Verfall kennzeichnen diese Notzeit. In der dialektischen Auffassung, dass der Messias kommen wird, wenn ganz Israel den Sabbat hält *oder* wenn ganz Israel den Sabbat entweiht, wird realistischerweise mit dem Zweiten gerechnet. Da aber Israel – als »Herz der Völker« (Jehuda Halevi) – krank ist, muss die messianische Heilung bei ihm beginnen, d.h. die Wiederherstellung des davidischen Reiches ist die Voraussetzung für das universale Friedensreich der Völker. Hier spielte Jesaja eine wichtige Rolle, besonders Jes 49, 6: »*Es ist zu wenig, dass du mein Knecht bist, nur um die Stämme Jakobs wieder aufzurichten und die Verschonten Israels heimzuführen. Ich mache dich zum Licht für die Völker, damit mein Heil bis an das Ende der Erde reicht.*«

Geschichte und Heilsgeschichte sind im Judentum nicht scharf geschieden und auch die messianischen Vorstellungen vielfältig. Ein rückwärts gewandter *restaurativer Messianismus* erwartet die Wiederherstellung des glanzvollen Davidreiches, das späteren Generationen als »goldenes Zeitalter« galt. Die Zukunft brachte gleichsam die Rückkehr der Herkunft, in der König David in einem Nachkommen das davidische Reich wieder erfahrbar macht. So unterscheidet sie sich etwa für Maimonides von der jetzigen Zeit nur durch das Aufhören der politischen und religiösen Unterdrückung

der Juden: »Die Welt bleibt vielmehr in ihren Ordnungen bestehen ... alle werden zum Gesetz der Wahrheit zurückkehren..« – entsprechend wird die Vision von Jes 11 als Gleichnisrede gedeutet.[8] Im Zionismus wurde der restaurative Messianismus gleichsam säkularisiert.

Der *utopische Messianismus* erwartet dagegen ein universelles Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, in dem der Krieg abgeschafft, die Schwerter zu Pflugscharen geworden und die Menschen ein neues Herz bekommen haben (vgl. Jes 2; Mich 4). Im Sozialismus wurde dieser utopische Messianismus säkularisiert – nicht zufällig in jüdischen Exponenten wie Marx, Trotzki, Rosa Luxemburg, Gustav Landauer, Kurt Eisner und anderen. Der sozialistische Zionismus versuchte die Synthese (u.a. David Ben-Gurion).

Die Gestalt des Messias

● Eschatologie und Messianismus spiegeln die komplexen Lebenswelten. Ebenso vielfältig wie die eschatologischen Vorstellungen sind auch die Vorstellungen vom Messias. Begrifflich ist »maschiach« nicht auf die davidisch-salomonische Linie beschränkt, sondern hat auch priesterliche und prophetische Wurzeln und bezeichnet den legitimierten, von Gott geheiligten und öffentlich Bestätigten. Die Gestalt des Messias gibt den Wünschen und Hoffnungen Konturen, bündelt und verstärkt sie. Messianische Heilsgestalten sind aber austauschbar.

Als siegreicher *Davidsohn* triumphiert der Messias über die Feinde und stellt das davidische Großreich wieder her; als *Knecht Gottes* – wie Mose – trägt er das Recht unter die Völker (Jes 42; 53); führt als *Hirte* Israel zusammen (Ez 34); als *Priesterfürst* stellt er den rechten Kult wieder her (Sach 4; Qumran). Der Messias bringt die Neugestaltung Israels im kultischen, religiösen, sozialen und politischen Bereich – auch durch Umsturz und Gericht (z.B. Serubbabel als Umsturzwerkzeug Gottes in Haggai 2!). Die talmudische Tradition kennt neben dem Davidsohn auch den leidenden und unterliegenden *Messias Ben-Joseph* – offensichtlich von den Gottesknechtliedern inspiriert; den

»der Messias ist durch seine Aufbruchbereitschaft erkennbar«

Messias, der unter den Aussätzigen vor den Toren Roms sitzt und nur durch seine Aufbruchbereitschaft erkennbar ist. Ob die Konzeption vom leidenden Messias vom Urchristentum beeinflusst ist (Lazarus Goldschmidt) oder schon zur Zeit Jesu bekannt war (Ben-Chorin) ist umstritten.[9] Verbreitet ist in nachbiblischer Zeit auch die Vorstellung der *Wiederkunft großer biblischer Gestalten* wie Mose (Dtn 18, 15), David (2 Sam 7, 11-14; Ps 110), Elija (Mal 3, 23f; Sir 48, 10). Josephus Flavius sieht im hasmonäischen Hohenpriester Johannes Hyrkan I. (134-104 v. Chr) eine modellhafte – wenn auch nicht unbestrittene – messianische Figur, die das von den Seleukiden in seiner Existenz bedrohte Judentum vor dem Untergang rettete.[10] Thoma spricht von einer aus verschiedenen sozialen und religiösen Erfahrungen gewonnenen »synthetischen Entwurfsgestalt« für das endgültige und bessere Zeitalter, die vier Kennzeichen erfüllt: sie pflegt den vertraulichen Umgang mit Gott und trägt hohepriesterliche, fürstliche sowie prophetische Züge.[11]

Jesus der Christos im Neuen Testament

● Im Neuen Testament werden alle messianischen Erwartungen als in Jesus erfüllt proklamiert. Die im Frühjudentum noch keineswegs typisierten königlichen, priesterlichen, prophetischen und himmlischen Messiasvorstellungen (Menschensohntradition) werden integriert, ausgeweitet und überboten. Jesus wird sowohl als »Sohn Davids« wie als »Sohn Josephs« bezeichnet und im Hebräerbrief wird er »Hoherpriester nach der Weise Melkisedeks« genannt (Hebr 4, 14ff). Für die Verfasser ist Jesus als originelle und unverwechselbare Person der unerwartete und so noch nicht entworfene Messias, auf den verschiedene Messiasmotive anwendbar sind. »Hier ist einer, der größer ist als der *Tempel* ... der mehr ist als *Jona* ... der mehr ist als *Salomo*« (Mt 12, 11.41f). Und der ganz *von Gott her* ist, wie das ganze NT bezeugt. Er ist auch der kommende *Menschensohn*, über dem sich der Himmel öffnet wie beim Patriarchen Jakob (Joh 1, 51). Aber auch die messianische Unsicherheit der Zeitgenossen, die zwischen Ablehnung und Akzeptanz schwanken, wird nicht verschwiegen (Joh 7,27: »wenn der Messias kommt, weiß niemand, woher er stammt«). So frägt auch der gefangene Täufer aus dem Kerker: »Bist du es, der kommen soll, oder müssen wir auf einen andern warten?« und erhält den Hinweis auf die Erfüllung der messianischen Heilsverheißungen von Jesaja (Mt 11, 2-5). Und in Caesarea Philippi werden die Jünger gefragt, was sie selbst von Jesus halten (Mk 8, 29).

»Jesus als der unerwartete und so noch nicht entworfene Messias«

Von Jesus wird vor allem seine herrscherliche Vollmacht (exousia) und Kraft (dynamis) betont, die sich in Lehre (die prophetische Toraauslegung), Dämonenbannungen und Sündenvergebung (priesterliche Funktion) und in der Vollmachtsübertragung an die Jünger manifestiert. Von besonderer Bedeutung ist das königliche Element: »Sohn Davids« nennen ihn die Geheilten (Mk 10, 48 u.ö.), dem »König der Juden« huldigen die Magier aus dem Osten (Mt 2, 2), den »König der Juden« verspotten die römischen Soldaten und lässt Pilatus kreuzigen; im Kreuzestitulus wird die königliche Messiaswürde Jesu karikiert und verdreht (Mk 15 parr). Für das Neue Testament ist aber der Königstitel nicht politisch zu interpretieren, sondern als Bestätigung biblischer Erwartungen, nach Sach 9, 9 gestaltet: Jesus ist der auf der Eselin nach Zion reitende Friedensfürst. Und hierin liegt das Besondere des neutestamentlichen Messianismus: Es gibt weder geistige Komplizenschaft mit damaligen anarchistisch-revolutionären Bewegungen (Zeloten, Spartakus) noch Kompromisse mit triumphalistischen Umdeutungen.[12] Das Erbe Jesu in der Nächsten- und Feindesliebe ist unzweifelhaft antizelotisch, und so sprachen seine Jünger auch von seiner messianischen Würde nur im Zusammenhang von Tod und Auferstehung. Weder in der Sklavenfrage noch im Verhältnis zum Staat setzt darum das Neue Testament revolutionäre Akzente (vgl. Röm 13; 1 Petr 2, 18-25). Für Paulus werden – entsprechend Jes 52, 15 – jene sehen und hören, denen nichts verkündet wurde und so niemand ausgeschlossen vom Heil, weil Jesus der Messias der Juden *und* der Völker ist (Röm 7-9 und 15, 21). Der jüdische Messias Jesus wird zum Fundament der endgültigen Rettung Israels und der Völker (vgl. Lk 2, 30f: »Licht zur Erleuchtung der Völker und Herrlichkeit für dein Volk Israel«).

Der Messias: ein Gescheiterter?

● Unzählige messianische Versuche sind um die Zeitenwende und bis in die Neuzeit hinein gescheitert und hatten zerstörerische Auswirkungen auf die Gemeinden (bereits die Apostelgeschichte nennt Judas Galilaeus und Theudas, Apg 5, 36f; der Aufstand des messianischen Bar Kokhba scheiterte 135 n. Chr im Krieg; im 17. Jh. löste Sabbatai Zwi in ganz Europa ein messianisches Fieber aus, das sich in einem anarchistischen Rausch entlud und mit seinem Übertritt zum Islam zusammenbrach).[13] Kann ein gekreuzigter Jesus der Messias sein?

Mit dem Messias beginnt die Realisierung der Herrschaft Gottes, wenngleich sich nach gängiger rabbinischer Auffassung bei der Erlösung drei Phasen unterscheiden lassen: Nach dieser Weltzeit kommen die Tage des Messias und erst danach die kommende Welt. Diese dreistufige Vorstellung ist auch im Neuen Testament erkennbar: Das Gottesreich wächst innerlich und äußerlich unter Bedrohungen (die Gleichnisse von Saat und Sämann, Feigenbaum, Unkraut, Sauerteig), die Sammlung der Völker wird den Jüngern anvertraut (Mt 28, 16-20), ihnen aber das Forschen nach dem »Tag und der Stunde« versagt (Mk 13, 32f; Apg 1,6f). Unbekannt ist der Tag der Vollendung, an dem Israel wieder hergestellt und die vom richtenden Menschensohn eröffnete Gottesherrschaft anbricht, in der Gott alles in allem sein wird (1 Kor 15, 28; Mt 25, 31-46). Ablehnung, Tod und Entrückung Jesu sind nur Etappen auf dem Weg der Wiederherstellung von allem (Apg 3, 17-23). Erst wenn der Messias in seiner Parusie öffentlich als richterlicher Gesetzgeber (wie Mose) erscheint, wird das Ende kommen. In der *Parusieerwartung* wird die Jesusverkündigung vom nahen Gottesreich transformiert und gleichzeitig vor überhitzter Naherwartung gewarnt (Jak 5, 7-8). Jesus ist der lebendige Grundstein, auf dem die Gemeinde als geistgewirktes Haus auf die Erlösung hin erbaut wird (1 Petr 2, 4-5). Denn ein Messias ist nach Rabban Gamaliel (Apg 5, 34-40) nur dann wahr, wenn seine *Gemeinde* auch nach seinem Tod und unter Verfolgungen weiterlebt und zu wirken vermag. Nach diesem Kriterium könnte (nach C. Thoma) jüdischerseits immerhin die Messianität Jesu erwogen werden, wenn nicht der christliche Antijudaismus dem entgegenstünde.

Worauf wartet der Messias?

● Schalom Ben-Chorin sieht in der Vorstellung der Erlösung den entscheidenden Unterschied zwischen Juden und Christen, insofern erstere einen sichtbaren und öffentlichen Vorgang in der Geschichte (die Sammlung Israels, Überwindung von Leid und Unrecht) und letztere einen Vorgang im geistigen Bereich und eine Zäsur annehmen (geistige Erlösung, Kommender als Wiederkommender). Entsprechend stehe das Bundesvolk als geschichtliche Größe im Blickfeld der Juden, im Christentum dagegen die Gemeinde der Herausgerufenen aus allen Völkern (Jak 1, 1: »an die zwölf Stämme in

»unsere gemeinsame Aufgabe besteht darin, am Friedenswerk des Messias mitzuwirken«

der Zerstreuung«). So meint er: »*Im Christentum überschattet der Messias das Reich ... Im Judentum aber erweist sich der Messias am Reich, an nichts anderem.*«[14] Diesem scharfen Gegensatz sind aber die vielfältigen Ausgestaltungen des Messianismus in neutestamentli-

cher Zeit und im nachbiblischen Judentum entgegenzusetzen, die sich nicht nur im Neuen Testament, sondern auch im jüdischen Gebetsleben (Berakhot 10-15 des Achtzehngebetes) niederschlugen. Im Europa des 17. Jahrhunderts teilten Juden und Christen ihre messianische Hoffnung, indem auch Christen die Einsammlung Israels als Vorbedingung für die Vollendung des Christentums ansahen. Nicht die Messiaserwartungen sind das Trennende, sondern die ausschließliche Begrenzung des Messianischen auf die *konkrete Gestalt des Jesus von Nazaret,* der für Christen weit mehr als ein Messias ist: In ihm wohnt die Fülle Gottes leibhaftig (Kol 2, 9; vgl. Joh 1, 51; 17, 24) – und darum verlieren alle traditionellen Würden, die auf ihn übertragen wurden, ihre Zufälligkeit. 2 Kor 4, 6 ist gleichsam die christologische Antiphon zur biblischen Polyphonie: In seinem Antlitz strahlt die Herrlichkeit des unsichtbaren Gottes auf.

Und dennoch stimmen Juden und Christen darin überein, dass die Zukunft allein Gott vorbehalten bleibt und unsere gemeinsame Aufgabe darin besteht, am Friedenswerk des Messias mitzuwirken. »Wenn der König Messias kommt, wird er mit dem Frieden beginnen«, sagen die Rabbinen und das von Martin Buber überlieferte chassidische Wort fordert auch die Christen heraus: »Worauf wartet der Messias? Antwort: Auf dich!«[15]

[1] Anthony de Mello, Warum der Schäfer jedes Wetter liebt, Freiburg [4]1991, 56.
[2] Clemens Thoma, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 113 und 119.
[3] So nehmen im 4./3. Jh. v. Chr. Katastrophen- und Gerichtsschilderungen, in denen eine menschliche Heilsgestalt fehlt und Gott direkt in die Geschichte eingreift, zu (vgl. Sach 14; Joel 2; Ez 38-39; Mi 4; Zef 3; Jes 29 u.a.; vgl. Thoma, Messiasprojekt, 122).
[4] Vgl. Thoma, Messiasprojekt, 115-116.
[5] Vgl. Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, Tübingen 1975, 24-30 (Philo, Saadja Gaon, Jehuda Halevi, Maimonides, Hermann Cohen u.a.).
[6] Vgl. Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, 277.
[7] Walter Benjamin, Illuminationen, Frankfurt 1977, 253 und 261.
[8] Maimonides, Mischne Tora, Hilkhot Melakim 12,1-2, (zitiert nach Schalom Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, 280-281; vgl. auch Thoma; Messiasprojekt, 161).
[9] Vgl. Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, 283.
[10] Vgl. Josephus, Bell 1,68; Ant 3,299 (vgl. Thoma, Messiasprojekt, 126).
[11] Vgl. Thoma, Messiasprojekt, 132.
[12] Vgl. Thoma, Messiasprojekt, 137f.
[13] Zu weiteren messianischen Aufbrüchen vgl. Thoma, Messiasprojekt, 141-156; zur messianischen Bewegung im 17. Jh. vgl. auch M. Clévenot, Licht und Schatten – das Zeitalter des Barock, Geschichte des Christentums im XVII. Jahrhundert, Luzern 1997, 138-142.
[14] Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, 287; mit Hinweis auf Karl Barth, für den es keine christlichen Staaten, sondern nur Christen im Staat geben kann.
[15] Vgl. Thoma, Messiasprojekt 173; sowie Ben-Chorin, Jüdischer Glaube, 297.

Georg Langenhorst

Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung

Patrick Roths literarische Annäherung an Jesus

Die zeitgenössische Literatur hat Jesus als Romanfigur wiederentdeckt. Das hier vorgestellte hervorragende Beispiel literarischer Annäherung an den »Niemand wie er« ist zugleich Anregung für die Verkündigung, weniger zu informieren als durch Andeutung und Verhüllung Bilder und Erfahrungen wachzurufen. Ist nicht die »ernsthafte persönliche Suche spannender als das von anderen vorstrukturierte Finden«?

● In den letzten Jahren haben zahlreiche Schriftsteller Jesus als Romanfigur wiederentdeckt.[1] Gemeinsam ist ihnen die literarisch und phantasievoll gestaltete Suche nach Jesus in seiner Zeit, um von dort aus seine Bedeutung für heute auszuloten. Gerade das macht die Romane dieser Autoren aber zur Herausforderung für Theologen und Religionspädagogen: Welche Jesusbilder treten uns in den Romanen entgegen? Und mit welcher Sprache und Technik versuchen die Schriftsteller, sich Jesus anzunähern? Wird die literarische Annäherung vielleicht sogar zu Vorbild oder Herausforderung für die theologische Rede von Jesus?

Besonders lohnt sich dafür ein Blick auf den interessantesten deutschsprachigen Beitrag zu dieser literarischen Wiederentdeckung Jesu: vorgelegt von dem 1953 geborenen Schriftsteller und Filmemacher *Patrick Roth*. Er veröffentlichte innerhalb von fünf Jahren gleich drei Erzählungen, die im Zentrum um Jesus Christus kreisen. Das ehrgeizige Gesamtwerk wurde sowohl von der – religiösen Themen eher skeptisch gegenüberstehenden – Literaturkritik als auch von den kirchlich-theologischen Kulturbeobachtern mit Neugier und überwiegender Zustimmung aufgenommen. Es ist formal als Triptychon konzipiert, als eine Art Dreiflügelaltar, in dem sich alle drei – hier literarischen – Bilder gegenseitig kommentieren und ergänzen.

Riverside. Christusnovelle – 1991

● Das in dieser Form in der neueren Literatur vergleichslose Projekt begann 1991 mit »Riverside«, Untertitel »Christusnovelle«. Roth erfindet hier einen Zeitzeugen Jesu, einen in einer Höhle unweit Bethaniens zurückgezogen lebenden jüdischen Einsiedler namens Diastasimos. Die Handlung spielt im Jahre 37 nach Christus. Diastasimos, der »Abgesonderte«, wird eines Tages von zwei jungen Männern besucht, Andreas und Tabeas, zwei Brüdern. Diese wurden vom Apostel Thomas – dem angeblichen Verfasser des apokryphen Thomasevangeliums – ausgeschickt, um alle möglichen Augenzeugen des irdischen Wirkens Jesu auf-

zusuchen, mit dem Ziel, authentisches Material für ein Jesusbuch zusammenzutragen, »aufzuschreiben, was unser Herr gesagt und wem ers gesagt«[2]. Zögerlich entfaltet Diastasimos vor den beiden seine Lebensgeschichte: den plötzlichen Befall mit Aussatz, einer Krankheit, die er nur als göttliche Strafe empfinden kann, doch wofür? Gerade er habe »diesem Gott« und »seiner Güte ganz vertraut« (S. 28). Gegen die hygienischen Gesetze der Zeit, die dem Aussätzigen strikte Trennung von den Gesunden auferlegten, begibt er sich nach Jerusalem, um dort vor Gott um seine Heilung zu beten. Doch umsonst! Er verlässt die heilige Stadt im wahrsten Sinne des Wortes »gottlos« (S. 34).

Als verbitterter Gottesleugner bekannt, war Diastasimos – seinem zögerlichen Bericht zufolge – eines Tages von Johannes, Judas und von Jesus selbst in seiner Aussätzigenhöhle besucht worden. Gerade gegen Jesus, diesen völlig außergewöhnlichen Menschen, »niemand wie er« (S. 50), diesen Menschen, der Gott seinen Vater nennt, diesen Menschen, der ihn – den Aussätzigen – ohne Scheu liebevoll berührt, gerade gegen diesen Jesus aber muss Diastasimos aufbegehren. Denn wie passt das zusammen: die Liebes- und Erlösungsbotschaft einerseits und doch die tödliche Pesterkrankung, gesandt vom gleichen Gott andererseits? Wütend, aggressiv fast, fordert Diastasimos von seinen zwei Zuhörern Verständnis dafür, »wie ich aufbegehren mußt gegen einen solchen. Der kommt, als gäb es den Tod nicht, all das nicht, was man Jahre gefürchtet und weshalb die andern mich bannen, ja mich, wie ihr wohl wißt, gesteinigt hätten, wäre ich damals entdeckt worden im Hof des Tempels« (S. 51).

»Der mit dir teilt, der ist in dir«

Jesus verabschiedet sich von ihm mit den rätselhaften Worten: »Der mit dir teilt, der ist in dir. Mit ihm teilst du dich.« (S. 55)

Und Diastasimos erzählt weiter, immer wieder die Besucher auffordernd, ihm doch lieber tatkräftig zu helfen, ihn zu berühren, anstatt nur zu reden, unnütze Informationen abzulauschen: Die drei damaligen Besucher also seien weitergezogen nach Bethanien, doch gewarnt von Diastasimos, dass sie von römischen Soldaten gesucht würden, greifen sie zu einer List. Johannes und Judas gehen voraus, Jesus folgt einige Schritte hinter ihnen, verkleidet als ihr Knecht, einen schweren Holzbalken tragend. Sie werden dennoch von den Soldaten gestellt und verhört, und gerade als sie trotz ihrer Tarnung erkannt zu werden drohen, reißt Judas eine Peitsche an sich und prügelt den vermeintlichen Knecht Jesus, »den er liebt über sein Leben« bis aufs Blut. »Was geschieht aber hier, daß dieser das Leben seines Herrn, des angeblichen Gottessohnes, so anders liebt, daß ers fast totpeitscht vor meinen Augen, nur um es doch noch, wie eben das eines Knechtes, zu retten?« (S. 81), so der das Ganze durchschauende und dennoch gleichzeitig davon aufs Tiefste ergriffene Hauptmann.

Und in der Tat rettet dieses letztmögliche Täuschungsmanöver Jesus die Freiheit, doch was erspäht der von fern all dies bezeugende Diastasimos? – Mit Jesu Blut mischt sich Aussatz! Jesus, der ihn umarmte und ihm zusagte, in ihm selbst zu sein, war selbst aussätzig geworden, ja, »der war nicht nur wie ich an Aussatz, sondern der *war* ich, Diastasimos« (S. 83). Und als der von all dem faszinierte römische Hauptmann Jesus mit einer Umarmung aufhebt vom Boden, da erkennt Diastasimos voll Schrecken und Wunder, dass er selbst vom Aussatz geheilt ist! Von Jesus erfahren wir weiter nichts in dieser Novelle, doch Diastasimos – ge-

bannt und gezeichnet von dem unfassbaren Erlebten und völlig verunsichert über Gottes Wege – lässt sich in der Höhle, in der er immer noch als vermeintlich Aussätziger lebt, von Andreas und Tabeas untersuchen. Sie bezeugen seine vollständige Heilung und erkennen schlussendlich in ihm – erzähltechnisch durch geschickt eingestreute Voraushinweise vorbereitet und dennoch überraschend – ihren langvermissten eigenen Vater.

Die Technik: Verfremdung über Sprache

● Im Grunde genommen ist dies die recht einfache Fabel einer Heilungslegende. In der versuchten Inhaltszusammenfassung wird der höchst komplexe Charakter dieses Buches jedoch nur sehr ungenügend wiedergegeben. Das Einmalige dieses Buches besteht darin, dass nicht eigentlich der Inhalt wichtig ist, sondern die Art und Weise der literarischen Präsentation in Struktur und Sprache. *Verfremdung über Sprache* – das ist Roths ganz eigene Poetologie der Annäherung an Jesus. Er stellt seine fast mythologischen Gestalten vor den Eingang einer Höhle auf, Schattenrisse, in Gespräche vertieft. Die gesamte Novelle besteht durchgehend aus höchst ungewöhnlich innovativen, fast filmhaft zusammengeschnittenen Dialogsequenzen, die äußerst raffiniert eine ganz eigene Atmosphäre schaffen, die nie den Eindruck billiger Legendenhaftigkeit erweckt, sondern in verfremdender Erzählform einen Spannungsbogen aufbaut und durchträgt, der auch den zweifach indirekt vermittelten Bericht von der Begegnung mit Jesus glaubhaft aufnimmt. Zweifach indirekt vermittelt in folgender Distanzierungstechnik: Der Schriftsteller schreibt, stellt uns aber Tabeas als eigentlichen Verfasser vor, dieser wiederum gibt Gehörtes und Mitgeschriebenes wieder von einer aus der Erinnerung geschilderten Begegnung mit diesem Jesus. So aber funktioniert Tradierung, ähnlich lief auch der Prozess der Überlieferung der authentischen Jesuszeugnisse! Dieser Prozess wird hier bewusst nachgezeichnet und gleichzeitig problematisiert: Wie glaubwürdig ist Tradition? Wie stimmig sind Zeugnisberichte?

Zusätzlich bestimmt wird die so entstehende, gänzlich ungewöhnliche Atmosphäre von einer völlig eigenständigen Sprache. Roth verlangsamt das Lesetempo, zwingt den Leser zu bedächtigem Lesen dieser stark rhythmisierten und bewusst antiquierten Sprache, die an für heutige Ohren sperrige Bibelübersetzungen von Luther, Martin Buber oder Fridolin Stier erinnert. Kaum ein »normaler« Satz, statt dessen lakonische Abbreviationen, widerspenstige Inversionen, halsbrecherische Hypotaxen und ungewöhnliche Wortverbindungen oder Neuprägungen.

Ist das – wie manche Kritiker und Leser meinen – manierierte Gekünsteltheit, unnötige Verrätselung, bloß spielerische Verfremdung? Wie immer man diese Sprache bewertet, sie hat eine *notwendige Funktion*: Über diese Verfremdung, Verlangsamung und die dadurch geschaffene ganz eigene dichte Atmosphäre dieses Buches wird der geschilderte Inhalt erst möglich, ja

»So funktioniert Tradierung, ähnlich lief auch der Prozess der Überlieferung der authentischen Jesuszeugnisse!«

glaubwürdig. Eine derartige Parabel einfach und ungebrochen zu erzählen, wäre eine eindimensional fromm-geistige Übung. Hier aber entsteht Literatur. Über diese Form und diese Sprache

wird ein Zugang zu dem möglich, was sich im direkten Zugriff entzieht. »Verhülle dich, denn sie schreiben sich auf« (S. 14), gibt sich Diastasimos selbst als Motto warnend auf den Weg, und genau darum geht es: Aufschreiben, protokollierendes Notieren, definitorisches Benennen verfälscht tatsächliche Erfahrungen und Erinnerungen – immer wieder mahnt Diastasimos diese Problematik seinen beiden Besuchern gegenüber an. Tradierung, gerade auch der christlichen Botschaft, ist immer schon Auswahl, Deutung, ja: Fälschung, das wird hier deutlich.

Worin aber liegt die Alternative? Sie liegt in der »Verhüllung«, gerade nicht in der so belasteten, stets scheiternden, nur scheinbar offenbarenden »Enthüllung«. *Verhüllung* – unter diesem Motto steht auch Roths Novelle, die christliches Traditionsgut durch Sprache und Form verhüllt, entstellt – aber *im Dienste der Kenntlichmachung*. Das allein bleibt Roth zufolge dem zeitgenössischen Schriftsteller, der über Jesus schreibt: er muss seinen Stoff zur Kenntlichkeit entstellen. Wer über einen »Niemand wie er« schreibt, muss eine Form, eine Sprache finden, die diesem inhaltlichen Anspruch gerecht wird. Das aber kann nur – so Roths implizite Poetologie, ja *Sprachschule im Sprechen über Jesus* – durch eine ganz bewusst vollzogene Durchbrechung der üblichen Lesegewohnheiten, durch eine radikale Verlangsamung des Lesens und so durch eine eigenständige Verinnerlichung gelingen. Dem feinfühligen, geduldigen, für die Langsamkeit der Sprachwahl sensiblen Leser aber wird so eine – fast schon spirituell zu nennende – Begegnung mit diesem literarischen Jesus, nein besser und vom Autor mit der Gattungsangabe »Christusnovelle« erspürt: mit *Christus* möglich. So ist diese Erzählung völlig stimmig nicht im historisierenden Präteritum verfasst, sondern im stets aktuellen Präsens.

Johnny Shines – 1993

● Die Novelle »Riverside« – der nur bedingt passende Titel spielt auf den assoziativ aufgerufenen Gospel »Down by the Riverside« an – sollte nicht Roths einzige literarische Beschäftigung mit Jesus bleiben. 1993 erschien eine weitere Novelle, geplant sozusagen als linker Seitenteil des Triptychons: »Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten«. In dieser – so der Untertitel – »Seelenrede« schildert Roth in ähnlicher Technik das Schicksal eines Mannes, der den jesuanischen Auftrag an seine Jünger »Weckt Tote auf!« (Mt 10,8) zu seinem Lebensprogramm machen will. So mischt er sich auf Beerdigungen unter die Trauergemeinden, bricht die Särge auf und befiehlt den Toten aufzustehen. Der in diesem Buch wiedergegebene Dialog spielt folglich in einer amerikanischen Arrestzelle, in der Johnny Shines darauf wartet, sich vor Gericht für seine Taten verantworten zu müssen.

Wie Schalen einer Zwiebel schält sich die Geschichte dieses Mannes langsam ab, präsentiert in einem imaginären Dialog mit einer rätselhaft bleibenden weiblichen Figur – der Seele, wie es der Untertitel der Novelle anzudeuten scheint? Im Text benennt sie sich einmal selbst: »Deine Begleiterin bin ich. Erinnerin, Muse. Die deine Geschichte weiß, übers

»»Niemand wie er«: eine fast schon spirituell zu nennende Begegnung«

Ende hinaus.«[3] Im Laufe der Erzählung erschließt sich den Lesern immer mehr die tragische Lebensgeschichte dieses Mannes im Sinne einer fortschreitenden Selbsterkenntnis: Als 13jähriger hatte er aus Versehen seine Schwester erschossen und dieses tragische Urerlebnis

bestimmte sein weiteres Leben. Sein Vater, ein Pfarrer, hatte die tiefen religiösen Prägungen in ihm festgesetzt. Einige der Geschichten, die sich Johnny Wort für Wort gemerkt hatte, werden hier in dieser Seelenrede geschildert: motivisch bestimmt vor allem durch die apokalyptischen Bücher der Bibel, Daniel und die Offenbarung des Johannes. Unter diesen erinnerten Legendenerzählungen der Kindheit findet sich eine seltsame Episode, in welcher der 12jährige Jesus in die Löwengrube des Daniel gestoßen wird, dort mit dem gleichaltrigen Judas konfrontiert wird, ihn in einem Streit tötet und wieder zum Leben erweckt. Johnny, fasziniert von solchen Geschichten, nähert sich Jesus bis fast zur Identifikation an. Gerade so kann er – geplagt von den eigenen Schuldgefühlen – den Auferweckungsbefehl auf sich selbst beziehen. Schlusspointe des Romans: Die rätselhafte Dialogpartnerin, gleichzeitig Erzählerin des Romans, entpuppt sich als seine Schwester. Hat Johnnys Totenauferweckung also gerade bei ihr funktioniert? Der Leser bleibt mit dieser Frage zurück.

»Thomas Didymus, der Zweifler, der Nachfrager, der Wissenwollende – eine ideal geeignete Identifikationsfigur für heutige Leser«

Wiederum ein ganz eigenständiges Buch, seltsam, unvergleichbar. Doch das literarische Verfahren, das in »Riverside« funktionierte, faszinierte und beträchtliches Aufsehen in der deutschen literarischen Landschaft erregte, vermag hier nicht vollends zu überzeugen. Zu viel der Verrätselung, zu konstruiert die Fabel, zu gesucht die schon zur Masche geronnenen Verwicklungen der Sprache, sie »wirkt hier eher manieriert und esoterisch«[4], vermerkt der Germanist *Wilfried Köpke* mit Recht. Hauptkritikpunkt jedoch: Der gewählten Technik kommt hier nicht unbedingt eine notwendige Funktion zu, sie tendiert hier zum bloß spielerischen Selbstzweck. Wo in »Riverside« der Abstand zum historischen Jesus durch die sprachliche Verfremdung überwunden wurde, kreist hier die mystisch-esoterische Sprache um sich selbst und droht in willkürliche Selbstverrätselung abzugleiten.

Corpus Christi – 1996

● Doch ganz anders wieder im dritten und letzten, dem Mittelteil des in dieser Art ganz einmaligen *literarischen Christus-Triptychons*: dem 1996 veröffentlichten »Corpus Christi«. Roth war sicherlich gut beraten, wieder in die Zeit Jesu zurückzukehren, als er sich aufmachte, das scheinbar völlig aussichtslose Unternehmen anzugehen: eine Literarisierung von Ostern, ja von »Erlösung«. Als Zugangsfigur zu diesem Roman wählt er eine biblische Gestalt, die schon in den beiden vorherigen Romanen auftrat und nun vollends zu Roths Lieblingszugangsfigur zum Geschehen um Jesu im Hinblick auf seine Bedeutung für unsere Zeit wird: Thomas Didymus, der Zweifler, der Nachfrager, der Wissenwollende – wohl wirklich eine ideal geeignete Identifikationsfigur für heutige Leser. Thomas selbst wird nun zum Hauptcharakter der Handlung und zur Erzählerfigur des Romans. Genannt wird er »Judas Thomas Didymos«: Einerseits deshalb, weil Roth die Wortbedeutung des griechischen Beinamens auflöst – tatsächlich habe Thomas einen Zwillingsbruder gehabt, diesen jedoch im Mutterschoß mit der Nabelschnur erwürgt und dessen Namen als schuldbeladene Erinnerung dem eigenen vorangestellt. Andererseits aber trägt

der Verfasser des gnostischen Thomasevangeliums aus dem zweiten Jahrhundert genau denselben Namen, und tatsächlich lassen sich auch zahlreiche Querverbindungen zu dieser Schrift finden.

Während die anderen Jünger Jesu nach Ostern an den auferstandenen Herrn glauben, verlangt Thomas – so die noch biblische Ausgangsposition dieses Romans – nach Beweisen. Er will wissen, was mit dem Leichnam Jesu passiert ist. Nur dann könne er, was er im Tiefsten will: diesem Jesus nachfolgen, ja ihm nachsterben. Was ist Glauben, was ist Wissen, »wie können wir, was wahr ist, von Unwahrem trennen«[5] und was ist letztendlich für uns selbst wichtig – um diese Fragen kreist denn auch dieses Buch. Thomas trifft auf Tirza, eine Frau, die in Jesu leerem Grab angetroffen worden, von der Polizei verhaftet, schließlich aber wieder freigelassen worden sei. Von ihr erhofft er sich Auskunft. Tatsächlich besteht das Buch denn auch erneut fast ausschließlich aus wiederum sprachlich in nun schon bekannter Weise verfremdeten Dialogen – zwischen Thomas und Tirza. Doch wo er Faktenwissen will, verweigert Tirza, die sich als Weggenossin Jesu bei seinem öffentlichen Wirken, seinem Sterben und sogar seiner Auferstehung zu erkennen gibt, genau dieses. Tatsachen: »Dahinter mußt du, in sie hinein, durch sie hindurch. Hinter die Schrift, mit der sie schreibt, nicht in den Staben hängenbleiben.« (S. 132)

Die kunstvoll inszenierten Wechselreden zwischen den beiden – mal in Gestalt kurzer Dialoge, mal in langen Monologsequenzen, fantastischen Traumvisionen, komplizierten Erinnerungsberichten oder eigenwilligen Binnenerzählungen, samt und sonders nicht zusammenfassbar – verkomplizieren sich ineinander verzahnt in wahnsinnigem Tempo. Weder Thomas noch der Leser vermag alsbald Realität von Phantasie zu unterscheiden, Fieberwahn von Ereignis, Vision von Erinnerung, Gespräch von Gestammel. Immer tiefer zieht der Strudel der Zumutungen, bis hin zu einer Allversöhnungsvision, in der sich Christus und Satan umarmen. Thomas findet sie letztlich nicht, die Antwort auf die faktische Frage, was mit Jesu Körper passiert ist. Doch wie schon in »Johnny Shines« hat die rätselhafte weibliche Partnerin der Seelenrede auch in diesem Psychodrama eine neue Wirklichkeit aufgerissen, ein neues Verständnis von Wahrheit, in dem Thomas eine auf anderer Ebene liegende Antwort und Einsicht erhält. Ein Leben lang von Schuldgefühlen dem vor der Geburt getöteten Zwillingsbruder gegenüber geplagt, erlebt Thomas seine Befreiung. Während in Jerusalem die öffentliche Verbrennung des vermeintlich gefundenen Leichnams Jesu vollzogen wird, erkennt er in diesem seinen Zwillingsbruder:

»Hier war der Körper meines Herrn der meines Bruders. Und der verdeckt war, war eins mit ihm und mir. Im Körper Gottes sahen wir uns. Einander ohne Schuld. Und ich berührte seine Seite und küßte ihn, den ich gefunden. Der mir zuvorgekommen war und mir entgegen. Hier war mein Anfang: Denn der Dir nachzusterben suchte, war gestorben, war frei.« (S. 179 – Auszug)

Auch wenn ein derartiges Einzelzitat, aus der Gesamtatmosphäre des Buches gerissen, befremden mag: In »Corpus Christi« gelingt Roth erneut ein ganz unglaublicher Zugang zu Jesus Christus. Hier vermischt sich biblisches, esoterisches, gnostisches, mystisches und tiefenpsychologisches Gedankengut zu einem einzigartigen Amalgam.

Poetologie der Rede von Jesus nach Patrick Roth

● Im Gesamtblick auf dieses in der Literatur des 20. Jahrhunderts einzigartige schriftstellerische Jesus-Triptychon ist zu bedenken: Wo »Riverside« eine literarische Form entwickelt und frisch entfaltet, da greifen die beiden Folgewerke die Technik auf, um sie schließlich in »Corpus Christi« perfekt und souverän zu entfalten. Genau darin freilich liegt eine mögliche Schwäche dieses Abschlussromans: Die spielerische Leichtigkeit, die wie selbstverständlich dem Leser auferlegte Langsamkeit und Intensität, wandelt sich hier zur zwar gekonnt beherrschten, aber eben doch fast schon überdrehten Technik: Der Strudel der Verwicklungen wird einen Hauch zu weit gedreht, das Erzähltempo – angesichts der bewusst verlangsamenden Sprache – zu rasch vorangetrieben, die – im dritten Werk nun schon fast erwartete – Schlusspointe wirkt all zu gesucht. Sicherlich, immer noch fern von eindimensionaler Verkündigungsprosa bringt »Corpus Christi« eine erstaunliche Annäherung an Jesus, an Christus, an die befreiende Bedeutung für Ostern in unserer Zeit.

»Suche nach Jesus im Bewusstsein, die Antwort nicht schon zu kennen«

Literarisch scheint mir so »Riverside« der gelungenste und lesenswerteste der drei Roth-Romane zu sein. Roths Beitrag zur literarischen Wiederentdeckung Jesu in unserer Zeit ist insgesamt ein beispielloses Leseabenteuer. Seine spezifische Poetologie im Umgang mit Jesus – Verhüllung im Dienste der Kenntlichmachung – bleibt auch für zeitgenössische Theologie und ihre Art des Sprechens von Jesus eine bedenkenswerte Herausforderung. Roth macht sich auf die Suche nach Jesus im Bewusstsein, die Antwort nicht schon zu kennen. Die distanzierende, verlangsamende und rhythmisierte Sprache ermöglicht es dabei, diese Suche nicht historisch oder wissenschaftlich misszuverstehen. Sein Ansatz versucht beides: auf den Spuren des historischen Jesus ein Gefühl dafür zu wecken, ja: im Lesen erfahrbar zu machen, was das bis heute Besondere und Faszinierende dieses »Niemand wie er« war und bleibt. Das aber trifft die Sehnsucht aller theologischen Jesusdeuter: Vom Menschen Jeshua als dem Christus zu erzählen. Als bedenkenswerte Fragen formuliert: Vielleicht lehrt uns Roth vor allem, dass dies nicht durch den scheinbar eindeutigen Verweis auf feststehende Antworten möglich ist, sondern eher durch den Umweg der Andeutung und Verhüllung? Dass die Sprache der Annäherung an Jesus nicht primär Informationssprache sein sollte, sondern Sprache, die Phantasie ermöglicht, Bilder hervorruft, individuelle Erfahrungen ermöglicht? Dass die ernsthafte persönliche Suche spannender ist als das von anderen längst vorstrukturierte Finden?

[1] Ausführlich zu diesen und weiteren Werken: Georg Langenhorst: Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart, Düsseldorf 1998.
[2] Patrick Roth, Riverside. Christusnovelle, Frankfurt 1991, 21.
[3] Patrick Roth, Johnny Shines oder Die Wiedererweckung der Toten. Seelenrede, Frankfurt 1993, 156.
[4] Wilfried Köpcke, Johnny Shines. Zum neuen Roman von Patrick Roth, in: Orientierung 58 (1994) 107-108, hier 108.
[5] Patrick Roth, Corpus Christi, Frankfurt 1996, 20.

Helmut Krätzl

Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?

Bei einer Festveranstaltung anlässlich des Wechsels in der Chefredaktion von DIAKONIA zog der Wiener Weihbischof eine kritische Bilanz der Nachkonzilsära, die trotz allem in die Ermutigung mündet, hoffnungsfroh weiter voran zu schreiten. Wir geben seinen Vortrag leicht bearbeitet wieder.

● Die Entwicklung der katholischen Kirche in den letzten 40 Jahren wird sicher einmal mit diesen Begriffen überschrieben werden: Konzil – Synoden – Dialog. Alle drei Vorgänge hängen innerlich zusammen. Das Konzil ist das hervorragendste Ereignis dieser Jahre gewesen; es hat theologisch und praktisch der Kirche wieder mehr von ihrem »synodalen Wesen« zurückgegeben, und der zweite Konzilspapst – Paul VI. – hat sein Pontifikat bezeichnenderweise mit dem großen Rundschreiben »Ecclesiam suam« über den Dialog eröffnet.[1] Die katholische Kirche hatte sich ja gerade im Konzil zum großen Dialog geöffnet und wollte ihn nach außen wie nach innen konsequent führen.

Die Erfahrungen mit Konzil, Synoden und Dialog waren zunächst sehr positiv, dann folgten bittere Enttäuschungen, als ginge man nach einem Schritt vorwärts gleich zwei zurück. Im Geist der DIAKONIA, die über diesen Dialog durch 30 Jahre ausführlich berichtet und ihn da und dort – manchmal sogar provokant – angeregt hat, genügt es aber nicht, zu klagen, sondern es sind eher Prognosen zu erstellen. Den Schritt nach vorn möchte ich mit Genugtuung zeigen, aber auch die Frage stellen, wie weit und warum man dann doch wieder Schritte zurück gemacht hat.

Der große Sprung nach vorn

● Als Johannes XXIII. am 25. Jänner 1959 ein Konzil ausrief, waren die Reaktionen unterschiedlich. Die römische Kurie und viele mit ihr hatten Angst, was das alles Neues bringen könnte, noch viele mehr aber hofften, es werden sich nun ihre kühnsten Träume einer erneuerten Kirche erfüllen. Ich habe das Konzil als junger Priester erlebt, als Sekretär von Kardinal König zuerst, dann als Stenograph in der Konzilsaula selbst. Mich hat am Konzil Folgendes besonders beeindruckt: Die katholische Kirche hat sich gerade in einer Phase eines beachtlichen »Hochs« und starken Einflusses in der Gesellschaft, was ja eher zur Sattheit und Selbstzufriedenheit hätte verleiten können, aus eigenem Antrieb neu auf ihr Wesen besonnen, sich nach vielen Richtungen geöffnet und damit

– ohne es noch genau zu wissen – sich für eine völlig neue Rolle in einer sich tiefgreifend verändernden Gesellschaft gerüstet. Und das ging, wie wohl selten in der Kirchengeschichte, vom Papst selbst aus, der ein solches Charisma hatte, dass er sowohl innerkirchlich konservative Kreise mobilisierte, als auch außerhalb der Kirche höchste Erwartungen an diese »seine« Kirche weckte. Wie ein Wunder war es, dass sich ein schwerfälliges Plenum von weit über 2000 Bischöfen über geschickt agierende Kreise der römischen Kurie hinwegsetzte und mutig nahezu alle vorgelegten Schemata gründlich veränderte. Das war nur möglich, weil Bischöfe in einmaliger Weise mit Theologen kooperierten und ihr »Wächteramt« in einer für die Kirche so wichtigen Zeit nicht in der Verteidigung alter Wahrheiten und im Zensurieren neuer Ideen ausübten, sondern ihre »Herde« mutig auf neue Weideplätze führen wollten. Viele von den Konzilsbischöfen kamen dann nach Hause und wollten nun dort verwirklichen, was sie gemeinsam erlebt und gelernt hatten.

Durch das Konzil wurde gleichsam ein »synodales Zeitalter« ausgelöst. Das Konzil hatte ja durch die »Communio-Ekklesiologie« jene Erscheinungsform der Kirche wieder belebt, in der sie im 1. Jahrtausend viel stärker »synodal« verfasst war. Aus der Euphorie des Konzils selbst wünschten die Konzilsbischöfe gleichsam ein konziliares Treffen in Permanenz und daraufhin hat Paul VI. die römische Bischofssynode ins Leben gerufen. In vielen Diözesen haben Diözesansynoden die Beschlüsse des Konzils in das Leben der Ortskirche übersetzt. Ich denke persönlich an die Wiener Diözesansynode 1969-1971. Es gab dort auch heftige Auseinandersetzungen, Denkrichtungen prallten in der Lainzer »Konzilsgedächtniskirche« aufeinander. Und doch hat die Diözesansynode so viel gebracht. Es war die erste Synode, in der Priester und Laien das gleiche Stimmrecht hatten. Bewundernswert war das Engagement bis in die kleinste Pfarre hinunter. Die hervorragende Leistung von Pfarrgemeinderäten, die liturgische Erneuerung, das gemeinsame Wahrnehmen von Verantwortung in Pfarren und Bewegungen haben in der Diözesansynode ihre Wurzel. Das Selbstbewusstsein für die drei territorialen Vikariate wurde damals grundgelegt. Die Möglichkeit, durch Wahlvorschläge den Bischofsvikar, also eine wichtige Person der Kirchenleitung, jeweils »mitzuverantworten«, schuf ein besonderes Vertrauensverhältnis. Gerade aus der Zusammenarbeit von Priestern und Laien, Theologen und Praktikern kamen Resolutionen zustande, die wir oft heute noch mit Stolz zitieren: etwa jene über Ehe- und Familienpastoral, wo der Kommentar der österreichischen Bischöfe zu römischen Enuntiationen, wie z.B. zu »Humanae vitae«, als richtungweisend angesehen wurden; oder die weitreichenden Beschlüsse hinsichtlich Ökumene; oder jene für die christlich-jüdische Begegnung; oder die Reflexion über die Kirche in ihrem Dienst an der Gesellschaft in Wirtschaft, Politik, Bildung und ihre Stellung zu und in den Medien. Es wurde allen bewusst, welche Mitverantwortung die Christen für diese Welt tragen und zwar gerade aus dem Glauben heraus. Vieles wurde konzipiert, noch lange ist nicht alles verwirklicht worden. Aber der erste Schritt war groß.

»weil Bischöfe in einmaliger Weise mit Theologen kooperierten«

1964, mitten im Konzil, rief Paul VI. in seiner Antrittsenzyklika »Ecclesiam suam« zum Dialog auf. »Die Kirche muss zu einem Dialog

mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog« (ES 60). Der Papst zählte dann die vielen Partner des Dialogs auf und vergaß schließlich nicht den »häuslichen Dialog«, den wir innerhalb der Kirche »in der Fülle des Glaubens und werktätiger Liebe« zu führen hätten (ES 105). Und als wir in den letzten Jahren schon glaubten, den damals hoffnungsvoll begonnenen »häuslichen Dialog« schon verlernt zu haben, erlebten wir ihn im Oktober vergangenen Jahres plötzlich in Salzburg, bei der Delegiertentagung des »Dialogs für Österreich«[2], in einer ganz neuen Form wieder. Das ganze breite Spektrum Verschiedendenkender in der katholischen Kirche war vertreten, und ohne jeweils die eigene Meinung aufzugeben, versuchte man, den anderen zu verstehen und einigte sich schließlich in überwältigender Mehrheit auf Prioritäten, die fast alle seinerzeit schon in den Diözesansynoden genannt worden waren, später aber zu oft hartnäckigen Kontroversen geführt hatten. Und wenn auch nicht alle über die Inhalte gleicher Meinung waren, so betonten sie doch in erstaunlicher Übereinstimmung, dass uns mit dieser Dialogveranstaltung ein Kapital anvertraut worden sei, das wir nicht mehr verspielen dürften. Ein neuer, unerwarteter Schritt voran!

Konzil, Gremien und Dialog heute

● Die Sternstunde von Salzburg hat uns für einen Augenblick vergessen lassen, wie sehr uns zuletzt gerade das Konzil auseinander gebracht hatte, wie Gremien ihre Kraft und Motivation verloren haben, wie gestört der Dialog über weite Strecken eigentlich wirklich ist. Das Konzil, genauer gesagt seine Auslegung, hat tatsächlich in zwei Lager gespalten. Seit Ende der 70er-Jahre kam die katholische Kirche in immer größere Schwierigkeiten. In einer sich rasant verändernden Gesellschaft verlor die Kirche viel an Einfluss. Der Priestermangel wurde drückend, die Zahl der Kirchenaustritte schnellte in die Höhe. Unter diesem Schock musste ein »Sündenbock« gesucht werden und der war für viele das Konzil. Durch die nachkonziliaren Veränderungen hätte die Kirche an Einfluss verloren, Wesentliches sei untergegan-

»jene Kräfte, die im Konzil bremsend gewirkt haben, scheinen wieder wirksam zu werden«

gen, Kirche habe sich bestenfalls noch in sozialen Aktivitäten erschöpft, aber die Verkündigung des Glaubens vernachlässigt. Niemand wollte direkt das Konzil dafür verantwortlich machen, aber man versuchte nun, es für die jeweils eigene Ideologie zu interpretieren. Man schaute nicht mehr auf die Dynamik des Konzils, sondern nur auf den Wortlaut seiner Texte. Diese aber lassen unterschiedliche Interpretationen zu. Das geht, weil die Endtexte oft Kompromisstexte sind, vom Papst »geglättet«, um noch mehr Konzilsväter zur Zustimmung zu bewegen. Nachkonziliare römische Äußerungen schienen eine Interpretation unter besonderer Berücksichtigung der Tradition zu favorisieren. Das legte eine Fülle römischer Enuntiationen nahe, die fast ängstlich eine Weiterentwicklung von Lehre und Praxis in der Kirche im Sinn des Konzils verhüten wollten und so genannte »fortschrittliche« Theologen zensurierten. Noch wirksamer aber waren Personalentscheidungen, bei denen als Kriterium für die Ernennung neuer Bischöfe und Theologieprofessoren die »treue Verteidigung« der Lehre

gewertet wurde, nicht aber weiterführendes theologisches Denken. Insgesamt scheinen heute jene Kräfte, die damals im Konzil bremsend gewirkt haben, aber mit großer Mehrheit überstimmt wurden, wieder wirksam zu werden. Das hieße aber, jenen Fortschritt, zu dem das Konzil bewusst aufgerufen hat, zurückzunehmen, einen Schritt oder gar zwei wieder zurückzugehen.

Synoden und Gremien sind der Zahl nach gewachsen, scheinen aber eher ineffizienter zu werden. Die römischen Bischofssynoden haben wohl fast alle wichtigen Probleme der Kirche heute aufgegriffen, aber die am Konzil offen gelassenen Fragen kaum weiterentwickelt. Im jeweiligen päpstlichen Schlussdokument erfolgte eher eine Verteidigung der bisherigen Positionen. Großräumigen Synoden in verschiedenen Ländern steht die römische Kurie eher ängstlich gegenüber, weil man eine »Nationalisierung« der Kirche fürchtet. Deshalb durfte auch der so bedeutsame Vorgang für die Kirche in Österreich 1972-1974 nur »Synodaler Vorgang«, nicht aber »Synode« heißen. Den pastoralen Gremien auf allen Ebenen wird immer häufiger und mahnend bedeutet, sie hätten ausschließlich beratende Funktion, könnten in keiner Weise Entscheidungsorgane werden, wie etwa die Instruktion über die Mitarbeit der Laien am 15. August 1998 im Namen von acht römischen Kongregationen ausdrücklich

»Gremienmüdigkeit und zu viel Leerlauf«

einschärft.[3] Das führt einerseits zu einer Gremienmüdigkeit, andererseits aber auch zu viel Leerlauf. Das hat mich vor zwei Jahren veranlasst, in der Linzer Quartalschrift zu einer ehrlichen Manöverkritik der zahlreichen Gremien aufzurufen. Es wäre längst zu fragen, meinte ich, »welche Gremien nun wirklich nötig und nützlich sind. Und jene, die sie einberufen, müssten ihr Gewissen erforschen, ob sie die Eingeladenen wirklich mitverantworten lassen, oder ob sie diese eher durch Mitteilung vieler Randereignisse bei guter Laune halten wollen, die wichtigen Entscheidungen aber schon längst – vielleicht nach Beratung mit ganz anderen – gefällt haben. Sehr engagierte Christen aber müssten sich kritisch fragen, ob ihnen nicht allein schon die Teilnahme an möglichst vielen Sitzungen das Gefühl gibt, für Gott und seine Kirche Gehöriges geleistet zu haben.«[4]

Der Dialog scheint in letzter Zeit eher wieder in Gefahr geraten zu sein. Es fehlt oft an der notwendigen Dialog- oder auch Streitkultur. Verschieden denkende Gruppierungen stehen bisweilen unversöhnlich gegenüber, sprechen sich sogar den rechten Glauben ab. Aber die Bedrohung ist noch ernster, wenn wohl zum Dialog aufgerufen wird, für ihn aber gleichzeitig viele Vorgaben gemacht werden. Allzu früh wird auf die »Wächterfunktion« eines Bischofs rekurriert, er aber kaum aufgefordert, gerade im geduldigen und theologisch fundierten Dialog Lösungen zu suchen und damit Einheit zu stiften. Der Spielraum des Dialogs wird eingeengt, wenn man unter der Basis des gemeinsamen Glaubens nicht nur die feierlich definierten Glaubenswahrheiten versteht, sondern unterschiedslos Aussagen des kirchlichen Lehramtes oder gar disziplinärer Bestimmungen. In der Auslegung dessen, was der Papst den österreichischen Bischöfen als Vorgabe für den Dialog gab, schieden sich die Geister. Er sagte wörtlich: »Es ist der lebendig überlieferte Glaube der Gesamtkirche, der für alle Partner die Grundlage des Dialogs bildet«.[5] Manche aber meinten, damit seien alle lehramtlichen Aussa-

gen als endgültig verbindlich gemeint. Sehr kritisch habe ich mich vor der so wichtigen a.o. Bischofskonferenz im Jänner in Linz in den Salzburger Nachrichten zu Wort gemeldet und von einem Glauben geschrieben, der eint oder aber auch, wenn man missverständlich »Rechtgläubigkeit« verlangt, auch spalten kann.[6]

»Glaube kann spalten, wenn man missverständlich «Rechtgläubigkeit» verlangt«

Dort meinte ich auch, dass die Voten der Delegierten in Salzburg nicht nur unverbindliche Meinungsäußerungen uns Bischöfen gegenüber wären, sondern ein spürbarer Prozess gemeinsamer Verantwortung, wo wir Bischöfe etwas vom sensus fidei des Gottesvolkes erfahren konnten. Denn: »Die Gesamtheit der Gläubigen kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert« (LG 12), so hat uns das Konzil in Erinnerung gerufen. War der Prozess in Salzburg wirklich nur eine »momentane Annäherung«, wie manche danach meinten, oder nicht doch ein deutliches Zeichen, wie man im Dialog voranzuschreiten hätte und nicht zurückgehen dürfe?

Konzil, Synoden und Dialog wirken weiter

● Trotz vieler Erlebnisse und mancher Enttäuschungen glaube ich aber doch nicht, dass der Schritt, der durch Konzil und Synoden und Dialog vorwärts gemacht worden ist, nun gleich um zwei Schritte »hintergangen« wurde. An einigen Beispielen möchte ich das noch kurz zeigen: Trotz aller ängstlichen Einschränkung wirkt das Konzil weiter. Was das Konzil wollte, ist erstaunlich schnell in den Ortskirchen und zwar in allen Kontinenten wenigstens ansatzhaft aufgenommen worden. In Lateinamerika hat die Kirche in einer ganz neuen Weise zu leben begonnen, hat plötzlich von der Seite der Reichen auf die Seite der Armen gewechselt. Bischöfe haben ihr Amtsverständnis und ihren Lebensstil total verändert. In anderen Kontinenten setzt sich trotz disziplinärer Maßnahmen Inkulturation durch. Im deutschsprachigen Gebiet sehe ich, dass heute Priester und Laien, die das Konzil noch gar nicht bewusst miterlebten, oft seine Intentionen besser verstehen und zu verwirklichen versuchen, als jene, die das Konzil noch mitgestalteten und später Zweifel bekamen. Das Konzil wirkt sichtbar in den neuen Aufbrüchen der Kirche, in spirituellen Gruppen, aber auch in kirchenkritischen Gruppen, durch die der Hl. Geist offenbar unerkannte Mängel aufdecken und längst fällige Erneuerungen anmahnen will. Der Geist des Konzils hat zu einer wachsenden Offenheit in der Kirche geführt, zu größerer Selbständigkeit der einzelnen Kirchenglieder, zum Mut, Neues zu beginnen und alten Ballast abzuwerfen. Ich meine, das Konzil wirkt merkbar nach in Basisgruppen genauso wie auch im Wirken mancher Bischöfe weltweit. Der Geist des Konzils lässt sich nicht aufhalten. Und wo man sich ihm widersetzt, wird sich manches so ad absurdum führen, dass es dann, wenn auch verspätet, wie von selbst zu großen Änderungen kommen wird.

Synoden werden künftig wohl seltener sein, aber noch besser vorbereitet werden. Man merkt, dass viele Themen, auch die sog. »heißen

Eisen«, wie sie manchmal verächtlich genannt werden, immer und überall wiederkehren. Man wird sich also grenzüberschreitend zusammenfinden, und, wenn nötig, gemeinsam Vorschläge auch nach Rom machen. Und selbst wenn diese Synoden keine direkte gesetzgeberische Gewalt haben, ihre Dynamik und ihr Ernst wird den Bischöfen den Erneuerungswillen des Volkes und seinen Glaubenssinn immer deutlicher aufzeigen und, wie viele hoffen, schließlich auch säumige Bischöfe mitreißen.

Und der Dialog, zu dem uns ja der Papst selbst zu wiederholten Malen aufgefordert hat, wird nicht abreißen. Er wird allerdings getragen sein müssen von gegenseitigem Respekt,

»sich grenzüberschreitend zusammenfinden und gemeinsam Vorschläge nach Rom machen«

ohne einengende Vorgaben, in der Bereitschaft aufeinander zu hören und voneinander zu lernen. Und das darf keinesfalls mit »nur diskutieren« abgetan werden, dem das scheinbar Vollkommenere des »Meditierens« entgegengehalten wird. »Es ist unser lebhafter Wunsch«, so sagte schon Paul VI. in »Ecclesiam suam«, »dass der Dialog innerhalb der Kirche noch eifriger werde, was Themen und Gesprächspartner angeht, damit auch die Lebenskraft und die Heiligung des mystischen Leibes Christi zunehme« (ES 108).

Johannes XXIII. wollte seinerzeit, dass die Kirche einen »Sprung vorwärts« mache. Zurzeit scheint sie in diesem Sprung gehemmt, ja sogar ein wenig in den Krebsgang verfallen zu sein, wenn man Vorgehen und Äußerungen in der Kirche oberflächlich betrachtet. Wir alle stehen vor der Jahrtausendwende, von der der Papst so fasziniert ist. Er selbst will die Kirche über die Schwelle des Jahrtausends führen.[7] Als Vorbereitung verlangt er, »sich durch Reue von Irrungen, Treulosigkeiten, Inkonsequenzen und Verspätungen zu reinigen. Das Eingestehen des Versagens von gestern ist ein Akt der Aufrichtigkeit und des Mutes, der uns dadurch unseren Glauben zu stärken hilft, dass er uns aufmerksam und bereit macht, uns mit den Versuchungen und Schwierigkeiten von heute auseinanderzusetzen.« (TMA 33) Und an anderer Stelle verlangt er in Vorbereitung auf die Jahrtausendwende den »Einsatz für eine möglichst getreue Anwendung der Lehre des Zweiten Vatikanums auf das Leben jedes Einzelnen und der ganzen Kirche« (TMA 20).

[1] Vgl. Paul VI., Enzyklika »Ecclesiam suam«, 6. Aug. 1964 (AAS 56 [1964] 651-653).
[2] Vg. den Beitrag von Ursula Struppe in diesem Heft.
[3] Vgl. Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester (15.8.1997) (=Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), art.5 §2.
[4] Helmut Krätzl, Demonstrieren – Spiritualisieren – Organisieren, in: ThPQ 145 (1997), 115-122, hier 121.
[5] Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor den Mitgliedern der Österreichischen Bischofskonferenz am 21. Juni 1998, Nr. 7.
[6] Helmut Krätzl, Glaube, der eint – Glaube, der spaltet, in: Salzburger Nachrichten vom 2. 1. 1999, S. 5.
[7] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Tertio Millenio Adventiente zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000 (1994) (=Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119).

Ursula Struppe

Der »Dialog für Österreich« – eine »historische Wende« oder eine »gut geplante Frustration«?

Die Turbulenzen in der Kirche in Österreich dauern an. Der Dialogprozess des vergangenen Jahres weckte Hoffnungen, in dieser Situation neu Richtung zu finden. Doch der Dringlichkeit der Fragen stehen bis heute keine befriedigenden Antworten gegenüber. Eine an prominenter Stelle am Dialog Beteiligte zieht im Folgenden Bilanz und vermittelt Einblick in ein entscheidendes Kapitel der jüngsten österreichischen Kirchengeschichte.

● Im Oktober 1998 kam mit der Delegiertenversammlung der »Dialog für Österreich« zu seinem (vorläufigen) Ende. Die Beurteilungen könnten unterschiedlicher nicht sein. Handelte es sich um eine Alibiveranstaltung (»Ändern wird sich nix«, so der Journalist Alfred Worm zu Beginn)? Um eine »historische Wende« (so Bischof Johann Weber nach Abschluss der Delegiertenversammlung)? Oder um eine »gut geplante Frustration« (so Kardinal Christoph Schönborn Ende Februar 1999)? Hinter diesen Beurteilungen stehen nicht nur verschiedene Personen – sondern auch unterschiedliche grundsätzliche Einschätzungen. Sie werfen in ihrer Abfolge auch ein Schlaglicht auf drei verschiedene Etappen des Ringens der Kirche in Österreich sowie auf das Wechselbad der Gefühle, das dem österreichischen Katholizismus im letzten Jahr beschert war: Aus einer Stimmung der Skepsis und der Resignation im Vorfeld wurde für einige Wochen oder Monate rund um die Delegiertenversammlung die Atmosphäre eines »Wunders« (Aufatmen, Erleichterung, Hoffnung), um heute in banges Hoffen und Ungewissheit (bei den Optimisten) oder in Depression und Hoffnungslosigkeit (bei den Pessimisten) umzuschlagen. Aber der Reihe nach.

Die Vorgeschichte

● Die »Großwetterlage« hat Weihbischof Dr. Helmut Krätzl in seinem Buch »Im Sprung gehemmt« präzise und äußerst lesenswert beschrieben[1]: Der große Sprung nach vorne, zu dem das Konzil ansetzte, und dann die verschiedenen »Hemmungen«, durch die seither angstvoll Entwicklungen wenn nicht zurückgeschraubt, dann doch zumindest gebremst werden sollen. Dieses innere Spannungsfeld zwischen »vorwärts« und »zurück« bildet sich in bestimmten Brennpunkten ab (Zentralismus

und Kollegialität; Amt und Laien; Sexualmoral und Eherecht). Den roten Faden bildet die Frage nach der Einwurzelung des Evangeliums in die Kultur der Gegenwart, das Aggiornamento.

Dieses nachkonziliare Spannungsfeld ist keineswegs auf die westlichen (oder gar die deutschsprachigen) Länder beschränkt, wie manche behaupten, sondern auch in anderen

»Das brave, durchaus konservativ geprägte Österreich als revolutionärer Vorreiter?«

Erdteilen virulent. In Österreich aber hat es in den letzten Jahren eine besondere Intensität erhalten und sich 1995 im Vorgang des »Kirchenvolks-Begehrens« mit mehr als 500.000 Unterschriften eruptiv entladen. Das brave, durchaus konservativ geprägte Österreich als revolutionärer Vorreiter? Nach der Größe der Explosion zu schließen, muss der innere Druck gewaltig gewesen sein: Sicher haben hier polarisierende Bischofsbestellungen das Feld bereitet und hat vor allem der Umgang mit der »Causa Groër« für viele das Fass zum Überlaufen gebracht. Eine solch ungewöhnliche Artikulation deutet auch darauf hin, dass die normalen Kommunikations- und Auseinandersetzungsebenen in pastoralen Gremien als nicht befriedigend erlebt wurden und dass sich die Unterzeichnerinnen und Unterzeichner auch durch die »klassischen« Laienorganisationen nicht mehr ausreichend artikuliert fühlten.

Die Reaktionen auf das Kirchenvolksbegehren – nicht nur durch die Bischöfe – waren vorsichtig bis schroff ablehnend; die Argumente dagegen breit gefächert: Es handle sich um Meinungen einer kleinen Minderheit; die Forderungen stünden im Widerspruch zur katholischen Lehre; sie seien bloß »liberal«, aber zu wenig existenziell-radikal; es wären nur Randthemen, aber nicht die »eigentlichen« Fragen; und schließlich hätten ja viele als Zeichen eines Protestes unterschrieben, die gar nicht inhaltlich hinter diesen Anliegen stünden.

Obwohl weder das Kirchenvolksbegehren noch die »Causa Groër« unmittelbar mit der Entscheidung für einen »Dialog für Österreich« zu tun hatten, kann man ihn dennoch nur auf dem Hintergrund beider Ereignisse verstehen.

Im Herbst 1996 haben die Bischöfe schließlich den »Dialog für Österreich« beschlossen:

- Ein »Grundtext« sollte breit an der Basis diskutiert werden, Eingaben dazu an das Dialogbüro geschickt werden.
- Parallel dazu sollte eine Reihe von Fachtagungen eine intensive Auseinandersetzung vor allem mit gesellschaftlich brennenden Fragen ermöglichen.
- Den Abschluss sollte eine Delegiertenversammlung vom 24.-26. Oktober 1998 in Salzburg bilden.

Es sollte gerade nicht um die »heißen Eisen«, sondern um die Fundamente des Glaubens sowie um gesellschaftlich wichtige Themen gehen. Der inhaltlich sehr breit angelegte Grundtext wurde in einer Auflage von 70.000 Stück im September 1997 verbreitet, der Dialog an der Basis kam nur zögernd in Gang. Die Fachtagungen liefen hingegen gut.

Die Vorbereitung der Delegiertenversammlung

● Ende März 1998 wurde ich gemeinsam mit Dr. Otto Friedrich gebeten, die Eingaben zu lesen, auszuwerten, Themen für die Delegiertenversammlung vorzuschlagen und schließlich das Arbeitsdokument als Grundlage für die

Versammlung zu schreiben. Vorstellungen über das Ziel und den Ablauf der Delegiertentagung waren kaum vorhanden oder jedenfalls sehr unterschiedlich: Träumten die einen von einer Art »Synode«, dachten die anderen eher an einen

»ob wir uns die Arbeit antun, weil es ja sowieso nichts nützt und nur in einem Papierkorb landet«

interdiözesanen Einkehrtag mit Besinnung, Gebet und vertiefenden Gesprächen. Der Arbeitsauftrag war unklar, der Zeitplan mehr als knapp (Ende der Eingabefrist: Ende Mai; Anfang Juni: Beschluss der Bischofskonferenz über die vorgeschlagenen Themen; Ende August: Drucklegung des Arbeitsdokuments). Nach einigem Zögern sagten wir dennoch zu.

Rund 900 Eingaben langten schließlich bis Ende Mai ein: von Einzelpersonen, Gruppen und Institutionen, bunt gemischt. Meist handelte es sich um briefartige, mehrseitige Stellungnahmen, in denen Wünsche und dringende Anliegen in bunter Vielfalt und ohne jede thematische Eingrenzung vorgebracht wurden. Es waren keine kopierten Blätter einer »Lobby«, sondern durchwegs sehr ernsthaft und persönlich erarbeitete Stellungnahmen. Praktisch jede dritte Einsendung forderte drängend (und vor allem mit gemeinde- und sakramententheologischer Argumentation) eine Änderung des Zölibatsgesetzes, fast gleichauf der Wunsch nach der Priesterweihe der Frau[2]. Weitere Topthemen: Die Frage einer neuen Gottes- und Menschennähe in der Verkündigung (vor allem in der Sprache), Mitbestimmung und Dienste der Laien, Sexualmoral, Wiederverheiratete Geschiedene, »Priester ohne Amt«, Bischofsernennungen.

Die Eindeutigkeit dessen, was den Menschen unter den Nägeln brennt, hat mich überrascht. Wirklich betroffen macht mich aber bis heute die resignative Grundstimmung: »Wir haben im Pfarrgemeinderat lange überlegt, ob wir uns die Arbeit antun, weil es ja sowieso nichts nützt und nur in einem Papierkorb landet. Aber einmal wollen wir es doch noch versuchen...« Der spirituelle Ernst und die tiefe Auseinandersetzung mit den Fragestellungen können alle widerlegen, die diese Vorschläge als »billige Anpassung an den Zeitgeist« abtun oder ihnen pauschal einen »zu geringen spirituellen Tiefgang« attestieren. Auch wenn man persönlich nicht mit diesen Vorschlägen übereinstimmt, könnte man die Einsendenden nicht auf so billige Weise persönlich diskreditieren, wenn man die Eingaben gelesen hätte. *Wenn* man sie gelesen hätte – denn ich vermute, dass sie nur von ganz wenigen Menschen wirklich gelesen wurden.

Die Zahl der Eingaben machte es also wider Erwarten relativ einfach, »12 Themenkörbe« vorzuschlagen. Die »heißen Eisen« mussten eindeutig darunter sein. Aber wie kann ein Text ausschauen, der diese polarisierenden Themen so aufgreift, dass er nicht erneut polarisiert, sondern ernsthafte Auseinandersetzung

»das deutliche und klare Benennen der Positionen und Argumente«

in der Sache und Dialog ermöglicht? Und: Wie wird die Bischofskonferenz auf diesen Themenvorschlag reagieren? Mittlerweile hatte zwar die Bischofskonferenz nach zähem Ringen unter den von ihr ernannten 15 Delegierten auch zwei Personen der Plattform »Wir sind Kirche« (Kirchenvolksbegehren) ernannt, dennoch wollte man sich die heißen Eisen »nicht aufzwingen lassen«.

Otto Friedrich und ich entschlossen uns dazu, der Bischofskonferenz Anfang Juni nicht

nur die Themen, sondern gleich einen fertigen Entwurf des Arbeitsdokuments vorzuschlagen. Jedes Thema sollte von einer kurzen Darlegung des Ausgangspunkts (des Kontextes der Frage, des theologisch Unstrittigen/allen Gemeinsamen) ausgehen und danach ohne Wertung die jeweiligen Argumente (also z.B. sowohl für als auch gegen das Zölibatsgesetz) theologisch sorgfältig darlegen. Wir waren der Meinung, dass (1) emotional aufgeladene Positionen nur durch seriöse theologische Argumentation aufzufangen sind und dass (2) nur das deutliche und klare Benennen der Positionen und Argumente, bei dem nichts »beschönigt« oder »verharmlost« wird, in der gegenwärtigen Polarisierung weiterhilft.

Dieser Vorschlag hat offenbar auch die Bischofskonferenz überzeugt. Mit einigen Änderungen (so wurde das Gemeinsame noch stärker herausgearbeitet) wurde das Arbeitsdokument akzeptiert. Parallel dazu wurde über einige Zeit in der Bischöflichen Arbeitsgruppe um die strittige Frage der »Abstimmungen« gerungen. Schließlich beschloss die Bischofskonferenz, dass in den Dialoggruppen »Vorschläge« erarbeitet und diese abgestimmt werden, während im Plenum dazu das »Meinungsbild« der Delegierten mit Hilfe einer elektronischen Zählhilfe erhoben wird.

Der »Dialog« gewann deutlich an Fahrt. Das Arbeitsdokument wurde breit akzeptiert. Innerkirchlich wuchs langsam das Vertrauen, dass es sich doch nicht um eine »Alibiveranstaltung« handeln könnte. Die Kirchenberichterstattung der Medien war freundlich wie seit längerer Zeit nicht mehr. Im Juni hatte überraschend Bischof Weber, der unermüdliche »Antreiber« und gewissermaßen der »Vater« des Dialogprozesses, den Vorsitz der Bischofskonferenz an Kardinal Schönborn übergeben. Bereits unter seinem Vorsitz wurden die wichtigen Beschlüsse gefasst, in seinen Händen sollte auch die Delegiertenversammlung liegen.

Hoffnung lang in der Luft – aber auch Bangigkeit und Sorge: Wie wird das in Salzburg werden?

Die Delegiertenversammlung

● 280 Delegierte versammelten sich in Salzburg. Jede und jeder von ihnen war entweder vom Diözesanbischof oder von der Bischofskonferenz ernannt. (Der Papst hatte bei seinem Österreichbesuch gesagt, dass ein Dialog des Heiles nur dann gelingen kann, wenn der Glaube der Kirche als gemeinsame Grundlage gegeben ist. Ich habe keinen Grund anzunehmen, dass die Bischöfe bei der Auswahl ihrer Delegierten dieser an sich selbstverständlichen Sorgfaltspflicht nicht nachgekommen sind.) Nach Ankunft in Salzburg der Knalleffekt: Kardinal Schönborn im Krankenhaus. Bischof Weber übernahm die Leitung dieser Tage.

Die Versammlung selbst trug sehr spirituelle Züge: Die gemeinsamen Gottesdienste waren die selbstverständliche innere Mitte der Tage und nahmen den ihnen gebührenden Raum ein. Die eigentliche Arbeit geschah in den Dialoggruppen zu jeweils einem der 12 Themenkörbe (am zweiten Tag) und in den Plenarsitzungen (vor allem am dritten Tag). Die alphabetische Sitzordnung und die gemeinsamen Mahlzeiten (Buffet) förderten die »Durchmischung« der Delegierten.

Am Abend des zweiten Tages gingen die Dialoggruppen zu Ende. Man traf sich müde und erschöpft auf den Gängen oder in der Bar. Überall standen kleine Gruppen, die intensiv weiterdiskutierten. Unglaubliches machte die Runde: Die meisten Vorschläge waren in den Gruppen mit überdeutlicher Mehrheit be-

schlossen worden. So waren die Vorschläge zum Verhältnis »Rom-Ortskirche« und »Bischofsernennungen« gar einstimmig – mit der Stimme des Vertreters des »Clubs österreichischer Katholiken« (der als äußerst »konservativ« galt) – verabschiedet worden. Generell war das Stimmenverhältnis noch viel eindeutiger, als das am nächsten Tag im Plenum der Fall sein sollte. Eine Ausnahme war die Gruppe zu »Zölibat«: Mit knapper Mehrheit wurde nicht die »freie Wahl der Lebensform« angenommen, sondern der »gemäßigtere« Vorschlag der »viri probati«. Eine starke Minderheit votierte für die Beibehaltung des Zölibatsgesetzes.

»Erfahrung von communio – von Kirche, ja, von »österreichischer« Kirche«

Im Plenum am nächsten Tag wurden die verschiedenen Vorschläge leidenschaftlich debattiert. Mit voller Emotion, die der Gewichtigkeit der Themen angemessen ist. Aber sehr diszipliniert in der Einhaltung der Redezeit, praktisch ohne Zwischenrufe und Akklamationen, ohne persönliche Diffamierungen. Die Ergebnisse der Meinungsbilder sind bekannt: Grob gesagt mehr als 3/4 der Delegierten unterstützte die vorgeschlagenen Texte, die auch in ihren Formulierungen maßvoll und auf breiten Konsens hin angelegt waren.[3]

Natürlich war die Mehrheit glücklich – nicht nur, weil sie ihre Anliegen durchgebracht hatte, sondern auch, weil das überwältigende Gefühl eines Gleichklanges mit so vielen sich einstellte – Laien mit Priestern und Ordensleuten, Vorarlbergerinnen mit Burgenländern, ältere Haudegen und junges Gemüse. Gemeinsames Gebet, gemeinsames Ringen um theologische Klarheit, gemeinsames Essen und Plaudern. Erfahrung von communio – von Kirche, ja von »österreichischer« Kirche über die Grenzen der Diözesen hinweg. Diese Erfahrung ist anderen nur schwer zu vermitteln und klingt etwas »kitschig«. Und doch ist sie vielleicht das, was für die Zukunft die größte Dynamik entfalten wird – denn diese Erfahrung stärkt und ist durch nichts mehr auszulöschen.

Auch solche, die Minderheitenpositionen vertreten hatten, sprachen vom Gewinn dieser Tage durch ein besseres gegenseitiges Verständnis und lobten die Gesprächsatmosphäre. Einige wenige, vor allem aus so genannten »movimenti«, fühlten sich unwohl in einer fremden Welt mit fremden Problemen. (»Ich habe erst heute gelernt, was die Abkürzungen KA, PGR, BiKo bedeuten«, äußerte ein Delegierter zynisch, aber ernsthaft im Plenum.) Die gefürchtete weitere Polarisierung war ausgeblieben, im Gegenteil: Brücken waren gebaut worden.

Einige Bischöfe erhoben im Abschlussplenum ihre Stimme und warnten, dass einige Voten nicht dem Lehramt entsprächen. So auch Bischof Krenn. Dennoch wies er darauf hin, dass er als Mitglied der bischöflichen Arbeitsgruppe unmittelbar für die Vorbereitung mitverantwortlich war und lobte ausdrücklich die guten Umgangsformen. Der »Geist von Salzburg« begann zu einem geflügelten Wort zu werden. Auch hartgesottene und nüchterne »Kirchenprofis« sprachen von einem »Pfingstereignis«.

Danach

● Unmittelbar nach Salzburg gab es verschiedene Stellungnahmen der Diözesanbischöfe, in denen auch die Bandbreite deutlich wurde: Bischof Weber sprach von der »historischen Wende«; Bischof Küng warnte vor den

Widersprüchen zum Lehramt und vor einem »ungewissen Ausgang«; auch Erzbischof Eder warnte, sprach aber auch davon, dass der »Geist der Einheit wirksam« gewesen sei und äußerte »frohe Zuversicht«. Bischof Aichern meinte: »Das Volk Gottes hat sich Stimme verschafft« und erklärte, die Voten in Rom auch unterstützen zu wollen. Bischof Kapellari forderte ein »vertiefteres Nachdenken«; Bischof Kothgasser sprach von »berechtigten Anliegen« bei gleichzeitiger Notwendigkeit der Differenzierung. Bischof Iby kündigte eine Weiterführung in einem »Dialog für das Burgenland« an. Mit Spannung wurde die Reaktion von Kardinal Schönborn erwartet, die vorsichtig positiv ausfiel. Er sprach von einem »Kapital des Vertrauens«, das nicht verspekuliert werden dürfe, und blickte auf Salzburg in »Freude und Zuversicht«. Als entscheidende Erfahrung von Salzburg nannte er: »Auch ›die anderen‹ sind katholisch.« Die Erklärung der Bischofskonferenz vom November fiel ebenfalls differenziert-positiv aus.[4]

Danach verschärfte sich der Ton der Ablehnung. Weihbischof Laun gab bekannt, dass er als Einziger die Erklärung der Bischofskonferenz nicht mitgetragen hatte und sprach (einigen? vielen? den meisten?) Delegierten ab, »katholische Katholiken« zu sein und auf dem Boden der kirchlichen Lehre zu stehen: Es gäbe bereits einen Riss, eine Kirchenspaltung, ähnlich wie zur Zeit der Reformation, obwohl man sie heute nicht wahrhaben wolle. Die Bischöfe müssten fest und entschieden reagieren.

In der Sache mit Laun einig, argumentierte Bischof Krenn genau umgekehrt: Die Delegierten seien in keiner Weise repräsentativ für die Mehrheit des Kirchenvolkes (»ein paar Leute, die irgendwas beschließen«). Und kryptisch: Schon seit der Ära König sei es den Bischöfen nicht mehr gelungen, »Lehrer des Glaubens« zu sein.[5]

Der »Ad-limina-Besuch« der Bischöfe brachte in dieser Sache nichts Neues: Der Papst und die Kurie wurden offen informiert, so wurde mitgeteilt. Die Ansprache des Papstes an die Bischöfe wurde von allen Seiten jeweils in ihrem Sinn interpretiert.

Die Atmosphäre hatte sich nach Salzburg (zumindest kurzzeitig) wesentlich verbessert, freilich: die Sachfragen waren geblieben. Wie lässt sich damit umgehen, dass die überwiegende Mehrheit derer, die das Leben der Kirche in diesem Land tragen (Priester, Ordensleute und Laien ohne erkennbare inhaltliche Differenzen untereinander), Schritte einer Veränderung nicht nur für grundsätzlich richtig, sondern für

»Die Bischöfe scheinen zum Spagat zwischen ihren Diözesen, ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und Rom gezwungen«

dringend geboten halten? Dass es unter den österreichischen Bischöfen zu den einzelnen Themen unterschiedliche Meinungen gibt und daher keine gemeinsame inhaltliche Position, ja auch keine gemeinsame Vorgangsweise möglich scheint? Dass zumindest eine starke Gruppe unter ihnen viele Voten von Salzburg entschieden ablehnt? Dass schließlich der Papst bzw. die römische Kurie bereits in der Vergangenheit ähnlichen Anliegen deutliche Absagen erteilt haben? Eine kaum lösbare Pattsituation hat sich ergeben – nein, sie hat sich nicht neu ergeben, denn sie besteht schon seit Jahren, wenn nicht Jahrzehnten. Aber sie ist auf dramatisch neue Weise auf dem Tisch. Die Bischöfe scheinen zu einem fast unausweichlichen Spagat zwischen ihren Diözesen, ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (auch ihren leitenden Mitarbeitern, wie Generalvikaren, Pa-

storalamtsleitern und Ordinariatskanzlern) und Rom gezwungen zu sein. Dieser gordische Knoten darf nicht in einer Kurzschlusshandlung durchschnitten werden: Es kann keine katholische Kirche ohne Einheit mit der Universalkirche geben. Würde man aber umgekehrt sagen, die Vorschläge von Salzburg wären nicht mehr »katholisch« und würden der Lehre oder gar »dem Glauben« widersprechen, dann wäre ein Großteil der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, der österreichischen Katholikinnen und Katholiken, von diesem Verdikt betroffen. Die einen müssten bekehrt oder entlassen (amtsenthoben) werden, die anderen müssten sich bekehren oder konsequenterweise die Kirche verlassen (austreten). Diese Konsequenz hat Bischof Werner in einem Zeitungsinterview ausdrücklich nahe gelegt.[6] Und nicht wenige Menschen akzeptieren diese Logik und verlassen deshalb die Kirche.

Die Aufregung und Empörung rund um die Abberufung von Helmut Schüller als Generalvikar der Erzdiözese Wien Ende Februar wird nur verstehbar auf diesem Hintergrund. Ist seine Entlassung ein Symbol dafür, dass diese Spannung nicht ausgehalten, sondern der gordische Knoten gewaltsam durchtrennt werden soll? Ist das die Entscheidung im Richtungsstreit, der Anfang des Wegs zu einer Kirche als »kleine Herde« der wahrhaft Katholischen?

So weit sind wir noch nicht. Noch sind es bloße Ängste, die in Situationen gedeihen, in denen die Nerven vieler offenliegen, und durch die schwammige Mehrdeutigkeit der Aussagen weiter geschürt werden. Die Weiterarbeit am Dialog stagniert jedenfalls, zumindest auf gesamtösterreichischer Ebene. Zwar sind Arbeitsgruppen unter der Leitung jeweils eines Bischofs gebildet worden. Weihbischof Schwarz, zuständig für die Gruppe »Geistliche Berufe«, hat Ende Februar über die Arbeit berichtet:[7] Es geht um Theologie des Amtes, um die Lebenskultur des Priesters, um die Förderung der »geistlichen Berufe«. Die drängenden Vorschläge von Salzburg (viri probati; die Problemzonen im Verhältnis Laien–Priester; Diakonat für Frauen) werden nicht erwähnt. Wurden sie bloß im Artikel vergessen? Oder wird weitergeredet, als ob es Salzburg nie gegeben hätte?

»eine gut geplante Frustration? Die Frage bleibt«

Es schürt jedenfalls diese Ängste, dass sich Kardinal Schönborn ausgerechnet Ende Februar in Frankfurt erstmals ablehnend über den Dialog geäußert hat (»gut geplante Frustration«). Andererseits verlautbarte der Priesterrat in einer Presseerklärung einige Tage später, dass der Kardinal den »›Dialog für Österreich‹ produktiv fortführen« will.

Während viele in der Kirche weiterhin hoffen, ist die »Außenperspektive« der Journalisten klar: Sie sehen fast einmütig ein »Ende des Dialogs«. »Die Wende ist vollzogen. Der ›Dialog für Österreich‹, so wie er von Bischof Johann Weber vielleicht auch wider alle Hoffnung eingeleitet wurde, ist ... tot. Es mag noch allerlei Insider-Veranstaltungen geben, bei denen man solange im Kreis geht, bis die Hartgesottensten Schwindel befällt. Aber das für einen Dialog wesensnotwendige Vertrauen in die Ernsthaftigkeit der Bemühungen der Kirchenleitung insgesamt wird kaum mehr herstellbar sein. Es ist weg.«[8]

Worin liegen Gründe für eine »Hoffnung wider alle Hoffnung«? Vielleicht darin: Kardinal Schönborn hat als Frage und nicht als Behauptung formuliert: »Handelt es sich um eine gut geplante Frustration?« Die Frage bleibt.

Post Skriptum

● Ende März wurde ein Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe publik, in dem einige Voten als nicht übereinstimmend mit dem Lehramt bzw. mit der gesamtkirchlichen Lehre bezeichnet werden. Die Bischofskonferenz sprach sich für eine Weiterführung des Dialogs aus, allerdings im Einklang mit Vorgaben der Gesamtkirche. Bischof Küng will gesamtösterreichische Richtlinien zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen erarbeiten, die bereits im Entstehungsprozess mit Rom akkordiert werden sollen. Andererseits hat Bischof Weber ungewöhnlich scharf Stellung genommen: Die Bischöfe seien nicht nur »Erfüllungsgehilfen Roms«. Für Spannung ist weiterhin gesorgt.

Auffallend ist, dass sich die Semantik des Wortes »Weiterführung des Dialogs« umzudrehen scheint: Es kann auch bedeuten, den derzeitigen lehramtlichen und disziplinären Status quo in Österreich gegen »Dissidenten« durchzusetzen.

[1] Helmut Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Mödling 1998. Vgl. in diesem Heft: Helmut Krätzl, Konzil–Synoden–Dialog. Ein Schritt vor und zwei zurück?

[2] Nur ein kleinerer Teil der Einsendungen beschränkten sich auf die Forderung der Diakonatsweihe, unter diesen »Gemäßigten« waren interessanterweise die Kath. Frauenbewegung und diözesane Frauenkommissionen.

[3] Die Texte der Vorschläge sind mit der Zahl der Zustimmungen im Internet unter »www.kathpress.co.at« zugänglich; ebenso das Arbeitsdokument.

[4] Zitate aus »kathpress Tagesdienst« im Zeitraum Ende Oktober bis November 1998; die wichtigsten Stellungnahmen der Bischöfe sind über »www.kathpress.co.at« zugänglich.

[5] ORF-Diskussion »Zur Sache« am 6.12.1998. Volltext der Sendung über ORF-Homepage (www.orf.at)

[6] In einem Interview mit der Tageszeitung »Die Presse« vom 8.7.1998 meinte er im Zusammenhang mit dem »Dialog für Österreich«, dass für die »Aufrechterhaltung der Wahrheit« die Bischöfe verantwortlich seien. Die Wahrheit werde niemandem aufgezwungen. »Es ist ein Angebot. Wenn jemand dieses Angebot nicht leben kann, dann bleibt ihm ohnehin nichts anderes übrig, als irgendwelche Konsequenzen zu ziehen.«

[7] Peter Wesely, Der Dialog geht weiter, in: thema_kirche. Das Magazin für Mitarbeiter/innen der Erzdiözese Wien, Heft 2 (1999) 28-29.

[8] Dietmar Neuwirth in: »Die Presse« vom 26.2.1999.

Christof Wolf

Religiöse Organisationen im weltweiten Datennetz

Das Internet ist nicht mehr nur für Freaks und Spezialisten interessant, sondern ein von vielen genutztes Kommunikationsmedium. Auch eine Vielfalt religiöser Organisationen entdeckt die Möglichkeiten des World Wide Web. Der folgende Beitrag fragt aufgrund einer empirischen Studie nach der Zukunft religiöser Gemeinschaften in der virtuell vernetzten Welt.

Steigendes Interesse am Internet

● Der tief greifende soziale Wandel, der von der beständigen Ausbreitung des Internet und seiner verschiedenen Dienste ausgeht, dringt erst allmählich in unser Bewusstsein. Doch das Internet wird von immer mehr Menschen, die aus immer breiteren Bevölkerungsschichten stammen, genutzt. So hat sich z.B. unter den deutschsprachigen Internetnutzern der Anteil der Frauen auf etwa 17% erhöht, der Anteil der Erwerbstätigen ist stark angestiegen, ebenso das Durchschnittsalter: von 29 auf über 35 Jahre.[1] Zu den wichtigsten Nutzungsarten gehört das Versenden elektronischer Post zur Pflege beruflicher und privater Kontakte, die Suche nach Informationen, das Abrufen aktueller Nachrichten, das Herunterladen von Software und die Nutzung von Unterhaltungsangeboten. Die steigende Zahl von Angeboten im Internet (Reiseauskünfte, Kochrezepte, Waren und Dienstleistungen etc.) und die steigende Anzahl von Personen, die durch dieses neue Medium erreichbar sind, führen dazu, dass dieses neue Kommunikationsmedium immer mehr Lebensbereiche erfasst. Vor diesem Hintergrund ist es auch nicht erstaunlich, dass Menschen im Internet auch nach geistlichem Rat und spiritueller Anregung suchen und dass immer mehr Religionsgemeinschaften versuchen, diese Nachfrage zu befriedigen. Denn ebenso wie Universitäten, Versandhäuser, Parteien, Arbeitgeberverbände, Gewerkschaften u.v.a.m. haben Kirchen und Religionsgemeinschaften das Internet als Kommunikationsmittel zur Verbreitung ihrer Botschaften entdeckt.[2]

Religiöses im WWW

● Ein einfacher Indikator für die (Omni-)Präsenz religiöser Themen im Internet ist die Häufigkeit, mit der das Wort »God« im World Wide Web vorkommt. AltaVista – eine der mächtigsten Suchmaschinen im Internet – weist über 4 Millionen Dokumente im World Wide Web nach, die dieses Wort mindestens einmal enthalten. Wird nach der Anzahl der Dokumente gefragt, die den Wortteil »religi*«

enthalten, welcher Bestandteil des englischen »religious«, des französischen »religieux«, des italienischen und spanischen »religioso« oder des deutschen »religiös« ist, berichtet AltaVista von über 6 Millionen Vorkommnissen (diese Zahlen wurden bei einer Suchanfrage am 25.01.1999 ermittelt).

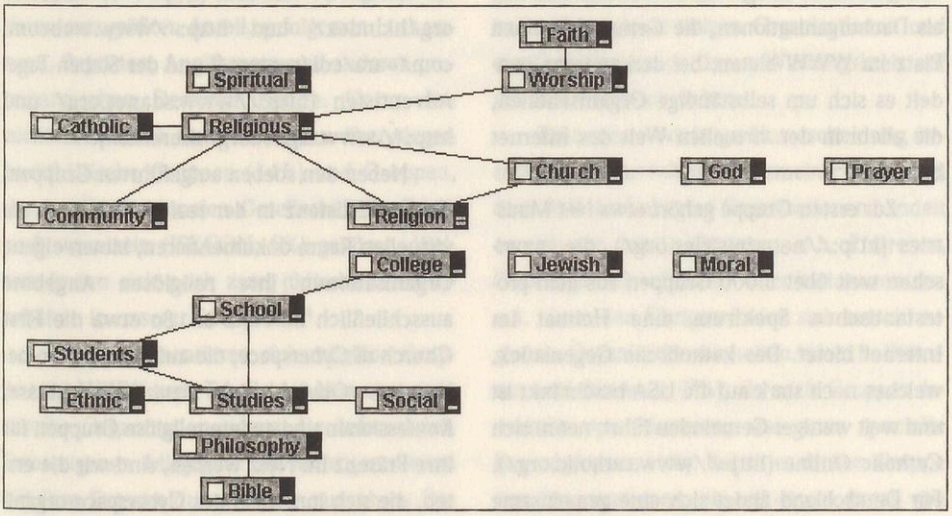
Neben der Angabe der Dokumentenanzahl, in denen eine gesuchte Zeichenfolge enthalten ist, bietet AltaVista die Möglichkeit, den semantischen Kontext, in dessen Zusammenhang der gesuchte Begriff oder die gesuchte Zeichenkette steht, zu untersuchen. Schaubild 1 gibt ein solches semantisches Netz für die Zeichenkette »religi*« im WWW wieder.

Der Begriff »religi*« findet sich im Kontext zweier großer Bedeutungsfelder. Das erste Feld wird durch Begriffe gebildet, die auf Religion – und zwar überwiegend auf christliche Religion – im eigentlichen Sinne verweisen. Neben der Religiosität finden sich hier Begriffe wie Kirche, Gott, Gebet, Glaube, Verehrung und Gemeinschaft als Oberbegriffe. Das zweite große Feld von Begriffen verweist auf die Auseinandersetzung mit Religion, die in verschiedenen Institutionen des Bildungssystems (Schulen und Universitäten) unter Beteiligung verschiedener Disziplinen (Ethik, Sozialwissenschaften und Philosophie) stattfindet. Ebenfalls im Umfeld des gewählten Suchbegriffs »religi*« stehen die Worte »jüdisch« und »moralisch«.

Bemerkenswert an dieser Liste von Begriffen ist zum einen die »Normalität«, in der sich Religion und die Beschäftigung mit ihr im WWW präsentieren. Zum anderen ist jedoch auffällig, dass auf der Ebene der Oberbegriffe auf nur zwei Religionsgemeinschaften explizit verwiesen wird: die römisch-katholische Kirche und das Judentum. Weder die anderen großen Weltreligionen, noch kleinere religiöse Gemeinschaften scheinen in nennenswertem Umfang im Netz präsent zu sein.

Diese Schlussfolgerung steht im starken Kontrast zu der Aufmerksamkeit, die Zeit-

Schaubild 1: Semantisches Netz für den Begriff »religi*« im WWW
(Quelle: AltaVista, 25.01.1999)



schriften und Zeitungen »alternativen« Religionen im Internet schenken. Insbesondere der Aufsehen erregende Massenselbstmord von 39 Anhängern der Sekte Heaven's Gate am 22. März 1997, den die Gruppe auf ihrer Homepage ankündigte, förderte die Ansicht, das Internet sei die Heimat einer Vielzahl mehr oder weniger exotischer Sekten und Kulte. Dass dies nicht ganz von der Hand zu weisen ist, zeigt eine von Jeffrey K. Hadden (Universität Virginia) zusammengestellte Liste von z.Zt. etwa 140 so genannten neuen religiösen Bewegungen, die im Internet vertreten sind (http://cti.itc.virginia.edu/~jkh8x/soc257).

Virtuelle religiöse Organisationen

● Mittlerweile existieren auch religiöse Organisationen oder Organisationseinheiten und zwar bei weitem nicht nur im Spektrum der neuen religiösen Bewegungen, deren Wirkungskreis ausschließlich auf das Netz beschränkt ist. Dabei sind zwei verschiedene Arten solcher »virtueller« Organisationen zu unterscheiden: Einige von ihnen verstehen sich als Dachorganisationen, die Gemeinden einen Platz im WWW bieten; bei den anderen handelt es sich um selbständige Organisationen, die allein in der virtuellen Welt des Internet bestehen.

Zur ersten Gruppe gehört etwa Net Ministries (http://netministries.org/), die inzwischen weit über 5.000 Gruppen aus dem protestantischen Spektrum eine Heimat im Internet bietet. Das katholische Gegenstück, welches noch stark auf die USA beschränkt ist und weit weniger Gemeinden führt, nennt sich Catholic Online (http://www.catholic.org/). Für Deutschland findet sich eine gemeinsame Plattform von Katholiken und Protestanten (http://www. kirchen.de/) sowie jeweils eigene Seiten mit konfessionsspezifischen Informationen zu Gemeinden, Glaubensinhalten, Aktionen etc. (http://www.katholische-kirche.de/ bzw. http://www.ekd.de/ sowie entsprechende Seiten der Bistümer und Landeskirchen).[3] Verzeichnisse von Religionsgemeinschaften

»Religion und die Beschäftigung mit ihr sind im WWW »normal««

sind jedoch nicht auf die evangelische und katholische Kirche beschränkt. Im Kontext buddhistischer Gruppen existieren z.B. die Cyber-Buddhist Initiative (http://www.quantrum.com.my/cybi/) und die Österreichische Buddhistische Religionsgemeinschaft (ÖBR; http://www.uuw.co.at/uuw/oebr.htm). Für den Karma Kagyu Buddhismus findet sich ein vollständiges, weltweites Verzeichnis im Karma Kagyu Buddhist Cyber Center (San Francisco; http://www.diamondway-buddhism.org/) oder das Karma Kagyu Buddhist Network (http://www.kkbn.com/). Ebenso finden sich Verzeichnisse der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (http://www.iskcon.org/hkindex/ und http://www.webcom.com/~ara/col/centers/) und der Sieben-Tage-Adventisten (http://www.sdanet.org/ und http:// www.tagnet.org/churches/).

Neben den soeben aufgeführten Gruppen, die ihre Existenz in der realen Welt auch im virtuellen Raum dokumentieren, bieten eigene Organisationen ihre religiösen Angebote ausschließlich im Netz an. So etwa die First Church of Cyberspace, die auf ihren Seiten behauptet: »Obwohl viele Zusammenschlüsse, Konfessionen und andere religiöse Gruppen für ihre Präsenz im Netz werben, sind wir die ersten, die sich innerhalb des Cyberspace organi-

sieren: Beziehungen herstellen, Verbindungen aufbauen und Hinweise auf die Präsenz des Schöpfers im kreativen Chaos des Internets geben.« (http://www.execpc.com/~chender/)

Eine empirische Studie

● Um mehr über die verschiedenen religiösen Organisationen im weltweiten Datennetz zu erfahren, habe ich Ende 1997 eine schriftliche, auf elektronischer Post basierende Befragung von religiösen Gruppen, die sich im WWW präsentieren, durchgeführt. Der Bitte, an der Befragung teilzunehmen, folgten 304 oder 35,5% der angeschriebenen Organisationen. Diese sind in 35 verschiedenen Ländern rund um den Globus beheimatet. Nach Kontinenten aufgegliedert stammen die meisten religiösen Organisationen aus Europa und Nordamerika, gefolgt von Asien und Australien bzw. Neuseeland. Südamerikanische und afrikanische Gruppen sind dagegen kaum in unserer Stichprobe vertreten.

Vier von fünf Gruppen gehören dem Christentum an. Unter diesen stellen katholische Gruppen und Gruppen der Sieben-Tage-Adventisten den größten Anteil, gefolgt von Lutheranern, Baptisten, Anglikanern und anderen protestantischen Denominationen. Unter den nichtchristlichen Gemeinschaften überwiegen buddhistische Gruppen (14%) und Gruppen, die zur Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON, 5%) gehören. Weiters finden sich noch zwei jüdische Gemeinschaften in unserer Stichprobe.[4]

Warum präsentieren sich religiöse Gruppen im WWW (vgl. Tabelle 1)? Nur etwa jede zweite Organisation nennt die Information ihrer eigenen Mitglieder als wichtigen Grund für ihre Entscheidung, online zu gehen. Die Kommunikation innerhalb dieser Gruppen läuft also zu einem großen Teil durch andere, traditionellere Kanäle (persönliche Kontakte, Pfarrbriefe etc.). Der mit Abstand am häufigsten genannte Grund war die Präsentation der eigenen religiösen Gemeinschaft vor einer breiteren Öffentlichkeit (91%). Das Netz wird von religiösen Organisationen also als ein neues, öffentliches Forum wahrgenommen, in dem sie – genau wie in anderen Foren auch – präsent sein wollen. Zwei von drei Gruppen wollen mit ihrer Präsenz im WWW Menschen ansprechen, die ihrer Gemeinschaft bisher noch nicht verbunden sind und mehr als ein Drittel glaubt sogar, auf diesem Wege neue Mitglieder gewinnen zu können – unter den Organisationen der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein sind es sogar drei Viertel. Schließlich möchten insgesamt 29% der Organisationen durch ihre Web-Präsenz eine nationale oder internationale Gemeinschaft bilden. Solch hoch gesteckte Ziele verfolgen vor allem die regional bzw. überregional tätigen Organisationen und die Organisationen, deren Wirkungskreis auf das Internet beschränkt ist.

»Hinweise auf die Präsenz des Schöpfers im kreativen Chaos des Internet«

Eine letzte wichtige Unterscheidung betrifft die Art der religiösen Gemeinschaften. Bei über 80% der befragten Organisationen handelt es sich um lokale Gruppen, d.h. Pfarreien, Ordensgemeinschaften, Meditationszentren u.ä. Unter den Übrigen finden sich sowohl regionale Organisationseinheiten wie z.B. Diözesen und Bistümer (7%), als auch Gruppen innerhalb von Pfarreien, also etwa spezielle Jugendgruppen (1%). Bei einer dritten Gruppe von Organisationen, die mit einem Anteil von

4% allerdings quantitativ nicht ins Gewicht fällt, handelt es sich um solche, deren Wirkungskreis auf das Netz beschränkt ist und die sich als Dienstleister für andere religiöse Gruppen verstehen. Ihr Service ist vielfältig und für viele religiöse Gruppen, die nicht in der Lage sind, ihre Präsenz im Netz selbst zu bewerkstelligen, von großem Wert. Dieser Service besteht unter anderem in der Bereitstellung kostenloser Homepages, in der Erstellung und Pflege umfangreicher Register von Gemeinden oder vergleichbaren religiösen Zentren und in der Verbreitung einschlägiger religiöser Informationen über Glaubensinhalte, Personalia, Termine. Diese Organisationen betreiben im Vergleich zu den lokalen und regionalen Organisationen auch einen wesentlich höheren Aufwand zur Pflege und Wartung ihrer Seiten und haben mit durchschnittlich 175 Zuschriften und 15.000 Zugriffen auf ihre Web-Seiten im Monat auch eine deutlich höhere Resonanz. Sowohl für die angeschlossenen religiösen Gemeinschaften und ihre Mitglieder als auch für andere Personen, die sich über die religiösen Gemeinschaften informieren wollen, sind diese religiösen Servicecenter im Netz also eine wichtige Ressource.

Von der Homepage zur virtuellen Gemeinschaft?

● Welche Rolle kann das Internet für die Entwicklung religiöser Organisationen in Zukunft spielen? Bleibt es ein Kommunikationsmedium unter anderen, welches die Möglichkeiten, miteinander in Kontakt zu treten, zwar gegenüber den klassischen Medien wie Radio und Fernsehen nochmals erweitert, aber keine prinzipiell neuen Chancen eröffnet? Oder gelingt es auf der Basis dieses neuen Mediums neue Formen der religiösen Vergemeinschaftung zu erzeugen? Die Beantwortung dieser Fragen hängt meines Erachtens in erster Linie davon ab, wie die Chancen zur Bildung von *Gemeinschaften*, die allein auf computergestützter Kommunikation basieren, eingeschätzt werden. Gehen

Tabelle 1

Gründe für die WWW-Präsenz

Welche der folgenden Gründe waren für die Entscheidung Ihrer Gruppe, sich im World Wide Web zu präsentieren, besonders wichtig? Bitte nennen Sie **alle** wichtigen Gründe.

Um unsere Gruppe einer breiten Öffentlichkeit vorzustellen	91
Um Menschen anzusprechen, die unserer Gemeinschaft noch nicht verbunden sind	65
Um unsere Mitglieder über kommende Ereignisse zu informieren	52
Um neue Mitglieder zu gewinnen	37
Um eine nationale oder weltweite Gemeinschaft zu bilden	29
Davon:	
Lokale Gruppen	25
Regionale Gruppen	52
Spezielle Internet Gruppen	69

Gründe wurden in einer anderen Reihenfolge erfragt; N = 299.

wir davon aus, dass soziale Gruppen im engeren Sinne für gewöhnlich auf regelmäßigen persönlichen Kontakt bei physischer Anwesenheit der Beteiligten angewiesen sind, scheint die Entstehung religiöser Gemeinschaften im Datennetz fraglich. Ähnlich skeptische Schlussfolgerungen ergeben sich aus den Ergebnissen der Kommunikationsforschung, denen zu Folge Massenmedien zwar eine zentrale Rolle bei der

»Zeit einer neuen oralen Kultur«

Verbreitung von Informationen spielen, Einstellungen und Meinungen aber vorwiegend durch zwischenmenschliche Beziehungen beeinflusst werden. Es ist allerdings fraglich, ob dieser Befund auch auf das Internet übertragen werden kann. Zu bedenken ist nämlich der spezifische Charakter des Internet als *Kommunikationsmedium.* Im Gegensatz zu den traditionellen Massenmedien, wie dem Fernsehen oder dem Radio, die durch eine einseitige Kommunikation von einem Sender zu vielen Empfängern gekennzeichnet sind, erlaubt das Internet, jedenfalls im Prinzip, eine interaktive Kommunikation zwischen allen, die daran teilhaben wollen. Mit Hilfe der elektronischen Post und auf so genannten Listen kann diese Kommunikation zwischen zwei Personen, einer Person und einer Organisation oder simultan zwischen vielen Akteuren erfolgen. Im Unterschied zu klassischen Medien kann das Internet eben nicht nur Information bereitstellen, sondern jede beteiligte Person kann ihre Meinung darstellen, Ansichten mit anderen austauschen, sich mit anderen streiten, sich mit ihnen solidarisieren usw. Dies geschieht heute noch ganz überwiegend auf der Basis elektronischer Briefe, doch schon stehen Möglichkeiten zur Übermittlung von gesprochener Sprache zur Verfügung (z.B. voice mail) und es ist wahrscheinlich nur eine Frage der Zeit, bis Nachrichten von einer Person an andere auch massenweise als Videosequenzen versendet und empfangen werden können.

Damit besteht die Chance, dass sich die Kommunikationsmöglichkeiten, die das Internet in Zukunft bietet, immer mehr an die direkte, persönliche (mündliche) Kommunikation annähern. Selbst in den heute üblichen schriftlichen Mitteilungen (E-Mail) bemühen sich die Sender häufig um einen Ton und einen Stil, der weniger an den guten alten Brief als vielmehr an eine mündliche Äußerung erinnert. Einige Forscher glauben daher, dass die Zeit einer neuen Oralität angebrochen sei, die Eigenschaften der alten mündlichen Traditionen der Vor-Gutenberg-Ära widerspiegle. Nach Fowler ist diese sekundäre Oralität gekennzeichnet durch »ihre partizipatorische Mystik, ihre Förderung eines Gemeinschaftssinns, ihre Konzentration auf den Augenblick«. Diese neue orale Kultur schafft »eine Atmosphäre der ›Zusammengehörigkeit‹, die auf gemeinsamen Interessen zwischen in Raum und Zeit verteilten, fragmentierten Subgruppen« beruht.[5]

Schließlich macht auch ein letzter hier anzuführender Sachverhalt deutlich, welche Möglichkeiten zur Bildung von Gemeinschaften das Internet bietet. Da computergestützte Kommunikation die Kommunikations-, Koordi-

»Partenia – die erste katholische Diözese, die nur im Internet existiert«

nations- und Informationskosten maßgeblich reduziert, bietet sie die Chance, Personen zu einer Gruppe zusammenzuschließen. Auf der Basis von sieben Fallstudien belegt Bonchek, dass es durch die Verwendung computerge-

stützter Kommunikation möglich ist, soziale Bewegungen für zuvor unorganisierte Interessen sogar dann erfolgreich zu organisieren, wenn die Mitglieder über einen weiten geografischen Raum verteilt sind und daher ein direkter persönlicher Kontakt nicht möglich ist.[6] Dass das Gleiche für religiöse Bewegungen gilt, wird deutlich, wenn man Partenia »Die Diözese ohne Grenzen« (http://www.partenia.org), die erste katholische Diözese, die nur im Internet existiert, betrachtet. Jacques Gaillot, der frühere Bischof von Evreux (Frankreich), wurde nach Partenia versetzt, eine Diözese, die am Rande der Sahara liegt und schon vor langer Zeit verlassen wurde. Ein Jahr danach kündigte Gaillot die Schaffung einer virtuellen Gemeinde an: »Partenia ist ein Ort der Freiheit, an dem wir uns gegenseitig treffen und miteinander sprechen können, als ob wir auf einem Marktplatz wären.« Mittlerweile wird Partenia von etwa 5.000 Menschen im Jahr besucht und Bischof Gaillot erhält jährlich über 3.000 elektronische Briefe. Im Oktober 1998 eröffnete Partenia ein elektronisches Forum, welches Möglichkeiten zum Gedankenaustausch und zur Diskussion bietet. Vier Monate später enthält das Forum bereits über 350 Beiträge zu so verschiedenen Themen wie: der amerikanischer Vergeltungsschlag gegen den Irak (Wüstenfuchs), Freiheit und Menschenrechte, das neue Jahrtausend, Weihnachten, feministische Theologie, Befreiungstheologie und vieles andere mehr. Bischof Jacques Gaillot scheint mit seiner virtuellen Diözese Partenia auf dem bestem Wege zu sein, eine virtuelle Gemeinschaft zu bilden, die, wenn die gesammelten Beiträge des Forums nicht täuschen, auch gemeinsame religiöse Erfahrungen und Erfahrungsaustausch ermöglicht.

Dieser kurze Überblick zeigt, dass religiöse Organisationen nicht auf die physische Welt beschränkt sind. Tatsächlich scheint die virtuelle Realität einen fruchtbaren Boden für religiöse Gruppen aller Art zu bieten. Aufgrund der vorgetragenen Überlegungen spricht vieles dafür, dass es religiösen Gruppen gelingen kann, auch im virtuellen Raum des Internet lebendige Gemeinschaften zu bilden. Schließlich ist die virtuelle Realität im Allgemeinen und virtuelle Religion im Besonderen durch eine transzendentale Qualität gekennzeichnet, die in der gewöhnlichen Welt nicht erreicht werden kann.

[1] Alle Angaben basieren auf den Umfragen von W3B (http://www.w3b.de/).

[2] Die folgenden Beobachtungen beziehen sich allein auf den Teil des Internet, der als World Wide Web oder WWW bekannt ist. Wenn im Folgenden von Internet, Netz oder Cyberspace die Rede ist, ist also das WWW gemeint.

[3] In Österreich ist die katholische Metaseite unter der URL http://www.kath-kirche.at/ und die evangelische unter http://www.evang.at/ zu finden. In der Schweiz findet man die katholische Kirche unter der Webadresse http://www.kath.ch/ und die reformierte Kirche unter http://www.ref.ch/.

[4] Islamische Organisationen und sogenannte New Age Gruppen sind leider nicht in unserer Stichprobe vertreten, obwohl einige von ihnen angeschrieben und um Teilnahme an der Studie gebeten wurden.

[5] Robert M. Fowler, How the Secondary Orality of the Electronic Age can Awaken Us to the Primary Orality of Antiquity or What Hypertext can Teach Us About the Bible, in: Interpersonal Computing and Technology: An Electronic Journal for the 21st Century, Vol. 2, No. 3 (1994) 12-46, hier 31.

[6] Mark S. Bonchek, Grassroots in Cyberspace: Recruiting Members on the Internet or Do Computer Networks Facilitate Collective Action? 1995 (http://www.pin.org/library/grs_root.htm).

Franz Kuhn

»Wir hängen dazwischen«

Kooperation zwischen den pastoralen Berufen

Ein Pfarrer zieht hier am Ende seiner langjährigen Tätigkeit eine ermutigende Bilanz: In der Spannung zwischen »Nicht-Mehr« und »Noch-Nicht« alter und neuer Kirchenverhältnisse erwies sich in seiner Erfahrung die konsequent durchgeführte Teamarbeit als Möglichkeit, die großen Chancen, die Pfarren heute haben, neu zu nutzen.

● Von Ulrich Schaffer ist im Kreuz-Verlag ein Büchlein mit dem Titel: »Neues umarmen«, erschienen. Der Untertitel lautet: »Für die Mutigen, die ihren Weg suchen«.[1] Viele pfarrliche Mitarbeiter/innen haben resigniert und den Mut zu einem neuen Aufbruch verloren, sind zum Teil aus der Kirche ausgestiegen, statt eingestiegen. Immer wieder kommen mir die Jünger von Emaus in den Sinn. Sie sind mit der Behandlung der eigenen Wunden vollauf beschäftigt, blind für die »Zeichen der Zeit« gehen sie den Weg und übersehen den, den wir heute dringendst bitten müssten: »Herr, bleib bei uns, denn es wird Abend«. An IHM kommen wir nicht vorbei, wenn wir die »Kirche« lebendig erhalten wollen. Wir können unsere Fragen und Probleme nicht allein mit neuen Methoden beantworten, sondern brauchen eine gesunde Spiritualität, die genährt wird durch den, der uns mit dem Wort und dem Brot des Lebens stärkt, Jesus Christus, ermuntert durch Menschen der Kirchengeschichte, die ähnliche Zeiten erlebten. Und so möchte ich jetzt Ulrich Schaffer zitieren:

»Wir hängen dazwischen.
Altes ist leer geworden,
es klingt hohl,
bringt nichts mehr zum Schwingen in uns.
Wir warten.
Wir überlegen.
Wir sind unsicher.
Wir ahnen.
Das Neue ist noch nicht da.
Wir wissen, dass es kommen wird,
weil wir das Alte verloren haben.
Hier zu stehen
in diesem Nicht-Mehr und Noch-Nicht,
ist eine Form von Glauben,
ist Ausdruck des Vertrauens,
dass alles weitergeht,
dass es einen Punkt gibt,
auf den wir zuströmen,
dass es eine Kraft gibt,
die die Entwicklung steuert.«

Dieses Gedicht lese ich oft. Ich spüre eine Kraft, ich spüre den Heiligen Geist, der mir sagt: Fürchte dich nicht, das Dazwischenhängen ist auch eine Form von Glauben.

»Ein Schiff, dass sich Gemeinde nennt, fährt durch das Meer der Zeit.«

● Dieses Lied singe ich im Moment lieber, als das altvertraute: »Ein Haus voll Glorie schauet, weit über alle Land.« Ich fühle mich in meiner Pfarrei mit vielen Menschen guten Willens auf einem Schiff in stürmischer See. Und wenn ich mich umsehe, dann sehe ich viele Schiffe und alle Schiffe zusammen sind eine riesige Flotte und das nennt man Weltkirche. Ich bin dankbar zu dieser Weltkirche zu gehören, auch wenn ich zurzeit mit unserem Schiff, das sich

»Die Rettung besteht darin, dass wir jetzt, auf dem Schiff, das Richtige tun.«

Gemeinde nennt, vollauf beschäftigt bin. Wir haben eine wertvolle Fracht, »die frohmachende Botschaft Jesu Christi«. Eine Botschaft, die wir ins kommende Jahrtausend tragen müssen und wollen, mit Menschen, die Gott suchen, getragen von einem Glaube der uns stärkt, weil Gott mit uns ist. Den freudigen und erlösenden Ruf: »Land in Sicht«, hört man nicht, wenn man »dazwischen« ist.

Auf einem Schiff haben Baupläne nicht erste Priorität, sondern auf einem Schiff muss uns die Frage beschäftigen: »Wer macht was?« und »Wie kommen wir ans Ziel?« Wir dürfen uns nicht in die Architektur des Schiffes verlieben, sondern in die Frage: »Wer gibt uns die Kraft, diese Fahrt durchzustehen?« Es gibt auf diesem Schiff Menschen, die schauen ständig zurück und klammern sich voller Angst an ein Kirchenbild, das vergangen ist und verpassen das Jetzt auf dem Schiff. Die andern, die träumen nur noch vom Ziel und wie das einmal ist und sein könnte und verpassen ebenfalls das Jetzt. Es ist schwer, Menschen zu finden, die in diesem »Dazwischensein« eine Form von Glauben finden, gemäß dem Wort: »Zur Zeit der Gnade erhöre ich dich, am Tag der Rettung helfe ich dir. Jetzt ist sie da, die Zeit der Gnade, jetzt ist er da, der Tag der Rettung.« (2 Kor 6, 2). Die Rettung besteht darin, dass wir jetzt, auf dem Schiff, das Richtige tun. Das Morgen liegt in Gottes Hand und das Vergangene auch. Viele Regeln in der Kirche, viele gute Hinweise, die wir überkommen haben, sind gut und mögen recht für eine Kirche sein, die sich als Felsen in stürmischer See betrachtet, aber sie sind nicht geeignet für ein »Schiff, das sich Gemeinde nennt«.

Ich muss das Kirchenbild, das ich als junger Vikar in der Pfarrei Dreifaltigkeit mitbekommen habe, nicht verleugnen, da war alles mehr oder weniger wohl geordnet. Die Kleriker hatten die Zügel in der Hand. Ich kann mit dem Kirchenbild von damals dieser Pfarrei nicht mehr genügen, denn wir sind zusehends ein Missionsland. Missionare sind Pioniere, die die Freiheit bekommen müssen zu Experimenten. Im Evangelium nach Markus heißt es: Jesus sandte sie aus, jeweils zwei zusammen. Er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen (vgl. Mk 6, 7-13). Es kann sein, dass man auch das eine oder andere Mal das »Kirchenrecht« vergessen kann oder muss. Es gibt auch »Notstandsgesetze«.

Mein Schiff, das sich Gemeinde Dreifaltigkeit nennt, befindet sich in Bern, der Bundeshauptstadt der Schweiz. Für Schweizer Verhältnisse eine Groß-Pfarrei mit rund 13.500 Katholiken. Wir sind Zentral- und Mutterkirche von Bern. Ersetzen in irgendeiner Art auch noch eine Klosterkirche, denn in Bern gibt es kein Kloster. Vor rund 14 Jahren wurde ich hier als Pfarrer eingesetzt. Als ich vor einiger Zeit

ein Pflichtenheft erstellen musste, habe ich die einschlägigen Paragraphen des Kirchenrechtes zitiert: Canon 519: »Der Pfarrer ist der Hirte der

»Wenn alle Verantwortung auf einer Schulter ruht, kann niemals alles gut gehen.«

ihm übertragenen Pfarrei; er nimmt die Seelsorge für die ihm anvertraute Gemeinschaft unter der Autorität des Diözesanbischofs wahr, zu dessen Teilhabe am Amt Christi er berufen ist, um für diese Gemeinschaft die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens auzuüben, wobei auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien nach Maßgabe des Rechtes mithelfen.« Wie sieht das in der Praxis aus? Ich bin gottlob nicht allein. Unser Seelsorgeteam besteht zurzeit aus einem Pfarrer (100%), einem Vikar (100%), einem Diakon (30%), zwei Pastoraltheologen (100% und 50%). Dazu gehören ein Sozialarbeiter (100%), einer Sozialarbeiterin (100%), eine Jugendarbeiterin (50%) und eine Eltern-Kind-Arbeiterin (50%) sowie zwei Sekretärinnen (90%) und (30%). Dazu kommen noch weitere bezahlte Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, wie Kathechetinnen, Sakristane, Chorleiter usw., die aber nicht direkt im Seelsorgeteam arbeiten. Dies ist die Crew auf dem Schiff. Dazu gehören hunderte von freiwilligen Mitarbeiter/innen, bekannt oder auch unbekannt. Im letzten Jahr war ich 65 Jahre alt, wurde, weil ich Staatsbeamter bin, pensioniert, arbeitete aber noch als »Verweser«, wie man in Bern sagt, weiter bis 1999: Heuer wird unsere Kirche 100 Jahre alt und damit ist der Zeitpunkt gegeben, aus dieser Crew auszutreten.

Im Buch Exodus lese ich sinngemäß (vgl. Ex 18, 13-26): Unter führenden Menschen gibt es viele, die machen das Viele selbst. Aber das ist auf die Dauer nicht richtig. Wenn alle Verantwortung auf einer Schulter ruht, kann niemals alles gut gehen. Es ist besser, die Aufgaben zu verteilen, anderen etwas anzuvertrauen und auch zuzutrauen. Anfänglich gibt es Verwirrung. Aber auf die Dauer wird sich die Frucht einer Team-Arbeit zeigen. Überall wird irgendjemand die letzte Verantwortung tragen müssen; je mehr er es aber versteht, Aufgaben zu verteilen und Mitarbeiter/innen heranzuziehen, umso besser wird es sein, nicht nur für ihn, sondern für das Ganze.

Die Crew auf dem Schiff

● Dieses Schiff muss »flott« bleiben, auch wenn der Pfarrer, der jetzt Gemeindeleiter ist, ausfällt oder eben in den Ruhestand tritt. Die Aufgaben müssen verteilt werden, die Verantwortung für das Ganze muss geregelt sein. Ich darf nicht nur den Strukturen vertrauen, sondern den Menschen, die »jetzt« hier arbeiten. Wir haben uns, unter Leitung von erfahrenen Supervisoren und Animatoren, auf einen langen Weg gemacht. Die Frage, die uns immer wieder beschäftigte, war: Wie können wir miteinander arbeiten? Wie finden wir den nötigen »Konsens«, die »unité de doctrine«? Was hält uns überhaupt zusammen: Berufung oder Job? Aus welcher Spiritualität leben wir? Welche Werte sind uns wichtig?

Eine wichtige Voraussetzung: Wenn wir jemanden zur Mitarbeit in der Pfarrei einstellen, dann muss diese Person bereit sein, im Seelsorgeteam mitzuarbeiten, d.h. sie ist bereit für das Ganze und nicht nur für ihren Fachbereich zu arbeiten. So nehmen bei uns alle an den Teamsitzungen, die wöchentlich stattfinden, und an den Teamtagen teil und bringen entsprechende Fragen ihres Fachbereiches ein.

Dies ist eine notwendige Voraussetzung. Auf dem Schiff haben alle ihre Aufgaben, aber in Gemeinschaft mit der Crew, wenn nicht das Ganze in Teile auseinander brechen soll.

Wie arbeiten wir in unserem Team, welche Vereinbarungen gelten für alle?

Spiritualität des Teams

Das Team will im Dienst an der Pfarrei Dreifaltigkeit eine gemeinsame Spiritualität leben. Dazu gehört,

- dass das Team zu einem Leben im Geiste der befreienden Botschaft des Evangeliums Jesu Christi ermutigen und hinführen will,
- dass das Team die Pfarrei zu einer lebendigen Gemeinde innerhalb der römisch-katholischen Kirche führen will,
- dass das Team sich mit liebevollem Blick auf die Wirklichkeit einlässt und daraus die Zeichen der Zeit zu deuten versucht,
- dass das Team sich auf einen partnerschaftlichen Weg begibt und den Weg als Ziel betrachtet.

Die Spiritualität ist von größter Wichtigkeit, sie engt nicht ein, sondern befreit. Wer nicht bereit ist, mit seiner Spiritualität, die in Jesus Christus gründet, mitzuarbeiten, kann nicht »mitarbeiten«. Die Diskussion um Berufung und Job beschäftigt uns ständig.

Wofür ist das Team zuständig?

Das Team ist – zusammen mit dem Pfarrer oder dem/der Gemeindeleiter/in – das pastorale Führungsgremium der Pfarrei Dreifaltigkeit. Es steht damit in einer bewussten Spannung zum Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht. Das Team legt den Rahmen und die Grundlinien der pfarreilichen Pastoral fest und bestimmt die von ihm wahrgenommenen Arbeitsbereiche.

Wie arbeitet das Team?

- Grundsätzliches und Alltägliches werden gemeinsam entwickelt, aber in der Vorbereitung und zur Ausführung delegiert. Bei Entscheidungen wird nicht nur die Inhaltsebene festgelegt, sondern auch die Vorgehensweise.
- Die Teamarbeit orientiert sich – vor allem in wichtigen Dingen – am methodischen Dreischritt »sehen – urteilen – handeln«, so wie er im Pastoralkonzept des Bistums Basel ausgeführt ist.
- Das Team ist dafür verantwortlich, wofür es auch zuständig ist. Die Abgrenzung von Verantwortung zwischen Einzelnen, Gruppen und Team muss weitgehend abgesprochen werden.
- Das Team arbeitet – auf der Sachebene – intern und gegen außen möglichst transparent, Ausnahmen werden von Fall zu Fall festgelegt. Es bezieht vor allem Betroffene oder Interessierte bei entsprechenden Sachfragen ein. Das bedingt auch eine gezielte und bewusste Informationspolitik.
- Das Team beachtet bei seiner Arbeit die kirchenrechtlichen, staatskirchenrechtlichen und staatsrechtlichen Gegebenheiten, vor allem in der Zusammenarbeit mit dem Kirchgemeinderat.

In welcher Haltung arbeitet das Team?

- Gegen Außen gilt das Kollegialitätsprinzip.
- Die »Parteilichkeit für das Ganze« (das gemeinsame Ganze) hat Vorrang, aber dessen Spannungsverhältnis mit dem »Einzelkämpfertum« wird nicht einseitig aufgehoben.
- Der Teamstil verändert sich von der in der Kirche traditionellen Familienkultur hin zu einer Unternehmenskultur mit folgenden Kennzeichen: Effizienz/Klarheit, Verantwortlichkeit/Ernstnehmen, Motivation, Vielfalt/Toleranz, Solidarität, Übereinstimmung von Reden und Handeln, Vertrauen, Offenheit/Ehrlichkeit.

• Konflikte im Team werden angesprochen und ausgetragen, bei Bedarf mit fachlicher Begleitung von außen. Dies gilt besonders für folgende unaufhebbare Spannungsfelder: Macht – Machtverweigerung – Ohnmacht; Frau – Mann; Laien – Priester; Minderheit – Mehrheit; Einzelwohl – Gemeinwohl; Charisma – Chaos; Demokratie – Hierarchie.

Diese Regelungen üben wir ständig ein. Ich bin mir bewusst, dass wir unterwegs sind. Wir haben Visionen, aber es braucht noch viel Kraft, sie in die Wirklichkeit umzusetzen.

Als Priester und Pfarrer in einem solchen Team muss ich bereit sind, Aufgaben, aber auch Verantwortung abzugeben. Ich kann nicht nur delegieren, sondern ich muss auch Vertrauen haben, dass in einem Team viele Charismen brach liegen, die man gebrauchen kann und muss.

• Warum soll ich mich als Pfarrer zum Beispiel mit der Finanzverwaltung abmühen, wenn Teammitglieder dies viel besser machen? Es ist nicht leicht, Machtpositionen abzugeben. Wenn ich aber etwas abgebe, dann ganz. Ich habe nichts mehr mit pfarrlichen Finanzen zu tun. Ich habe als Zeichen sogar den Schlüssel zum Tresor abgegeben. Aber ich berate im Team über unsere Finanzverwaltung mit.

• Warum soll ich allein Personalentscheidungen treffen?

• Warum soll ich die Verantwortung für den Religionsunterricht allein tragen?

Ich weiß, dass ich gemäß Kirchenrecht allein dafür verantwortlich bin, aber dies ist in unsrem Team nicht durchführbar. Alle tragen mit, müssen dann aber auch eventuelle Folgen miteinander tragen.

Ich habe im Verlauf der letzten Jahre sehr viel abgegeben. Dies fiel mir nicht immer leicht, denn man gibt mit allen Ressorts auch Macht auf. Und Macht kann zum »liebsten« Kind werden.

Wird der Priester und Pfarrer in einer solchen Arbeit überflüssig?

● Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen, hat folgende Regeln zur Prioritätssetzung im priesterlichen Dienst zur Diskussion gestellt und daran halte ich mich:

1. Wichtiger ist, wie ich als Priester lebe, als was ich als Priester tue.

2. Wichtiger ist, was in mir Christus tut, als was ich selber tue.

3. Wichtiger ist, dass ich die Einheit im Presbyterium lebe, als dass ich in meiner Aufgabe allein aufgehe.

4. Wichtiger ist der Dienst des Gebetes und des Wortes als der Dienst an den Tischen.

5. Wichtiger ist, die Mitarbeiter geistlich zu begleiten, als möglichst viele Arbeiten selbst und allein zu tun.

6. Wichtiger ist, an wenigen Punkten ganz und ausstrahlend da zu sein, als in allen Punkten eilig und halb.

7. Wichtiger ist Handeln in Einheit als noch so perfektes Handeln in Isolation. Also: Wichtiger ist »Zusammenarbeit« als »Arbeit«, wichtiger communio als actio.

8. Wichtiger ist Offenheit für das Ganze als noch so wichtige partikuläre Interessen.

9. Wichtiger ist, dass allen der Glaube bezeugt wird, als dass alle herkömmlichen Ansprüche berücksichtigt werden.

Im Seelsorgeteam fühle ich mich nicht überflüssig oder von Laien an den Rand gedrückt, aber ich muss als Priester und Pfarrer engagiert und mit viel Offenheit dasein. Nicht das Amt entscheidet, sondern, ob ich bereit bin, mit meinem ganzen Menschsein zu dienen. Meine »Berufung durch Gott und die Kirche« trägt mich und nicht der »Job«.

Spannungen und Konfliktfelder

● Spannungen und Konflikte gehören zum Leben, gehören auch zu unserer Pfarrei. Menschliches Miteinander ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozess der Suche und der Auseinandersetzung. Wir sind, wie ich immer wieder betone, auf einem Schiff und nicht auf einem Felsen. Konflikte innerhalb der Kirche färben auch auf eine Pfarrei ab. Hier einige wenige Hinweise:

Was heißt das, wenn das Priesteramt immer mehr ausgehöhlt wird? D.h. wenn alle alles machen? Brauchen wir noch Priester? Wir klammern uns an das Priesterbild von gestern. Brauchen wir für morgen nicht ein neues Priesterbild? Viri probati oder Frauenpriester, hin oder her. Aber in unserem herkömmlichen Priesterbild haben sie wohl keinen Platz. Wir haben in der Kirche keine Ämter und Posten zu verteilen, sondern Dienste, priesterliche Dienste. Ohne Opferbereitschaft und Verzicht geht das nicht, ob zölibatär oder nicht.

Konflikte in der Kirche Schweiz, wie die Angelegenheit um Bischof Haas, berühren heute jede Gemeinde. Letztlich geht es schon lange nicht mehr um Bischof Haas, es geht darum, wie wir mit Menschen in unserer Kirche umgehen, die sich in das Bild der »Kirche als Fels« verliebt haben und nicht bereit sind, auf einem »Schiff, das sich Gemeinde nennt«, eine Aufgabe zu übernehmen. Diese Auseinandersetzung haben wir in jeder Pfarrei. Geben wir diesen Menschen einen Ort in unserer Pfarrei? Toleranz kann ich erwarten, wenn ich selber tolerant bin.

Eine Pfarrei ohne gelebte christliche Gastfreundschaft stirbt. Eine Kirche, die nicht offen ist, geht an ihren eigenen Problemen zugrunde. Der größte Feind einer lebendigen Pfarrei ist, wenn alles geordnet ist und es keine Freiräume mehr gibt. Wir müssen auch unsere Pfarreizentren öffnen. Warum müssen kirchliche Räume vermietet werden, warum kann man sie nicht öffnen? Menschen zusammenführen ist heute wichtig und nicht Menschen einteilen. Nur wenn wir Menschen willkommen heißen und ihnen Gastrecht gewähren, werden wir Menschen finden, die sich in der Kirche engagieren wollen, seien es haupt- oder nebenamtliche oder freiwillige. [2]

Eine heutige Pfarrei hat sehr große Chancen. Diese Chancen müssen wir nutzen und unsere Kräfte richtig einsetzen. Statt in Resignation und herkömmlichen Denkmustern und einer verengenden, binnenkirchlichen Sicht zu verharren, sollten wir neue Prioritäten setzen. Vergessen wir nicht:

»Hier zu stehen
in diesem Nicht-Mehr und Noch-Nicht,
ist eine Form von Glauben,
ist Ausdruck des Vertrauens,
dass alles weitergeht,
dass es einen Punkt gibt,
auf den wir zuströmen,
dass es eine Kraft gibt,
die die Entwicklung steuert.«

[1] Vgl. Ulrich Schaffer, Neues umarmen. Für die Mutigen, die ihren Weg suchen, Stuttgart 1984.

[2] Vgl. Paul Stadler, Integratives Potential der christlichen Gemeinde – eine Chance, in: Diakonia 28 (1997) 57-63; sowie Wolfgang Beilner, Versöhnung und Widerstand, in: ebd., 65-68.

Caritas

Heinrich Pompey (Hg.)
Caritas – Das menschliche Gesicht des Glaubens

Ökumenische und internat. Anstöße einer Diakonietheologie, Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 10

Würzburg: Echter Verlag 1997

399 Seiten, ca. DM 56,-/ÖS 409,-/SFr. 53,-

Mit diesem Sammelband über die Diakonie verschiedener Ortskirchen und Konfessionen soll das Proprium Christianum der Caritasarbeit verdeutlicht werden. Die Aufsätze des ersten Teils befassen sich mit den vielfältigen sozialen Problemen in unserer Gesellschaft und der Antwort der Kirche. Insbesondere der Herausgeber selbst entwickelt Überlegungen, wie kirchliche Gemeinden zu Orten wirklicher Hilfe für den Notleidenden werden können, wenn sie der heutigen Tendenz der Privatisierung und der Vermeidung des Leidens widerstehen.

Ein zweiter Teil enthält Beiträge aus der Ökumene. Deutlich wird die grundlegende Gemeinsamkeit im Verständnis christlicher Liebestätigkeit, wie auch manch anregende unterschiedliche Akzentuierung, etwa die von der lutherischen Rechtfertigungslehre herkommende Ablehnung einer »Selbstheilung« und Leistungsethik. Dieser Teil wird abgerundet durch Darstellungen aus dem Bereich der orthodoxen und der anglikanischen Kirche. Der abschließende dritte Teil stellt internationale Ansätze einer Theologie katholischer Caritas vor, Grundlegungen für die soziale Arbeit in kirchlicher Verantwortung. So benennt der Dogmatiker R. Schulte die Inkarnation, das Eingehen in die Existenz der Armut und des Leidens aus bedingungsloser Liebe, als das Spezifikum christlicher Caritas. Der Würzburger Bischof P.-W. Scheele leitet die praktizierte Caritas aus der Communio des dreieinigen Gottes her. Neben diesen theologischen Aussagen liegen Darstellungen der Caritasarbeit u.a. aus Ägypten (H. Boulad), Frankreich (J. Gaillot) und den USA (R. J. Heidenreich) vor. Von besonderem Interesse ist hier die Aufgabe, in einer andersgläubigen bzw. säkularen Gesellschaft die sozialen Hilfen in Zusammenarbeit mit dem Staat oder anderen Organisationen zu erbringen und zugleich mit erkennbarem eigenem Profil zu handeln.´

Dieses Buch kann allen an Theologie und Praxis diakonischer Tätigkeit Interessierten empfohlen werden. Es gibt einen guten Überblick über das Diakonieverständnis in den Kirchen der Ökumene und ermutigt zu Offenheit und Zusammenarbeit. Zugleich regt es an, sich mit der Grundlegung kirchlicher sozialer Arbeit und der Ernsthaftigkeit dieses Auftrags zu befassen. Dies sollte Auswirkungen haben für das berufliche Verständnis von Mitarbeiter/inne/n in Seelsorge und Caritas ebenso wie für die Gestaltung unserer Gemeinden, die in dieser Zeit zur »Diakonia Caritatis Dei« berufen sind (390ff).

Matthias Mitzscherlich, Cottbus

Kirche in der Moderne

Rainer Bucher
Kirchenbildung in der Moderne

Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert (=Praktische Theologie heute: Bd. 37)

Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer 1998, 302 S.

Der Hauptakzent der Arbeit liegt in der Aufarbeitung des Zusammenhangs zwischen zeitgenössischer katholischer Theologie und der religiösen Dimension des Hitler-Faschismus. Der Autor macht deutlich, wie gerade katholische Theologen sich von der völkischen Bewegung innovatorische Im-

pulse für die weithin erstarrte katholische Kirche in der Zeit um 1933 erwarteten. Hitler kann so (mit R. Zitelmann) als Versuch eines »revolutionären Modernisierungsprojektes« bezeichnet werden (83), dessen Faszination jenseits bloßer psychologischer Mechanismen sich gerade »moderne« Theologen wie Lortz, Schmaus und Adam kaum entziehen konnten (143-186). Hier legt Bucher zu Recht seinen Finger in die Wunde einer Theologie, die wesentliche Grunderkenntnisse moderner Humanwissenschaften noch nicht integriert hat.

Eine Schwierigkeit der Arbeit liegt aber im Übergang von der theologiegeschichtlichen Analyse zur Reflexion des gegenwärtigen kirchlichen Handelns, dem eigentlichen Anliegen von Pastoraltheologie. Trotz einer Fülle von treffenden Einzelbeobachtungen wird methodisch nicht hinreichend geklärt, wie die dargelegten Ergebnisse in einem praktisch-theologischen Rahmen fruchtbar gemacht werden könnten. So sieht Bucher die Problematik von Laiendiensten in der Kirche als spannungsreiches Gegeneinander von Professionalisierung und Entklerikalisierung auf der Basis unzureichender pastoraler Planungskonzepte (234-241). Interessant auch die Beobachtungen zur Identitätsproblematik von Priestern (241-244). Das Verhältnis zwischen Verbänden und offizieller Kirche erscheint als ebenfalls klärungsbedürftig (244-250). Das gegenwärtig in der praktischen Theologie diskutierte Problem der Biographieforschung wird reflektiert (250-255). Sind dies »zufällig« ausgewählte Beispiele oder werden an ihnen exemplarische Konfliktlinien deutlich? Formulierungen im Text scheinen auf Letzteres hinzudeuten. So könnte die hier vorgelegte »Volk-Gottes-Theologie« des II. Vaticanums entlang der weiterführenden Analysen von Elmar Klinger (223-232) möglicherweise einen Schlüssel zur einer praktisch-theologischen Topologie bilden.

Aus praktisch-theologischer Sicht unterbestimmt ist der Begriff des kirchlichen Handelns, dessen Verhältnis zu verschiedenen, auch theologisch bedeutsamen Handlungsebenen (institutionelles, individuelles, strategisch-planerisches, dramaturgisches Handeln) insgesamt nicht deutlich wird. Dadurch wird der vielschichtige Prozess von Kirchenbildung – die Ausgangsfragestellung – verkürzt dargestellt. Diese methodischen Unklarheiten schmälern den theologischen Erkenntnisertrag über den sicher herausragenden theologiegeschichtlichen Erkenntniswert hinaus.

Guido Knörzer, Frankfurt/M.

Franz-Xaver Kaufmann / Arnold Zingerle (Hg.)
Vatikanum II und Modernisierung
Historische, theologische und soziologische Perspektiven

Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh 1996, 423 Seiten, ca. DM 78,-

Weil es für die katholische Kirche den epochalen Durchbruch zur Moderne vollzogen habe, wurde und wird das letzte Konzil auf der einen Seite emphatisch gefeiert, während die andere Seite gerade deswegen diesem Konzil eher reserviert, wenn nicht total ablehnend gegenüberstand und -steht. Differenzierter – und auch distanzierter – das Verhältnis des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung zu beleuchten, ist das Vorhaben des vorliegenden Sammelbandes, der zum Thema historische, theologische und soziologische Perspektiven zusammenzubringen versucht. Die einzelnen Beiträge sind nach drei Themenkomplexen unterteilt: Zunächst wird auf die Vorphase des Konzils eingegangen. Wer hier von einer total negierenden Einstellung der katholischen Kirche zur Moderne

ausgehen zu können meint, macht es sich zu einfach. Denn die Kirche hat sich etwa für die Effektivierung ihrer restaurativen Pastoralpolitik durchaus moderne Methoden (z.B. Prinzip der freien Assoziation, massenmediale Kommunikation, Ausbau der bürokratischen Organisation) zu Eigen gemacht. Eine zweite Gruppe von Beiträgen befasst sich mit Verlauf und Ergebnissen des Konzils selbst und versucht, diese in Beziehung zum Modernisierungstheorem zu bringen. Interessant ist, wie F.-X. Kaufmann einleitend den kommunikativen und geistigen Prozess des Konzils würdigt, der aus soziologischer Sicht ein äußerst unwahrscheinliches Phänomen darstelle: »Dass ausgerechnet die in ihrer eigenen Traditionalität anscheinend erstarrende katholische Kirche ... zu einer grundlegenden Reformulierung ihres eigenen Selbstverständnisses gelangte ..., muss ... Ver- und Bewunderung erregen ... Es war die Erfahrung einer durch gleichberechtigte Kommunikation konstituierten Gemeinschaft, die in augenfälligem Kontrast zur üblichen hierokratischen Herrschaft des Vatikans stand, welche im gemeinsamen Glauben an das Wirken des göttlichen Geistes das spröde Gerüst der kurial geplanten Konzilsorganisation mit einem von niemand vorausgesehenen Eigenleben erfüllte...« (27)

Der umfangreichste Teil des Buches ist der Nachkonzilszeit gewidmet. Dabei kommen vor allem Rezeptionsprozesse des Konzils in verschiedenen Ländern Europas zur Sprache. Daneben werden ausgewählte Problembereiche aufgegriffen, die exemplarisch deutlich machen, welche tief greifenden – durchaus im ambivalenten Sinne – Wirkungen das Konzil für die Kirche insgesamt sowie für die einzelnen Gläubigen mit sich gebracht hat. Wer sich mit dem Konzil und/oder mit der derzeitigen Situation der katholischen Kirche befasst, tut gut daran, zu diesem ausgezeichneten, sorgfältig redigierten Sammelband zu greifen.

Norbert Mette, Paderborn

Frauenbilder

Birgit Schneider
»Wer Gott dient, wird nicht krumm!«
Feministische Ethik im Dialog mit Karol Wojtyla und Dietmar Mieth

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1997, 305 Seiten

Birgit Schneider hat sich in diesem Buch die Aufgabe gestellt, die theologische Ethik mit den Ergebnissen und Anliegen der Frauenbewegung und der Frauenforschung zu konfrontieren. Damit setzt sie Schritte für einen längst überfälligen Dialog. Dabei stellt die Sicht und Interpretation der Zweigeschlechtlichkeit, also des Mann- und Frauseins, den entscheidenden Bezugspunkt dar. Das Verdienst der theologischen Frauenforschung liegt ja gerade darin, allzu sterile Festschreibungen der Geschlechteranthropologie kritisch aufzubrechen.

Im ausführlichen zweiten Teil stellt Schneider zwei sehr gegensätzliche Autoren zum Denken der Geschlechterdifferenz in der theologischen Ethik dar: Karol Wojtyla und Dietmar Mieth. Dabei werden die Ausführungen zum Frauenbild im Horizont des jeweiligen philosophischen und ethischen Grundansatzes (Glaubensethik bzw. »autonome Moral«) referiert und damit die Korrelationen zwischen dem ethischen Grundansatz und der jeweiligen Sicht von Zweigeschlechtlichkeit aufgezeigt. Während Mieth auf die Beschreibung einer spezifisch männlichen oder weiblichen Natur weitgehend verzichtet, geht Papst Johannes Paul II. von einem Frauenleitbild aus, das von der metaphysisch-naturbedingten Wesensbestimmung zur Mütterlichkeit der Frau getragen wird. Im abschließenden dritten Teil konfrontiert die Autorin diese theologischen Reflexionen zum Frauenbild mit der konkreten Lebensrealität von Frauen (am Beispiel der Allensbacher Repräsen-

tativbefragung »Frauen und Kirche«), um Konsequenzen für theologische Ethik und »frauengerechte« Seelsorge zu formulieren. Diese kulminieren in der grundsätzlichen Forderung nach einer möglichst entwurfsoffenen Verwirklichung der eigenen Person, die auch innerhalb eines Geschlechtes sehr unterschiedlich ausfallen kann. Die Anwaltfunktion der theologischen Ethik besteht so gerade darin, Frauen (und Männer) aus Verkrümmungen aufzurichten und sie von der Macht der Bilder zu befreien.

An diesem Buch ist besonders hervorzuheben, dass es im Mittelteil eine solide Auseinandersetzung mit den Positionen des gegenwärtigen Papstes zur Anthropologie der Geschlechter bietet. Durch die Berücksichtigung des philosophischen Hintergrundes wird damit sowohl ein von Polemik freies Verständnis ermöglicht, als auch die systemimmanente Grundproblematik dieses Ansatzes verdeutlicht. Damit ist es vor allem jenen empfohlen, die an einer Auseinandersetzung mit theologischen Hintergründen zur Anthropologie der Geschlechter interessiert sind.

Christa Schnabl, Wien

Basisgemeinden

Franz Weber (Hg.)
Frischer Wind aus dem Süden
Impulse aus den Basisgemeinden

Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 1998, 157 Seiten

Ein wirklich erfrischendes, lesenswertes Buch, das Mut macht. Das Erfolgsrezept: Man nehme eine Handvoll kompetenter Theologen und Christen und schicke sie zu einem Treffen der Basisgemeinden nach São Luís im brasilianischen Nordosten. So geschehen im Sommer 1997. Die Autoren dieses Buches haben dieses Treffen von 2500 Delegierten aus 240 verschiedenen Diözesen Brasiliens miteinander erlebt. Die Probleme der Kirche in Europa im Hintergrund unternimmt jeder seine eigene Gedankenreise, wobei sich die Kirche bei uns in der Kirche der brasilianischen Basisgemeinden spiegelt und umgekehrt. Und das hat eine faszinierende Wirkung. Die Idee und das Leben der Basisgemeinden werden nicht glorifiziert, sondern mit all ihren Nöten und Aufbrüchen gesehen, so wie sie sind. Doch die Begegnung mit ihnen löst Hoffnung für die Kirche bei uns aus.

Christine Rod schreibt, ausgehend von beeindruckenden Frauengestalten über die Situation der Frauen in der Kirche dort und bei uns. Zum Symbol wird dabei eine »Schwangere«: »mit ihrer unaufgebbaren Hoffnung auf das Neue, das schon da ist, das trotz aller Widrigkeiten nicht mehr wegzuleugnen und wegzudrängen ist. (...) Wenn auch vielerorts noch ungeboren, aber: Das Neue ist schon da.« (65) Richtig spannend ist auch der Beitrag von Ewald Huscava über das Mündigwerden und die Entmündigung in der Kirche. Manchmal hört man dabei ein mit einem Augenzwinkern versehenes »Gott sei Dank gibt es nicht genügend Priester und Schwestern«. Denn wenn zu viele am Werk sind, kommt die Eigenständigkeit der Leute zu kurz. Tief beeindruckend auch die neue Kirchenerfahrung, »das geschenkte Wir« von Matthias Scharer oder die Sicht des Martyriums von Ottmar Fuchs. Jeder Beitrag setzt einen neuen Akzent in diesem unbedingt empfehlenswerten Buch, das man von Anfang bis zum Ende mit Spannung und Betroffenheit liest – und das ist bei der Flut der Bücher auf dem theologischen Markt eine so erfrischende Ausnahme.

Hermann Hofer, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

Peter F. Schmid ist Universitätsdozent für Pastoraltheologie in Graz und arbeitet als Praktischer Theologe, Pastoralpsychologe und Psychotherapeut in Wien und Graz.

Norbert Mette ist Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn.

Erhard Busek, Dr. phil., war Vizekanzler der Republik Österreich und ist u. a. Vorsitzender des Instituts für den Donauraum und Mitteleuropa.

Lise Abid, Mag. phil. (Publizistik, Orientalistik und Islamwissenschaft), promoviert derzeit in Publizisitik und lebt als freie Journalistin in Wien.

Gotthard Fuchs, Dr. theol., ist Akademiedirektor der Akademie Rabanus Maurus in Wiesbaden-Naurod.

Gregor Gysi ist Fraktionsführer der PDS im Deutschen Bundestag.

Sr. Liliane Juchli ist Krankenschwester und Lehrerin für Krankenpflege.

Gertraud Knoll, Mag. theol., ist Superintendentin der evangelischen Kirche im Burgenland.

Milan Machovec ist emeritierter Professor für Philosophie und Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag.

Elisabeth Moltmann-Wendel ist feministische Theologin und freie Publizistin.

Raphaela Pallin, Mag. theol., ist pastorale Mitarbeiterin der Pfarre Stockerau in Niederösterreich.

Magnus Striet, Dr. theol., ist wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

Hadwig Müller, Dr. theol., ist Referatsleiterin am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V., Aachen.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für neutestamentliche Exegese am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug und in den Theologischen Kursen für Laien in Zürich sowie am Katechetischen Institut Luzern.

Georg Langenhorst, Dr. theol., ist akademischer Rat an der Pädagogischen Hochschule Weingarten und lehrt Katholische Theologie/Religionspädagogik.

Helmut Krätzl, Dr theol., Dr. iur.can., ist Weihbischof der Erzdiözese Wien.

Ursula Struppe, Dr. theol., ist Leiterin der Theologischen Kurse in Wien.

Christof Wolf, Dipl.-Soz., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Forschungsinstitut für Soziologie der Universität zu Köln.

Franz Kuhn ist Pfarrer der Dreifaltigkeitskirche in Bern.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · Mai 1999 · Heft 3

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; *Einzelheft* S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

Aggression als Lebensenergie

Karl Frielingsdorf
Aggression stiftet Beziehung
Wie aus destruktiven lebensfördernde Kräfte werden können
1999. 200 Seiten. Kt.
DM 38,– / ÖS 278,– / SFr 36,10
ISBN 3-7867-2160-2

Streng religiös erzogene Ménschen haben Probleme, sich aggressive Gefühle zuzugestehen. Der bekannte Autor und Jesuitenpater Karl Frielingsdorf erschließt Aggression dagegen als vitale Lebenskraft, die unabdingbar ist für die Begegnung mit sich selbst, den Mitmenschen und Gott. Er analysiert die Ursachen destruktiver Aggressivität und gibt anhand vieler Beispiele Hinweise zu ihrer Überwindung.

Matthias-Grünewald-Verlag · Postfach 3080 · 55020 Mainz
http://www.engagementbuch.de

Martina Blasberg-Kuhnke

Über Europa nachdenken – in dieser Zeit

Die europäische Einigung mit ihren offenen Flanken – u.a. die Sozial- und die Frauenpolitik, die Solidarität mit denen, die nicht zu diesem Europa gehören, die Bedeutung von Religion – fordert auch die Kirchen heraus. Der internationale Krieg auf europäischem Boden stellt zurzeit jedoch alle Bemühungen in Frage. Gerade jetzt ist über Europa nachzudenken ...

● Über Europa nachdenken und schreiben in dieser Zeit? Als wir im Herbst 1998 in der Redaktion ein »Europa-Heft« planten, wollten wir eine Vergewisserung darüber, was Europa eigentlich sei. Ohne Frage verlieren vor allem wirtschaftliche Grenzen in den Ländern der Europäischen Union an Bedeutung. Der 1. Januar dieses Jahres geht in die Geschichte ein als das Datum des Starts des »Euro«; in wenigen Jahren werden die nationalen Währungen der beteiligten elf Länder auf die europäische Einheitswährung umgestellt sein. Gleichzeitig laufen die Beitrittsverhandlungen zur Europäischen Union für verschiedene Länder, wie z.B. Malta und Estland; andere Länder aus Ost- bzw. Südosteuropa stehen im Wartestand für die nächste Stufe der Erweiterung der EU. Noch im Frühsommer '98 konstatierte die »Neue Züricher Zeitung«: »Wieder einmal stehen die in der Europäischen Union mehr oder minder vereinigten Staaten Westeuropas an einer Wegmarke.«[1]

Die Brisanz der Europäisierung

● Was durch die Herstellung des gemeinsamen Wirtschaftsraums und Binnenmarkts gelungen ist, sollte durch freie Verträge der beteiligten Länder auch politisch umgesetzt werden. Mit dem Inkrafttreten des Maastrichter Vertrages über die Gründung der Europäischen Union am 1.11.1993 ist das politisch vereinte Europa mehr als ein einheitlicher Wirtschaftsraum; alle Kernbereiche von Politik, Wirtschaft und Recht sind betroffen. Die Kirchen haben die Brisanz der »Europäisierung« aller relevanten Bereiche der bisher souveränen Nationalstaaten erkannt; in der Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages vom 17. Juni 1997 wird in einer Erklärung zur Schlussakte der Status der Kirchen und religiösen Vereinigungen und Gemeinschaften geachtet.

Angesichts dieser Entwicklungen, die die Europäische Union zunehmend auch für die Bürgerinnen und Bürger der betroffenen Länder zu einer Realität werden lassen, die sie – und sei es symbolisiert durch den, in den täglichen Nachrichtensendungen bekannt gegebenen, aktuellen Stand des Euro an den Börsen – nicht mehr einfach ignorieren oder zumindest für irrelevant halten können, stellen sich neue Fragen. Viele von ihnen betreffen direkt oder wenigstens mittelbar die Kirchen:

• So fragt der Deutsche Caritasverband anlässlich seines hundertjährigen Jubiläums 1997

danach, wie »im zusammenwachsenden Europa, das die Nationalgrenzen zunehmend überwindet, auch die soziale Arbeit auf europäischer Ebene verstärkt zu koordinieren und zu organisieren«[2] ist. Die Europäische Union, so die leitende Perspektive, muss auch eine soziale Union sein. Es geht um eine sozial gerechte Entwicklung Europas, eine fortschreitende Zusammenarbeit mit den Staaten Mittel- und Osteuropas und die Verhinderung neuer Grenzen zwischen Arm und Reich innerhalb des geeinten Europas.

- Da widmet sich 1998 ein Kongress der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Union (ComECE) den sozialen Folgen der Währungsunion und fragt nach der »Einführung des Euro im Licht der katholischen Soziallehre«[3], um den Vorrang der Arbeit beziehungsweise der Person vor der Wirtschaft und die Bedeutung der Solidarität als Bindekraft einer gerechten Europäischen Währungs- und Wirtschaftsunion hervorzuheben.[4]
- Da führt die »Evangelische Akademie Arnoldshain« im März 1999 eine Tagung für Frauen »Auf dem Weg in die Europäische Union« durch, um Frauen die Chance zu eröffnen, »ihre Situation und Perspektiven nicht nur in einem regionalen und nationalen Horizont zu sehen, sondern allmählich auch auf die europäische Dimension zu erweitern«[5] und geschlechtsspezifische wie frauenpolitische Fakten der Verträge von Maastricht und Amsterdam in den Blick zu nehmen.

»Perspektiven nicht nur im nationalen Horizont sehen, sondern auf die europäische Dimension erweitern«

- Da veröffentlicht der Vatikan die Lineamenta für die Zweite Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa, die in diesem Jahr als Letzte in der Reihe der kontinentalen Bischofssynoden vor dem Jubiläumsjahr 2000 abgehalten wird. Unter der Überschrift »Jesus Christus, lebendig in seiner Kirche, Quelle der Hoffnung für Europa« befasst sich das Vorbereitungsdokument »mit der geistigen Situation Europas vor der Jahrtausendwende und zeichnet dabei ein eher düsteres Bild: So heißt es z.B.: ›im Westen wie im Osten Europas verbreiteten sich die Übel eines oft von den Werten der Person und des Geistes losgelösten menschlichen Fortschritts‹.«[6] Demgegenüber gelte es, den christlichen Glauben als Fundament und Ursprung der europäischen Kultur und ihrer Einheit neu zu entdecken; die Kirchen haben einen Dienst an den europäischen Völkern wahrzunehmen.[7]
- Zu diesem Votum gesellen sich Stimmen, die die Zusammenarbeit der Kirchen innerhalb der EU oder auf gesamteuropäischer Ebene beobachten, der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Konferenz Europäischer Kirchen, die auch die beiden europäischen Versammlungen im Konziliaren Prozess verantwortet haben. Die Erwartungen an die Kirchen im Kontext der europäischen Einigung sind widersprüchlich und teilweise auch problematisch, immer aber wird von den Kirchen etwas für Europa erwartet. Da wünschen die einen von den christlichen Kirchen eine integrative Funktion als »ferner, aber unverzichtbarer Sinn- und Wertehorizont«[8], andere die Sicherung kultureller und nationaler Identität angesichts der als bedrohlich erfahrenen Tendenzen der Vereinheitlichung. »Für die anderen haben die Kirchen gerade und zuallererst die Aufgabe, sich zugunsten der in Europa sozial an den Rand Gedrängten zu Wort zu melden, ein Gegengewicht zu einem Europa der Großkonzerne und der überbordenden Brüsseler Bürokratie schaffen zu helfen.«[9]

• Schließlich finden sich aus der politischen Perspektive Erwartungen zum Beitrag der Kirchen zur Deutung und Sinngebung des

»Christentum – ein »ferner, aber unverzichtbarer Sinn- und Wertehorizont«?«

europäischen Einigungswerkes. Jacques Santer, als Präsident der Europäischen Kommission, hat noch vor kurzem ausdrücklich den Dialog der Kirchen mit der Kommission über den Sinn, die geistige Orientierung und die ethischen Dimensionen der Europäischen Einigung gewürdigt. »Nicht zuletzt stehen seit einiger Zeit mit dem Programm ›Eine Seele für Europa – spirituelle und ethische Aspekte‹ auch Fördermöglichkeiten der Europäischen Union für europäisch ausgerichtete Aktivitäten von religiös orientierten, länderübergreifenden und religionsübergreifenden Initiativen zur Verfügung.«[10] Diesen Fördermöglichkeiten entsprechen bereits Formen der religionspädagogischen Zusammenarbeit zur religiösen Erziehung in Europa, die an Verständigungsfähigkeit und Umgang mit Differenz in einem pluralen Europa, einer ganzheitlichen Bildungsperspektive und einer zukunftsfähigen, international orientierten Bildung arbeiten.[11]

Diese und andere Herausforderungen waren es, die die Redaktion bewogen haben, ein Heft »Europa« zu widmen: die Spannung zwischen Entgrenzungen und Ausgrenzungen, zwischen Chancen für eine neue Mobilität, Freizügigkeit und Grenzüberschreitungen und den Ängsten vor Fremden, Arbeitsplatzverlusten, Identitätskrisen und politischer oder wirtschaftlicher Instabilität, die sich in den eben angeführten Schlaglichtern spiegeln.[12]

Krieg in Europa

● Aber gilt das alles überhaupt noch? Seit Ende März bestimmt nunmehr ein europäisches Thema die Schlagzeilen der Zeitungen, beherrscht Nachrichten- und Sondersendungen: der Krieg im Kosovo, mit Hunderttausenden auf der Flucht, Zerstörung und Vernichtung von Dörfern, Massakrierung, Vergewaltigung und Vertreibung, Bombardements der NATO ... Dieser Krieg stellt alle Bemühungen und alles Engagement für ein geeintes Europa in Frage. Mehr noch, er ist im theologisch qualifizierten Sinn eine »Unterbrechung« (J.B. Metz). Ratlosigkeit und Entsetzen treten an die Stelle von Engagement; vorerst ist auf vielen Ebenen, auch in den Kirchen, Lähmung an ihre Stelle getreten.

Da hilft es wenig, die gewiss zutreffende politologische Bewertung zu hören: »Die Entwicklung einer gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik hinkt ... tatsächlich in bedauerlichem Maße hinterher. Die Einsicht bezüglich dieses Defizits ist zwar seit den großen Peinlichkeiten, die sich Europa im Zusammenhang mit dem Balkankrieg zuschulden kommen ließ, gewachsen. Aber man hat die richtigen Schlussfolgerungen noch längst nicht gezogen.«[13] Jede und jeder, auch – wenngleich nicht nur – die christlichen Kirchen, sind gefragt, wie sie sich zu diesem Krieg stellen. Und verglichen mit der Zeit des Golfkriegs ist die Öffentlichkeit, sind

»Dieser Krieg stellt alle Bemühungen und alles Engagement für ein geeintes Europa in Frage.«

auch Gemeinden und kirchliche Stimmen weniger laut, weniger eindeutig, weniger entschieden. Das von vielen Seiten bekundete Wissen darum, dass ein Krieg noch nie Frieden

geschaffen hat, kollidiert mit der Unmöglichkeit, einem Völkermord tatenlos zuzusehen.

Wohl werden die Stimmen vernehmlicher und deutlicher, die eine diplomatische Lösung, die einen neuen Friedensplan für den Kosovo fordern. Wie auch immer der aussehen mag: Alle Anstrengungen und alle politische Phantasie auf eine Lösung zu richten, die den Völkern auf dem südlichen Balkan eine friedliche Zukunft mitten in Europa und als Teil des einen Europa sichern, sind die Voraussetzungen dafür, dass die vielfältigen Engagements für Bildung, Erziehung, gerechtes und soziales Wirtschaften, kulturelle, politische und religiöse Verständigung in Europa Sinn haben und Sinn behalten.

Sich über die entgrenzenden Entwicklungen in Europa zu freuen, scheint, will man nicht – und sei es ungewollt – zynisch werden, nur möglich, wenn zugleich die nahezu unübersehbar wirkenden Ausgrenzungen und neuen Grenzziehungen schonungslos gesehen werden. Sprachgrenzen, die materiellen Grenzen zwischen Arm und Reich, kulturelle, ethnische und religiöse Grenzen fallen nicht mit dem Wegfall von Schlagbäumen. Hinzusehen, die Chancen offener Grenzen in Europa wahrzunehmen und sich zugleich mit offenen Augen den Herausforderungen der neuen Ausgrenzungen zu stellen, ist gerade auch den Kirchen zugemutet. Uns vor dieser Zumutung nicht davonzustehlen, lässt uns als Redaktion von DIAKONIA an unserer, unter anderen Voraussetzungen getroffenen, Entscheidung festhalten, ein Heft »Europa« zu widmen: »Europa ist niemals nur, Europa wird immer.«[14]

Im März dieses Jahres veröffentlichte die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Kommission ein Wort zum Frieden. Angesichts des Kosovo-Krieges hat diese profunde Erklärung zusätzlichen Wert. Wir dokumentieren in diesem Heft Ausschnitte.

10. Es ist nicht gelungen, die Rückkehr des Krieges nach Europa zu verhindern. Das ehemalige Jugoslawien brach unter furchtbaren Gewaltexzessen auseinander, deren Opfer vor allem die Zivilbevölkerung geworden ist. Die Eskalation der Gewalt auf dem Balkan hat vor Augen geführt, wie zerbrechlich viele Errungenschaften zivilen Zusammenlebens sind.

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«, Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

[1] Neue Züricher Zeitung vom 2./3. Mai 1998, hier zit. nach: Ulrich Ruh, Europa und die Christen, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) 271-273, hier 271.
[2] Europa braucht die soziale Union. Erklärung des Deutschen Caritasverbandes anläßlich seines 100-Jahr-Jubiläums, verabschiedet vom Zentralrat bei seiner Sitzung am 10./11. November 1997 in Köln, in: Caritas 99 (1998) 36f, hier 36.
[3] D. Martin, Union in solidarischem Geist. Die Einführung des Euro im Licht der katholischen Soziallehre, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) 240-245, hier 240.
[4] Vgl. ebd., 244.
[5] Leonore Siegele-Wenschkewitz u.a., Tagungseinladung.
[6] Vorbereitungsdokument für die zweite Europasynode, in: Herder Korrespondenz 52 (1998) 267.
[7] Vgl. ebd.
[8] Ruh, Europa, 272.
[9] Ebd.
[10] P. Schreiner, Bildung und Erziehung in Europa – aktuelle Entwicklungen, in: CI-Informationen 1/1999, 3.
[11] Vgl. ebd.
[12] Vgl. zu vielen der stichwortartig genannten Probleme die Veröffentlichungen des Zentrums für Europäische Integrationsforschung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.
[13] »Wir alle sind Europa«. Ein Gespräch mit dem Politologen Ludger Kühnhardt, in: Herder Korrespondenz 53 (1999) 75-80, hier 78.
[14] Ludger Kühnhardt, Europa auf der Suche nach einer neuen geistigen Gestalt, in: Zentrum für Europäische Integrationsforschung. Discussion paper C 41/1999, 3-38, hier 36.

Kardinal Miloslav Vlk

Gesellschaftlicher Umbruch als Herausforderung

Eine tschechische Perspektive

Die Wende von 1989 brachte insbesondere für die Kirchen im damaligen »Ostblock« eine ganz neue Situation. Hochfliegende Erwartungen wurden mittlerweile von Enttäuschungen und dem Erschrecken über die negativen Seiten der neuen Freiheit abgelöst. Der Prager Kardinal plädiert angesichts dieser Herausforderungen für einen Weg der Bekehrung und inneren Erneuerung.[1]

● Heuer sind es zehn Jahre seit dem Zusammenbruch des Kommunismus durch die »Samtrevolution«. In diesem Jahr wird viel von den Ereignissen des November 1989 und von den Jahren danach die Rede sein, und man wird auch von dem sogenannten »Agneswunder«, von der Rolle der Kirche und des Kardinals Tomáček im Moment des Umbruches sprechen. Die Kirchen waren in der damaligen Tschechoslowakei die einzige offiziell erlaubte Struktur einer nichtkommunistischen Ideologie in der Gesellschaft. Ihre Stimme war sehr wichtig und sie hat die Erwartungen nicht enttäuscht.

Idealvorstellungen der Wendezeit

● Vielleicht hat sich die Kirche niemals in der modernen tschechischen Geschichte einer so großen Sympathie erfreut wie damals. Im Moment des Zusammenbruchs des atheistischen Kommunismus haben die Leute das wahre, das geistige Antlitz der Kirche gesehen. Alle sahen die Kirche als mächtige Trägerin der Wahrheit und der Liebe, jener Werte, die über die Lüge und den Hass siegen sollten. Der Zusammenbruch des Kommunismus wurde dann als der Sieg des Guten über das Böse verstanden.

Viele führende politische Persönlichkeiten hatten »ideale«, nichtrealistische Vorstellungen von der Gesellschaft, von den Menschen, vom Glauben und auch von der Kirche. Auch die Leute – man sollte eigentlich sagen: wir – hatten die falsche, naive Vorstellung, dass es jetzt endlich an der Zeit sei, alles zum Guten zu verändern, und dass das wie mit einem Zauberstab ginge.

Man hat dabei übersehen, dass man geistliche Werte nicht einfach mit Predigen, sondern nur mit »Einbringen« vermitteln kann. Dieses »Einbringen« der Werte ist ohne eine tiefe personale Verankerung in Christus unmöglich und nur aufgrund des lebendigen Lebenszeugnisses

möglich – und zwar in einem langen, mühsamen Prozess, für den die Kirche als Ganze nach den 40 Jahren des Kommunismus nicht vorbereitet war. Die kleinen verstreuten Elitegruppen, die Erfahrung hatten und wussten, worum es geht, konnten es alleine nicht schaffen.

Heute gibt es in der Kirche Enttäuschung auf vielen Seiten, die wiederum als falsche und einseitige, pauschale Einschätzung formuliert wird: Die Kirche habe versagt und ihre einmalige Chance versäumt. Psychologisch ist das durchaus verständlich: In den ökonomischen und politischen Enttäuschungen sucht man einen Sündenbock und ein Alibi für eigenes Versagen.

Die ursprüngliche Einheit der antikommunistischen Front, die durch die äußere Gefahr und den äußeren politischen Druck alle Kräfte zusammenhielt, ist in der Freiheit bald zerfallen; als selbstverständliche Folge der Entwicklung, denn es gab hier keine positiven inneren Kräfte des Zusammenhalts.

Die gestohlene Revolution

● Die sichtbare Abkehr von den »reinen Revolutionsidealen« kam ziemlich bald, und zwar im Namen des Aufbaus der parlamentarischen Demokratie, der Parteien und besonders im Namen der Marktwirtschaft. Diese zweite Entwicklungsphase der Wende wurde mit einem treffenden Terminus als die »gestohlene Revolution« bezeichnet: Die Ideale der Liebe und Wahrheit sind verschwunden, und wegen des dicken politischen Nebels wusste eigentlich niemand, wer der Dieb war. Ich möchte nur ein Phänomen unterstreichen, das in diesem Moment ganz deutlich geworden ist: Die Ethik steht plötzlich in einem aussichtslosen, verborgenen Konflikt mit der Wirtschaft und teilweise auch mit der Politik.

Ich vermute, dass hier, tief unten in den Herzen der Leute, die alten, in zahlreichen kommunistischen Schulungen erworbenen, ideologischen Irrtümer wirksam sind. Der ge-

»Die Ethik steht in einem aussichtslosen, verborgenen Konflikt mit der Wirtschaft und der Politik.«

sellschaftliche Fortschritt ist nicht nur vom ökonomischen Wachstum abhängig – auch die Moral gehört dazu. Sonst verbleiben wir in der falschen Ideologie, die die Ökonomie als Basis und die Moral als einen bloßen Überbau versteht. Dieses alte Erbe des Kommunismus verbindet sich heute mit den neuen kapitalistischen Ansichten.

So wurde der Ökonomismus, in seiner altmodischen liberalen Gestalt, zu einer neuen regierenden Ideologie, der alles untergeordnet wurde: Die Ökonomie an sich bzw. der Markt sollte nun die allgemeine menschliche Erneuerung bringen, ohne dafür zuerst auch die nötigen Bedingungen in der Rechtssphäre und besonders in den Köpfen und Herzen der Menschen zu schaffen. Nach ein paar Jahren des relativ erfolgreichen wirtschaftlichen Wachstums (dasselbe Phänomen wie am Anfang des Kommunismus), das den neuen Kurs zu rechtfertigen schien, kam eine tiefe Enttäuschung. Alle »Sünden« des grobschlächtigen ökonomischen Umbaus wirkten sich aus und die Bevölkerung muss jetzt eine sehr hohe »Strafe für Geschwindigkeitsüberschreitung und nachlässiges Fahren« bezahlen.

Die gegenwärtige Spannung in der Gesellschaft und die politische Instabilität der letzten zwei Jahre sind die Folgen davon, dass die Ökonomie vorherrscht und die »Transformation des Herzens« vernachlässigt wird. Die doppelte Ge-

fahr dieser Situation besteht in der Kombination der Stärke der alten Mentalität in uns und der Schwäche der Mechanismen, die die neue Freiheit beschützen sollen. Das »alte« Übel hindert uns, mit der neuen Freiheit richtig umzugehen.

Auf der Suche nach neuen Haltungen

● Die lügenhafte Trennung zwischen Worten und Wirklichkeit, so typisch für die kommunistische Ideologie, kann nur durch das geduldige Suchen nach der Wahrheit über den Menschen, die uns wirklich frei macht (vgl. Joh 8,32), geheilt werden. Und danach müssen wir lernen, als freie Menschen zu handeln. Wir müssen uns von dem Kollektivismus und der Passivität im Denken befreien, die uns hindern, uns den ungewohnten Herausforderungen zu stellen. Wir sind noch zu sehr gewöhnt, dass »jemand von oben« an unserer Stelle denkt, und haben oft Angst, selbständige Entscheidungen zu treffen.

Es ist notwendig zu erkennen, dass es in den öffentlichen Angelegenheiten kein »wir« und »sie« mehr gibt, wodurch früher das »Volk« und die regierende Partei getrennt waren. Im Gegenteil, die Verantwortung soll heute von allen mitgetragen werden. Es ist Zeit, mit der »inneren Emigration« in den engen Kreis meiner Familie oder Bekannten Schluss zu machen. Diese passive Haltung ist zwar ganz bequem, aber sie bringt uns um einen großen Teil der Freiheit.

Auch die Theorie des Klassenkampfes und des Klassenhasses ist in unserer alltäglichen Praxis nicht tot. Der Hass wendet sich jetzt gegen diejenigen, die irgendwie verschieden von uns sind, und nicht selten legt er sich den Mantel des Rassenhasses und der Xenophobie an. Die Rücksicht auf die egoistischen Interessen oder die Gruppeninteressen macht sich in der ethnischen, nationalen Intoleranz bemerkbar. Persönliche Meinungen werden oft ideologisiert und die Kunst des sich gegenseitig respektierenden Dialogs ist sehr rar.

Die schwerste Last, die wir aus der Vergangenheit mit uns tragen, ist die Absenz der wahren transzendenten Werte und der Immanentismus im Leben. Darin sehe ich ein Warnzeichen, dass die harte Lektion des Kommunismus vielleicht für uns nicht ausreichend war.

»Diese passive Haltung ist zwar ganz bequem, aber sie bringt uns um einen großen Teil der Freiheit.«

Früher war die institutionalisierte Wahrheit der marxistische Materialismus, der jede Transzendenz gestrichen hatte, mit seinem typischen Mangel an moralischen Werten. Nach der politischen Wende kam an seiner Stelle das Konsumdenken und das Streben, immer »besser« zu konsumieren, und auf diese Weise wurde die »vertikale« Transzendenz durch eine »horizontale« ersetzt. Dadurch bleibt die Leere und sie wächst sogar in einem Teufelskreis: Man braucht immer mehr und ist immer weniger zufrieden.

Dieses Problem des Konsumismus beherrscht die ganze westliche Welt. In den postkommunistischen Ländern ist es ein Phänomen, in dem sich am stärksten das »alte« und das »neue« Übel begegnen. Beide bedrohen die Freiheit. Früher waren die Menschen total abhängig von der politischen Macht einer Partei, jetzt vom »unsichtbaren Arm des Marktes«. Musste es so sein? Ist es notwendig, diesen Preis für den Zusammenbruch des Kommunismus zu bezahlen?

Die Stellung der Kirche

● Wo steht nun die Kirche in dieser säkularisierten Gesellschaft? Schauen wir noch einmal zurück. In den 80er-Jahren konnte man beobachten, dass eine gewisse Anzahl von Leuten auf der Suche nach »etwas anderem« der Kirche näher gekommen ist. Viele waren offen für die geistlichen Werte, denn das versprochene kommunistische Paradies war damals bereits in der Utopie verschwunden. Diejenigen, die die Verfolgung der Kirche »überlebt« und den Glauben bewahrt hatten, wurden durch den äußeren Druck gezwungen, sich enger zusammenzuschließen. Innere Streitigkeiten in der Kirche existierten fast nicht.

Die Christen gehörten zu den am meisten ausgegrenzten gesellschaftlichen Gruppen (auch deswegen haben sie sich bei einigen Menschen der Sympathie erfreut), und es ist logisch, dass sie in die Befreiung vom Kommunismus große Hoffnungen setzten. Angesichts der aktiven Rolle einiger kirchlich engagierter Personen während der politischen Wende und mit Rücksicht auf die wachsende Sympathie der Bevölkerung für den Glauben verfielen manche Gläubige sogar der Euphorie, dass sich jetzt ein neuer »idealer« Staat verwirklichen ließe. Auch einige Politiker wollten aus diesen Sympathien für das Christentum einen Konjunkturgewinn ziehen.

Innerhalb der katholischen Kirche kam es gleich nach dem November '89 zu einer Strukturreform. Für die oft jahrzehntelang vakanten Stühle wurden neue Bischöfe ernannt, die Bischofskonferenz wurde errichtet. Die religiösen Orden traten wieder in die Öffentlichkeit. Die religiöse Presse begann mit einer überraschenden Schlagkraft, den Hunger nach der geistlichen Literatur zu befriedigen. Die Caritas konnte den Übergangsprozess von einem obskuren Staatsorgan, das das Aussterben der Ordensschwestern überwachen sollte, zu einer lebendigen kirchlichen Struktur einleiten. Die ersten kirchlichen Schulen entstanden. Das sind nur einige Beispiele, die das große Potential der tschechischen Christen zeigen.[2]

Viel Gutes ist geschehen und die Kirche hat eine so große Freiheit wie nie zuvor, dennoch bleibt sie an der Peripherie der Gesellschaft. Der

»Der Weg aus dem Ghetto scheint länger und mühsamer zu sein, als man gehofft hat.«

Weg der Christen aus dem Ghetto ist voll von Schwierigkeiten und scheint länger und mühsamer zu sein, als man gehofft hat. Heute hat der Konsumismus auch die Christen nicht ausgespart. Manche von ihnen erleben, gemeinsam mit vielen anderen ihrer Mitbürger, in diesem Moment eine »zweite Ernüchterung« wegen des nicht erreichten materiellen Paradieses. Vielleicht ist es jetzt für sie klarer, dass die wirkliche Erneuerung nur aus der tiefen persönlichen Beziehung mit Gott und aus der reinen inneren, geistlichen Motivation kommen kann.

Auf dem Weg der Bekehrung

● Wir müssen eine wahre Bekehrung durchmachen, damit jede Rede von Gott aus unserer Beziehung mit Gott erwächst, und wir müssen zur persönlichen Heiligkeit streben, weil »die Kirche nur dort überleben kann, wo Heilige sind«. Nur lebendige Heilige sind die echten und überzeugenden Martyres – die Zeugen, über die Paul VI. in Evangelii Nuntiandi spricht: »Der heutige Mensch hört lieber den Zeugen als den Lehrern zu (...) und er hört den Lehrern nur

zu, wenn sie auch Zeugen sind.« (EN 41)

Die traditionellen und für sich selbst lebenden Christen sind zweifellos in unserer Kirche keine Ausnahme. Die Wahrheit, dass Christus nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken gekommen ist, wird nicht ernst genommen! Gott ist für die Ungläubigen gekommen. Er ist ihr Gott! Wir müssen noch sehr wachsen, um Zeugen in diesem Sinne zu werden. Das ist die erste Voraussetzung, um viele noch existierende Vorurteile gegen die Kirche niederzureißen. Diesen Prozess können wir nur durch das Bekennen unserer eigenen Fehler, durch das Bitten um Entschuldigung für unser Versagen und durch den geduldigen Dialog mit der ganzen Gesellschaft beschleunigen.

Aus meiner persönlichen Erfahrung kann ich nachweisen, welche auch »kirchenerbauende« Kraft Jesus in kleinen Gemeinschaften hat. Als in der Zeit der Unfreiheit jede Tätigkeit und jede Struktur der Kirche gelähmt war, gab die Gegenwart Jesu in diesen kleinen, überall verbreiteten Gruppen von Jugendlichen, Familien, Priestern usw. allen den Mut, in ihrem Leben aus dem Glauben auszuharren und weiterzugehen. Auch jetzt – und vielleicht noch mehr – brauchen wir diesen »Emmanuel«, den »nahen Gott«, den »Gott mit uns«, den Heiligen par excellence, der die sich erneuernden Strukturen der Kirche beleben und die Kirche zu einer authentischen *Koinonia* machen kann, der die Christen zum wirksamen Dienst an den anderen, zur *Diakonia*, anspornt und der sie zum gemeinsamen Lob des Vaters in der wahren *Leiturgia* erhebt.

»Auch jetzt brauchen wir den »nahen Gott«.«

Der Punkt, wo schließlich alle Herausforderungen an die Erneuerung und an die Mission der Kirche zusammenlaufen, ist das Kreuz. Die eigentliche Herausforderung nämlich ist die Treue zum Kreuz: das Kreuz zu entdecken, anzunehmen und zu lieben. In der Zeit der Diktatur war es vielleicht leichter sichtbar und einfacher zu finden. Das Kreuz der Freiheit kommt in vielfältigen, verborgeneren und trügerischeren Formen, aber es bleibt immer der einzige Weg für die Kirche in dieser Welt, unter allen politischen und ökonomischen Regelungen. Im Kreuz besteht auch der ewige Grund für unseren wahren Optimismus, weil es der sichere Weg zur Auferstehung ist. Es ist auch ein Weg der Prüfung, ob wir uns auf uns selbst und unsere Kräfte und Leistungen stützen oder ob wir den Weg der auf Gott gestützten »Schwäche« gewählt haben.

[1] Der Beitrag geht auf einen Vortrag am Symposion »Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas« in Wien am 24. 1. 1999 zurück, das im Rahmen des Internationalen Forschungsprojekts »Aufbruch« des Pastoralen Forums stattfand und bei dem die Ergebnisse einer ersten Studienphase präsentiert wurden (vgl. Miklós Tomka/ Paul M. Zulehner, Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, Ostfildern 1999). Aus Platzgründen können hier nur Auszüge aus dem Referat gebracht werden, der volle Text wird in einer der nächsten Ausgaben der Zeitschrift Concilium veröffentlicht.

[2] Man könnte auch zahlreiche Beispiele aus den anderen Kirchen anführen, mit denen von Anfang an eine gute Zusammenarbeit herrschte, z.B. die religiösen Sendungen im staatlichen Fernsehen oder die Zusammenarbeit der Geistlichen in der tschechischen Armee und in den Gefängnissen.

Metropolit Michael Staikos

Europa der solidarischen Gemeinschaft

Das Europa der Konferenz Europäischer Kirchen ist größer als das Europa der Europäischen Union. Mit Nachdruck plädiert Metropolit Staikos dafür, dieses Europa mit den sozialen, kulturellen und religiösen Bedürfnissen seiner Völker und nicht militärische Fragen zum Ausgangspunkt für einen gemeinsamen Weg zu machen.

● Wir stellen in den letzten Jahren eine enorme Bewegung für die europäische Idee fest. Und es ist gut, dass man sich mit dieser Thematik beschäftigt, denn es handelt sich um unseren Lebensraum und den Lebensraum von vielen Völkern und Menschen, wie auch der nächsten Generationen. Das bedeutet, dass unsere Aufgabe eine unerlässliche Verantwortung nicht nur für uns, sondern auch für die Zukunft Europas darstellt.

Europäische Fragen

● Welches Europa meinen wir? Nur die Europäische Union? Oder nur geographisch eine bestimmte Region, etwa Mitteleuropa oder Westeuropa? Es wird auch von der europäischen Reife gesprochen. Es wird gesagt, dass manche Staaten oder sogar manche Völker bereits »europareif« sind. Anderen Ländern und Völkern wird diese Europareife abgesprochen, oder sie wird als noch nicht erreicht betrachtet. Es wird sogar davon gesprochen, dass manche Länder »unterwegs nach Europa« sind. Was aber sind die Kriterien dieser Europareife? Was macht das Europa aus, zu dem man angekommen oder noch unterwegs ist oder nicht kommen kann? Und wer stellt diese Kriterien auf? Es wird überdies gesagt, man müsse die »europäischen Spielregeln« einhalten. Welches Spiel muss man spielen können, damit man akzeptiert wird?

Welche Bereiche des menschlichen Lebens sind bei dieser Entwicklung gemeint? Welche sind eingeschlossen, welche sind indifferent, welche sind nur »Privatsache«? Sind die politischen Fragen für das neue Europa die wichtigsten? Oder vielleicht die wirtschaftlichen? Oder sogar die militärischen im Bereich der (gesamt?)europäischen Sicherheit? Sind bei diesen Überlegungen soziokulturelle Fragen und Bedürfnisse der Menschen relevant?

Schließlich, welche Rolle spielen religiöse oder sogar konfessionelle Fragen in dieser aufregenden europäischen Diskussion? Anders gefragt: Welche Rolle spielen die christlichen Kirchen selbst in dieser Entwicklung? Werden die Kirchen bei dieser Entwicklung um ihre Meinung gefragt? Und wenn nicht ausreichend, warum? Werden sie nicht mehr gebraucht? Und wenn das stimmt, warum? Sind aber die Kirchen von sich aus selbst aktiv genug, oder be-

schäftigen sie sich nur mit sich selbst, sodass ihr Blickwinkel getrübt wurde und sie ihre Verantwortung nicht mehr klar genug wahrnehmen können? Oder versuchen manche Kirchen aus der neu entstandenen Situation eigene Vorteile zu gewinnen, mit anderen Kirchen in Konkurrenz zu treten, indem sie die neue Situation (aus)nutzen?

Welches Europa meinen wir?

● Aus verschiedenen Anlässen habe ich den Eindruck gewonnen, dass man mit Europa nur Mitteleuropa oder nur Westeuropa meint. Das ist sicherlich eine verkürzte Sicht Europas, die sehr viele Probleme mit sich bringt. Europa ist eben ein offener Kontinent bis mindestens zum Ural, ein Kontinent, der auf alle Fälle den Süden, den Südosten und Osten Europas miteinschließt. Also ein Gebiet, das bestimmte Regionen nicht ausgrenzt, sondern einschließt und zwar unabhängig von unserem Willen oder von unserer Einstellung. Unser Blickwinkel muss geöffnet werden, damit wir dieses Europa sehen, das Europa der Vielfalt der Völker, der Vielfalt der Kulturen, der Traditionen, der Konfessionen, schließlich der Religionen.

Gerade in diesem Bereich muss die Überwindung einer Tendenz der Beurteilung des Ostens bzw. der östlichen Völker und der östlichen Kirchen mit westlichen Kriterien und Voraussetzungen erfolgen. Die Öffnung der Grenzen brachte lange noch nicht den gegenseitigen Respekt, auch nicht die Gesinnung von der Gleichwertigkeit der verschiedenen Völker.

Gerade hier ist eine neue Haltung erforderlich sowie eine Intensivierung der gegenseitigen Informationen und des besseren Kennenlernens, damit die autochthonen Situationen in ihrem jeweiligen Kontext gesehen und entsprechend gewürdigt werden. Eine kontextuelle Beurteilung unter Einbeziehung der geschichtlichen Fakten der Völker wird sehr hilfreich sein,

»die Tendenz der Beurteilung des Ostens mit westlichen Kriterien«

damit die Gemeinschaft in ihrer heutigen legitimen und notwendigen Vielfalt erlebbar wird.

In diesem Sinne versteht das Ökumenische Patriarchat und die Orthodoxe Kirche überhaupt das eine neue Europa der vielen Völker als legitime Vielfalt in der harmonischen, solidarischen Gemeinschaft, ohne dabei die geistige, kulturelle und ethnische Identität dieser Völker relativieren, ignorieren oder bewusst nivellieren zu wollen. Die extremen Positionen, d.h. die Nivellierung und die Überbetonung der eigenen Identität bzw. der Nationalismus, müssen als ausgrenzende Faktoren entschieden abgelehnt und verworfen werden. Denn niemand und nichts kann die Behauptung rechtfertigen, dass manche Völker oder manche Menschen qualitativ besser sind als andere! Entgrenzung muss aber nicht automatisch die Nivellierung der vielfältigen Identität der Völker bedeuten. Dies würde zur Heimatlosigkeit und somit zur Entwurzelung der Menschen führen. Die grundsätzliche und unverzichtbare Würde der Menschen in ihrem je eigenen konkreten Lebensraum muss akzeptiert und respektiert werden. Dies verursacht keine gefährlichen Ausgrenzungen, sondern es schafft die reichhaltige

»Entgrenzung, aber nicht Nivellierung der vielfältigen Identität der Völker«

und vielfältige Gemeinschaft Europas von heute und morgen.

Genau diese Linie der Offenheit und harmonischen Gemeinschaft in der Vielfalt reicht bis ins Heute, bis zum amtierenden Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., dem Patriarchen des weiten Horizonts für alle Völker Europas. In seiner Rede im Europaparlament in Straßburg am 19. April 1994 sagte er unmissverständlich: »Die europäische Einigung ... ist eine uns vertraute Aufgabe ... Das Ökumenische Patriarchat und die Orthodoxe Kirche überhaupt respektieren die nationalen Traditionen und Empfindungen der Völker. Wir verurteilen aber in schärfster Weise jede Art des Fanatismus, des Gesetzesbruchs und der Gewaltanwendung, von wem auch immer sie begangen werden.«[1] Sein Eintreten für die Erweiterung der europäischen Gemeinschaft war auch ganz klar: »Außerhalb der Grenzen der heutigen [d.h. der damaligen] Zwölfergemeinschaft sind auch andere Völker mit vielen Menschen, von denen die meisten der orthodoxen kirchlichen Tradition angehören, unterwegs auf dem europäischen Weg. Gestatten Sie mir, der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass auch diese Völker bald gerufen sein werden, am Leben und an den Institutionen des vereinten Europa teilzuhaben. (...) Wir bitten Sie, die Bereitschaft des Ökumenischen Patriarchates zu akzeptieren, Ihnen bei Ihrem Streben nach europäischer Einigung zur Seite zu stehen, für ein Europa, das nicht nur für sich selbst da ist, sondern zum Wohl der ganzen Menschheit.«[2] Dieses orthodoxe Prinzip kann auch für die Gestaltung des neuen Europa, ohne Ausgrenzungen der Vielfalt der vielen ost- und westeuropäischen Völker als Vorbild und als Grundlage dienen.

Welche Fragen sind entscheidend?

● Welche Fragen sind für dieses Europa wichtiger? Die politischen, die wirtschaftlichen oder die sicherheits-militärischen?

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios sagte in seiner erwähnten Rede dazu: »Das vereinte Europa kann nicht nur die Planung einer einheitlichen wirtschaftlichen Entwicklung und die Entfaltung einer einheitlichen Verteidigungspolitik bedeuten. Von der Sache her verlangt diese Vision auch eine einheitliche Sozialpolitik in friedlicher und fruchtbarer Zusammenarbeit der europäischen Völker. Dies ist eine Forderung, die sich aus unserer Kultur ergibt, eine Frage nach dem Sinn der zwischenmenschlichen Relationen ebenso wie der gegenseitigen Durchdringung der nationalen Traditionen.«[3]

Die dramatischen Ereignisse der kriegerischen Auseinandersetzungen bei den Völkern des früheren und jetzigen Jugoslawiens warnen und mahnen uns, dass die Grundlage Europas nicht die militärische Allianz sein kann. Mit den

»Mit Öl kann man kein Feuer löschen. Gewalt und Kriege schaffen keine friedliche Gemeinschaft.«

Mitteln des Krieges und der Gewalt kann kein Problem gelöst werden, gleich von welcher Seite sie angewandt werden. Mit Öl kann man kein Feuer löschen. Gewalt und Kriege schaffen keine friedliche Gemeinschaft, sondern grenzen aus und vernichten unwiederbringlich Leben. Anwendung von kriegerischen, vernichtenden Mitteln zeugen von Versagen und Hilflosigkeit.

Es ist zwar sehr enttäuschend, dass die Kirchen gerade in dieser dramatischen Situation

Europas nicht viel dem entgegenbringen können, um diese Katastrophe abzuwenden. Die Kirche Jesu Christi hat aber selbst in der leider noch heute gespaltenen Form der vielen Kirchen in sich die Kraft, den richtigen Weg, ihren eigenen Weg wieder zu finden und den ihr anvertrauten Menschen diesen richtigen Weg zu weisen. Es ist noch nicht zu spät. Wir müssen gegen jede Hoffnungslosigkeit hoffen.

Tatsächlich bemühen sich auch alle europäischen Kirchen, wenn auch immer noch zu schwach und trotz der da und dort im Bereich des Ostens neu entwickelten Konkurrenzierung auf Kosten der dortigen autochthonen Kirchen, um eine richtige und den Menschen dienende Beantwortung der gestellten Fragen.

Seit 1959 existiert z.B. die Konferenz Europäischer Kirchen. Ihre Mitgliedskirchen, d.h. auch alle europäischen Orthodoxen Kirchen, existieren nicht nur in Westeuropa, sondern in ganz Süd-, Südost- und Osteuropa, bis Armenien, bis Zypern und Kreta.

Die Verantwortlichen in Europa müssten nach den soziopolitischen Umwälzungen stärker das Europa der Konferenz Europäischer Kirchen berücksichtigen. Also, wie bereits erwähnt, das ganze Europa und zwar ohne Ansehen der Region, der Politik, der Wirtschaft, der Kultur, der Zivilisation usw. Die Angehörigen der Mitgliedskirchen befinden sich eben in Europa, gehören zu Europa und stellen auch dieses Europa dar.

Deshalb scheint es mir so wichtig, dies zu betonen, denn bei der Beantwortung der Frage nach einer Europäischen Identität, nach den Spielregeln für die Europareife und nach den Autoren dieser Regeln müssen alle diese gesamteuropäischen Dimensionen und Perspektiven berücksichtigt werden. Ohne die soziopolitischen bzw. religiösen Aspekte dieses *ganzen* Europa wären Urteile und angestrebte Lösungen nicht nur einseitig, sondern falsch und schädlich und schließlich sehr gefährlich.

Gemeinsame ökumenische Verantwortung

● Wir dürfen nicht neue ideologische, kulturelle, politische, religiöse, wirtschaftliche oder sonstige europäische Mauern aufstellen. Die gemeinsame ökumenische Verantwortung der Kirchen für das Europa von heute und morgen, für ein lebenswürdiges, geeintes Europa auf der Basis der verbindlichen christlichen Prinzipien ist gerade auch in diesem Punkt sehr groß.[4]

Die Orthodoxe Kirche war immer dafür, dass auch die Römisch-Katholische Kirche Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen werden soll. Bei der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen auf Kreta im Jahre 1979 hat der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, Dimitrios I., den offiziellen Vorschlag dazu gemacht.[5] Dieser Vorschlag wurde zwar noch nicht realisiert, orthodoxerseits wird aber trotzdem die vorhandene und intensivierte Zusammenarbeit der Konferenz Europäischer Kirchen mit der Römisch-Katholischen Kirche vor allem durch den Rat der (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen Europas (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae = CCEE) sehr begrüßt. Tatsächlich fanden bis jetzt beachtenswerte ökumenische Begegnungen auf Europaebene statt, die für die ökumenische Situation in Europa und für das Leben der Menschen und Völker in diesem Kontinent von eminenter Bedeutung sind. Höhepunkte waren die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel im Mai 1989 zum Thema »Frieden in Gerechtigkeit« und die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz im Juni

1997 zum Thema »Versöhnung, Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens«.

Die Dokumente dieser Versammlungen behandeln und beantworten sehr viele Fragen, die das ganze Europa betreffen. Ich kann sie nur sehr empfehlen. Hier möchte ich den Vorschlag machen, eine eigene Veranstaltung mit der Behandlung der zwei gesamteuropäischen Ökumenischen Versammlungen von Basel und Graz durchzuführen, bei der die wichtigen Inhalte dieser kirchlichen Initiativen für das Wohl der Menschen und der Völker in unserem neu zu gestaltenden Kontinent erläutert und vermittelt werden. Ich bin überzeugt, die Kirchen können einen wichtigen Beitrag im neuen Europa leisten, wenn sie nur ihre Aufgabe ernst nehmen und sie gemeinsam erfüllen.

[1] Die Einigung Europas. Die Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Plenum des Europäischen Parlaments (Straßburg, 19. April 1994), in: Orthodoxes Forum 8 (1994) 239ff.
[2] Ebd. 243.
[3] Ebd.
[4] Vgl. G. Larentzakis, Die ökumenische Verantwortung der Kirchen für ein lebenswürdiges geeintes Europa, in: Orthodoxes Forum 7 (1993) 88.
[5] Vgl. Einheit im Geist – Vielfalt in den Kirchen. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18. - 25. Oktober 1979 auf Kreta, hg. v. der Konferenz Europäischer Kirchen Genf, 14.

21. Deswegen rufen wir dazu auf, dass die dringend notwendige Anpassung der politischen Systeme an die Aufgaben, die es zur Friedenserhaltung heute zu bewältigen gilt, von einer Bekehrung der Herzen begleitet sein möge. In einem erneuerten Geist, der solcher Umkehr entspricht, wird es möglich werden, jede Engführung der Friedensverantwortung auf die besonderen Interessen nur des jeweils eigenen Staates und Volkes zu korrigieren. Sie sind ja, bei Licht besehen, nur Teil jenes übergreifenden Gesamtinteresses der Menschheit, das sich als Weltgemeinwohl bezeichnen lässt. Erst die Perspektive eines solchen übernationalen Gemeinwohls lässt uns erkennen, wo nationalstaatliche Interessenverfolgung ihre Legitimität einbüßt, weil sie elementare Rechte und Interessen anderer verletzt und so leicht zu neuer Ungerechtigkeit oder zur Festschreibung überkommener Unrechtsverhältnisse führt.

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«, Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

Anton Pelinka

Europa: Eingrenzung – Ausgrenzung

Zur Dialektik eines Prozesses

Die EU hat interne Grenzen abgebaut, die äußeren dagegen verschärft. Ent-, Ein- und Ausgrenzungen sind dabei ineinander verschränkt und bedingen einander. Nur wenn der Einigungsprozess die universellen Menschenrechte nicht aus dem Blick verliert, können Frieden und Solidarität als Grundlagen europäischer Politik erhalten bleiben.

● Die Europäische Union hebt die einen Grenzen auf – und gleichzeitig vertieft sie andere Grenzen. Alle Staaten, die Mitglieder der Union sind, gehen in einer größeren Einheit auf. Das gilt vor allem für diejenigen Mitgliedstaaten, die den Schengen-Vertrag unterzeichnet haben. Die Brenner-Grenze beispielsweise, Jahrzehnte hindurch eine aus österreichischer Sicht besonders problematische Grenze, ist nicht mehr sichtbar und kaum noch spürbar.

Doch gerade die Aufhebung dieser Grenze macht deutlich, dass dies einen Preis hat: Italien ist, durch den Vertrag von Schengen, umso mehr dazu verpflichtet, seine Außengrenzen – und das sind vor allem die Küsten – besonders »scharf« zu bewachen. Das richtet sich gegen alle, die aus den verschiedensten Motiven nach Italien und damit in das grenzenlose Europa kommen wollen. Doch diese Grenze wird bewacht. Sie gibt es, und sie wird immer spürbarer. Denn Italien handelt hier als verlängerter Arm Europas – das seine Innengrenzen aufhebt und eben deshalb seine Außengrenzen besonders betont.

Wir und die anderen

● Einschließung ist eben immer auch Ausschließung. Wenn »wir« uns anders, das heißt neu definieren – dann schließen wir andere erst recht aus. Wenn »wir« uns nicht mehr primär als ÖsterreicherInnen oder SchwedInnen oder SpanierInnen verstehen, sondern als EuropäerInnen, dann erweitern wir den Kreis der in das »Wir« Eingeschlossenen dramatisch – aber ebenso dramatisch schließen wir die aus, die nicht als EuropäerInnen (im Sinne der EU) gelten dürfen: TürkInnen und RussInnen und viele andere.

Jede Eingrenzung bedeutet immer die Ausgrenzung anderer. Die europäische Integration, ein Prozess, der vor allem auch als Vorgang der Friedensstiftung nach innen hin zu sehen ist, ist deshalb noch lange kein Vorgang der Friedensstiftung nach außen. Integration als Friedensstiftung nach innen folgt dem Muster der »assoziativen Konfliktlösung«: Die Konfliktpartner

gehen ineinander auf, sie werden eins. Aus FranzösInnen und Deutschen werden EuropäerInnen. Deren innere Differenz ist durch die Integration relativiert: Die europäische Identität verhindert, dass die alten nationalen Identitäten aufeinander losschlagen. Die Differenz nach außen wird aber eben deshalb umso spürbarer: »Das Boot ist voll« als Paraphrase und die alltägliche Fremdenfeindlichkeit als Wirklichkeit sind Ausdruck dieser Ausgrenzung aus Europa.

Es gibt Grenzen auf dem Boden und Grenzen in den Köpfen. Die territorialen Grenzen, die sich als rote Striche durch die politischen Landkarten ziehen, zeigen Besitzdenken an. »Wir« haben »unser« Land. Und dieses stecken wir durch Linien ab, die sich mehr oder weniger willkürlich durch die Landschaften ziehen.

Die Folge dieses territorialen Besitzdenkens ist – mit einer fast zwingenden Logik – die »ethnische Säuberung«. Wenn auf »unserem« Gebiet andere, »fremde« Menschen sind, die sich – als Minderheit – nicht an »unsere« Spielregeln halten, dann sollen sie doch dorthin gehen, wo sie »ihr« Land haben. Und wenn die »anderen« sich vielleicht sogar dazu versteigen, Anspruch auf »unser« Land zu stellen, sie »unser« Land als »ihres« beanspruchen, dann sind

»Jede Eingrenzung bedeutet immer die Ausgrenzung anderer.«

Vertreibungen die fast zwingende Folge. Und Vertreibungen bedeuten immer auch Gewalt, auch Mord.

Aber es gibt eben auch Grenzen in den Köpfen. Das »Wir«-Gefühl ist nicht unbedingt an ein Stück Land gebunden. In Nord-Irland – aber auch, heute weniger explosiv, in der Schweiz und in den Niederlanden – sind die beherrschenden »Wir«-Gefühle nicht sosehr an das Territorium, sondern mehr an die Religion gebunden. Die »anderen« wohnen in derselben Stadt, die auch die »ihre« ist – aber sie leben faktisch von »uns« getrennt. Die Segregation unterschiedlicher Subgesellschaften in ein und derselben Gesellschaft, auf ein und demselben Territorium ist auch eine – äußerst wirksame – Form der Ein- und der Ausgrenzung.

Das Neue Europa

● Das Europa, das durch die Verträge von Maastricht und Amsterdam und durch das Schengen-Abkommen bestimmt wird, hat sich zwar zum Ziel gesetzt, weitere Staaten in die Union aufzunehmen. Doch der Widerstand gegen die Umsetzung dieser Vorgabe zeigt ein massives Ungleichgewicht an: Mit der Erweiterung der Union um vormals kommunistische Staaten Zentraleuropas wäre die Union zu einer Neuregelung ihrer Umverteilungspolitik gezwungen. Das steht hinter der Diskussion um die Agenda 2000: Die reicheren Staaten müssten mehr zahlen und die – bisher – ärmeren würden weniger als Umverteilungsleistung erhalten bzw. selbst in die Gruppe der »Nettozahler« aufrücken.

Innerhalb der Mitgliedstaaten der Union sind es vor allem die sozial schwächeren Gruppen, die sich durch die Erweiterung der Union bedroht fühlen. Es sind diejenigen, die sich um die eigenen Arbeitsplätze und das eigene Lohnniveau sowie um die eigenen Marktanteile – verständliche – Sorgen machen. Sie sehen in der »billigen« Arbeit und den »billigen« Dienstleistungen, die aus Polen oder der Tschechischen Republik, aus Ungarn oder Slowenien kommen, eine Billigkonkurrenz, die ihren sozialen Status oder auch ihre Existenz bedroht.

Diese Gruppen stehen, auch wenn sie oft proletarische Merkmale aufweisen, für ein neu-

es Kleinbürgertum. Dieses hat mehr zu verlieren als nur seine Ketten – es hat einen insgesamt beachtlichen Lebensstandard und eine gewisse soziale Sicherung zu verteidigen. Diese Gruppen sind oft traditionell »links« organisiert: Deutsche und österreichische Gewerkschaftsfunktionäre sind deshalb oft besonders skeptisch bis ablehnend gegen die Erweiterung der EU.

Diese Abwehrhaltung bedeutet, dass die Grenzen des gegenwärtigen Europa festgeschrieben werden sollen; dass das Versprechen, die Union sei eine offene Gemeinschaft, bei seiner Umsetzung auf hartnäckige Ablehnung stößt. »Grenzen zu« – dieser Ruf richtet sich nicht nur gegen MigrantInnen jedweder Art, er richtet sich auch gegen die »Reformstaaten« Zentraleuropas.

Verschärfung der Grenzen

● Doch auch innerhalb der Grenzen des vereinigten Europa werden manche Grenzen schärfer. Dabei handelt es sich nicht um die territorialen Grenzen, sondern um die gesellschaftlichen, die in den Köpfen verankert sind. Gewalt gegen MigrantInnen, alltäglicher Rassismus, Zulauf für rechtsextremen »Populismus« – alles das sind Phänomene neuer Verschärfungen innergesellschaftlicher Grenzen.

Die Verschärfung der inneren Grenzen geht Hand in Hand mit einer abnehmenden Solidarität. Misst man diese anhand der (Un-) Gleichheit von Einkommen und Vermögen, so ist der Befund eindeutig: Im Europa der Union wächst seit mehr als einem Jahrzehnt der Abstand zwischen Arm und Reich. Die Gesellschaft des Massenwohlstandes ist überdies vom Phänomen einer zunehmend ausgegrenzten Minderheit dauerhaft Armer gekennzeichnet, deren Lebensmerkmal zumeist strukturelle Arbeitslosigkeit ist und die aus dem grobmaschiger gewordenen Netz sozialer Sicherheit fallen.

Nur zu oft haben diese Opfer der Verschärfung innerer Grenzen bestimmte Merkmale: Sie sind überproportional Angehörige bestimmter Minderheiten (Roma, MigrantInnen der zwei-

»Die Zweidrittel-Gesellschaft ist weitgehend Wirklichkeit.«

ten oder dritten Generation, »Farbige«). Die Zweidrittel-Gesellschaft ist – demokratisch legitimiert – weitgehend Wirklichkeit: Die oberen zwei Drittel der Gesellschaft schließen sich gegen das untere Drittel zusammen. Die Vorstellung, dass Demokratie zu mehr Gerechtigkeit im Sinne von Ein- statt Ausgrenzung führt, hat sich seit dem Jahrzehnt Ronald Reagans und Margret Thatchers als falsch herausgestellt.

Dennoch gibt es keine Alternative zu einem Europa, das sich in die Dialektik von Ein- und Ausgrenzung verstrickt. Denn der Ausstieg aus Europa ist ein Luxus, den sich Staaten wie die Schweiz und Norwegen leisten können. Eine solche Verweigerung gegenüber dem Europa der Union ist ja auch ein Nein zur Umverteilungsleistung innerhalb dieses Europa.

Dieser Aspekt ist auch die Ursache dafür, dass die Vision von Europa in den ärmeren Staaten und Regionen der Union viel mehr Zuspruch findet als in den reicheren. Irland und Portugal sind nicht zufällig die Mitgliedstaaten, die bei allen Erhebungen zumeist die stärkste pro-EU-Haltung ausdrücken. Die Euroskepsis Dänemarks und Schwedens ist auch die Skepsis reicher Gesellschaften gegenüber der internen Ausgleichs- und Umverteilungspolitik der Union.

Die Verschärfung innergesellschaftlicher Grenzen ist grundsätzlich nicht die Folge der Europäisierung der Politik. Diese Verschärfung ist in allen fortgeschrittenen Industriegesell-

schaften zu beobachten – gerade auch in den USA. Deshalb kann diese Verschärfung nicht als Folge der Union gesehen werden.

Die Verschärfung der Grenzen nach außen ist hingegen sehr wohl die Konsequenz der Union. Dass die meisten Staaten der Union im Rahmen des Schengen-Vertrages ihre inneren Grenzen faktisch aufgehoben haben; dass die Überschreitung dieser inneren Grenzen einer Reise von Texas nach Oklahoma gleicht, das zieht eine Vertiefung der Außengrenzen nach sich. Für BürgerInnen Rumäniens oder der Ukraine ist es heute viel schwieriger, für einen Besuch in Österreich (oder Frankreich oder Deutschland) ein Visum zu bekommen als zu Zeiten des Kommunismus. Das gilt ebenso für BürgerInnen Ägyptens oder Nigerias oder Indiens.

»die Euroskepsis reicher Gesellschaften gegenüber der internen Ausgleichs- und Umverteilungspolitik«

Die Union verhält sich wie ein Nationalstaat: Die Grenzen nach außen werden zunehmend nach gemeinsam formulierten Maßstäben verdichtet; und die Aufhebung der Grenzen nach innen ändert nichts an der Logik abnehmender gesellschaftlicher Solidarität. Die Intensität von Ein- und Ausgrenzungen im Europa von heute ist offenkundig stabil: Jeder Schritt der Eingrenzung wird von einem solchen der Ausgrenzung begleitet.

Strategien zur Überwindung des Dilemmas

● Diese Situation ist dann höchst unbefriedigend, wenn Europa nicht nur als Wirtschaftsgemeinschaft, sondern auch und vor allem als Friedens- und als Solidaritätsprogramm gesehen wird. Die europäische Realität schließt viele Menschen ein – und schließt viele aus. Das Dilemma bei der Umsetzung der Vision Europa ist, dass die Ausgrenzung bleibt – sie verschiebt sich nur.

Universelle Menschenrechte

● Aus diesem Dilemma hilft kein Wunschdenken. Das Projekt Europa braucht die Zustimmung derer, die schon eingeschlossen sind und die – teilweise – Furcht vor der Eingrenzung bisher Ausgegrenzter haben. Das Projekt Europa kann dieses Dilemma nur überwinden, wenn es im Zusammenhang mit dem Konzept der universellen Menschenrechte gesehen wird; wenn die Rechte, die Europarat und EU garantieren, nicht an den oft höchst zufällig und willkürlich gezogenen Grenzen Europas zu bestehen aufhören.

Die Menschenrechte, die als Idee vor allem ein Produkt der europäischen Aufklärung und der bürgerlichen Revolution sind, sind universell – oder sie sind nicht. Das Grundprinzip der Menschenrechte ist, dass sie die Differenzen der Herkunft und des Geschlechts, des religiösen Bekenntnisses und der nationalen Identität nicht zur Kenntnis nehmen: Alle Menschen sind frei und gleich geboren; in Kalkutta ebenso wie in Shanghai, in Bogotá ebenso wie in Lagos, in Schottland ebenso wie in Katalonien.

Die Menschenrechte haben eine Blindheit, die im Europa der Union nur für die BürgerInnen der Union gilt: Diese werden nicht in Frauen und Männer, Junge und Alte, Mehrheit und Minderheit getrennt. Die Menschenrechte, in Europa mit letzter Konsequenz nur als Rechte der BürgerInnen der EU-Mitgliedstaaten (und damit der Union) umgesetzt, können nicht von heute auf morgen in der EU für alle Menschen

umgesetzt werden. Das hieße, die EU und ihre BürgerInnen zu überfordern: Das Recht auf Niederlassungsfreiheit beispielsweise kann nicht ganz einfach für alle Menschen gelten; es

»Religion als Rechtfertigung mörderischer Ausgrenzung – aber auch als Faktor versöhnender Eingrenzung«

muss, soweit sich das vorhersehen lässt, den BürgerInnen der Union vorbehalten werden.

Das Konzept der universellen Menschenrechte ist also kein Rezept, das in einer berechenbaren Zeit das Ein- und Ausgrenzungsdilemma der Europäischen Union lösen könnte. Aber es ist eine Strategie, die einen langfristig wirksamen gesellschaftspolitischen Kompass bereitstellt. Denn denkt man die Vorstellung universeller Menschenrechte zu Ende, so beinhaltet sie das Ende jedweder Ausgrenzung – jedenfalls jeder Ausgrenzung, die in den Regeln, also in den Gesetzen und Verordnungen verankert ist. Die Ausgrenzung in den Köpfen freilich wird so zwar berührt, nicht jedoch aufgehoben.

Religion

● Dabei kommt dem Faktor Religion in doppelter Weise große politische Bedeutung zu. Einerseits können wir beobachten, dass Religion Ausgrenzungen verschärft – denken wir nur an die Rolle der Kirchen in den postjugoslawischen Kriegen. Ein besonders signifikantes Beispiel dafür war die Seligsprechung Kardinal Stepinac': Diese Auszeichnung eines Kirchenfürsten, der für alle Serben – aus historisch nachvollziehbaren Gründen – ein Symbol kroatischer Gewaltexpansion ist, war ein Beitrag der Katholischen Kirche zur Vertiefung nationaler Gegensätze. Dass das Verhalten der serbisch-orthodoxen Kirche den Nationalismus in einer analogen Weise fördert, unterstreicht nur das Bild von der ausgrenzenden Funktion, die Religion haben kann.

Dass die Funktion von Religion eine andere sein kann, zeigen die Beispiele, die christliche Kirchen in der Auseinandersetzung mit der Rassentrennung in den USA und mit der Apartheid in Südafrika gespielt haben. Hier waren Protestantismus und Katholizismus im Sinne einer Eingrenzungspolitik wirksam – wenn auch im Widerspruch zu anderen Segmenten christlicher Kirchen.

Das Potential des Faktors Religion kann besonders deutlich am Beispiel Nordirland abgelesen werden: Religion kann als Rechtfertigung mörderischer Ausgrenzung, Religion kann aber auch als Faktor versöhnender Eingrenzung fungieren. Welche der beiden Optionen wahrgenommen wird, ist von Fall zu Fall höchst verschieden.

Politik

● Eine die Menschenrechte in den Mittelpunkt rückende Strategie braucht aber vor allem ein Verständnis für die politische Seite einer solchen Strategie. Es kommt letzten Endes nicht auf die Propagierung der Menschenrechte an, sondern darauf, ob Interessen in einer Weise gebündelt werden können, die einen Schritt in Richtung der universellen Menschenrechte erlaubt. Die Idee der Menschenrechte ist erst dann wirksam, wenn sie sich mit einem parallelen Interesse paart.

Für Europa heißt dies, die Realität der Globalisierung nicht nur als Bedrohung, sondern auch und vor allem als Chance zu sehen. Ein Europa, das sich ängstlich gegenüber der Dynamik eines internationalisierten Kapitalismus abgrenzt, grenzt sich gegen den Rest der Welt

ab. Ein Europa, das in den billigen Produktionsstätten Asiens und Lateinamerikas nur die Gefährdung eigener Arbeitsplätze und nicht auch die Schaffung von Arbeitsplätzen für andere sieht, widerspricht dem Grundgedanken des Universalismus und damit der Menschenrechte. Ein solches Europa bleibt in seinem Dilemma der Ein- und Ausgrenzungslogik gefangen.

Die Realität der Globalisierung als Chance zu begreifen, der Universalität der Menschenrechte ein Stück näher zu kommen und so die ausgrenzende Wirkung Europas abzuschwächen, heißt vor allem, die Gelegenheit zu neuen politischen Allianzen wahrzunehmen: etwa der Allianz europäischer mit asiatischen Gewerkschaften; etwa die Allianz europäischer mit afrikanischen Frauen; etwa die Allianz europäischer mit lateinamerikanischen ChristInnen.

Die Ent- und Eingrenzung, die mit dem neuen Europa verbunden ist, entzieht sich zunächst noch nicht der Logik einer parallel erfolgten Ausgrenzung. Doch dieses neue Europa zeigt eine Möglichkeit auf: die Möglichkeit, den Nationalismus alter Prägung zu überwinden; die Chance, den Gegensatz der Nationen endgültig in die Geschichte zu verweisen. Dass dieses Europa damit andere Grenzen verstärkt hat, demonstriert nur, dass die Europäisierung der Politik zunächst über die Festung Europa noch nicht hinausweist.

Erst wenn es gelingt, Europa zur Probebühne der universellen Menschenrechte zu machen – dann erst ist das Dilemma überwunden, dass die Eingrenzung der einen mit der Ausgrenzung der anderen beantwortet wird. Erst dann wird klargestellt werden, dass Europa nicht bloß eine »Zivilisation« im Sinne Huntingtons ist, die anderen »Zivilisationen« in einer für »natürlich« angenommenen Feindseligkeit gegenübersteht.

Literatur:
A New Europe? A Foreign Affairs Reader. New York 1998.
Eugen Antalovsky et al. (Hg.), Integration durch Demokratie. Neue Impulse für die europäische Union, Marburg 1997.
Andreas Gross, Auf der politischen Baustelle Europa, Zürich 1996.
Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.
Sonja Puntscher Riekmann, Die kommissarische Neuordnung Europas, Wien 1998.

23. (...) Bei der Fortentwicklung solcher Institutionen wie im Prozess der Öffnung der Europäischen Union für weitere europäische Teilnehmerstaaten kommt es deswegen wesentlich darauf an, Absprachen und Regelungen vom Gedanken eines Interessenausgleichs her zu treffen, der im Hinblick auf alle von der jeweiligen Regelung Betroffenen gerecht, ja solidarisch genannt werden kann. Dies erfordert auf seiten der wirtschaftlich und politisch starken Akteure die Bereitschaft, dort auch substanziellen Verzicht auf eigene Vorteile zu leisten, wo sich nur auf diese Weise Armut, Verelendung und politische Destabilisierung in den Ländern des Ostens wirksam bekämpfen lassen und (...) das »unmenschliche Wohlstandsgefälle innerhalb Europas« allmählich abgeflacht werden kann.

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«, Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

Albert Ziegler SJ

Europa aus Schweizer Sicht

Die EU ist nicht Europa, und die Geographie macht noch keine gemeinsame Kultur. In das europäische Zusammenleben hat die Schweiz nicht nur die Erfahrungen eines Vielvölkerstaats einzubringen, sondern ebenso Heimat- und Selbstbewusstsein.

● *Die* Sicht der Schweiz zur europäischen Frage (als einzig gültige) gibt es hier genauso wenig wie anderswo. Es gibt nur Ansichten von Schweizerinnen und Schweizern. Darüber wird gelegentlich abgestimmt. Dann versucht die unterlegene Minderheit, sich dem anzuschließen, was die Mehrheit für gut befunden hat.

Deshalb muss ich mich damit begnügen, im Folgenden die Sicht *eines* Schweizers darzulegen. Allerdings bin ich überzeugt, dass viele Landsleute ähnlich denken. Ob es die Meinung der (oft schweigenden) Mehrheit ist, sei nicht behauptet. Für eine Klarstellung eignet sich die Thesenform. Daher erlaube ich mir, drei Thesen vorzulegen.

Die europäische Lage ist noch keine europäische Kultur

● Keine Frage: Die Schweiz liegt in Europa. Ob die Schweiz mitten in Europa oder inmitten Europa gelegen ist – darüber lässt sich füglich streiten. Jedenfalls ist an der europäischen Lage der Schweiz nicht zu zweifeln. Doch das ist Geographie.

Allein Geographie ist noch keine Kultur. Es mag eine amerikanische Kultur geben. Nicht umsonst spricht man von *Amis*. Man spricht sogar von Wessis und Ossis. Doch bislang hat – meines Wissens – noch keiner von *Euris* gesprochen. Einstweilen ist es beim Euro geblieben. Es gibt keine europäische Einheitskultur. Darüber ist man in der Schweiz nicht unglücklich.

Denn bekanntlich werden in der Schweiz mindestens vier Sprachen gesprochen und in sehr unterschiedlichen Kulturen gelebt. Die Parteienlandschaft ist fast so vielfältig wie die geographische. Auch die konfessionelle Vielfalt fehlt nicht. Allerdings gibt es neben der beachtenswerten jüdischen Minderheit nur zwei große Landeskirchen, zu der sich da und dort die christkatholische Kirche hinzugesellt.

Daher versteht es sich leicht, dass es keine Schweizer Kultur gibt. Sollte sie jemand dennoch feststellen, gehört es bestimmt zu ihrer Eigenart, eine Einheitskultur entschieden abzulehnen. In diesem Sinne sind die Schweizer mit Blick auf Europa weder auf Entgrenzung, noch auf Ausgrenzung bedacht. Sie fühlen sich durchaus wohl in Europa – wo denn sonst? Aber sie empfinden sich nicht als Europäer. Ihre Identität wurzelt in der Schweiz.

Genauer haben die Schweizer ihre Identität weder in der Schweiz noch in ihrem

Heimatkanton, sondern an ihrem Heimatort. Zeichen dafür ist der Heimatschein, der jeder Schweizerin und jedem Schweizer Anspruch auf Unterkunft und Verköstigung daheim gibt, sollten sie armengenössig werden. So ist denn das Heimatbewusstsein – wie lange noch? – ein Merkmal in der Schweiz. Das *Heimetli* ist das

»Es gibt keine europäische Einheitskultur. Darüber ist man in der Schweiz nicht unglücklich.«

Heim- oder Anwesen mit dem Haus. Das Heimweh ist als Schweizer Krankheit beschrieben und auch schon mit der dünnen Alpenluft erklärt worden.

Das Bewusstsein der Ortszugehörigkeit schlägt sich auch *kirchlich* nieder. In vielen Kantonen ist die unmittelbare kirchliche Größe die (staatsrechtliche) Kirchgemeinde und die (davon getrennte, aber mit ihr verbundene kirchenrechtliche) Pfarrei. Diese Kirchgemeinde hat die Steuerhoheit. Sie wählt und besoldet Pfarrer, Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter. Der Bischof mit seiner Verwaltung lebt finanziell großenteils von den Kirchgemeinden.

Darum ist die Kirche im Dorf und die Ortskirche des einzelnen Bistums den katholischen Schweizerinnen und Schweizern ins Herz geschrieben. Ohne Zweifel ist der römische Papst Oberhirte auch für die katholische Kirche in der Schweiz. Die Schweizer Garde mag als Symbol dienen. Darum soll Rom durchaus ins Gewissen reden. Doch den Gewissensentscheid fällt man in der Schweiz immer noch selbst.

Mit dem Heimatbewusstsein ist verschwistert ein starker Sinn für Eigenständigkeit. Dazu gehört der feste Wille zur Selbstbestimmung. Sonst wird *geputscht*. Wenn es sein muss, einstmals gegen den Kaiser, noch heute gegen Rom. Nicht umsonst ist das Wort *Putsch* als vorübergehender Aufruhr oder als überraschender Umsturz(versuch) schweizerischen Ursprungs, der an den Zürcher Putsch von 1839 erinnert.

Noch zwei weitere Schweizer Wörter spiegeln schweizerische Eigenart. Das eine Wort heißt *fremden*. Es bedeutet, in fremder Umgebung und gegenüber fremden Leuten ängstlich oder wenigstens schüchtern sein. Das Wort erinnert daran, dass die innere Schweiz als Kernland von Bergen eingeschlossen und von der Umwelt abgeschlossen ist.

Das andere Wort heißt *wirten*. Es bedeutet, den Beruf einer Wirtin oder eines Wirten ausüben. Dies lässt daran denken, dass die Schweiz in besonderer Weise ein Land auch für *Fremde* ist, sei es, dass sie als fremde Gäste, als Fremdarbeiter oder als Flüchtlinge und Vertriebene in die Schweiz kommen. Mit einem Fremdenanteil von 19 Prozent beherbergt die Schweiz – verglichen mit den übrigen Ländern Europas – am meisten ausländische Menschen.

Wirtschaftlich verbunden, aber nicht vereinnahmt

● Dass die Schweiz mit Europa wirtschaftlich verbunden ist, bedarf kaum langer Erwägung. Die Länder der EU sind die weitaus größten Handelspartner der Schweiz. Rohstoffarm ist die Schweiz auf Importe angewiesen. Ohne Exporte könnte die Schweiz nicht leben. Allerdings gibt zu denken, dass die Summe der Schweizer Bankgewinne (vor allem im Ausland) höher ist, als die Summe der in der Schweiz verdienten Löhne.

Allein bei aller Angewiesenheit der Schweiz auf das Ausland, möchte die Schweiz weder von der europäischen, noch der ameri-

kanischen, noch der asiatischen Wirtschaft vereinnahmt werden. Das ist weniger ein Problem der Großbanken und Weltkonzerne. Diese sind längst weltweit tätig. Es ist mehr die Sorge des mittelständischen Gewerbes.

Die Klein- und Mittelbetriebe sorgen sich,

»Die Summe der Schweizer Bankgewinne ist höher als die Summe der in der Schweiz verdienten Löhne.«

dass bei der Freizügigkeit im Personenverkehr die Schweiz überschwemmt wird von Arbeiterinnen und Arbeitern aus Billiglohnländern. Diese Angst zu beheben, ist bisher noch keinem Politiker gelungen. Sie schlägt sich immer wieder in den verschiedenen eidgenössischen Volksabstimmungen im Blick auf Europa nieder.

Dazu kommt die Sorge vieler Eltern. Ihre Kinder müssen Schulen besuchen mit einem hohen Anteil an fremdländischen Kindern. In manchen Klassen sind Schweizer Kinder eine kleine Minderheit. Alle möglichen Sprachen werden gesprochen – außer Deutsch.

Umso mehr muss die Schweiz besorgt sein, die Ausländer, die in der Schweiz leben, nicht auszugrenzen, und jene, die in der Schweiz bleiben wollen und dürfen, zu integrieren. Seit eh und je hat die *katholische Kirche* bei dieser Aufgabe wesentlich mitgeholfen.

Man denke nur an die Verhältnisse in Zürich. In der Zwinglistadt von ehedem waren die Katholiken ein kleines Häuflein Innerschweizer aus den katholischen Urkantonen. Dazu kamen oberschwäbische Dienstboten und rheinländische Handwerksburschen, die als Kolpingsöhne eingewandert waren. In der finanziell armen, gesellschaftlich unbedeutenden, aber geduldeten und langsam wachsenden Kirche fanden sie ihre erste Heimat.

Nach dem zweiten Weltkrieg mit den Gastarbeitern aus den südlichen Ländern und den Flüchtlingen und Rückwanderern aus dem Osten stand die Seelsorge in der gesamten Schweiz erneut vor der Aufgabe, fremde Menschen in die Schweiz zu integrieren. Derart bekam die fremdsprachige Seelsorge eine auch *gesellschaftspolitische* Bedeutung.

Heute gilt es, rechtzeitig wahrzunehmen, wann diese Seelsorgeart pastoral und gesellschaftlich überholt ist. Es wird schwierig, wenn italienisch sprechende Schwestern einen Kindergarten führen sollten, der einstmals für Italienerkinder gedacht war, nun aber von kroatisch sprechenden Kindern besucht wird.

Verantwortung für Europa im Blick auch auf die EU

● Kurzum: Die Schweiz sagt vorbehaltlos ja zu Europa als ihrem wichtigsten Wirtschaftsbereich. Sie bejaht auch voll und ganz die abendländische Kultur, die sich europäisch niedergeschlagen hat. Aber sie will bei aller Aufgeschlossenheit ihre Eigenständigkeit wahren. Sie will gastfreundlich sein – auch gegenüber Flüchtlingen und Vertriebenen. Aber sie will nicht überfremdet werden.

Daher ist sie herausgefordert, ihre Eigenheit angesichts vieler fremder Menschen im eigenen Lande zu wahren. Fremde sollen sich

»herausgefordert, ihre Eigenheit angesichts vieler fremder Menschen im eigenen Lande zu wahren«

auch in der Schweiz zuhause fühlen können. Sie müssen jedoch wissen, dass sie nicht im Orient, nicht in Afrika und auch nicht am Balkan

leben. Hier gilt es, einerseits großzügig tolerant zu sein, anderseits dem Terror fremdländischer Minderheiten entschieden vorzubeugen. Auf gut Schweizerisch gesagt: Die Schweiz muss lernen, fremdländischen Menschen, die bei uns leben, den schweizerischen Tarif bekannt zu geben und deutlich zu erklären.

Gerade auf diese Weise wird die Schweiz ihre Verantwortung auch für Europa wahrnehmen. Denn in der Tat hat die Schweiz für Europa eine besondere Verantwortung. Mit der Vielheit ihrer Sprachen und Kulturen in der Einheit einer Volksgemeinschaft könnte die Schweiz eben doch ein Vorbild sein für eine wachsende politische Einheit in bleibender, aber lebendiger kultureller und sprachlicher Vielfalt. Dies gilt im Blick nicht nur auf Europa, sondern auch auf die EU.

»Früher ging es um Kolonialisierung. Heute müsste es um Partnerschaft gehen.«

Allerdings bleibt eine eigentümliche Schwierigkeit der EU auch in der Schweiz nicht verborgen. Sie besteht darin, dass die gleichen Gesetze und Regeln in verschiedenen Ländern mit unterschiedlichen Kulturen sehr ungleich angewendet werden. Gleiches Recht führt aber bei ungleicher Rechtsanwendung im Ergebnis zu rechtlicher Ungleichheit.

Ein Schweizer hat es einmal so ausgedrückt: In der EU halten die Franzosen die Reden. Sie sprechen lauthals von einer Subsidiarität, von der sie so wenig eine Ahnung haben, wie manche Funktionäre im Brüsseler Hauptquartier (das sich mehr und mehr zu einem Staat im Staate auszuwachsen scheint). Die Deutschen bezahlen die Zeche. Die Italiener beziehen die Zuschüsse. Die Engländer halten sich vornehm zurück. (Wo die anderen Länder einzuordnen wären, bleibe dahingestellt.) Gewiss hätte die Schweiz viel zu zahlen und wenig zu sagen.

Diese Frage macht den Schweizern – neben der Freizügigkeit im Personenverkehr und der Ungezügeltheit europäischer Lastwagenkolonnen über die engen Alpenpässe – am meisten zu schaffen. Kurzum: Noch sind wir nicht mit von der Partie. Gut Ding will Weile haben. Doch auch in der Schweiz wächst die Einsicht: Wir brauchen die EU. Zu fördern wäre die andere Einsicht: Auch die EU kann die Schweiz gut brauchen. Die kleineren europäischen Länder wären manchmal um Schützenhilfe froh. Wir brauchen einander. Nicht zuletzt im Blick auf den europäischen Osten.

Vergessen wir nicht: Unser Wort Grenze geht auf das westslawische Wort *greniz(e)* zurück. Nach 1200 wurde nämlich die europäische Grenze immer weiter nach Osten verschoben, so dass das dortige Grenzwort eingedeutscht wurde. Damals ging es freilich um Kolonialisierung. Heute müsste es um Partnerschaft gehen. Dann werden nicht nur Grenzen verschoben, sondern auch Grenzschranken geöffnet. Auch die Schweiz ist gefordert.

Felix Bernard

Europäische Union – auch für die Kirchen?

Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (1. Teil)

Die rechtliche Stellung der Kirchen in den europäischen Ländern ist sehr unterschiedlich, das Vertragswerk der EU räumt dem grundsätzliche Achtung ein. Die rechtlichen Bestimmungen beeinflussen entscheidend die öffentliche Präsenz der Kirchen. Zur gründlichen Information darüber bringen wir einen längeren Beitrag in zwei Teilen – hier und im nächsten Heft.[1]

● Hat der europäische Einigungsprozess auch für die Kirchen Bedeutung? Wie sieht es eigentlich mit dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche in den einzelnen Mitgliedstaaten der Europäischen Union aus? Kommen die Kirchen überhaupt in den europäischen Einigungsverträgen vor? Welche Bedeutung können die Kirchen für Europa haben? Diesen Fragen soll hier nachgegangen werden.

Zunächst aber ist festzustellen: Mit der Herstellung des gemeinsamen Binnenmarktes haben sich europäische Staaten zu einem Wirtschaftsraum mit freier Bewegung von Arbeitskräften, Gütern und Produktionsmitteln vereinigt. Sie wurden somit – wirtschaftlich gesehen – zu einem einzigen Gemeinwesen.[2]

Dieser Übergang ist von einer historisch einmaligen Qualität, weil bisher große Wirtschaftsräume fast immer nur durch Krieg und Eroberung zustande kamen. Die europäische Vereinigung fand und findet jedoch durch freie Verträge der Regierungen statt und ist mittlerweile von einem breiten Konsens in den Bevölkerungen der beteiligten Länder getragen.

Die Entwicklung der EU

● Mit dem Inkrafttreten des in Maastricht unterzeichneten Vertrages über die Gründung einer Europäischen Union am 1. 11. 1993 ist die Verwirklichung der Idee von einem politisch vereinten Europa ein erhebliches Stück näher gerückt. War die europäische Integration bis weit in die 80er-Jahre hinein maßgeblich durch die Schaffung eines gemeinsamen Binnenmarktes und eines einheitlichen Wirtschaftsraumes geprägt, so zielt der Maastricht-Vertrag darauf, auch Kernbereiche der nationalen staatlichen Souveränität zu verschmelzen. Nur noch wenige Bereiche von Politik, Wirtschaft und Recht können sich daher einer »Europäisierung« entziehen. Bereits die Einheitliche Europäische Akte von 1986 hatte für die Verwirklichung des Binnenmarktes eine Welle der Harmonisierung und Rechtsverein-

heitlichung in der Europäischen Gemeinschaft ausgelöst.

Während der Vertrag von Maastricht die Geburtsstunde der Europäischen Union markiert und den Fahrplan für die europäische Einigung bis zum Jahr 2000 aufgestellt hat, unternimmt der Vertrag von Amsterdam vom 2. Oktober 1997 wichtige konkrete Schritte, um die Europäische Union bürgernah zu gestalten und ihre politische Identität sowohl nach innen wie nach außen sichtbarer und wirksamer zu machen. Insofern schließt der Amsterdamer Vertrag unmittelbar an die umfassende Fortentwicklung der Vertragsgrundlagen der Europäischen Gemeinschaften und der Europäischen Union an, die durch die Einheitliche Europäische Akte von 1986 eingeleitet und 1993 durch den Vertrag von Maastricht fortgesetzt wurde. Deshalb sind diese drei Verträge inhaltlich eng miteinander verbunden und bauen aufeinander auf.[3]

In Bezug auf diese Verträge kam in Deutschland bei den beiden großen christlichen Kirchen die Sorge auf, dass bei der europäischen Integration der Versuch unternommen werden könnte, auch die jeweiligen Staat-Kirche-Verhältnisse der Mitgliedstaaten im Zuge einer Harmonisierung zu vereinheitlichen oder zumindest die rechtlichen Unterschiede zu verringern.

Die staatskirchenrechtlichen Systeme in der EU

● Alle derzeitigen Mitgliedstaaten der Europäischen Union – es sind 15 – haben ihr je eigenes staatskirchenrechtliches System.[4] Manche von ihnen kennen gleich mehrere sehr unterschiedliche Ordnungen. Bekannt ist der Unterschied der napoleonischen Verhältnisse in den östlichen Departements Frankreichs zu den laizistischen Grundsätzen, die sonst in Frankreich gelten und die eine strikte Trennung von Staat und Kirche fordern. Aber auch in den überseeischen Territorien Frankreichs bestehen manche Eigenheiten. Im Vereinigten Königreich

»Nur noch wenige Bereiche können sich einer »Europäisierung« entziehen.«

ist die Situation ähnlich. Das Verhältnis von Staat und Kirche ist in Schottland anders geprägt als in England. In Wales sieht es wieder anders aus. In Griechenland ist das Verhältnis von Kirche und Staat auch nicht einheitlich. Dort gibt es einen Berg Athos mit ganz eigenen religionsrechtlichen Strukturen. In Deutschland gibt es aufgrund der Kulturhoheit der Bundesländer ebenfalls kein ganz einheitliches Bild des Kirche-Staat-Systems.

Bei der großen Vielfalt der verschiedenen staatskirchenrechtlichen Systeme in Europa lassen sich aber drei Typen unterscheiden.

Staatskirchen

● Als Typus 1 sind die Systeme mit Staatskirchen zu erwähnen, bei denen der Staat einer Kirche besondere rechtliche Privilegien einräumt. Hierzu wären die Verhältnisse in Dänemark, England, Griechenland, Schweden und Finnland zu zählen, immerhin einem Drittel der jetzigen Mitgliedstaaten der Europäischen Union. Die Verfassung von Dänemark sieht ausdrücklich die Lutherische Kirche als die dänische Volkskirche vor. Die Kirche in Dänemark selbst kennt keine eigene organschaftliche Vertretung wie etwa eine Synode. Vielmehr werden alle Kirchenentscheidungen auf dieser Ebene vom staatlichen Parlament getroffen. In Finnland kann man sogar zwei Staatskirchen

feststellen, die Lutherische Kirche und die orthodoxe Kirche. In Finnland wie in Schweden erkennt man heute gewisse Entwicklungen zur Entstaatlichung der Kirchen, die jedoch keineswegs eine vollständige Entflechtung bedeuten. In Griechenland kommt die Verbindung von Staat und Kirche insbesondere dadurch zum Ausdruck, dass das orthodoxe Bekenntnis nach der Verfassung die vorherrschende Religion ist. Daraus wird gefolgert, dass das orthodoxe Dogma die offizielle Religion im griechischen Staat sei. In England ist die anglikanische Kirche eng mit dem Staat verbunden. Der Monarch, d. h. gegenwärtig die Königin, ist Beschützer des Glaubens. Kirchengesetze der Generalsynode bedürfen der Bestätigung durch das Parlament, wie umgekehrt die Generalsynode Recht mit Wirkung für jedermann setzen kann. Anglikanische Bischöfe haben Sitz und Stimme im Oberhaus, sie werden von der Königin ernannt, wobei sie auf den Rat des Premierministers hin handelt.

Trennung Kirche – Staat

● Als zweiter Typus stehen dagegen die Trennungssysteme, besonders das in seiner Verfassung als laizistisch definierte Frankreich. Auch in den Niederlanden findet man dieses Trennungssystem. Die Kirche als Organisation ist in der niederländischen Verfassung nicht mehr erwähnt. Kirchen sind hier juristische Personen des Zivilrechts. Die niederländische Verfassung belässt es bei der reinen Anerkennung der Religionsfreiheit, indem sie jeder Bürgerin und jedem Bürger einräumt, ihre bzw. seine »Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen frei zu bekennen« (Art. 6 Abs. 1). Selbst Irland wird man zu dieser Kategorie zählen müssen. Zwar beginnt die Präambel der Verfassung mit einer klassischen Invocatio Dei: »Im Namen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, von der jede Obrigkeit kommt und auf die als letztes Ziel alle Handlungen der Menschen wie der Staaten hingeordnet sein müssen, anerkennen Wir, das Volk von Éire, in

»Die Kirche als Organisation ist in der niederländischen Verfassung nicht mehr erwähnt.«

Demut alle unsere Verpflichtungen gegenüber unserem göttlichen Herrn, Jesus Christus, der unseren Vätern durch Jahrhunderte der Heimsuchung hindurch beigestanden hat...«[5] Der irische Staat anerkennt aber nicht mehr »die besondere Stellung der Heiligen Katholischen Apostolischen und Römischen Kirche als Hüterin des von der großen Mehrheit der Bürger bekannten Glaubens«.[6] Es findet – bis auf die Randerscheinung der Subvention kirchlicher Grundschulen – auch keinerlei finanzielle Unterstützung der Kirche durch den irischen Staat statt. Es gibt keine staatliche Mitwirkung bei der Besetzung höherer Kirchenämter. Das Selbstverständnis dieses Systems ist das der Trennung von Kirche und Staat.

Kooperation

● Zum drittenTypus gehören die Systeme mit rechtlich ausgebildeter Kooperation zwischen Staat und Kirche. Neben dem deutschen sind dies die Systeme in Spanien, Italien, Belgien, Luxemburg, Österreich und Portugal. In diesen Staaten gibt es keine Staatskirche, aber vielfältige und unterschiedliche Verbindungen beider Institutionen. In Belgien wie in Österreich gibt es das Institut anerkannter Religionsgemeinschaften. Die italienische und die spanische Verfassung heben die katholische Kirche besonders

hervor. In Belgien, Luxemburg und den drei östlichen Departements Frankreichs erhalten die Geistlichen bestimmter Religionsgemeinschaften vom Staat ein kleines Gehalt. Spanien und Italien kennen eine Kultursteuer, die wesentlich den Kirchen zugute kommt.

In der Bundesrepublik Deutschland haben die Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften eine rechtlich stark gesicherte Stellung. Obwohl die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland überwiegend zur Kompetenz der Länder gehören, sind die Grundlagen des Religions- und Staatskirchenrechts durch das Grundgesetz geregelt. Die einander ergänzenden Fundamentalnormen des Grundgesetzes sind enthalten in dem Grund- und Menschenrecht des Art. 4 Abs. 1 und 2 GG, der die Religionsfreiheit gewährleistet, und in Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 3 WRV, der das Selbstbestimmungs- und Selbstorganisationsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihren eigenen Angelegenheiten garantiert. Indem der Staat den Kirchen ein Selbstbestimmungsrecht einräumt, anerkennt er die Kirchen als Institutionen, die ihrem Wesen nach vom Staat unabhängig sind und ihre Gewalt nicht von ihm herleiten. Staat und Kirche stehen in der Bundesrepublik Deutschland in einem freien und unabhängigen Verhältnis, das aber nicht auf völlige Trennung hin angelegt ist. Das Grundgesetz enthält im Gegenteil eine Reihe von Bestimmungen, insbesondere über den Religionsunterricht in der Schule, die Seelsorge bei der Bundeswehr sowie in Krankenhäusern und Anstalten und über die Verleihung des Besteuerungsrechts an die Kirchen, die eindeutig ergeben, dass Staat und Kirche – bei Wahrung gegenseitiger Freiheit und Unabhängigkeit – auf Kooperation angelegt sind.[7]

»Staat und Kirche stehen in der Bundesrepublik Deutschland in einem freien und unabhängigen Verhältnis.«

Einfügung eines Kirchenartikels in das Vertragswerk

● Die guten Erfahrungen mit dem deutschen Staat-Kirche-System haben den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und die Deutsche Bischofskonferenz (DBK) dazu bewogen, sich in Anbetracht der Europäischen Union für die bestehende staatskirchenrechtliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland zu engagieren. Zunächst einmal setzten sie eine juristische Arbeitsgruppe ein, um eine umfassende Argumentation zum Staat-Kirche-Verhältnis in deutscher und europäischer Perspektive erstellen zu lassen. Das auf Kooperation angelegte Verhältnis zwischen Staat und Kirche sollte nach Ansicht der Kirchen auch in einem Deutschland, das in Europa integriert ist, erhalten bleiben.

In einer gemeinsamen Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses haben die evangelische und katholische Kirche im Januar 1995 ihre Position veröffentlicht und dafür plädiert, »dass es zu einer Verankerung von Rechtspositionen der Kirchen auch im Verfassungsgefüge der Europäischen Union« kommen möge.[8] Die Kirchen mussten bisher zur Kenntnis nehmen, dass sie im europäischen Vertragswerk nicht ausdrücklich genannt wurden, obwohl seit langem nichtstaatliche Institutionen, wie z. B. die europäischen politischen Parteien, die Sozialpartner sowie die Verbände der Wohlfahrtspflege und Stiftungen als Träger sozialer Einrichtungen und Dienste

als relevante gesellschaftliche Kräfte anerkannt wurden.

Auch in den Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs zeigte sich, dass das Recht der Europäischen Union den Bedürfnissen und Strukturen religiöser Existenz nicht immer adäquat entsprechen konnte. Auch wenn die Entscheidungen im Einzelfall Zustimmung verdienen oder doch jedenfalls nachvollziehbar sind, bleiben Defizite im Grundsätzlichen. Die europäische Gemeinschaftsrechtsordnung ist – historisch verständlich – funktional auf Markt und Marktteilnahme hin strukturiert, sie kennt Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Handel und Dienstleistung. Kirche wird von dieser Rechtsordnung also als Marktteilnehmer bzw. als Arbeitgeber betrachtet. Eine Ordensschwester z. B. erscheint so als Arbeitnehmerin ihres Ordens. Ein Franziskanerpater und Missionar, der von seiner Gemeinde unterhalten wird, findet dagegen seine europarechtliche Einordnung als selbständiger Unternehmer. Die Kategorie der Dienstgemeinschaft im gemeinsamen Bekenntnis mit ihren wichtigen arbeitsrechtlichen Folgen hat hier noch keinen Platz. Wo man die Gewährleistung von Religionsfreiheit erwarten dürfte, ist lediglich von religiösen Interessen die Rede. Diese Wahrnehmungsdefizite im Recht der Europäischen Union bezüglich kirchlicher und religiöser Realitäten mussten behoben werden.

»Die Kirchen wurden bisher im europäischen Vertragswerk nicht ausdrücklich genannt.«

Der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Dr. Klaus Engelhardt und der Vorsitzende der DBK, Bischof Dr. Karl Lehmann, nahmen dann im Sommer 1995 die Vorbereitungsarbeiten für die im Jahr 1996 in Amsterdam stattfindende Regierungskonferenz zur Überprüfung und Weiterentwicklung des Vertrages von Maastricht zum Anlass, sich an Bundeskanzler Dr. Helmut Kohl zu wenden. Sie baten den Bundeskanzler, in das Verhandlungskonzept der Bundesregierung den Vorschlag aufzunehmen, in das europäische Vertragswerk einen Kirchenartikel einzufügen. Ziel eines solchen Kirchenartikels sollte es sein, die Rechtsposition der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Vertragswerk der Europäischen Union zu verankern und gegen Veränderungen durch das europäische Gemeinschaftsrecht zu schützen.

Für diesen Kirchenartikel wurde folgender Wortlaut vorgeschlagen:

»Die Europäische Union achtet die verfassungsrechtliche Stellung der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten als Ausdruck der Identität der Mitgliedstaaten und ihrer Kulturen sowie als Teil des gemeinsamen kulturellen Erbes.«

In gleicher Weise wandten sich die beiden Kirchen an die Ministerpräsidenten der deutschen Bundesländer und baten auch diese um Unterstützung für das kirchliche Anliegen. Am 15. Dezember 1995 nahm der Bundesrat in seiner Entschließung »Forderungen der Länder zur Regierungskonferenz 1996« den Textvorschlag für eine Kirchenklausel auf, und zwar mit folgendem Kommentar: »Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften ist im Vertragswerk über die Europäische Union zu verankern. Auf diese Weise wird nicht nur gewährleistet, dass Religionsgemeinschaften gegen Rechtsakte der Gemeinschaft geschützt werden. Zugleich dient die vorgeschlagene Neuregelung auch den Interessen der Mitgliedstaaten und Regionen, deren staatskirchenrechtliche Kompetenzen dadurch auch europarechtlich festgeschrieben werden.«[9]

Den deutschen Kirchen war es wichtig, sich von der Europäischen Union ihren verfassungsrechtlichen Status garantieren zu lassen, weil dieser Ausnahmeregelungen in der europäischen Gesetzgebung erfordert. Der in Deutschland garantierte staatliche Einzug der Kirchensteuer wäre beinahe gefährdet gewesen,

»Den deutschen Kirchen war es wichtig, sich von der Europäischen Union ihren verfassungsrechtlichen Status garantieren zu lassen.«

weil eine geplante europäische Richtlinie zum Datenschutz nicht mehr die Möglichkeit geboten hätte, die Konfessionszugehörigkeit als eigenes personenbezogenes Merkmal zu erheben. Andere sensible Bereiche sind etwa der konfessionelle Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, der ungehinderte Zugang von Geistlichen zu staatlichen Einrichtungen, wie z. B. Justizvollzugsanstalten und Krankenhäusern in öffentlicher Trägerschaft, sowie die Vergabe öffentlicher Gelder an die Kirchen und kirchlichen Verbände.

Die Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen sowie andere protestantische Kirchen in Europa unterstützen das deutsche Anliegen. Zwar wollen sie meist keinen den deutschen Kirchen ähnlichen Rechtsstatus, sondern schätzen – wie etwa die Reformierte Kirche Frankreichs – die in Frankreich bestehende klare Trennung von Staat und Kirche. Aber auch sie profitieren von den Privilegien der deutschen Kirchen. So geben beispielsweise die deutschen Protestanten ihren kleineren Schwesterkirchen in Europa finanzielle Hilfen.

Die Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages

● Bei der Regierungskonferenz der Europäischen Union am 17. Juni 1997 in Amsterdam ließ sich der angestrebte Kirchenartikel nicht durchsetzen. Vor allem die französische Regierung, aber auch die Regierungen von Luxemburg, Belgien, Irland und Großbritannien äußerten Bedenken. Österreich, Italien, Portugal und Spanien hingegen unterstützten die deutsche Initiative.[10] Nach kontroversen und schwierigen Verhandlungen konnte sich die Regierungskonferenz auf eine Kirchenformel in Form einer »Erklärung zur Schlussakte« einigen. In der deutschen Fassung hat dieser als Erklärung Nr. 11 der Regierungskonferenz gekennzeichnete Text folgenden Wortlaut:

»Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Statuts von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.«

Gegenstand der Erklärung ist nunmehr der Rechtsstatus von Kirche und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union, unabhängig davon, ob er verfassungsrechtlich verbürgt oder einfach gesetzlich oder vertraglich geregelt ist. Gegen den verfas-

»Eine Verbindung von Kirche und Religion zu den europäischen Kulturen zu formulieren, stieß auf Widerstände.«

sungsrechtlichen Bezug im deutschen Vorschlag meldeten mehrere Regierungen ihre Vorbehalte an, da zwar in allen Verfassungen europäischer

Staaten die individuelle Religionsfreiheit verankert ist, nicht aber ein besonderer Rechtsstatus von Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Zahlreiche Kirchen hatten besonders die im ursprünglichen Vorschlag formulierte Verbindung von Kirche und Religion zu den europäischen Kulturen sowie zum kulturellen Erbe begrüßt. Dies stieß jedoch bei Staaten mit laizistischer Verfassung auf Widerstände und war nicht durchzusetzen.[11]

Der zweite Satz der Erklärung, der weltanschaulichen Gemeinschaften (im englischen Text ist die Rede von »philosophical and non confessional organizations«) den gleichen Schutz ihres Status wie den Kirchen zusichert, ist auf nachdrücklichen Wunsch der belgischen Regierung so formuliert worden. Die belgische Verfassung vom 17. Februar 1994 enthält nämlich hinsichtlich der Zahlung der Gehälter und Pensionen von Geistlichen eine Gleichstellung mit Personen, die gemäß einer philosophisch nichtkonfessionellen Anschauung eine moralische Unterweisung, etwa im Ethikunterricht an öffentlichen Schulen, erteilen. Dieser Regelung entspricht die verfassungsrechtlich garantierte Achtung vor den philosophischen, ideologischen oder religiösen Forderungen der Eltern an den Unterricht ihrer Kinder.[12]

Die rechtliche Gleichstellung der Weltanschauungsgemeinschaften mit den Religionsgemeinschaften entspricht auch dem deutschen Verfassungsrecht. Nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 137 Abs. 7 WRV werden die Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen, den Religionsgemeinschaften, also auch den Kirchen, gleichgestellt.

[1] Der Beitrag gibt die Antrittsvorlesung zur Honorarprofessur für Kirchenrecht am 29. 1. 1999 an der Universität Osnabrück wieder. Der zweite Teil mit Überlegungen zum Amsterdamer Vertrag, anderen die Kirche betreffenden Regelungen sowie zur Rolle der Kirchen im europäischen Einigungsprozess insgesamt erscheint in DIAKONIA Heft 5/1999.

[2] Zu den Zielen und Aufgaben der Europäischen Union vgl. A. Bleckmann, Europarecht. Das Recht der Europäischen Union und der Europäischen Gemeinschaften, Köln u. a. 1997[6], 14-33.

[3] Die Vertragstexte sind abgedruckt in: Vertrag von Amsterdam. Texte des EU-Vertrages und des EG-Vertrages mit den deutschen Begleitgesetzen, hg. v. Th. Läufer, Bonn 1999[2].

[4] Vgl. hierzu vor allem G. Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995; ders., Das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa, in: ZevKR 42 (1997) 122-129.

[5] Zitiert nach J. Casey, Staat und Kirche in Irland, in: G. Robbers (Hg.), Staat und Kirche, 161.

[6] Ebd. 161f.

[7] Vgl. J. Listl, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland, in: HdbKathKR, 1050-1071.

[8] Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union. Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses. Hg. v. Kirchenamt der EKD u. v. Sekretariat der DBK, Hannover-Bonn 1995, 6. Vgl. zum Verhältnis der Kirchen zur Europäischen Union auch L. Turowski, Staatskirchenrecht der Europäischen Union?, in: KuR (1995) 1-26; H. Ehnes, Zum Verhältnis der Kirchen zur Europäischen Union, in: KuR (1997) 47-53.

[9] Entschließung des Bundesrates »Forderungen der Länder zur Regierungskonferenz 1996«, in: Bundesratsdrucksache 667/95 vom 15.12.1995.

[10] Vgl. G. Besier, Deutsche Kirchen konnten sich nicht durchsetzen, in: Die Welt 23.6.1997.

[11] Vgl. H. Tempel, Als Akteure anerkannt. Die Europäische Union achtet den Status der Kirchen, in: EK 8, 1997, 29.

[12] Vgl. ebd.

Stefan Lunte

Die ComECE: Kollegiale Präsenz der Bischofskonferenzen in Brüssel

Die Themen des europäischen Einigungsprozesses sind notwendig auch Themen der Kirche: von Bioethik und Agenda 2000 bis zu Medien- oder Migrationspolitik. Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft hat sich eine wohlwollend kritische Begleitung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Neugestaltung Europas zur Aufgabe gemacht.

● Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE[1]) wurde am 3. März 1980 in voller Übereinstimmung mit dem Apostolischen Stuhl gegründet und befasst sich seitdem für die Bischofskonferenzen mit der pastoralen Begleitung des europäischen Einigungsprozesses im Rahmen der EU. Erster Präsident und einer der Gründungsväter der ComECE war der frühere Bischof von Essen, Franz Kardinal Hengsbach. Dem Gründungsakt vorausgegangen war insbesondere eine Europa-Erklärung der deutschen Bischofskonferenz (29. Juni 1977). Eine Erklärung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) mit dem Titel »Verantwortung der Christen in Europa heute und morgen« kam schließlich am 28. September 1980 zustande.[2] Im Folgenden werden heutige Zusammensetzung, Arbeitsweise und wichtige Themenfelder der ComECE vorgestellt sowie einige Hinweise zur künftigen Rolle der Kirche im europäischen Einigungsprozess gegeben.

Zusammensetzung und Struktur der ComECE

● Die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft ist ein Zusammenschluss der 14 katholischen Bischofskonferenzen in den Ländern der Europäischen Union (Belgien, Deutschland, England/Wales, Frankreich, Griechenland, Italien, Irland, Luxemburg, Niederlande, Österreich, Portugal, Schottland, Skandinavien, Spanien). Die Bischofskonferenzen der Schweiz, Polens, Ungarns und der Tschechischen Republik haben einen assoziierten Status. Vollmitglieder und assoziierte Bischofskonferenzen entsenden jeweils ein Mitglied ihrer Konferenz in die zweimal jährlich tagende Vollversammlung der ComECE. Diese wählt einen Präsidenten und zwei Stellvertreter sowie den Generalsekretär, die den Exekutivausschuss bilden. Zurzeit ist der Hildesheimer Bischof Dr. Josef Homeyer Präsident, und Erzbischof Fernand Franck (Luxembourg) und Erzbischof Yanes Alvarez (Zaragoza) sind Stellvertreter. Der aus dem Bis-

tum Clogher (Irland) stammende Prälat Noël Treanor ist seit 1993 Generalsekretär. Bei der Wahrnehmung seiner Aufgaben in Brüssel wird er von vier hauptberuflichen und einigen ehrenamtlichen Mitarbeitern unterstützt.

Arbeitsweise

● Die ComECE und ihr Sekretariat in Brüssel sind zunächst Instanzen der Aufnahme und Verarbeitung von Informationen über die laufenden und geplanten Arbeiten der europäischen Institutionen. Dies geschieht in ausführlichen und regelmäßigen Gesprächen mit Beamten der europäischen Institutionen und Mitgliedern des europäischen Parlaments. Jeweils kurz vor oder zu Beginn einer Ratspräsidentschaft findet ein Austausch mit einem Vertreter der Regierung des Mitgliedstaates statt, das für sechs Monate die Präsidentschaft des Rates der Europäischen Union innehat. In detaillierter Weise bemüht sich das Sekretariat zudem um die Auswertung von Gesetzesvorschlägen und Haushaltsentwürfen der Europäischen Kommission und von Berichten und Stellungnahmen des Europäischen Parlaments. Daneben werden auch die Urteile des Europäischen Gerichtshofs, Papiere und Erklärungen des Wirtschafts- und Sozialausschusses und des Ausschusses der Regionen analysiert.

Mit Hilfe des Monatsdienstes »Europe-Infos«, der in drei Sprachen erscheint und seit Januar 1999 in Kooperation mit dem Informationsbüro des Jesuitenordens in Brüssel (OCIPE) herausgegeben wird, will die ComECE interessierte Kreise über Ereignisse und Vorhaben auf europäischer Ebene informieren, die aus kirchlicher Sicht von besonderem Interesse sind.[3] In Rundschreiben an die Bischofskonferenzen werden Fragen der Tagespolitik (z.B. der Kompromiss des Europäischen Rates vom März 1999 zur Agenda 2000) aktuell analysiert. Ausführlichere Dossiers zu wichtigen Themen (z.B. europäische Beschäftigungspolitik; Fiskalpolitik in der EU) werden für interessierte Stellen in den Bischofskonferenzen erarbeitet.

Zu den regelmäßigen Tätigkeiten des Sekretariats gehört auch die Vorbereitung und Durchführung von Besuchsprogrammen für Delegationen von Bischofskonferenzen und der Empfang von kirchlichen Besuchergruppen und Einzelpersonen, die zu Informationszwecken nach Brüssel kommen. In den Jahren 1996 bis 1998 konnten pro Jahr etwa 400 bis 500 Gäste begrüßt werden. Die Mitarbeiter des Sekretariats haben außerdem in nahezu allen Mitgliedstaaten an Tagungen bischöflicher und kirchlicher Einrichtungen teilgenommen und dabei in Referaten über die eigene Arbeit und den Stand der europäischen Integration informiert.

»den Prozess der Meinungsbildung auf europäischer Ebene mitgestalten«

Mittels Arbeitspapieren und Briefen des Sekretariats, Stellungnahmen der Bischöfe der ComECE bzw. ihres Präsidenten und ausführlicheren Schreiben der ComECE werden die zuständigen europäischen Stellen zudem über kirchliche Positionen zu einzelnen Vorhaben oder Grundfragen der europäischen Einigung informiert. Beispielhaft für die letzte Kategorie seien die Stellungnahme der ComECE-Bischöfe zum geplanten Beitritt ost- und mitteleuropäischer Staaten von 1997[4] und das Wort der ComECE-Bischöfe zum Frieden von 1999[5] erwähnt.

Der Prozess der Meinungsbildung auf europäischer Ebene soll außerdem durch die Organisation von Seminaren und Kongressen

mitgestaltet werden. So wurde im Februar 1998 seitens der ComECE ein Sozialkongress »Euro und Europa« durchgeführt, um das öffentliche Interesse im Vorfeld der Einführung des Euro auf die politischen und sozialen Folgen der Währungsunion zu lenken. Im Zusammenhang mit der Neuausrichtung der europäischen Bildungsprogramme »Sokrates« und »Leonardo da Vinci« wurde im April 1998 eine Anhörung mit Vertretern kirchlicher Bildungseinrichtungen (Universitäten, Schulen, Erwachsenen- und außerschulische Jugendbildung) durchgeführt. Im Mai desselben Jahres trafen sich Experten verschiedener Bischofskonferenzen und kirchlicher Organisationen zur Erörterung von ersten Gesetzesinitiativen für eine Migrations- und Asylpolitik der EU.

Zum Zweck innerkirchlicher Aufgabenteilung und Absprache erfolgt zwischen CCEE und ComECE ein regelmäßiger Austausch auf der Ebene der Generalsekretäre. Ein »joint-committee« der ComECE und der in Brüssel ansässigen Kommission »Kirche und Gesellschaft« der Konferenz Europäischer Kirchen (CES/KEK) tagt zweimal im Jahr um die interkonfessionnelle Zusammenarbeit zu koordinieren.

Arbeitsfelder

● Zur Aufschlüsselung und Bewertung von Informationen hat die ComECE eine Reihe von Arbeitsgruppen gebildet, die mit Experten der Bischofskonferenzen besetzt sind und themenorientiert arbeiten. Diese Arbeitsgruppen, wenngleich unterschiedlich stark besetzt und in unterschiedlicher Frequenz tagend, sind neben den Vollversammlungen der Bischöfe das zentrale Instrument der ComECE, um in Fragen der EU-Politik gemeinsame Positionen für die Bischofskonferenzen zu entwickeln. Sie nehmen deshalb in der Arbeit der ComECE eine Schlüsselstellung ein und verdeutlichen die thematischen Schwerpunkte der Arbeit.

In der juristischen Arbeitsgruppe werden die das Kirche-Staat-Verhältnis berührenden europäischen Fragen erörtert. Die EU hat diesbezüglich keine unmittelbare Kompetenz, wie aus einer an den Amsterdamer Vertrag von 1997 angehängten Erklärung der Mitgliedstaaten der Union hervorgeht. Allerdings können sich europäische Vereinbarungen in anderen Politikfeldern mittelbar auf nationale Vereinbarungen zwischen den Kirchen und der staatlichen Gewalt auswirken. Zu denken wäre hier etwa an europäische Festlegungen im Arbeitsrecht oder im Wettbewerbsrecht (z.B. durch die eventuelle Infragestellung des Gemeinnützigkeitscharakters bestimmter Aktivitäten kirchlicher Wohlfahrtsverbände). Auch die der EU im Artikel 13 des Amsterdamer Vertrages zugesprochene Kompetenz für Maßnahmen und Gesetze zur Verhinderung von Diskriminierungen aus einer Reihe von Gründen (z.B. religiösen) kann theoretisch die den Kirchen national zugesicherte Eigenständigkeit beschneiden.

In einer Reflexionsgruppe »Bioethik« werden ethische Grundfragen im Zusammenhang mit dem Schutz des Lebens erörtert, die sich auf europäischer Ebene stellen. Zu denken ist hier etwa an das jüngst verabschiedete 5. Forschungsrahmenprogramm der EU, wo es darum ging, die Finanzierung der Forschung an menschlichen Embryonen durch europäische Gelder auszuschließen. Im Zusammenhang mit der Nachricht von der Clonierung eines Schafes in Großbritannien erstellte die Arbeitsgruppe eine Note, die den Mitgliedern des Ethik-Beirats der europäischen Kommission zur Verfügung gestellt wurde und in der ein Verbot der Clonierung von Menschen argumentativ begründet wurde.

Eine Arbeitsgruppe »Islam in Europa« wurde im Januar 1998 konstituiert, um europäische Initiativen mit Blick auf den Islam zu begleiten und den interreligiösen Dialog zu fördern, der

»sich gemeinsam als solidarische Wegbegleiter für den europäischen Einigungsprozess engagieren«

beim 1995 in Barcelona ins Leben gerufenen Dialog der EU mit den Mittelmeeranrainerstaaten angekündigt wurde.

Weil Fernsehen und andere Medien nicht nur Kulturgüter sind, für deren Regulierung nationale Instanzen (in Deutschland unter weitgehender Beteiligung der Länder) zuständig sind, sondern auch Wirtschaftsgüter, hat die Europäische Gemeinschaft auch im Bereich der Medien weitgehende Kompetenzen. Ein bekanntes Beispiel ist die so genannte »Fernsehrichtlinie«, in der u.a. der Anteil einheimischer Produktion am Gesamtprogramm – wenngleich nicht bindend – festgelegt wurde. Wegen des vielfältigen Engagements der Kirche im Medienbereich hat sich deshalb im April 1997 in der ComECE eine Arbeitsgruppe für Medienpolitik konstituiert, die sich seitdem mit einer Reihe von Stellungnahmen an die Verantwortlichen auf europäischem Niveau gewandt hat.

Seit Februar 1997 gibt es schließlich eine Arbeitsgruppe »Soziale Angelegenheiten«, die seither auf der Grundlage der christlichen Sozialverkündigung in fünf zweitägigen Sitzungen soziale und wirtschaftliche Themen aus dem Bereich der EU bearbeitet hat. Dazu gehörten u.a. die Einfügung eines Beschäftigungskapitels in den Amsterdamer Vertrag, die Reform der europäischen Strukturpolitik, die Konsequenzen der Währungsunion, die unter der Bezeichnung »Monti-Paket« bekannten Vorschläge der europäischen Kommission in der Steuerpolitik und die arbeitsrechtlichen Anpassungen an den Prozess der zunehmenden Flexibilisierung der Arbeitszeit.

Für den Bereich der EU-Migrationspolitik, der europäischen Umweltpolitik (einschließlich der Landwirtschaft) und die sich langsam abzeichnende gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik der Union ist ebenfalls die Konstituierung von kleinen Arbeitsgruppen vorgesehen. Querschnittsthemen wie die Jugend- und die Familienpolitik, für die keine primäre europäische Zuständigkeit besteht, werden durch das Sekretariat direkt und in den Vollversammlungen der ComECE behandelt.[6]

Ausblick

- Die Bischofskonferenzen als Teilkirchen der katholischen Kirche in der EU werden im europäischen Einigungsprozess auch künftig keine institutionellen Mitspieler sein, sondern sich gemeinsam als konstruktive Wegbegleiter für den europäischen Einigungsprozess engagieren. Deshalb wirbt die ComECE seit einiger Zeit für einen regelmäßigen und strukturierten Dialog der Kirchen mit der europäischen Kommission und eine Verstetigung der Gespräche mit den wechselnden Ratspräsidentschaften.

Um die große Herausforderung des Beitritts der mittel- und osteuropäischen Staaten zu meistern, um eine fördernde und helfende Partnerschaft mit den Balkanstaaten zu begründen und den Dialog mit den Mittelmeeranrainern zu vertiefen, kommt es in den nächsten Jahren darauf an, die innereuropäischen Kompetenzen zu präzisieren und vor allem einen echten europäischen Meinungsbildungsprozess in Gang zu setzen. Nur wenn Nachrichten aus Brüssel und Straßburg nicht mehr als Auslandsmeldungen

wahrgenommen werden, kann den Bürgern der EU-Mitgliedstaaten eine echte Identifikation mit dem europäischen Einigungsprozess ermöglicht werden. Diesen Meinungsbildungsprozess durch Stellungnahmen aus kirchlicher Sicht mitzutragen und große wie kleinere Zusammenkünfte von Christen auf europäischem Niveau zu fördern, wird deshalb auch künftig unter den Zielen der ComECE einen zentralen Platz einnehmen.

[1] Die Abkürzung »ComECE« steht für den lateinischen Ausdruck »Commissio Episcopatum Communitatis Europeensis«.
[2] Zur Gründungsgeschichte der ComECE vgl. insbesondere Paul Huot-Pleuroux, Le Cardinal Hengsbach et la ComECE, in: Zeugnis des Glaubens – Dienst an der Welt. Festschrift für Franz Kardinal Hengsbach zur Vollendung des 80. Lebensjahrs, Edition Werry, Mülheim an der Ruhr 1990, 827 – 836. Paul Huot-Pleureux, Priester der Diözese Besançon, war als erster Generalsekretär der ComECE entscheidend am Aufbau des Brüsseler Sekretariats beteiligt. Mit dem damaligen Nuntius für Belgien Erzbischof Igino Cardinale sei hier eine weitere wichtige Gründungsfigur wenigstens namentlich erwähnt.
[3] »Europe-Infos« und alle erwähnten Texte sind erhältlich bei der ComECE, Rue Stévin, B-1000 Brüssel, Tel: 0032/2/230-7316, Fax: -3334, Mail: COMECE@glo.be.
[4] »Geistige Brücken zwischen den Völkern bauen. Erklärung der ComECE zur Erweiterung der Europäischen Union« vom 9. Mai 1997.
[5] »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität. Schlüssel zu Frieden und Versöhnung. Erklärung der Bischöfe der ComECE« vom 11. März 1999.
[6] Indirekt wirken sich europäische Gesetze auf die Entfaltungsmöglichkeiten für Familien aus. Die EU- weite rechtliche Absicherung von Teilzeitarbeitsplätzen, der Schutz des Sonntags, die Festsetzung eines Mindeststandards für den Elternurlaub, die Festsetzung von ermäßigten Mehrwertsteuersätzen auf Güter und Dienstleistungen, die in besonderer Weise für Familien relevant sind, sind Beispiele für solche mittelbaren Effekte von europäischer Politik auf die Familien.

24. Das Fehlen einer Politik, die sich allseits an diesem Prinzip orientiert, zeigt sich gegenwärtig besonders im binneneuropäischen Umgang mit Fragen der internationalen Migration. Wir sind besorgt darüber, dass in aktuellen Vorschlägen zu einer Weiterentwicklung des Asyl- und Flüchtlingsrechts – in einzelnen Mitgliedsstaaten, aber auch auf der Ebene der europäischen Institutionen – der Gedanke der notwendigen Solidarität mit Flüchtlingen und Asylsuchenden kaum mehr spürbar ist. (...)
25. Jede Rücksicht auf partikulare nationale Interessenlagen muss mit der Zielbestimmung vereinbar bleiben, Flüchtlingen und Verfolgten Schutz zu gewähren und ihre grundlegenden Menschenrechte zu garantieren. (...) Wir betonen dies mit Nachdruck, denn wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, dass es gerade in dieser Frage weithin an der politischen Bereitschaft fehlt, notwendige und zumutbare Entscheidungen im europäischen Rahmen zu treffen und durchzusetzen.

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«, Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

Angelus Waldstein OSB

Ein anspruchsvoller Weg

Deutsch-tschechische Schulpartnerschaft und ihre Chancen

Das Gymnasium einer deutschen Benediktiner-Abtei und »eine ganz normale staatliche Schule« in Tschechien pflegen seit 1992 Kontakte und bemühen sich, Brücken zu bauen über einen der tiefsten Gräben der Nachkriegszeit. Der ehemalige Ettaler Schulleiter beschreibt die kleinen Schritte der Annäherung, die mit der Hoffnung auf die Versöhnung der Völker nicht überfrachtet werden dürfen und die dennoch ihren Beitrag dazu leisten.

● Schüleraustausch und Schul-Partnerschaften mit westlichen Nachbarländern sind hierzulande längst eine Normalität, zumal sie mit Frankreich und England, ja mit Nordamerika schon durch das Interesse an den im Lehrplan vorrangigen Fremdsprachen nahe liegen. Allerdings ist oft gerade damit ein Ungleichgewicht verbunden, denn zumal englische Schüler und Schülerinnen interessieren sich nicht in gleicher Anzahl für Aufenthalte an Schulen im deutschen Sprachraum wie umgekehrt. Genau das Entsprechende stellte sich – in umgekehrter Richtung – bald heraus, seit es in größerem Umfang ungehindert möglich wurde, Verbindungen zu Schulen in den östlichen Nachbarländern zu knüpfen. (Rühmliche pionierhafte Einzelfälle gab es auch schon vor dem Fall des Eisernen Vorhangs.) War es diesseits der Grenzen zunächst der neugierig machende Reiz einer bislang kaum möglichen Jugend-Begegnung, damit aber keineswegs auch ein breitgestreutes Interesse am Spracherwerb, so kam und kommt von der Gegenseite das vitale Verlangen hinzu, eine der beiden gleicherweise gefragten Fremdsprachen Englisch und Deutsch (bis 1989 nach Russisch als erstem Pflichtfach) durch Auslands-Kontakte und -Aufenthalte praktizieren zu können. Uns jedenfalls brachte die erste Sondierung zunächst einmal einen Berg von Schülerbriefen ein, in denen nach Briefpartnern gesucht wurde – nur einem Bruchteil davon konnte entsprochen werden.

Mehr als Sprachtraining

● Sollte sich nun aber aus solchen Kontakten auf Dauer mehr als nur ein einseitiges praktisches Sprachtraining entwickeln, so bedurfte und bedarf es der Phantasie und des anhaltenden Engagements zumindest einiger Lehrkräfte. Ohne sie kann ein Schulleiter wenig ausrichten, mag er auch als Partner gerade jenes Gymnasium in Böhmen anvisiert haben, dessen Schüler er selbst einmal gewesen war, bevor er nach

1945 an dem von ihm geleiteten Gymnasium weiterstudierte. In der Tat ging bei uns der erste Anstoß dazu von Kollegen aus, mit denen als Abiturienten ich schon einmal – 20 Jahre vorher – Prag erkundet hatte.

Für ein von Benediktinern geführtes Gymnasium in Bayern hätte man eher an eines der nach 1989 neu- oder wiedererstandenen kirchlichen Gymnasien in der Tschechischen Republik als Partner denken können als an eine ganz normale staatliche Schule – auch wenn sie immerhin auf eine 1627 von Wallenstein mit Augustinern gegründete Lateinschule zurückgeht – in Česká Lípa/Böhmisch Leipa, einer vor 1945 zu vier Fünfteln von Deutschen bewohnten Stadt.

Nach einem ersten Besuch und Gegenbesuch der Schulleitungen und der ersten Erkundungsfahrt einer kleinen Schülergruppe bot die Musik eine erste gemeinsame Ebene und zugleich eine Möglichkeit gemeinsamen öffentlichen Auftretens: Im Repertoir des eingeladenen tschechischen Schulchores fanden sich zu unserer Überraschung ein paar lateinische Chorsätze sakraler Musik, womit dieser – wiederum zu seiner Überraschung – am Ende seines Besuches auch in einen Gottesdienst integriert werden konnte. Der darauf folgende Gegenbesuch unseres Schulorchesters führte gar zu gemeinsamen Konzerten in zwei Kirchen, die noch einmal in Mozarts Ave verum, vom tschechischen Chor gesungen, vom deutschen Orchester begleitet, ihren Höhepunkt fanden.

»Angesichts des entchristlichten nordböhmischen Umfelds ist eine Klosterschule in Bayern gleich zweimal Neuland.«

Besuche, Stipendien und Freundschaften

● Mag dies auch ein noch so bescheidener Akzent gewesen sein, er hatte seine Bedeutung angesichts des weithin als entchristlicht zu bezeichnenden nordböhmischen Umfelds der Partnerschule, für die deshalb eine Klosterschule in Bayern gleich zweimal Neuland bedeuten konnte, vorausgesetzt freilich, dass auch die Klosterschüler selbst schon zum christlichen Zeugnis-Geben herangereift und bereit sind. Dazu bot der Ettaler Schulalltag reichlich Gelegenheit, nachdem eine zum 65. Geburtstag des Schulleiters unter seinen Verwandten, Landsleuten und einstigen Mitschülern veranstaltete Sammlung die Möglichkeit eröffnete, jährlich das Stipendium für einen Gastschul-Aufenthalt zu gewähren, vergeben jeweils für ein halbes Schuljahr, um den jungen Tschechen/die junge Tschechin daheim nicht zuviel Schulzeit versäumen zu lassen.

So manche, sogar nach Dauer aussehende Freundschaftsbande sind entstanden, und in den jährlichen Besuchs- und Gegenbesuchs-Fahrten der Folgezeit konnte sich auch die Lebensvielfalt der zwei Partnerschulen zeigen: in sportlichen Wettkämpfen, in kunstgeschichtlich und ökologisch ausgerichteten Erkundungen unserer Umgebung (»Blauer Reiter«-Spuren in Murnau, Klimaforschung im Zugspitz-Raum), aber auch umgekehrt des nordböhmischen Hinterlandes (Glashütte und Skoda-Werke), in Gastspielen unserer Big-Band und unserer Theatergruppe, schließlich in gemeinsam erlebten Kanu-Kursen auf der oberen Moldau, in deren Verlauf auch zwei Zisterzienserklöster, die Burg Rosenberg und das Weltkultur-Erbe Böhmisch Krumau zu besichtigen waren.

Lasten der Vergangenheit

● Einen bedeutenden Schritt weiter führte das Theater-Gastspiel mit einem eindrucksvollen Stück über Jan Palach, mit dessen Persönlichkeit und Kontext freilich – 30 Jahre nach seinem Tod als aufrüttelnde »lebende Fackel« – deutsche wie tschechische Schüler zuvor überhaupt erst näher vertraut gemacht werden mussten. Erst an diesem Punkt konnte ein Thema in den Blick kommen, das von so mancher Seite idealistisch als das von der Jugend eigentlich zu bewältigende angesehen wird: die Aufarbeitung und Überbrückung der leidvollen gemeinsamen deutsch-tschechischen Vergangenheit. Wenn aber schon die Beschäftigung mit Jan Palach einer Ausgrabung gleichkam, wie fern müssen dann der heutigen Jugend erst die Jahre vor 1945 liegen?

Immerhin entdeckten einerseits so manche deutsche Schüler oder Schülerinnen inzwischen neu, dass ihre Großeltern ja in Böhmen oder Mähren beheimatet waren, und andrerseits beschäftigten sich so manche tschechische Schüler und Schülerinnen in ihren Facharbeiten mit Themen aus der lokalen Geschichte, die nur aus deutschen Quellen zu erschließen waren. Konkret auf beiden Seiten blieb aber zunächst

»Zukunft finden im Kennenlernen der möglich bleibenden, drohenden Abgründe – und ihrer Überwindung«

nur allenfalls der Rat zu geben: Seid lieb und geduldig mit euren Großeltern (oder gar schon Urgroßeltern!), denn sie haben einst Schlimmes erlebt! Und vielleicht auch: Lasst sie doch einmal erzählen und hört ihnen zu!

Dennoch bleibt dieses geschichtliche Erbe ein nicht einfach zu übergehendes oder gar zu verdrängendes, auszuklammerndes Thema: Nachdem in diesem zu Ende gehenden Jahrhundert zuerst die Deutschen sich einer langfristig geplanten, allmählichen tschechischen Unterwanderung gegenübersahen, bekamen dann Tschechen wie Deutsche mit dem Abtransport der Juden exemplarisch vorgeführt, was zuerst

Die Schulen:
Benediktinergymnasium Ettal (Oberbayern) und Gymnázium Česká Lípa (Nordböhmen)
Der Initiator:
Pater Angelus Waldstein OSB, damals Schulleiter in Ettal, bis 1945 Schüler in Böhmisch Leipa/Česká Lípa
Die Chronologie:
1992 – erste Kontakte, Brieffreundschaften, Besuche von Lehrer/innen, Direktoren und einer ersten Schüler-Gruppe aus Ettal
1993 – Besuche und Kontakte, vor allem über die Musik
1994 – Ermöglichung eines regelmäßigen Stipendiums für tschechische Schüler/innen in Ettal durch eine Geburtstags-Spendenaktion für P. Angelus
1997 – Aufführung eines Stückes über den Studenten Jan Palach, der sich 1969 am Prager Wenzelsplatz verbrannte, durch deutsche Schüler/innen in Tschechien
1999 – in Planung: eine deutsch-tschechische Litera-Tour: Auseinandersetzung mit Texten und Autoren an den Originalschauplätzen in einem gemeinsamen Seminar beider Schulen.
Die Kontaktadresse:
Oberstudienrat Stör, Benediktinergymnasium, D-82488 Ettal; Tel: 0049/(0)8822/74510, E-Mail: ettal.bengym@gaponline.de

dem tschechischen Volk in abgewandelter Form als Deportation und Assimilation, aber jedenfalls als Auslöschung nach einem »Endsieg« bevorstehen sollte. Folgen hatte das dann aber in entgegengesetzter Richtung, als sich die zwei Drittel tschechischer Bevölkerung von Böhmen und Mähren des dritten Drittels deutscher Bevölkerung entledigten – durch den von den Siegern akzeptierten »Abschub«. Dieses Größenverhältnis 2:1 ist es letztlich, was die Beschäftigung mit dem Thema hier so viel schwerer macht als bei den vielen, ja schier unzählbar gewordenen anderen Vertreibungen ethnischer »Minderheiten« unseres 20. Jahrhunderts.

Literatur als Brücke

● Bisher noch in der Projektierung befindet sich ein Weg, der hier wohl am besten weiterzugehen ist: der Weg über die Literatur, die Dichtung, die sich damit schon gültig befasst und auseinandergesetzt hat, entsprechend jenem am Ende des Ersten Weltkriegs von Hugo von Hofmannsthal geprägten Wort: »In der Gestalt erledigt sich das Problem.«

Der Prager Jude Franz Kafka hat manches in frappanter Weise visionär vorweggenommen, z.B. die in der Folge zweimal über Nacht geschehene Besetzung Prags (»Ein altes Blatt«), der Schweizer Max Frisch hat in seinem »Biedermann und die Brandstifter« nicht zuletzt auch sich selbst ob seiner Naivität gegenüber der Prager Nachkriegs-Demokratie kritisiert, der katholische Tscheche Jaroslav Durych hat in einem noch kaum bekannten Spätwerk die Katastrophe der Vertreibung sublim und exemplarisch gestaltet (»Gottes Regenbogen«), die Sudetendeutschen Franz Fühmann und Josef Holub haben die dahin führende Atmosphäre genial veranschaulicht, in der DDR lebend der eine (»Das Judenauto«), in der BRD lebend der andere (»Der rote Nepomuk«).

Freilich, es ist ein anspruchsvoller Weg, vielleicht zunächst eher mit Lehrern oder Studenten als für Gymnasiasten gangbar, aber gerade das Jahr, in dem wir, wie schon lange nicht, Krieg und Vertreibung neu erleben, mag uns mahnen, die gemeinsame Zukunft unserer Jugend nicht nur in ihrer goldenen, uferlos fortschreitenden Entgrenzung und Freizügigkeit – mit allen guten und bösen Nuancen dieses Begriffs – zu sehen und zu propagieren, sondern auch im Kennenlernen der möglich bleibenden, drohenden Abgründe – und ihrer Überwindung.

Zurückblickend

Die besseren Aussichten
eröffnen sich dadurch dass wir
die sonst keine haben
das offen zu sagen beginnen

Die Zukunft liegt nicht darin
dass man an sie glaubt
oder nicht an sie glaubt
sondern darin
dass man sie vorbereitet

Die Vorbereitungen
bestehen nicht darin dass man
nicht mehr zurückblickt
sondern darin
dass man sich zugibt

was man sieht beim Zurückblicken
und mit diesem Bild vor Augen
auch etwas anders tut
als zurückzublicken

Erich Fried, Gedichte, München ^{4}1997, 28.

Wolfgang Pucher CM

»Gehet hin zum Kirchenwirt!«

Eine Gemeinde und die Not der Ausländer

Flüchtlinge, Bettler – eine Gemeinde weitet ihr soziales Engagement auf arme Ausländer aus und erfährt die Mühen wie die Geschenke der Mitmenschlichkeit und den Reichtum eines Lebens miteinander. Ein sehr konkreter Erfahrungsbericht aus der Sicht eines Pfarrers.

● Im Winter 1991/92 eskalierte die politische Situation in Bosnien. Immer mehr Menschen aus dem Balkan kamen auch zu uns nach Graz. Manche hatten den Status von Asylanten oder Kriegsflüchtlingen, andere waren einfach illegal da. Die Letzteren hatten keine Unterstützung. Sie durften natürlich nicht arbeiten, hatten darum auch nicht das nötige Geld, um sich ein Zimmer zu leisten oder um sich zu ernähren. Sie schliefen in Waggons am Bahnhof oder in abgestellten Bauhüttenwagen oder teilweise sogar im Freien. Es war ein besonders strenger Winter.

Am Bahnhof, der an unserer Pfarrgrenze liegt, lebten rund 70 Personen. Sie waren Tag und Nacht dort und wurden von der Polizei schikaniert. Der Aufenthalt in der Wartehalle ohne gültige Fahrkarte wurde mit ÖS 100,- bestraft.

In der Nacht wurden sie aus den Waggons vertrieben; manchmal bis zu dreimal pro Nacht. Die Polizei hetzte sogar Hunde auf sie. Ich habe einen Mann mit einer faustgroßen Bisswunde gesehen, die voll Eiter war, weil ihn niemand ärztlich versorgte. Sie waren gejagte Menschen.

Zu diesem Zeitpunkt gab es in unserer Pfarrgemeinde bereits den VinziBus, der jede Nacht Obdachlose mit belegten Broten und Tee versorgte. Dieser alte VW-Bus gehörte der in unserer Pfarre ansässigen Jugendvinzenzgemeinschaft Eggenberg, einer der 100 Vinzenzgemeinschaften Österreichs. Damit transportierten sie nun auch zu den verlassenen Flüchtlingen am Bahnhof Essen, Decken und teilweise Medikamente. Wenn der Bus kam, stürmten ihn diese armen Menschen, weil sie so ausgehungert und hilflos waren. Sie brachten die jungen Betreuer in ihrem Hilfsdienst fast zur Verzweiflung. Viele baten mich, etwas zu unternehmen. Aber was?

Von Bahnhof in die Zeltstadt

● Keine Behörde, keine Hilfsorganisation und auch sonst niemand wollte oder konnte helfen. Wer keine gültigen Papiere vorweisen kann, ist kein Mensch. Zumindest nicht berechtigt, unsere Hilfe in Anspruch zu nehmen. Eine private Organisation borgte uns schließlich acht größere Zelte, die 64 Personen Platz boten.

Der Aufstellungsort war das nächste Problem. Es kam nur der Fußballplatz unserer Pfarre in Frage. Sofort wurde mir bewusst, dass dies für die Pfarre keine einfache Sache sein werde. Bereits die Pfarrjugend weigerte sich, beim Aufstellen der Zelte zu helfen. Die Nachbarn waren empört und drohten mit Kirchenaustritt. Der

» Bereits die Pfarrjugend weigerte sich, beim Aufstellen der Zelte zu helfen. «

Kirchenwirt verhängte über die Zeltbewohner sofort ein Lokalverbot. Ich war entsetzt.

Nie zuvor hatte in meiner Pfarrgemeinde etwas, was von der Kirche ausgeht, alle Menschen bewegt. Es gab niemanden, der nicht gezwungen war, sich dafür oder dagegen auszusprechen.

Zustimmung und Ablehnung waren gleichermaßen extrem. Ein 40-jähriger Lehrer einer höheren Schule, der noch ungetauft war, ließ sich taufen. Ein langjähriger Mitarbeiter, der für die Gemeinde viel geleistet hatte, kam zum Sonntagsgottesdienst nicht mehr in unsere Kirche.

Da entschloss ich mich, auf dem Zeltplatz ein Kreuz aufzustellen und ein Transparent anzubringen. Darauf stand: »Das Zelt Gottes unter den Menschen«. Wir stellten ein weiteres Zelt auf, in dem ich den täglichen Abendgottesdienst, der ansonsten in der Kirche gefeiert wurde, zelebrierte. In der Pfarrkirche ließ ich abstimmen, ob die Gläubigen wenigstens *einen* Sonntagsgottesdienst mitten unter den Zelten gestatten würden. Dazu kam es dann auch. Mehr als 500 Menschen nahmen daran teil. Bei der Predigt bat ich einen Flüchtling auf das Altarpodium und gab ihm eine Tonschale in die Hand. Darin verbrannte ich drei Strafmandate, die er für das Schlafen im Waggon erhalten hatte. Bei Nichtbezahlung dieser Strafmandate hätte er eine Gefängnisstrafe »absitzen« müssen. Gleichzeitig prangerte ich in scharfen Worten die Haltung des Kirchenwirtes an. Das Echo war überwältigend. Von da an hatten wir Unmengen an Kleiderspenden, Lebensmitteln und viele Menschen kamen, um uns zu helfen.

Die Kirchenwirtbesucher hingegen gossen täglich Öl ins Feuer der Auseinandersetzung. Die Ablehnung wurde immer größer und der Zorn gegen diese Aktion stieg. Eines Tages bat ich den Wirt um ein Gespräch. Ich bot ihm an, falls er bereit wäre, das Lokalverbot für die Flüchtlinge aufzuheben, mich für die grobe Art, mit der ich ihn kritisiert hatte, öffentlich zu entschuldigen – nicht aber für den Inhalt meiner Aussage. Er stimmte zu. Am darauf folgenden Sonntag traten wir am Ende des Gottesdienstes gemeinsam vor das Lektorenpult. Wir sagten,

» Das Zelt Gottes unter den Menschen «

was wir vereinbart hatten und umarmten uns unter dem Applaus der Kirchenbesucher. Nach dem Schluss-Segen lauteten meine Worte: »Gehet hin zum Kirchenwirt!«

Die Polizei am Bahnhof aber hörte nicht damit auf, von den Flüchtlingen Strafgelder zu kassieren, weil sie sich gelegentlich, um Geld zu wechseln oder eine Zeitung zu kaufen, ohne Fahrkarte dort aufhielten. An einem Nachmittag gingen dann alle 15 Minuten Mitarbeiter aus dem Zeltdorf zum Bahnhof und suchten einen Polizisten, bei dem sie Selbstanzeige erstatteten. Sie taten dies so lange, bis der Kommandant selber gerufen wurde, der schließlich das Abstrafen dieser armen Leute beenden ließ.

Nach drei Monaten brachen wir, wie versprochen, die Zelte ab. Wir hielten auf dem Zelt-

platz einen Dankgottesdienst, weil in dieser Zeit unglaublich viel Positives geschehen war. Zwar gab es immer noch Menschen, die grundsätzlich gegen die Anwesenheit dieser Fremden waren. Aber andere begannen durch deren Nähe

»weil in dieser Zeit unglaublich viel Positives geschehen ist«

und den Kontakt mit ihnen umzudenken. Die gewaltige Hilfsbereitschaft war das beste Zeugnis dafür. Sie konnten vor allem hautnah erleben, dass diese Fremden keine Gefahr für die Bevölkerung bedeuten und sie erlebten auch, dass es mit ein wenig gutem Willen geht, mit ihnen in Frieden und zum Teil sogar nachbarschaftlich zusammenzuleben. Alle 101 Bewohner des Zeltdorfes kamen nach Abbruch der Zelte bei Familien unter. Das war ein Wunder!

Notherberge VinziNest

● Da wir wussten, dass es im Herbst erneut Menschen geben würde, die nirgends Unterkunft finden würden, gingen wir auf die Suche nach einer besseren Lösung für den Winter. Obwohl wir kein Geld hatten, suchten wir ein Gebäude. Wir vertrauten darauf, dass Gott uns dabei helfen würde. Und er tat es. Nahe dem Stadtzentrum stand schon lange eine ehemalige Strickerei leer. Sie war zum Verkauf angeboten. Auf unsere Nachfrage beim Besitzer, ob er sie uns einstweilen kostenlos zur Verfügung stellen würde, kam sofort eine positive Antwort. Die inzwischen immer zahlreicher gewordenen freiwilligen Mitarbeiter gestalteten diese Halle in Kürze zu einer Notherberge für 50-60 Flüchtlinge um. Wir konnten sie noch vor Einbruch der Kälteperiode eröffnen. Wir nannten sie VinziNest. Wer kein Quartier hatte, konnte wie ein Vogel am Abend kommen, kostenlos schlafen und musste die Bleibe am Morgen wieder verlassen.

Als die Fremdenpolizei uns zwingen wollte, unsere Gäste anzumelden, weigerten wir uns. Wir wollten nicht als Fangnetz für die Fremdenpolizei dienen. Falls sie das verlangen würden, drohten wir, die Menschen wieder auf die Straße zu schicken, wo sie ihrer jederzeit habhaft werden könnten. Sie akzeptierten unser humanitäres Bemühen. Eines Tages gab es aber trotzdem eine Razzia, bei der die Polizei 16 Personen verhaftete und in Schubhaft nahm. In einem neuen Gentlemen´s Agreement vereinbarten wir, dass in Hinkunft die Fremdenpolizei nur in Zivil zu uns kommt und anhand unserer Kartei überprüft, ob jemand, der bei uns Unterkunft hat, wegen krimineller Handlungen gesucht wird. Den müssen wir ihr natürlich überlassen. Seither haben wir Ruhe.

Slowakische Bettler

● Neben den Flüchtlingen aus den Krisengebieten Europas kamen ab 1996 auch andere Ausländer zu uns nach Graz, die versuchten, ihr Leben zu Hause zu verbessern. Es waren Roma aus dem Südosten der Slowakei. Sie sitzen oder knien stumm auf der Straße und halten den Passanten einen Plastikbecher hin – eine stumme Bitte, ihnen etwas zu geben. Wir fragten uns immer wieder, wo sie schlafen. Niemand wusste es. Eines Tages sprach ich einen Bettler mit Hilfe eines Dolmetschers an, um zu erfahren, woher er kommt, warum er da ist und vor allem, wo er schläft.

Mit Entsetzen erfuhren wir, dass viele von ihnen in öffentlichen Toiletten schliefen, andere zu fünft eng aneinander gedrückt in einem kleinen Auto. Wir organisierten eines Tages die er-

ste Grazer Bettlerversammlung, zu der wir auch Vertreter der Stadt und der Caritas baten. Wir wollten von ihnen mehr wissen. Ungefähr die Hälfte kam. Die anderen hatten offenbar noch kein Vertrauen zu uns. Da sie aus einem ehemals kommunistischen Staat kamen, befürchteten sie irgendeinen Hinterhalt.

Es war uns sehr schnell klar, dass wir zwei Dinge zugleich tun mussten. Einmal sollte für jeden eine Unterkunft gefunden werden. Zum anderen war es wichtig, den Menschen in unserer Stadt bewusst zu machen, dass es sich um *arme* Menschen handelt, die unserer Hilfe bedürfen. Schon früh gab es Veröffentlichungen, die behaupteten, die Bettler seien organisiert, sie würden nicht arm sein, sondern aus »Erwerbsgründen« hierher kommen. Man dürfe ihnen nicht helfen bzw. man müsse sie sogar verfolgen.

»Bettler werden an sich nicht gerne gesehen. Roma schon gar nicht.«

Um nicht in die Irre zu gehen, fuhren wir bald in die Heimat der Bettler und sprachen mit vielen Personen. Wir trafen uns mit Vertretern der Roma, dem Bezirksvorsteher, der Sozialamtsleiterin, der Bürgermeisterin und mit zahlreichen anderen Personen, um uns ein umfassendes Bild über das Leben dieser Menschen zu machen. Wir wussten sehr bald, dass diese Gruppe von Ausländern in unserer Stadt zu den Ärmsten gehört. Bettler werden an sich nicht gerne gesehen. Roma schon gar nicht.

Als ersten Schritt suchten wir Pfarrhäuser, wo sie notdürftig unterkommen konnten. Zu Ostern 1997 musste niemand mehr im Freien oder im Auto nächtigen. Es war eine provisorische Lösung. Danach gaben wir jedem ein kleines Ansteckkärtchen, auf dem sich sein Foto befand und daneben der Satz stand: »Mein Schicksal ist der Vinzenzgemeinschaft bekannt!« Schließlich versuchten wir in verschiedenen Medien darzustellen, wie diese Menschen zu Hause leben müssen und dass sie wirklich ausschließlich deshalb zu uns kommen, um ihr Leben etwas menschenwürdiger gestalten zu können.

»Es fehlt nicht an Hilfsbereitschaft. Aber kaum jemand will mit den Hilfsbedürftigen all zu nah konfrontiert werden.«

In der Vorweihnachtszeit stellten wir in einer belebten Einkaufsstraße einen Informationsstand auf. Daneben gab es Liegestühle mit der Aufschrift »Kein Platz an der Sonne«. Im Gespräch mit Passanten mussten wir erfahren, wie abgrundtief Bettler von manchen Bürgern verachtet werden. Ein junges Paar sagte uns, sie hätten zwar grundsätzlich nichts gegen diese Menschen, aber wenigstens in der Weihnachtszeit sollten sie aus dem Straßenbild verschwinden.

Mensch, wie lebst Du?

● Bei all unseren Hilfsbemühungen (VinziBus, VinziDorf, VinziNest), besonders Ausländern gegenüber, wurde uns immer stärker bewusst, dass es an und für sich nicht an Hilfsbereitschaft fehlt. Es will aber kaum jemand mit den Hilfsbedürftigen all zu nah konfrontiert werden. Es ist die Nähe solcher Not immer ein stummer Vorwurf gegen einen selbst. Mensch, wie lebst Du? Bist Du nicht mit schuld am Elend anderer? Mit Deiner Spende kannst Du zwar helfen und Dein schlechtes Gewissen beruhigen, aber Du entziehst Dich Deiner Verantwor-

tung, Dich selbst zu ändern und an der Veränderung der Gesamtsituation der Menschen etwas beizutragen.

Aber nur die Nähe zum anderen schafft die Voraussetzung, dass wir einander kennen und miteinander leben lernen. Eine kirchliche Gemeinschaft kann dazu einen wertvollen Beitrag leisten, und für ihr eigenes Leben sehr viel gewinnen. Voraussetzung ist, dass sie sich den damit verbundenen Anstrengungen und den daraus resultierenden Spannungen nicht entzieht.

Die Pfarre St. Vinzenz in Graz ist mit ihren ca. 15.000 Menschen im armen Westen der Stadt angesiedelt. Ihre Entstehung verdankt sie einer Vinzenzgemeinschaft, die schon 1880, noch vor dem Kirchenbau, ein Haus für unbetreute Kinder aus Arbeiterfamilien gründete, in dem noch heute täglich 25 arme Kinder ein Essen bekommen und von freien Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen eine Lernbetreuung erfahren. Die Pfarrcaritas hat in ihrer Betreuungskartei 3000 (!) Namen. Das Ordensziel der Lazaristen (Vinzentiner) lautet: »Er hat mich gesandt, den Armen eine frohe Botschaft zu bringen.«
Weitere Informationen:
http://members.styria.com/vinzi
E-Mail: vinzi@styria.com
Spendenkonto: PSK 92023222

Babylon
Im Land unserer Verbannung erst
entdecken wir,
was wir vorher besaßen.
Selbstverständlich waren uns
der Krug, das Brot,
Decke und Dach.
Doch jetzt,
eingesperrt
in das dornige Land unserer
Verbannung,
jetzt haben wir gelernt,
was Verlust heißt.
Und neu trifft uns das Verlangen
nach der blühenden Wolke bei Tag,
nach der Feuersäule bei Nacht.

Georg Bydlinski, Distelblüte, Gedicht, Freiburg. i.B. 1981, 24

Clau Lombriser OP

Wer grenzt sich da ab?

Von der ent-grenzenden Funktion der Fremdsprachigen-Gemeinden

Eine schweizerische Sicht der Dinge

Gemeinden von Katholiken und Katholikinnen »fremder Herkunft« sind nicht bloß einer der vielen Sonderbereiche der Pastoral, sondern eine Erinnerung an die Grenzen sprengende Kraft des Glaubens. Was hier im Blick auf die Schweiz gesagt wird, erweist sich auch in anderen Kontexten als notwendige Anfrage an häufig vorhandene Abschottungstendenzen von Alteingesessenen.

● In der Schweiz, so sagen die Statistiken, ist etwa ein Drittel aller Katholiken fremder Herkunft – eine Folge der Migrationsströme der vergangenen Jahrzehnte. Es gereicht der katholischen Kirche zur Ehre, dass sie sehr früh und zielstrebig eine eindrückliche Fremdsprachigen-Seelsorge aufgebaut hat, nicht zuletzt aus der Überlegung heraus, dass die auch von Ausländern entrichteten Kirchensteuern diesen in irgendeiner Art und Weise zurück und zugute kommen sollen. Rund 200 Seelsorger und Seelsorgerinnen (die Mehrzahl davon Priester) arbeiten gegenwärtig im Dienste von 19 verschiedenen Sprachgemeinden, darunter für Slowaken, Slowenen, Tamilen, Koreaner, Tschechen, Ungarn..., wobei die flächendeckende Italienerseelsorge die weitaus gewichtigste ist.

Fremdsprachige im eigenen Land

● Wenn es stimmt, dass die euro-skeptische Schweiz 1,4 Millionen Ausländer beherbergt (20% der Bevölkerung), so muss gleichzeitig gesagt werden, dass man in der Schweiz *lange* Ausländer bleibt, sogar wer hierzulande geboren wurde. Diese langjährige politische *Aus-Grenzung* der ausländischen Bevölkerung setzt sich fort in der Tatsache, dass zugewanderte Mitchristen auch in einigen Kantonalkirchen (so in Zürich) *kein Mitspracherecht* haben, da die landeskirchliche Zugehörigkeit an das Bürgerrecht gebunden ist. *»Für viele ›Fremde‹ in unserem Land ist dieses Verhalten nicht nur unverständlich, sondern diskriminierend«,* schreibt die katholische Arbeitsgemeinschaft für Ausländerfragen.[1]

Heute ist es allerdings so, dass zahlreiche in der Schweiz geborene und da sesshafte Ausländer und Ausländerinnen die Einbürgerung *gar nicht mehr beantragen* – ihnen genügt die Auf-

enthaltsbewilligung. Um dieses begehrte Gut zu erheischen, wird in der Stadt Zürich allerdings *»jede fünfte Ehe nur zum Schein«* geschlossen (Neue Züricher Zeitung, 5.10.1998).

Die Rede von *»fremdsprachigen«* Gemeinden (in der Schweiz *»Missionen«* genannt) hat in einem viersprachigen Land wie die Eidgenossenschaft zudem eine eigentümliche Konnotation. Was bedeutet »fremdsprachig« in einem Kleinstaat, in dem es vier offiziell anerkannte Sprachgemeinschaften gibt, nämlich deutsch,

»In der Schweiz bleibt man lange ein Ausländer.«

français, italiano und rumantsch? Einerseits macht diese Tatsache das Zusammenleben und Zusammenwachsen von Menschen nicht unbedingt leichter, andererseits erleben gerade Immigranten die Schweiz – und damit auch die Kirche der Schweiz – als weniger homogen und einheitlich wie beispielsweise in Deutschland. In der Schweiz sind auch die Schweizer sehr bald Fremde oder zumindest *Fremdsprachige im eigenen Land.*

Eine Immigrantenkirche

● Charakteristisch für die Schweiz dürfte auch die Tatsache sein, dass die Schweizer Kirche in fast allen Städten zwischen dem Genfer- und dem Bodensee eine *Immigrantenkirche* war und es im Grunde genommen noch heute ist. Weite Landstriche des heutigen Katholizismus sind relativ *jung.* In diesem Jahr feiern die Berner Katholiken und Katholikinnen *»200 Jahre katholisch Bern«.* Die Gründung der *»Katholischen Gemeinde Zürich«* ist noch jünger und geht auf das Jahr 1807 zurück. Ihre ersten Mitglieder waren vorwiegend aus den katholischen, wirtschaftlich rückständigen Landesteilen eingewandert, bildeten eine soziale Unterschicht und waren *»bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts eine angefochtene Minderheit«.*[2] Nicht nur in kirchlicher, sondern auch in gesellschaftlich-politischer Hinsicht haben sie sich gegen außen abgegrenzt und eine eigentliche Sondergesellschaft gebildet.

»Mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der katholischen Kirche 1963 vollzog sich nach und nach die Integration der Katholiken in die reformiert geprägte Gesellschaft«, schrieb vielsagend der Korrespondent der »Neuen Zürcher Zeitung« mit Blick auf *»100 Jahre katholische Pfarrei Thalwil«* (30./31. Januar 1999). Endlich war jene *Ent-Grenzung* geschafft, auf die führende Köpfe des Katholizismus jahrelang hingearbeitet hatten und für die das reformierte Gesellschafts- und Kirchenmodell Pate stand.

Doch genau hier stellt sich die Frage, ob diese sehnlichst erstrebte Ent-Grenzung des Katholizismus nicht Gefahr läuft, in eine neue Ein-Grenzung zu münden? *Ein-Grenzung* auf ein staatskirchenrechtliches Modell reformierten Zuschnitts, das *»nicht selten als das neue Selbstverständnis der katholischen Kirche in der Schweiz postuliert wird«*[3]. Bis zu einem gewissen Grad geht damit gerade die *Aus-Grenzung* jener Katholiken einher, die aus einem anderen kirchlichen Umfeld kommen und mit den hiesigen kirchlichen Strukturen gar nicht vertraut sind. Wie sollen sie verstehen, dass sie in der Kirche sehr wohl *Pflichten* haben (Steuern), aber nicht alle *Rechte*? Läuft hier eine kulturell-sozial gut integrierte Lokalkirche nicht Gefahr, zu vergessen, dass sie vor gar nicht so langer Zeit selber eine Kirche von und für Immigranten und Immigrantinnen war? Muss da nicht jemand den Kirchgemeinden immer wieder Ex 23,9 in Erinnerung rufen: Ihr wart selber Frem-

de in Ägypten und kennt aus eigener Erfahrung das Immigrantenschicksal! Und wem stünde es besser zu, *Stachel im Fleisch* der etablierten Lokalkirche zu sein, als den Fremdsprachigen-Missionen? Ihnen dürfte, ohne Überheblichkeit, die Aufgabe zufallen, den ausschließlichen Bezug der Seelsorge auf die Pfarrei zu relativieren, diese *»bedenkliche«* Tendenz der katholischen Kirche der Schweiz.

Stachel im Fleisch der Lokalkirche

● Nicht nur die Missionen sind demnach der Gefahr der Ghettobildung ausgesetzt, auch die auf Autonomie und Abgrenzung bedachten *Pfarreien* müssen sich ständig *ent-grenzen* lassen. *»Auch in der Schweiz ist es die katholische Kirche, die präsent ist, und nicht eine Nationalkirche«*, musste Nuntius Rauber in Erinnerung rufen. Sind nun die zahlreichen, gut dotierten Fremdsprachigen-Missionen in Zürich, von denen oben die Rede war, tatsächlich *»Stachel im Fleisch«* der etablierten Lokalkirche? Oder werden sie vielmehr als kostspieliger *»Dorn im Auge«* wahrgenommen?

Diese latenten Spannungen rühren auch daher, dass man nördlich der Alpen alles in allem nicht viel hält von der katholischen Kirche in den *lateinischen Ländern* Europas. Die katholische Kirche in der deutschsprachigen Schweiz ist naheliegenderweise *nach Norden* ausgerichtet und fühlt sich wohl im Gewand (oder im Korsett) staatskirchenrechtlicher Strukturen reformierten Zuschnitts. Dass die zahlenmäßig bedeutende *Franzosengruppe* in der Schweiz ihr Katholischsein daheim unter Bedingungen der völligen *Trennung von Kirche und Staat* lebt (und überlebt hat), wäre in Zürich bei der heiß geführten Abstimmungsdebatte über die Trennung von Kirche und Staat (1995) eine ernsthafte Auseinandersetzung wert gewesen.

Ausgesprochen reserviert zeigen sich katholische Exponenten der Deutschschweiz immer wieder *neuen Bewegungen* gegenüber, in-

»Es sind die etablierten katholischen Pfarreien, die ent-grenzt werden müssen.«

sofern diese pfarreiübergreifend arbeiten und herkömmliche Pfarreistrukturen aufbrechen. Die in Frankreich entstandene *Gemeinschaft der Seligpreisungen* (Communauté des Béatitudes) wird im Jahre 2000 *ohne die Unterstützung der Mehrheit des Seelsorgekapitels* in der deutschen Schweiz Fuß fassen, und zwar im ehemaligen Kapuzinerkloster Zug bei Zürich. Bis es so weit kam, musste übrigens dreimal an der Urne abgestimmt werden ...

Die (nicht nur zahlenmäßig) starke *italienische* Präsenz in der Schweiz hat die allgemeine Einstellung zu unserem südlichen Nachbarland wesentlich verbessert. Ob gleiches auch von der Wahrnehmung der katholischen Kirche Italiens gesagt werden darf? Musste an der Landesgrenze der Flüchtlingspfarrer *Renzo Beretta* einem Mord zum Opfer fallen, um die Schweizer Katholiken auf die sozial-karitativ äußerst *engagierte* italienische Kirche aufmerksam zu machen? Und wo gibt es im deutschsprachigen Raum vergleichbare *grenzüberschreitende Auseinandersetzungen* wie der respektvoll und redlich geführte Dialog rund um die großen Fragen des Lebens zwischen dem hochangesehenen Schriftsteller und Agnostiker Umberto Eco und dem ebenso hochangesehenen Mailänder Kardinal Carlo M. Martini? Immerhin ist der Briefwechsel zwischen diesen beiden führen-

den Persönlichkeiten Italiens unterdessen auch auf Deutsch erschienen.[4]

Es ist eine altbekannte Tatsache, dass die wichtigsten Migrantenströme bis anhin von Süden nach Norden verliefen. Aus dem Mittelmeerraum stammend, haben sich Millionen von Menschen in den großen Industriezentren des Nordens niedergelassen. Sie werden sich früher oder später in die vorgefundene Gesellschaft *integrieren*, im besten Fall auch in die Lokalkirche, nicht trotz, sondern gerade wegen der sie auffangenden Fremdsprachigen-Missionen. Die Schweizer Kirche kann kein Interesse daran haben, diese Eingliederung zu forcieren. Schon eher sind es *die etablierten katholischen Pfarreien* – gerade in den Städten –, die *ent-grenzt* werden müssen durch die Erinnerung daran, dass sie selber Migrantenkirche waren und weitgehend noch sind. Die Fremdsprachigen-Gemeinden aus dem lateinischen und slawischen Europa könn(t)en das vermitteln, was eingebürgerte katholische Kirchgemeinden am dringlichsten brauchen: *Die Öffnung nach Süden.*

[1] Urs Köppel, Kirchenzugehörigkeit und Mitspracherecht, in: Schweizerische Kirchenzeitung 9/1999.
[2] Katholisch Bern von 1799 bis 1999 – Ein Zwischenhalt.
[3] Karl-Josef Rauber, Katholische Kirche Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung 19/1997. Es handelt sich um eine Gesamtbeurteilung des Schweizer Katholizismus durch den abtretenden Nuntius, welche dieser öffentlich zur Diskussion stellte.
[4] Carlo Maria Martini – Umberto Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Wien 1998.

26. (...) Die Beziehungen auf dem Gebiet der Außen- und Sicherheitspolitik wie auf der Ebene der wirtschaftlichen Kooperation müssen so gestaltet werden, dass nicht der Eindruck entsteht, Europa suche seine ökonomische Prosperität und außenpolitische Stabilität zu Lasten anderer internationaler Partner zu wahren. (...)
27. Die blutigen Ereignisse der vergangenen Jahre – im ehemaligen Jugoslawien, aber auch in Zentral- und Ostafrika – lehren uns: ohne konsequente Nutzung und planmäßigen Ausbau der Mittel und Methoden zur Früherkennung von Konflikten und ohne rechtzeitiges politisches Einwirken auf Krisensituationen werden entscheidende Chancen vergeben, der Eskalation in Gewaltanwendung entgegenzuwirken. (...)
28. Der Ruf nach militärischen Interventionen kommt angesichts von Berichten über schon geschehene Greueltaten nicht nur häufig zu spät. Er ist ebenso oft ein Beleg für schwere Versäumnisse in den unmittelbaren Vorphasen der bewaffneten Auseinandersetzungen. Wer vermeiden will, dass militärische Interventionen von seiten der internationalen Staatengemeinschaft zum äußersten Mittel der Politik werden, muss sich dafür einsetzen, dass das im Prinzip verfügbare Instrumentarium präventiver Konfliktbearbeitung und frühzeitigen Krisenmanagements weitaus entschlossener genutzt wird, als es regelmäßig geschieht. Wir unterstreichen dies auch deswegen, weil bewaffnete Interventionen vielfach ihre eigene Problematik haben, gerade wenn man sie unter den ethischen Kriterien betrachtet, die die christliche Tradition für die Eindämmung und Begrenzung von Gewalt entwickelt hat.

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«, Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

Frank Richter

Etablierung oder Evangelisierung oder beides?

Bemerkungen zur Situation der Kirche im Osten Deutschlands[1]

Die Kirche hat durch die Wende viel gewonnen, ausständig aber ist ein tiefgreifender Dialog mit den Menschen, eine wohlwollende Wahrnehmung ihrer konkreten Wirklichkeit. Ohne die Bereitschaft, sich darauf einzulassen, wird sich die Kirche in Ostdeutschland vielleicht weiter etablieren, möglicherweise ihren eigentlichen Auftrag jedoch verfehlen.

● Der Satz fiel in der Pause einer Vorbereitungssitzung zum 92. Deutschen Katholikentag. Dieser sollte im Sommer 1994 in Dresden stattfinden und somit erstmals nach der Wiedervereinigung in den »Neuen Bundesländern«. Wir hatten zum wiederholten Mal die Möglichkeiten des Dialogs mit den so genannten Nicht-Glaubenden beschworen. Ein altehrwürdiger Ordinariatsrat steckte mir ihn: »Wissen Sie, Herr Kaplan, ich glaube, was wir hier in Wirklichkeit treiben, ist wohl Etablierung, keinesfalls aber Evangelisierung.«

Dabei lachte er.

Veränderung braucht Dialog

● Mittlerweile sind 5 Jahre vergangen. Ich habe die ironisch-sarkastische Pausenbemerkung eines weisen Mannes, die, wie viele ihrer Art, leise und außerhalb des Protokolls gesprochen, den Nagel auf den Kopf trifft, nicht vergessen. Ich habe mich oft an sie erinnert und mich oft an ihr gerieben. Natürlich, Etablierung und Evangelisierung müssen sich nicht notwendigerweise ausschließen. Aber unter bestimmten Umständen können sie es. Die bundesrepublikanische Verfassungs- und Gesetzesordnung, am 3. Oktober 1990 auf das »Beitrittsgebiet« übertragen, privilegiert die Kirche in vielfältiger Weise. Der starke Arm des bundesrepublikanischen Staates öffnet ihr all jene Räume, die ihr der Staat der »DDR« (zur Erinnerung: »Deutsche Demokratische Republik«) zuvor versperrt hatte: bestimmte Bereiche des Sozialwesens, die Schulen, die Medien, das Militär, die Parlamente etc. Aber ebenso wenig wie dieser Staat es vermocht hatte, ihr die Gedanken und Herzen der Menschen zu versperren, vermag jener ihr diese zu öffnen. Darin liegt das Problem. Evangelisierung setzt die Bereitschaft voraus, die zu Evangelisierenden zu verstehen. Wer eine Botschaft verkünden will, sollte zunächst bemüht sein, die Sprache der Adressaten zu kennen. Diese erlernt er beim aufmerksamen und geduldigen Zuhören, wobei er bereit sein muss, sich auch in seinem Selbstverständnis zu verändern. Es gibt keine Veränderung der Verhältnisse ohne Veränderung der Veränderer, keine Erneuerung der Gesellschaft ohne Er-

neuerung der Gesellschafter. Will die Kirche die Gesellschaft evangelisieren, muss sie sich selbst evangelisieren, sie muss intern und extern in Kommunikation treten und die dazu gehörigen Techniken verwenden.

In der Vergangenheit der ehemaligen »DDR« beherrschte sie vor allem die Technik der Exkommunikation. Diese war zur Bewahrung der eigenen Identität unter den gegebenen politischen Verhältnissen in einem bestimmten Maß notwendig. In der Gegenwart mangelt es zwar nicht, wie oben angedeutet, an der Möglichkeit, dafür aber noch immer an der Bereitschaft und der Fähigkeit zur Kommunikation, obwohl diese heute – wiederum auch zur Bewahrung der eignen Identität – notwendig ist.

Beispiel Jugendweihe

● Die Jahre 1989 und 1990 führten auch für die Kirchen im Osten Deutschlands einen epochalen gesellschaftlichen, politischen und geistigen Wandel herbei. Trotzdem hat meiner Kenntnis nach noch in keiner der betroffenen Diözesen ein angemessen breiter Kommunikationsprozess – etwa eine Pastoralsynode – stattgefunden. Dagegen wurde die im Westen gängige und eingeübte (staatlich unterstützte) kirchliche und pastorale Praxis in den meisten Bereichen wenig oder gar nicht überprüft übernommen bzw. dekretiert. So kam es beispielsweise zur Einführung des konfessionell getrennten schulischen Religionsunterrichts (bei Unterlassung eines ernsthaften Versuchs der Entwicklung eines ökumenischen Modells), der sich speziell in der extremen Diasporasituation der katholischen Gemeinden vielerorts als praktisch undurchführbar erweist. Nahezu zeitgleich entschieden sich die Bischöfe im Osten gegen die Aufnahme eines Dialogs mit den Jugendweihe-Verbänden. Wie bekannt, nehmen nach wie vor durchschnittlich zwischen 60 und 70% der Jugendlichen an der so genannten Jugendweihe teil. Diese hat ihren atheistisch-konfessionellen Charakter abgelegt (sie hatte diesen praktisch schon in den ausgehenden 80er-Jahren verloren) und bewegt sich in einem geistig-rituellen Niemandsland. Die Jugendweihe-Verbände hätten einem Dialog und einer Kooperation schon um der staatlichen Anerkennung willen zugestimmt. Um der jungen Generation willen, um der Wahrnehmung ostdeutscher Wirklichkeit willen und um der Evangelisierung der Gesellschaft willen hätte auch die Kirche versuchen können, sich wenigstens diesem relevanten gesellschaftlichen Bereich – ohne ausdrückliche staatliche Unterstützung – zu stellen.

»Es mangelt nicht an der Möglichkeit, aber noch immer an der Bereitschaft und der Fähigkeit zur Kommunikation.«

Wovor hatte oder hat man Angst? Manchmal scheint mir dafür – wie bereits angesprochen – die Unsicherheit in den dafür nötigen Kommunikationstechniken ausschlaggebend, manchmal die Bequemlichkeit, die »Komm-her-Pastoral« zugunsten einer »Geh-hin-Pastoral« hintanzustellen.

Beispiel Arbeitslosigkeit

● In vielen Gebieten der ehemaligen »DDR« ist die Arbeitslosenquote nach wie vor überdurchschnittlich hoch (im westlichen Erzgebirge, dem Gebiet meiner Pfarrei, liegt sie im Jah-

resmittel bei 20%). In der extrem kleinen katholischen Kirche unserer Region (2-3% Katholiken, gemessen an der Gesamtbevölkerung) können gewiss keine auf's Ganze gesehenen spürbaren Programme aufgelegt werden. Trotzdem vermisse ich auch nur ansatzweise den Versuch, unter Verzicht auf das im Vergleich zu früher sprunghaft angestiegene Lohn- bzw. Gehaltsniveau Teilzeit- bzw. Job-sharing-Modelle zu entwickeln. Die Kleriker könnten sich daran – aus bekannten Gründe – weniger beteiligen, wohl aber beispielsweise die zahlreichen Gemeindereferenten/innen u.a. Manch hauptamtlich kirchlich Angestellter genießt heute ein überdurchschnittliches Gehalts- und Sicherheitsniveau, das ihn von den meisten Gemeindegliedern unterscheidet.

Beispiel Flüchtlinge

● Im vergangenen Jahr meldete sich bei mir eine 7-köpfige kurdische Familie, die seit 6 Jahren in Deutschland lebte, deren Asyl-Antrag abgelehnt worden war und die folglich mit der alsbaldigen Abschiebung rechnete. Unter Abwägung aller aktuellen Umstände wäre ich bereit gewesen, die Familie im Pfarrhaus aufzunehmen. Meine Haushälterin willigte ein. Das Votum des Pfarrgemeinderates jedoch fiel negativ, in von mir nicht erwarteter Deutlichkeit ablehnend aus. Es wurden Ängste vor der PKK und um das jüngst renovierte Kirchengebäude angeführt. (Bekanntlich sind solche Ängste dort besonders groß, wo sie sich durch reale Bedrohungen am wenigsten begründen lassen.) Die allermeisten Familien in den ostdeutschen Gemeinden verfügen in ihrer Geschichte über Erfahrungen mit Vertreibung bzw. mit dem Verlust der angestammten Heimat. Viele meiner Gesprächspartner bestätigen mir die Erkenntnis, dass sich diese Tatsache eher negativ auf die Anteilnahme an ähnlichen Schicksalen auswirkt.

Mut aus der Erinnerung

● Solche Erfahrungen stimmen mich nachdenklich im Hinblick auf die Bereitschaft und Fähigkeit der mittlerweile gut etablierten Kirche für eine tief greifende Evangelisierung Ostdeutschlands. Die Ereignisse des Herbstes 1989, die ihre Vorgeschichte auch in der Bereitschaft vieler Christen hatte, die Angst abzulegen, sich der Wirklichkeit der Gesellschaft zu öffnen und diese im Geist des Evangeliums zu erneuern, sind mittlerweile Geschichte.

Es waren viele Christen unter den Akteuren des Herbstes 1989, als sich die Menschen im Osten Deutschlands die Demokratie erkämpften. (Den Menschen im Westen war sie nach 1945 von den Alliierten gebracht worden.) Die Erinnerung an die Erfahrungen großer Begeisterung, die aus dem gemeinsam bedachten und gelebten Evangelium hervorgingen, prägt bis heute. Sie hält wach und macht neuen Mut. Bei Friedrich Hölderlin, im Hyperion, dem Buch an die Deutschen, fand ich eine Formulierung, die – so scheint mir – uns Ostdeutschen vorausschauend wie auf den Leib geschneidert wurde:

O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt, und wenn die Begeisterung hin ist, steht er da, wie ein missratener Sohn, den der Vater aus dem Hause stieß, und betrachtet die ärmlichen Pfennige, die ihm das Mitleid auf den Weg gab.

[1] Manche – besonders im Westen – rechneten mit einer schnellen Rückkehr bzw. Hinwendung der Ostdeutschen zur Kirche. Diese Erwartung hat sich nicht erfüllt. Eine direkte und von Eigeninteresse geleitete Hin- bzw. Rückwendung zur Kirche ist eher die Ausnahme. Es scheint, als müsse die atheistisch und sozialistisch geprägte Gesellschaft (Ungetaufte und unkirchlich Sozialisierte in der 2. und 3. Generation) erst »Trauerarbeit« leisten angesichts des Verlustes ihrer (wiederholt) enttäuschten Staatsgläubigkeit.
Mit Recht wurde darauf hingewiesen, daß für viele Ostdeutsche ihre erklärte Nichtkirchlichkeit bzw. ihre vermeintliche A-Religiösität unter den vielen unumgänglichen Veränderungen nahezu der einzige Bestandsposten blieb, an dem sie relativ unbehelligt festhalten konnten. Manche beschrieben dies schlicht als Trotzgebärde, andere sprachen von einer »Identität des Dagegen-Seins«. Kehrtwenden brauchen eben einen großen Wendekreis. In der nachwachsenden Generation hingegen sind eine zunehmende Vorurteilslosigkeit und damit verbundene Interessiertheit Religion und Kirche gegenüber feststellbar (eine große Chance und Herausforderung!), die sich freilich auch (noch) nicht in nennenswert großen Taufbewerberzahlen niederschlagen. Aus diesen Gründen scheint mir der Begriff der »Evangelisierung« der geeignete für die Beschreibung der momentanen Aufgabe im Osten Deutschlands.

42. Jeder gewaltsam ausgetragene Konflikt fordert Opfer, ist mit oft unermesslichem menschlichem Leid verbunden. Vergangenes Geschehen lastet freilich nicht nur als Erinnerung an Krieg und Bürgerkrieg auf den Seelen der Menschen. Europa musste erfahren, wie moderne Diktaturen immer effizienter darin wurden, ein Maximum an Repression zu erreichen; wie es ihnen immer wirksamer gelang, die ihnen Unterworfenen in Zwangslagen zu bringen und sie moralisch zu korrumpieren, und wie sie dies zum Prinzip ihrer fast unumschränkten Machtausübung werden ließen. Solche Strukturen haben auch Vertreter der Kirchen schuldig werden lassen.
43. Räume dafür offenzuhalten, dass das von den Opfern Erlittene erinnert werden kann; dass ihnen die Möglichkeit bleibt, Gehör zu finden; dass die gesellschaftlich erfahrbare Zäsur in eine Welt der Täter und eine Welt der Opfer überwunden werden kann – dies sind unmittelbare, unersetzliche Beiträge zur Konsolidierung des gesellschaftlichen Friedens. Solche Schritte zur Auseinandersetzung mit den Schatten der Vergangenheit stehen vielerorts dringend an – nicht nur im ehemaligen Jugoslawien ...

Aus: »Wahrheit, Erinnerung und Solidarität – Schlüssel zu Frieden und Versöhnung«,
Wort der ComECE zum Frieden, vom 11. März 1999.

Sabine Bobert-Stützel

»Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten« (Lev 19,33)

Notizen zur Arbeit mit Jugendlichen aus der rechtsextremen Szene

Kirchliche Sozialarbeit setzt zumeist bei diskriminierten AusländerInnen an, hier stehen dagegen die rechtsextremen Jugendlichen im Zentrum. Ihnen Angebote zu machen, fordert die eigenen Feindbilder und die Fähigkeit zur Feindesliebe heraus und ist auf gute Kenntnisse der Szene und vor allem auf klare Grenzziehungen angewiesen.

Wieviel Akzeptanz bei der Arbeit mit rechten Jugendlichen ist nötig? (Ein Beispiel, 1. Teil)

● Berlin-Treptow, ein Jugendclub. Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern ist es geglückt, hier einen Treffpunkt für Jugendliche aus der rechtsextremen Szene zu schaffen. Die Zwölf- bis Achtzehnjährigen mögen die Freizeitangebote. Sie lassen mit sich über ihre rechten Vorstellungen reden. Einer der Sozialarbeiter ist dunkelhäutig und wird dennoch akzeptiert. – Dann beginnt die »Kameradschaft Treptow« gleichfalls, Kontakte zu diesen Jugendlichen aufzubauen. Sie schicken zwei Führer in den Club. Diese fallen schon vom Äußeren her etwas auf: Sie tragen keine Turnschuhe mehr, sondern weiße Hemden mit Krawatte. Sie starten im Club eine Gegensozialarbeit. Sie verunglimpfen die Sozialarbeiter, konzentrieren ihren Hass dabei auf den dunkelhäutigen Mitarbeiter, nennen ihn »Niggersau«. Plötzlich klafft ein Graben zwischen ihm und den Jugendlichen. – Ferner geht es den beiden Führern um die Musikanlage. Es soll nur noch Frank Rennecke und Oi-Musik gespielt werden. – Was ist zu tun? Den Sozialarbeitern bleibt eine Besinnungspause. Denn der Club soll für eine Renovierung vorübergehend geschlossen werden.[1]

Ansätze zur Reflexion für die Arbeit mit »Rechtsextremen«

● Für Christinnen und Christen scheint es offenkundig leichter zu sein, ihr Engagement für ausländische Mitbürger theologisch zu begründen, als die Arbeit mit Rechtsextremen. Für die Liebe zu den »Fremden« spricht die Schöpfungstradition mit ihrer Rede von der Gottebenbildlichkeit aller Menschen (Gen 1,26f). Die Exodustradition fordert den Rechtsschutz der

Fremden mit Verweis auf die eigenen Erfahrungen von Unterdrückung und Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten (Schlüsseltexte: Ex 22,20; Ex 23,9). Die Parteinahme für »Ausländer« kann sich ferner auf die sozialkritische prophetische Tradition beziehen, neutestamentlich wird sie motiviert vom Gebot der Nächstenliebe oder einem zentralen paulinischen Text wie Gal 3,28. – Die Arbeit mit Rechtsextremen ließe sich, in diesem Duktus, am leichtesten als ein Beitrag zur *Prävention* von »Hass-Taten« (hate crime) begründen. – In Bezug auf die Jugendlichen selbst verstehe ich diakonische Arbeit hier als Schutz

»harte Arbeit im Grenzland der Feindesliebe«

der Jugendlichen in rechtsextremen Randgruppen vor einer stärkeren Integration in die menschenverachtende Ideologie der harten Rechten Szene. Es ist eine harte Arbeit im Grenzland der *Feindesliebe* – diese stellt m.E. das Zentrum der Begründung zur Arbeit mit diesen Jugendlichen dar, die den Zirkel von Gewalt und Ausgrenzungen durchbrechen will. »Die Feindschaft bezieht sich auf alles 'Undeutsche', wozu Juden ebenso wie 'Zecken' (Linke, christliche Gutmenschen, Mukus, Anarchos, Autonome, Punks usw.) ebenso gehören wie Schwule, unwerte Behinderte und Systembullen. Alle gehören vertrieben oder an die Wand.«[2] Feindesliebe versucht, das (auch die eigene Menschlichkeit und die eigenen Überzeugungen) Bedrohende zu verstehen. Sie versucht, über Klischees und undifferenzierte Ausgrenzung hinauszugelangen – durch kenntnisreiches Verstehen, partielle Identifikationen und differenzierte Angebote zur Reintegration in den eigenen Lebenskreis.[3]

Ein Klischee, das wenig weiterführt, ist das Bild vom frustrierten, arbeitslosen Jugendlichen. Zum Verstehen führt dagegen ein *interdisziplinärer Ansatz*, der insbesondere soziologische, historische und psychologische Forschungsansätze zum Rechtsextremismus aufgreift.[4] Bezogen auf das Eingangsbeispiel heißt dies:

(a) Ein Blick in die *Lokalgeschichte* erweist, dass es im Stadtbezirk Berlin-Treptow schon seit den 70er-Jahren eine rechte Tradition gab. Sie formierte sich seinerzeit z.B. in der Nazirockerszene der »Vandalen«. In den 80er-Jahren bildete sich in der Hooliganszene um die Fußballclubs FC Union und BFC Dynamo eine Skin-Gruppe, die sehr gute Beziehungen zum Westberliner Landesverband der Nationalistischen Front (NF) unterhielt. Die rechte Szene rüstete allmählich auf, zunächst mit Baseballschlägern aus dem Westen (und jagte damit u.a. drei Araber durch den Treptower Park und schlug sie zusammen), nach der Wende dann mit Fernwaffen. Eine Kerngruppe zur Organisation in der »Kameradschaft Treptow« existierte also bereits vor der Wende.

(b) In *soziologischer Perspektive* sollte die *These einer »Wertekontinuität«* zwischen DDR-Kultur und rechter Kultur bedacht werden. Diese These bezieht sich auf die Gleichheit *zentraler Werte*: »Ordnung, Sicherheit, Pünktlichkeit, Fleiß, Arbeitsamkeit, Überschaubarkeit im sozialen und öffentlichen Raum.«[5] Ferner kann rechte Ideologie auf einer zu DDR-Zeiten *korrumpierten Gleichheitsvorstellung* aufbauen und dort ihren Nährboden finden, wo man Andersartige als »negativ dekadent« oder gar »abartig«

»»Wertekontinuität« zwischen DDR-Kultur und rechter Kultur«

bezeichnete. Hierzu wurden Unangepasste wie z.B. Punker, bestimmte Künstler, bestimmte In-

tellektuelle und Alternative gezählt. *Autoritäre Strukturen* schon in der Schule boten dem Individuum kaum Schutz vor dem Zugriff des Kollektivs; der Einzelne wurde der Gruppe unterworfen. Auf solchermaßen kultivierte Menschen wirkt eine demokratische und plural strukturierte Kultur hochgradig verunsichernd und überfordernd. – Die ausländischen Vertragsarbeiter aus Vietnam oder Afrika erzeugten übrigens schon zu DDR-Zeiten Unmut bei den Anwohnern der Ghettos. Ausländerfeindlichkeit wird also durch die Wendeproblematik (Arbeitslosigkeit etc.) nicht erst erzeugt, sondern lange Vorgeschichten in jeweiligem Lokalkolorit werden im veränderten Kontext fortgeschrieben.

Typologien rechtsextremer Gruppen

● Spätestens ab einer Begegnung mit »verschieden weit rechts« eingestellten Jugendlichen – vgl. im Eingangsbeispiel die »Club-Jugendlichen« und die beiden »Kameraden« –, wird es notwendig, sich genauer über das Spektrum rechtsextremer Gruppen zu informieren, z.B. sich mit *Typologien* vertraut zu machen. Denn es handelt sich bei den gewaltbereiten rechtsextrem-orientierten Gruppen um ein sehr heterogenes Feld von Gesellungen, Aktionsbereitschaften und Aktionsformen. Typologie-Kenntnisse bilden in sozialpädagogischer Hinsicht eine wichtige Voraussetzung für praktische Zugangsformen sowie für Fragen nach notwendiger Abgrenzung. *Merkmale* zur Unterscheidung sind dabei:

- die soziale, alters- und geschlechtsmäßige Zusammensetzung;
- die Handlungsrichtungen und -formen;
- Ideologieinhalte und die Abhängigkeit davon;
- Gewaltausprägung;
- der Grad der Einbindung in rechtsextremistische Strukturen.[6]

Auf dem Hintergrund dieser Merkmale lassen sich folgende *Gruppierungen* – und damit Abstufungen im rechten Spektrum – voneinander unterscheiden:

- Gruppierungen *dissozialer Jugendlicher*: mit Flucht aus dem Elternhaus, Hausbesetzungen, Eigentums- und Gewaltstraftaten etc. Zwar kommen bei ihnen, objektiv betrachtet, rechtsextreme Handlungen vor. Doch in diesen Gruppen werden kaum bekennende Rechtsextreme akzeptiert.
- *Lose Gesellungen* (Alter: 12-16 Jahre) am je eigenen Wohnort, die kaum darüber hinaus tätig werden. Gruppen mit Komm-und-Geh-Struktur, die auch Kinder aus Unterschichten und mit Leistungsschwächen in Schulen akzeptieren. Man »hängt« gemeinsam rum, »zieht« Dinge ab, etc. Gruppengewalt gegen Linke und andere kommt vor, doch rechte Parolen und Feindbilder sind simpel und noch nicht verinnerlicht.

Schwerer für soziale und diakonische Arbeit zu erreichen sind Gruppen im härteren Spektrum:

- Jugendliche (15-22 Jahre) in *Freizeiteinrichtungen*, deren Räume von rechter Symbolik, Musik und Literatur geprägt sind. Statt Komm-und-Geh-Struktur herrschen hierarchische Muster. Der Treffort wird als Heimatraum gegen Feinde verteidigt. Die Ideologie ist deutlich, doch es kommt kaum zu Übergriffen. Direkte und indirekte Verbindungen zu rechten Organisationen werden geknüpft.
- Weitere Abstufungen und damit Eingliederungen in *rechte Organisationen* verlaufen über die Kameradschaft einer neonazistischen bzw. nationalrevolutionären Partei (z.B. Gesinnungsgemeinschaft der Neuen Front, Sozialrevolutionäre Arbeiterpartei), autonome Kame-

radschaften (sie gehören offiziell keiner bekannten neonazistischen Organisation an, werden jedoch von diesen funktionalisiert), paramilitärische Gruppen, Terrorkommandos.

»Die zentrale Infiltrationsstrecke ist ... Jugendkultur und Musik, Lifestyle ... Man muss sich das wie eine Art Zwiebelring vorstellen. In einer Stadt mit 30.000 Einwohnern gibt es vielleicht 5-10 Leute, die sich politisch organisiert zeigen und Mitglied in einer NPD- oder sonstigen Kameradschaft sind. Drumherum gruppieren sich noch einmal 20-30, vom Outfit erkennbare und durch Gewalttaten häufig auffallende Jugendliche, die den öffentlichen Raum sichtbar bevölkern. Dann kommen weitere Potentiale, sagen wir 120 Szenemitglieder, die in anderen Outfitsequenzen auftreten, nicht an allen Sachen teilnehmen und relativ eigenständig sind. Und dann gibt es die breiten Stimmungspotentiale, nach außen sind die Übergänge fließend.«[7]

Von der Bande zur Band

● Auf der Grundlage solcher Unterscheidungen lässt sich zur Verbreitung und zum Organisationsgrad rechter Gruppen festhalten, dass es sich mehrheitlich um Gruppen in Anfängen des rechten Spektrums handelt, die somit auch für soziale bzw. diakonische Arbeit erreichbar sind.

Ein *Beispiel* hierfür bietet die offene kirchliche Arbeit von Pfarrerin Beatrix Spreng in der evangelischen *Kirchengemeinde Joachimsthal* (Berlin-Brandenburg).[8] Gegenüber von Kirche und Pfarrhaus in Joachimsthal treffen sich »im Park« regelmäßig nach der Schule Jugendliche zu verschiedenen Aktivitäten, auch zu Raubzügen und Überfällen. Die Gruppe besteht aus 30-40 Kids; die meisten kommen aus schwierigen Familienverhältnissen. Sie sind gewaltbereit, rechts und ausländerfeindlich. Anlass zu einem Projekt war 1994 ein Überfall von etwa 30 Bandenmitgliedern auf eine deutsch-türkische Gruppe vor der Kirche. Pfarrerin Spreng suchte daraufhin den Dialog. Daraus entwickelte sie als präventives, sozio-kulturelles Angebot für diese Jugendlichen ein Projekt mit Bandmusik und Breakdance, zu dem auch gemeinsame Tourneen mit ausländischen Jugendlichen gehören. Die zusammengetragenen Fördermittel ermöglichten bislang den Einsatz professioneller Kräfte (2 Musiker, 2 Tanzlehrer, eine Schauspielerin), was die Arbeit sehr attraktiv macht. Das Projekt verfolgt klare Zielsetzungen (Gewaltprävention, multikulturelle Begegnung, Förderung von sozialen und kreativen Fähigkeiten, Hilfe bei Problemen) und setzt zugleich klare Grenzen (z.B. keine »rechten« Inhalte propagieren). Die Jugendlichen finden hier eine zweite Familie und erfahren Anerkennung auf neuen Wegen. Seit dem Projektstart sind die Fremdenfeindlichkeit und Gewalttaten Jugendlicher im Ort drastisch zurückgegangen.

Gegensozialarbeit und Alltagskultur

● Je höher der Organisationsgrad rechtsorientierter Gruppen ist, desto mehr Kompetenzen und Ressourcen werden für die Arbeit mit ihnen nötig. Realistisch betrachtet, verläuft bei der Eingliederung in rechte Organisationen eine Grenze. Hier ist mit massiver Gegensozialarbeit zu rechnen, wie sie z.B. die Jugend- und Sozialarbeit der Sozialrevolutionären Arbeiterfront betreibt. Durch ihre Vorfeldorganisationen (wie z.B. das Förderwerk Mitteldeutsche Jugend) werden Jugendliche angesprochen und in das jeweilige Rollen- und Hierarchiesystem eingebunden. Ideologische Indoktrination wird ver-

bunden mit erlebnispädagogischen Angeboten und einem eigenen Kulturbetrieb, Kampfkünste und militärische Werte werden attraktiv gemacht. Eigene Normen werden auf diese Weise recht erfolgreich vermittelt. – Zusammenhänge zu solchen Organisationen sollten rechtzeitig bemerkt werden, da hier Jugendarbeit im demokratischen und akzeptierenden Stil (und mit beschränkten Mitteln) nicht nur wirkungslos bleibt, sondern auch überraschend von der Gegenseite zum Rekrutierungsfeld umfunktioniert werden kann.

Wohl noch wichtiger als Strukturkenntnisse über rechte Hintergrund-Organisationen sind Kenntnisse über Symbole rechter Alltagskultur. Denn hier werden im wahrsten Sinne des Wortes »Zeichen gesetzt«. Man kann mit anschauen – und einschreiten, wenn rechte Subkultur zum Lifestyle-Phänomen durchschnittlicher Jugendlicher wird.[9] »›Ich bin rechts‹, erklären Kinder und Jugendliche stolz, Jungen und Mädchen lieben nicht die Musik von Take That, sondern verehren Frank Rennecke, die Böhsen Onkelz und Elbsturm, tragen kurze Haare, Jeans, Lonsdale-Shirts und Ringe im Ohr, fahren Trabant und

»›Rechts sein als Lebensstil‹ – eine Alltagskultur, die nicht hinterfragt zu werden braucht‹«

Wartburg, haben gern Fun und langweilen sich tödlich. In den Klubs spielen sie Billard und Dart und klopfen Sprüche. Sie hassen Ausländer und denken, dass diese gefährlich seien, weil sie die Mädchen anmachen, Arbeit und Wohnungen stehlen, stinken und faul sind. Zecken sind Scheiße, Assis auch. Schule ist öde, mit Lehre ist es schlecht, die Eltern haben es schwer, Arbeitslosigkeit ist auch scheiße. Gewalt ist cool, muss aber nicht immer sein. Deutschland ist die Heimat. Die Deutschen sind ein Stamm. Döner ist Kanakenessen mit Knoblauch, sowas isst man nicht. Einen Ausländer zum Freund, nein danke.«[10] Bei diesem »Rechts sein als Lebensstil« geht es nicht um eine politische Mobilisierung, sondern um eine Alltagskultur, die nicht hinterfragt zu werden braucht. (»Ein Ausländer ist eben scheiße, weil er Ausländer ist.«) Gerade diese Kultur ist nicht allein beim klischeehaften frustrierten, arbeitslosen Jugendlichen anzutreffen, sondern sie begegnet verstärkt in mittleren sozialen Schichten. – Daneben sind für solche Kultur dissoziale und kriminelle Milieus außerordentlich anfällig. Hier ermöglicht z.B. Ausländerfeindlichkeit Hass auf eine sozial noch tiefer stehende Personengruppe.

Handeln in selbstbegrenzter und grenzenziehender Akzeptanz (Ein Beispiel, 2. Teil)

● Zurück zum Eingangsbeispiel: Die Sozialarbeiter im Treptower Jugendclub kamen nicht umhin, sich klare Zielkriterien für ihre Jugendarbeit zu setzen und damit zugleich auch Grenzen zu beschreiben. Was ist ihr sozialarbeiterischer Auftrag? Was wollen sie mit rechtsextremen Gruppierungen erreichen? Wollen sie diffus für alle und alles offen sein? Wo verlaufen Grenzen, um die eigene Identität zu wahren?

Geschieht dies nicht, kann es rasch geschehen, dass sich ein Anti-Rechts-Projekt unter der Hand in eine sog. »national befreite Zone« verwandelt und die Sozialarbeiter zu rechten Handlangern werden. Ein warnendes Beispiel hierfür bot eine Zeit lang ein Thüringisches Jugendfreizeitzentrum, bei dem vier Sozialarbeiter als Grundfunktion lediglich den Tresen bedienten – nicht aus lauer Überzeugung, sondern weil ihnen die Dinge entglitten waren. Inhalt-

lich wurden sie nur noch für das Ausfüllen von Formularen oder in Schuldenproblemen angefragt. Ansonsten geschah im Freizeitzentrum, was der Chef des thüringischen rechtsextremen nationalen Infoverbundes anordnete. Die Sozialarbeiter kellnerten, während die Skins aus dem Fenster hingen und Ausländer anpöbelten. – Hier waren Grenzen der Akzeptanz längst überschritten und die eigene Identität verloren gegangen. – Die Vorstellung muss also begrenzt werden, dass sozialdiakonische Arbeit und Jugendfreizeiteinrichtungen für alle Jugendszenen offen zu halten seien und dass alle Gruppen gleich zu behandeln wären. Es sind ebenso die extremistischen Qualitäten und das Problem von wesenhaften Unverträglichkeiten von Szenen (und deren Gewaltspirale miteinander) zu berücksichtigen.

Im Eingangsbeispiel wurden folgende konkrete und m.E. auch für andere Fälle orientierende Schritte unternommen:

- Die Sozialarbeiter haben sich mit anderen Jugendclubs verständigt, die ähnliche Probleme hatten.
- Die Schließungspause wurde zu einer konkreten Grenzziehung – auch zwischen den rechten Gruppierungen – genutzt. Die beiden Kameraden (nicht jedoch die ausfällig gewordenen Jugendlichen) wurden mit Hausverbot belegt.
- Die Unterstützung der Polizei wurde gesucht, um das Hausverbot abzusichern. Damit wurde auch ein Signal dafür gesetzt, dass weitere Versuche der Eingliederung in rechtsextreme Organisationsstrukturen nicht geduldet würden.
- Vor der Wiedereröffnung diskutierten die Sozialarbeiter mit den Jugendlichen ausführlich so etwas wie eine Club-Identität und damit zugleich die Frage von Grenzziehungen. Sie diskutierten, was im Club gemacht werden dürfe und was nicht. Es wurden also künftig nicht grenzenlos alle Ausschreitungen toleriert. Konkret wurde beschlossen: Es darf keine rechtsextreme Politik gemacht werden. Es dürfen keine Szene-Symbole mitgebracht werden und keine Waffen. Es darf keine Nazi-Musik (Oi-Musik) gespielt werden. – Die Mehrheit der Jugendlichen

»Arbeit an den eigenen Feindbildern«

stimmte dem zu – zugunsten der anderen vorhandenen Angebote. Der Regel-Codex wurde unterschrieben, ausgehängt – und durchgesetzt.

Zu erinnern bleibt: Auch dieses Vorgehen stößt an Grenzen, die akzeptiert werden müssen: Das Erfolgsspektrum reicht, je nach Gruppe und Projektförderung, von der Reintegration erwerbsloser Jugendlicher ins durchschnittliche Freizeit- und Arbeitsleben bis zur »bloßen« Unterbindung von gewaltsamen Ausschreitungen und von Integration in die harte rechte Szene. Den Anfang solcher sozialdiakonischen Arbeit wird die Arbeit an den eigenen Feindbildern bilden.

[1] Vgl. Bernd Wagner, Jugend-Banden – oder mehr? Diskussion der Thesen von Bernd Wagner, in: Ausländerbeauftragter der Landesregierung Sachsen-Anhalt (Hg.), Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus in den neuen Bundesländern. Dokumentation einer Fachtagung, Magdeburg 1998 (Zu Protokoll), 9-16, hier: 15.

[2] Bernd Wagner, Im Osten nichts Neues, in: Zentrum für Demokratische Kultur (Hg.), Bulletin 2/1998, 22-24, hier: 23.

[3] Vgl. weiterführend: Heribert Wahl, Selbstpsychologische Fragmente zum Thema »Feindesliebe«, in: WzM 37 (1985) 68-78.

[4] Vgl. H. Willems, Rechtsradikale Gewalt, Opladen 1993; Bernd Wagner (Hg.), Handbuch Rechtsextremismus, Reinbek 1994; Michael Chrapa, Frustrations- und Aggressionspotentiale im Kontext von Alltagsbewußtsein. Empirische Befunde aus Ostdeutschland, in: Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus, 16-23; Hans-Joachim Maaz, »Du bist schuld, daß es mir schlecht geht«. Psychosoziale Ursachen von Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus, in: Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus, 23-27.

[5] Bernd Wagner, Rechtsextremismus und kulturelle Subversion in den neuen Ländern. Studie (Bulletin Sonderausgabe 1998), 5.

[6] Bernd Wagner, Rechtsextremismus, 39, vgl. zum Folgenden 39-41.

[7] Bernd Wagner, Jugend-Banden, 16.

[8] Ich danke an dieser Stelle Pfarrerin Spreng für Informationsmaterial: Ingrid Seeburg für »Apropos Sonntag« auf Antenne Brandenburg am 1. 11. 1998 »Von der Bande zur Band«; B. Spreng, Antrag auf Unterstützung Jugendmusikprojekt der Ev. Kirchengemeinde Joachimsthal; B. Spreng, Sigi hat inzwischen keine Glatze mehr, in: Ökumenische Centrale (Hg.), Lade Deine Nachbarn ein, Frankfurt/M. 1998, 16f.

[9] Zur These von Rechtsextremismus als sozialer Bewegung vgl. Ch. Butterwege, Rechtsextremismus als neue soziale Bewegung?, in: Forschungsjournal Neue soziale Bewegungen, H. 2, 1993; Bernd Wagner, Rechtsextremismus, 44ff und 65.

[10] Bernd Wagner, Rechtsextremismus, 62.

Ihr braucht nicht zu glauben

Ihr braucht nicht zu glauben
dass ihr die Dunkelheit
ausgetrieben und expropriiert habt
nur weil ihr
den Grund unserer Nächte
aus Leuchtschrift und Neonröhren
mit ein wenig Lärm bemalt.

Ihr braucht nicht zu glauben
dass ihr den Himmel
eingeebnet und in Parzellen zerlegt habt
nur weil ein paar Hochhäuser
den Horizont
unserer Städte zacken

Ihr braucht nicht zu glauben
dass der alte Adam
ungestraft unter dem Baum der Erkenntnis
mit dem Cherub pockern
und mit der Schlange
einträgliche Geschäfte abschließen kann

Ihr braucht nicht zu glauben
dass ihn nicht friert
den alten Adam
in seinem Fellkleid
aus Nerz und Schande

Gertrud Fussenegger, aus:
Widerstand gegen Wetterhähne, Stuttgart 1974

Wilhelm Zauner

Bergpredigt und Bürokratie

Zuweilen erscheint die Kirche als bürokratischer Apparat, der mit der Bergpredigt Jesu nicht mehr viel zu tun hat. Dennoch braucht es auch den Dienst am Schreibtisch. Bei einer Abschiedsfeier zur Pensionierung des Grazer Generalvikars Prälat Leopold Städtler im Oktober 1997 ist der emeritierte Linzer Pastoraltheologe dieser Spannung nachgegangen. Wir dokumentieren hier seine Festansprache.

● Bergpredigt und Bürokratie – passt das zusammen? Was heißt hier »und«? Es handelt sich doch offenbar um einen Gegensatz, um ein Entweder-Oder. Also müsste es wohl besser heißen: »Bergpredigt oder Bürokratie!«

Was ist Bürokratie? Ich lese im »Neuen Herder von A bis Z«: »Bürokratie meint Herrschaft vom grünen Tisch aus, geistlosen Formalismus, engherziges Beamtentum.« Was hat das mit der Bergpredigt zu tun? Ich lege eine CD-ROM in den Computer und frage in einem neuen, durchaus nicht theologischen Lexikon (Microsoft Encarta 97 Enzyklopädie) einmal nach, ob diese Sinnbilder eines modernen Büros etwas von der Bergpredigt wissen. »Bergpredigt: Siehe Jesus Christus« erscheint auf dem Bildschirm. Unter dem neuen Stichwort lese ich: »Jesus verkündet das nahende Reich Gottes. Menschen mit körperlichen Gebrechen oder seelischen Leiden heilt er durch die Kraft des Glaubens. In Gleichnissen verkündet er die endzeitliche Liebe Gottes. Die Bergpredigt im Matthäusevangelium, die die Seligpreisungen (5, 3-12) und das Vaterunser (6, 9-13) enthält, gehört zu den Kernaussagen der Lehre Jesu.«

Durch solche Kundigkeit ermuntert, frage ich auch dieses Lexikon, was es unter »Bürokratie« versteht. Dort klingt's schon etwas milder als bei Herder: »Bürokratie (von französisch bureau und griechisch krátos: Kraft, Macht), hierarchisch strukturierter Personal- und Verwaltungsaufbau einer Organisation, die durch deutlich voneinander abgegrenzte Kompetenzen gekennzeichnet ist. Ein Merkmal der Bürokratie ist das Ideal der lückenlosen Aktenführung über sämtliche Verwaltungsvorgänge. Die in der exakt normierten Vorgehensweise begründete Stärke der Bürokratie ist zugleich ihre Schwäche, die vor allem in ihrer starren Struktur besteht.«

Ein solches System ist genormt und berechenbar; es kann auch zum Gefängnis werden. Die Bergpredigt aber ist eine Botschaft, die ihre Hörer in die »Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 21) entlässt. Das verträgt sich nicht mit einer »exakt normierten Vorgehensweise« und einer »starren Struktur«.

Braucht die Kirche das Büro?

● Lassen wir einmal die Bürokratie beiseite und reden wir schlicht vom Büro. Das braucht jeder, der etwas dauerhaft organisieren und korrekt durchführen will. Wenn auch ein Büro schon ein kleines Gefängnis wäre, hätte ich es nicht gewagt, darüber vor so vielen guten Menschen zu reden, die einen großen Teil ihrer Zeit in einem Büro verbringen und dort gewiss etwas Nützliches tun. Ich hätte es schon gar nicht gewagt, diese Stunde mit solchen Gedanken zu stören. Sie ist dem Abschied eines Generalvikars

»Auch Matthäus musste sein Büro verlassen, um Jesus nachfolgen zu können.«

gewidmet, der so etwas wie der höchste Herr aller Büros der Diözese ist, ein »Landesamtsdirektor und Prälat dazu«. Ich lasse also einmal die »Kratie« weg und bekenne mich zu einem durchaus vertretbaren »katholischen Und«: Bergpredigt und Büro.

Auch das ist eine eher ungewöhnliche Zusammenstellung. Die Bergpredigt kommt in der Bibel vor, das Büro nicht. Freilich, der einzige Mensch, zu dem Jesus gesagt hat: »Du bist nicht weit weg vom Reich Gottes«, war ein Schriftgelehrter (vgl. Mk 12, 34). Wenn ein solcher auch nicht schon ein Büromensch ist, so hätte man doch einem Schriftgelehrten sagen können: »Du bist nicht weit weg von einem Büro«, oder gar: »Du kommst ja daher wie ein Büro«. Er trug nämlich die *burra*, ein ausgefranstes Tuch, mit dem man später auch einen Amtstisch überzogen und dann die ganze Amtsstube danach benannt hat. Über das altfranzösische *bure* (für *burra*) erhält sie dann die Bezeichnung *bureau.*

Zurück zur Bergpredigt: Man kann sich Jesus auf einem Berg oder in der Wüste vorstellen, als Gastprediger in einer Synagoge, als Volksredner von einem Boot aus, als Wanderer durch die Felder, im Streitgespräch mit Pharisäern und Schriftgelehrten. Man kann sich Jesus aber kaum in einem Büro vorstellen, nicht einmal im Tempel. Er hat nichts geschrieben und keine Weisung gegeben, etwas aufzuschreiben. Unter seinen Schülern war wohl nur einer, der mit einem Büro umgehen konnte, Matthäus. Jesus sah ihn in Kafarnaum »am Zoll sitzen (!) und sagte zu ihm: Folge mir nach! Da stand Matthäus auf und folgte ihm« (Mt 9, 9). Er musste also sein Büro verlassen, um Jesus nachfolgen zu können – nahm aber seine Schreibkunst mit und schrieb ein Evangelium (oder es wurde ihm zugeschrieben, wie uns heute die Schriftgelehrten sagen). Judas, der Verwalter der gemeinsamen Kassa, hatte die Zahlen im Kopf und brauchte kein Büro.

Manche meinen, die Kirche könnte mit der Bergpredigt allein auskommen und würde dadurch nicht nur billiger, sondern auch sympathischer. Unter den Kirchenträumen, die einmal sehr in Mode waren und noch nicht ganz aus der Mode sind, gibt es auch diesen: Den Christen genügt die Bergpredigt, sie reicht für eine wundersame Instant-Kirche: eingießen, umrühren, fertig. Was könnte man sich doch damit alles sparen: den Rest der Bibel und die ganze Theologie, die Gottesdienste und die Kirchen, den Vatikan und den Bischofplatz – und den Kirchenbeitrag dazu. Eine solche Kirche kostet nichts; sie lebt von einem großen Halleluja. Alle Herzen fliegen ihr zu, es gibt keine Kritik mehr und keinen mühsamen Dialog für Österreich. Die quälende Frage, »wer von ihnen der Größte sei« (Mk 9, 34; Lk 9, 46; 22,24), löst sich in einer stürmischen Umarmung aller gegen alle.

Vom Wert der Institution

● Eine verlockende Vision – aber nicht von der Kirche Jesu Christi. Denn es fehlt das entscheidende Element, aus dem die Kirche lebt: »Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt« (Joh 1, 14). Es ist in unsere Geschichte eingegangen und hat die Bedingungen angenommen, unter denen wir leben. Auch die Bergpredigt wäre längst verklungen, wäre sie nicht so weitergetragen worden, wie es uns Menschen zukommt: auf dem Weg kanalisierter Tradition. Die Kirche ist nicht nur ein Organismus, sondern auch eine Organisation. Sie ist eine Institution, durch die die Botschaft Jesu geschichtlich und gesellschaftlich wirksam wird – wenn auch nur im Sinne eines dürftigen Zeichens und eines unzulänglichen Werkzeugs.

Institution heißt *Leiblichkeit.* Der Leib ist nicht immer schön; er kann schwach und müde sein und zur Belastung werden. »Bruder Esel«, hat ihn Franz von Assisi genannt: Er kann viel

»eine wundersame Instant-Kirche: eingießen, umrühren, fertig«

tragen und ertragen, aber er kann auch störrisch sein. Ist nicht auch der Leib der Kirche manchmal so ein müder und störrischer Bruder Esel?

Institution bedeutet *Konkretisierung,* also Zusammenwachsen und Verfestigung. Theoretisch wären auch andere Ausformungen von Kirche denkbar, als wir sie heute haben; aber im Lauf der Geschichte ist sie nun einmal so geworden, wie sie ist. Dieser Leib lässt einige Verwachsungen erkennen und zeigt die Narben von Operationen. Aber es ist der Leib, der aus der Seitenwunde Jesu geboren wurde, wie die Kirchenväter sagen. Organismen lassen sich nicht so leicht reformieren wie Organisationen. Da gelten die Gesetze des Wachstums und nicht das Vereinsrecht. Da geht es nicht um eine Re-Form, sondern um die *forma ventura,* um die zukünftige Gestalt, die sich aus der gegenwärti-

»mit der geschichtlich konkreten Gestalt der Kirche leben – und sie auch lieben«

gen entwickeln und entfalten könnte. Bei allem Bemühen um weitere Ausformung der Kirche wird man mit ihrer geschichtlich konkreten Gestalt leben – und sie auch lieben – müssen.

Institution verlangt *Geduld* und *Ausdauer.* Die Kirche hat schon einen langen Marsch durch die Geschichte und durch die Gesellschaft hinter sich und noch einen langen Marsch vor sich. Die Lösung ihrer Probleme kann nicht durch einen Gewaltstreich erreicht werden. Alles, was wächst, braucht Zeit.

Institution ist immer auch verbunden mit einem Mittelmaß – und in dessen Gefolge mit *Mittelmäßigkeit,* mit Unzulänglichkeit und Anfälligkeit für Fehler aller Art. In einer Institution mitzuarbeiten, verlangt die Fähigkeit, auch einmal auf bessere Ideen verzichten und mit Formen leben zu können, die nach eigener Auffassung und eigenem Empfinden den Geist Jesu nicht auf's Beste zur Geltung bringen.

Wer in der Kirche leben und arbeiten will, muss mit den konkreten, handelnden Personen zusammenarbeiten und -leben können. Er muss die Last der Institution und Organisation ertragen und mittragen. Er muss einsehen, dass die Kirche nicht nur Altäre, sondern auch Bürotische braucht. In manchem Büro findet man den Spruch: »Unmögliches wird sofort erledigt; Wunder dauern etwas länger.« Damit ist wohl nur gemeint: Die Bürokräfte werden sich beeilen, aber zaubern können sie auch nicht. Wir

können von einem Bürotisch nicht mehr erwarten als von den anderen Tischen, die wir in der Kirche haben: vom Tisch des Wortes, an dem wir die Bibel lesen und das Evangelium verkündigen; vom Altartisch, an dem wir die endgültige Gemeinschaft mit Christus und den Christen geheimnisvoll vorwegnehmen und zugleich beten: »Lass auch uns, wie du verheißen hast, zu Tische sitzen in deinem Reich« (3. Hochgebet).

Kein Selbstzweck

● Aufgabe eines kirchlichen Büros ist es, den Schreibtisch zu bereiten und zu betreiben. Dass aber ein Ereignis der Nähe Gottes und eine Gottesbegegnung stattfindet, liegt nicht mehr in der Macht des Büros. Auch der Prophet Elija konnte für seinen Altar auf dem Berg Karmel nur Holz sammeln, aber nicht den zündenden Funken erzeugen, der das Volk überzeugt hat. »Da kam das Feuer des Herrn herab« (1 Kön 18, 38). Es brachte das Holz zum Brennen, das Elija in Treue aufgeschichtet hatte. Wunder sind nicht in der Verfügungsgewalt der Menschen, und niemand wird sie von einem Büro erwarten – und wenn es das eines Generalvikars ist. Aber es ist schon viel getan, wenn wenigstens das Büro funktioniert, wenn der Dienst am Schreibtisch verlässlich geleistet wird.

Wehe aber, wenn das Büro zum Selbstzweck wird. Wehe, wenn man das Holz, das dort aufgeschichtet wird (auch im Papier ist ja viel Holz!), schon für das göttliche Feuer hält. Genau das meint Bürokratie: Das Büro maßt sich an, Geist und Feuer selbst erzeugen zu können; die Botschaft wird durch Reglementierung und Verwaltung ersetzt. Das Büro ist zur Dienstleistung da, Bürokratie aber ist ein Herrschaftssystem, »die Konzentration der Entscheidungskompetenzen an der Spitze und ihre Delegation von oben nach unten in einem System der Über- und Unterordnung von Ämtern« (Karl Gabriel). Es macht die Botschaft zu einer verwaltbaren Lehre und den Organismus Kirche zu einem bloßen Dienstleistungsbetrieb. Da gibt es nicht mehr die Träger der vielfältigen Gaben des Geistes, sondern nur noch »Angestellte« in streng hierarchischer Ordnung nach den Regeln des Kartenspiels: Der Ober sticht den Unter. Wenn die Büro-Ordnung zur Kirchenordnung wird, stirbt die Bergpredigt in den kirchlichen

»Wenn die Büro-Ordnung zur Kirchenordnung wird, stirbt die Bergpredigt in den kirchlichen Büros.«

Büros. Dann wäre das Haus der Kirche Christi auf den Sand der Paragraphen gebaut. Jesus hat ihr in der Bergpredigt ein anderes Fundament verheißen: »Wer diese meine Worte hört und sie tut, gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels gebaut hat« (Mt 7, 24). Damit ist auch das letzte Wort über das Verhältnis von Bergpredigt und Bürokratie gesprochen.

Paul Gerhard Schoenborn

Märtyrer des offenen Wortes

Kaj Munk und die Rettung der dänischen Juden 1943

Der dänische Pastor und Poet, der für seinen Widerstand gegen die Judenverfolgung selbst in den Tod ging, ist außerhalb seines Landes immer noch kaum bekannt. Die starke Kraft, die seine klaren Worte entwickelten, können alle ermutigen, die heute als Christen politisch Stellung beziehen.[1]

● Am 5. Dezember 1943 fand im Gottesdienst im Kopenhagener Dom ein Protestgottesdienst statt. Die Predigt hielt Kaj Munk, ein Landpfarrer und in Skandinavien bekannter Dichter. Er handelte gegen das ausdrückliche Verbot der Behörden. Seine Predigt war politisch brisant:

Nur eins will ich sagen: Wenn man hier im Lande mit der Verfolgung einer gewissen Gruppe unserer Landsleute anfängt, nur um ihrer Abstammung willen, dann ist es christliche Pflicht der Kirche zu rufen: Das ist gegen das Grundgesetz im Reiche Christi, die Barmherzigkeit, und das ist verabscheuungswürdig für jedes freie nordische Denken. Und die Kirche muss weitergehen, ohne sich beirren zu lassen. Geschieht das noch einmal, dann wollen wir mit Gottes Hilfe versuchen, das Volk zum Aufruhr zu bringen. Denn ein christliches Volk, das tatenlos zusieht, wenn seine Ideale mit Füßen getreten werden, gibt dem tödlichen Keim der Verwesung Einlass in seinen Sinn, und Gottes Zorn wird es treffen.

Genau einen Monat später, am 5. Januar 1944, fand man die Leiche Munks. Am Abend zuvor hatte ihn ein SS-Kommando in seinem Pfarrhaus in Vedersø an der Nordsee verhaftet und abtransportiert. Als er seine Frau, die mit fünf kleinen Kindern zurückblieb, zum Abschied umarmte, sprach er ihr Mut zu: »Vertraue auf Gott!« Das Auto der SS fuhr lange durch die Nacht des 4. Januar 1944, hielt schließlich unterwegs, und Kaj Munk wurde kaltblütig erschossen. Es war ein von Hitler und Himmler angeordneter Terrorschlag gegen die dänischen »Freiheitsskämpfer«. Pastor Munk war eine Symbolfigur des Widerstands gegen die deutschen Besatzer.[2]

Die Rettung der dänischen Juden[3]

● Dänemarks Bevölkerung zur Zeit des 2. Weltkriegs betrug gegen 4,5 Millionen Menschen. Vor dem Krieg lebten ungefähr 6.000 Juden in Dänemark. Die Juden waren seit 1814 voll anerkannte, in die Gesellschaft integrierte dänische Staatsbürger.

Am 9. April 1940 überfielen deutsche Truppen das Land unter Bruch eines im Jahr zuvor geschlossenen Nichtangriffspaktes. Das Land blieb – unter Oberaufsicht des Auswärti-

gen Amtes in Berlin – formal ein autonomer Staat und galt bei den Deutschen als »Musterprotektorat«, das sich selbst verwaltete. Ein befriedetes Dänemark war für die deutsche Kriegswirtschaft sehr wichtig.

Bis zum August 1943 dauerte diese Periode an, aus der beide Seiten Nutzen zogen. Nach einer Welle von Sabotageakten der Freiheitskämpfer und um den Generalstreik in mehreren Großstädten gewaltsam zu beenden, wurde am 29. August 1943 der militärische Ausnahmezustand über Dänemark verhängt, die dänische Armee und die Polizei entwaffnet und interniert. Daraufhin trat die dänische Regierung zurück, die Phase der Kollaboration war vorbei.

Die deutsche Staatsführung wollte diese Situation für die bislang aufgeschobene Eliminierung der dänischen Judenschaft nutzen. Dänemark sollte endlich mit Gewalt »judenfrei« gemacht werden, solange der Ausnahmezustand andauerte. Der Bevollmächtigte des deutschen Reiches in Dänemark, Dr. Werner Best[4], machte dazu detaillierte Vorschläge in Berlin, erbat zusätzliche Polizeikräfte und ein großes Schiff zum Abtransport der dänischen Juden über die Ostsee in die Vernichtungslager des Ostens. Als Termin der Aktion wurde die Nacht vom 1. zum 2. Oktober 1943 festgesetzt.

» weil sich die übrigen Dänen vor ihre jüdischen Volksgenossen stellten «

Der Marinesachverständige der deutschen Botschaft in Kopenhagen, Georg Ferdinand Duckwitz[5], verriet den Termin der Aktion an dänische Politiker und Repräsentanten der Freiheitsbewegung. Diese verständigten die jüdische Gemeinde und die dänischen lutherischen Bischöfe. Dänemark war alarmiert! Sogleich tauchten fast alle dänischen Juden unter. Sie wurden in Krankenhäusern, Kirchen, Gemeindehäusern usw. im Lande versteckt und größtenteils bei Nacht und Nebel, unter abenteuerlichen Verhältnissen mit allen möglichen kleinen Seefahrzeugen über die Ostsee nach Schweden gebracht. Zigtausende von Dänen beteiligten sich an diesen Untergrundaktionen, die längere Zeit anhielten. Es gibt zahllose Einzelberichte über schwierige und am Ende doch erfolgreiche Rettungen, doch auch von Tragödien wie der Verhaftung von 80 Juden am 6. Oktober, die auf dem Boden des Dachs der Kirche von Gilleleije auf Seeland versteckt worden waren.

Als Fazit bleibt: Fast die gesamte dänische Judenschaft entkam dem Holocaust, weil sich die übrigen Dänen vor ihre jüdischen Volksgenossen stellten.

Die Empörung über die Durchführung der »Judenaktion« markierte im besetzten Dänemark den Übergang von passivem zu aktivem Widerstand eines größeren Teils der Bevölkerung. Am 29. September 1943 ließen die Bischöfe der dänischen lutherischen Staatskirche durch die dänische Regierung den Vertretern der Besatzungsmacht ein Erklärung übergeben, in der sie die Verfolgung der jüdischen Mitbürger scharf verurteilten.

Diese Protesterklärung wurde auch von allen 1200 Kanzeln als Hirtenbrief verlesen – auch in der Kirche von Vedersø durch Kaj Munk.[6]

Der Einfluss Kaj Munks

● Wie kam es, dass in diesem kleinen skandinavischen Land ein so sensibles öffentliches Klima in Bezug auf die Verfolgung der jüdischen Mitbürger herrschte?

Ein in seiner Bedeutung bisher unzureichend herausgestellter Faktor bei der Sensibilisierung der dänischen Öffentlichkeit stellt die prophetische Botschaft des Pfarrers und Dichters Kaj Munk dar. Unermüdlich – und weithin zustimmend beachtet – protestierte er gegen die ideologische Verherrlichung der nordischen Rasse, gegen die Judenverfolgungen im deutschen Machtbereich seit 1933 und dagegen, dass im deutschen Protestantismus die Einsicht weithin fehlte, dass Jesus von Nazaret ein Jude war und die Judenverfolgungen sich also gegen die Geschwister Jesu richteten.

Ein dichtender Landpfarrer

Kaj Munk wurde am 13. Januar 1898 in Maribo auf Lolland geboren. Beide Eltern starben kurz hintereinander, als Kaj noch sehr jung war. Er wurde von kinderlosen Verwandten adoptiert. Die Freude an Gottes Wort und die standfeste Gläubigkeit seiner neuen Eltern prägten ihn entscheidend.

Schon als junger Mensch verfasste Kaj Munk beachtliche Texte: Balladen, Gedichtzyklen, Dramen. Von Januar 1924 bis zu seiner Ermordung im Januar 1944 lebte und arbeitete er hingebungsvoll als Pfarrer in Vedersø bei Ulfborg, einer kleinen Landgemeinde direkt an der Nordsee. Aber er führte auch seine literarischen Arbeiten weiter. Er wurde als Dramatiker bekannt und war zudem ein viel gelesener Kolumnist in den großen dänischen Tageszeitungen: Anfänglich war er ein Kritiker der parlamentarischen Demokratie und machte aus seiner Bewunderung für Mussolini keinen Hehl, was sich nach dem Überfall Italiens auf Abessinien schlagartig in sein Gegenteil verkehrte. Hitler sah er von Anfang an kritisch wegen der Terrorisierung der Juden seit dessen Machtübernahme. Das Rassedenken der Nationalsozialisten erschien ihm absurd. In den theologischen Äußerungen der Glaubensbewegung der »Deutschen Christen« sah er nichts als – zudem törichte – Häresien:

Das Zentrale im Christentum ist Jesus. ... Aber dieser Jesus war Nicht-Arier! Das müssen wir in der Tat zugeben. Als Gott seinen Sohn geboren werden ließ, konnte er dafür kein Herrenvolk mit der Anlage zum Größenwahn gebrauchen. Es ist groß, Arier zu sein, aber es ist doch noch größer, Mensch zu sein.

Zu dem Juden Jesus hat Kaj Munk sich auch sonst deutlich bekannt. Gerade dieser Jude war Kern und Stern seines Glaubens, seiner Predigten, seiner politischen Kommentare und seiner Dichtkunst.

Am 17. November 1938 – eine Woche nach dem reichsweiten Pogrom in Deutschland, erschien in der »Jyllands-Posten« Munks offener Brief an Mussolini. Darin bat er ihn, Hitler von den Judenverfolgungen abzubringen, sie seien eines großen Kulturvolkes unwürdig. Ferner ersuchte er ihn, sich an die Spitze einer weltweiten Bewegung zu stellen, den Juden in Palästina zu einem eigenen Staat zu verhelfen. Der eigentliche Adressat des Textes war natürlich die dänische Öffentlichkeit.

Ein lebensrettendes Theaterstück

1938 brachte Munk das Schauspiel »Han sidder ved Smeltediglen« – »Er sitzt am Schmelztiegel« heraus, das die menschenverachtende Verfolgung der deutschen Juden zum Thema hat. Gleichzeitig zeigt er darin den hoffnungslosen Versuch einiger nationalsozialistischer Gelehrter, nachzuweisen, Jesus von Nazaret wäre ein reinrassiger Arier gewesen: Der Konflikt des Theaterstücks besteht darin, daß eine antike jüdische Tonskulptur eindeutig als die früheste Abbildung Jesu, des Juden aus Na-

zaret, identifiziert wird – und das von einer deutschen jüdischen Archäologin, die unter falscher Identität an der Berliner Universität arbeitet.

Bis zum Beginn des 2. Weltkriegs sahen mehr als 160.000 dänische Zuschauer in fast allen größeren Städten den »Schmelztiegel«, in dem ein deutscher Bischof sagt:. *Ein Jude hat meinen deutschen Mund gelehrt, jeden Morgen und jeden Abend zu sprechen: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.« Geben Sie so, in christlichem Sinn, Lebensrecht für dieses Volk in unserem Volk. Denn die Menschenrechte anderen Menschen wegnehmen heißt, sich selbst zum Verbrecher zu machen.*

Die deutsche jüdische Archäologin Sarah Levi, alias Fräulein Schmidt, tröstet ihren verfolgten Bruder, der sich trotz der Verfolgung nur als Deutscher verstehen kann: *Die Verzweiflung hat Tausenden und Abertausenden unserer Landsleute zugemutet, während dieses Jahrhunderts auszuwandern. So können wir es auch machen, wenn unser Tag kommt. ... Ja, wir sind Deutsche. Aber wenn wir nicht mehr länger das Recht haben, es zu sein, so ist es gut, wenn es eine andere Nation gibt, in der wir Heimatrecht bekommen. Und das ist die jüdische. Und weißt du, was die jüdische Nation ist? Ich habe es von Jeremias gelernt – ja, ich habe angefangen die Propheten zu lesen – dass es die leidende ist. Alle unverschuldet Leidenden dieser Erde und alle selbstverschuldet leidenden Menschen dieser Erde – wir gehören alle gehören zu Jehovas Volk.*

Ihrem Chef, Professor Mensch, hält sie vor: *Ihr Deutschen redet davon, dass Deutschland gegen eine Welt von Feinden vier Jahre lang ausgehalten habe. Aber ich? Ich habe gegen die ganze Welt vier Jahrtausende ausgehalten. Schleppt mich nach Golgata, so oft ihr wollt. Ich erhebe mich vom Tode und stehe wieder auf zu neuem Leben. Unüberwindlich. Denn Jehova ist der Gott des Lebens.*

Der Archäologieprofessor Mensch, ein auf seine Studien konzentrierter, unpolitischer Gelehrter, Antisemit, wie damals die Mehrzahl der Deutschen, zerstört am Ende das tönerne Bildnis des Juden Jesus vor den Augen Hitlers. Aber dann – dem Führer und den Nürnberger Rasse-

> *» Ein Jude hat meinen deutschen Mund gelehrt zu sprechen: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.« «*

gesetzen von 1935 zum Trotz – gibt er bekannt, daß er die Jüdin Sarah Levi heiraten wird. Ein überaus wirkungsvoller, überraschender Schluß. So stellte sich Munk mit seinen Kenntnissen des Jahres 1938 die Lösung vor: Der Jude Jesus lebt und wirkt in den Menschenherzen weiter, auch wenn man sein Bildnis zerstören und die historische Wahrheit über ihn verfälschen will. Er macht schwächliche Personen wie diesen Professor Mensch zu wahren Menschen, wenn sie es wagen, Menschlichkeit zu üben. Die Probe aufs Exempel wäre, den verfolgten Juden in Deutschland endlich die vollen Menschenrechte zu gewähren. Im übrigen haben sie Recht auf ein eigenes Land. Israel soll und wird weiterleben.

Die prophetische Botschaft Kaj Munks in der Judenfrage hatte auf die dänische Öffentlichkeit großen Einfluss und half dadurch, ein Resistenzpotential in der Bevölkerung aufzubauen.[7] »Hier liegt der einmalige Fall vor, dass ein Schauspiel – der ›Schmelztiegel‹ – mitgeholfen hat, dass Hunderte von Menschenleben gerettet wurden!« urteilte Arnim Juhre, Mitglied des Deutschen PEN-Clubs.

In Kauf genommene Lebensgefahr

Dass er sich durch seine Predigten in Lebensgefahr brachte, war Kaj Munk wohl bewusst. Als ihn sein Küster bat, doch vorsichtiger zu sein, antwortete er, er sei kein feiger Hund, der sich davon schliche, wenn er von einem Stärkeren bedroht würde. Er wolle eher sterben, als die Wahrheit zu verschweigen. Und – er stehe in der Verantwortung eines dänischen Pfarrers.

Kaj Munk liebte das Leben und suchte nicht den Märtyrertod, aber er konnte und wollte die Wahrheit auch nicht verschweigen. *Die Kirche ist der Ort, wo das Unrecht in den Bann getan, die Lüge entlarvt, die giftige Bosheit angeprangert werden muss – der Ort, wo Barmherzigkeit geübt werden soll als Quelle des Lebens, als Herzschlag der Menschheit.*

1948/49 erschien in Kopenhagen eine neunbändige Gedächtnisausgabe der Werke Kaj Munks: über zwanzig Schauspiele, Lyrik, Kirchenlieder, vaterländische Gedichte, Erzählungen, Kommentare und Essays zum Zeitgeschehen, eine Selbstbiographie, Predigten. Einige seiner Dramen – so: »Ein Idealist« – findet man auch heute auf dem Spielplan dänischer Bühnen. »Das Wort« und »Er sitzt am Schmelztiegel« sind bis heute Schullektüre. Seine Lieder stehen im Liederbuch der dänischen Volkshochschulen. Im dänischen Volk ist er als christlicher Märtyrer des politischen Widerstands unvergessen. Im deutschsprachigen Raum – mit Ausnahme der Schweiz, hier erschienen Bücher von ihm und über ihn! – blieb Kaj Munk weithin unbekannt. Liegt es daran, dass er sich zur Zeit wie zur Unzeit zu Jesus bekannte, der ein Jude war?

Kaj Munks Schauspiel »Er sitzt am Schmelztiegel« wurde am 9. November 1996 erstmalig in Essen in einer deutschen Inszenierung aufgeführt und seitdem in vielen west- und süddeutschen Städten gespielt, meist in Kirchengemeinden oder Gesellschaften für den Christlich-Jüdischen Dialog. Interessenten für weitere Aufführungen können sich wenden an: Isabel K. Sandig, Bochumer Str. 9-11, 45276 Essen, Tel. /Fax: 0049-201-5146630.

Das Typoskript der deutschen Übersetzung (Paul Gerhard Schoenborn) von »Er sitzt am Schmelztiegel« kann gegen Erstattung der Kopier- und Portokosten (11,- DM in Briefmarken) bestellt werden bei: Paul Gerhard Schoenborn, Dellbusch 298, D-42279 Wuppertal

Weitere Informationen zu Kaj Munk unter http://www.come.to/kaj.munk

[1] Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der auf Einladung der Evangelischen Akademikerschaft in Wien am 4.11.1998 gehalten wurde.

[2] Zu Person, Lebenswerk und Märtyrertod Kaj Munks vgl. das ihm gewidmete Kapitel in: Paul Gerhard Schoenborn, Alphabete der Nachfolge – Märtyrer des politischen Christus, Wuppertal 1996, 48-78.

[3] Zum Thema »Rettung der dänischen Juden« vgl. v.a. Jørgen Glenthøj, The Little Dunkerque: The Danish Rescue of the Jews in Oct. 1943, in Michael D. Ryon (Ed.), Human Responses to the Holocaust: Perpetrators and Victims, Bystanders and Resisters, New York-Toronto 1980, 93-119.

[4] Zur Rolle von Best vgl. Ulrich Herbert, Best – Biographische Studien über Radikalismus, Weltanschauung und Vernunft 1903-1989, Bonn, [2]1996, bes. 323-434.

[5] Zu Rolle und Bedeutung von Duckwitz vgl. Johannes Dose, Georg Ferdinand Duckwitz in Dänemark 1943-1945, Bonn 1992.

[6] Vgl. Henrik Fossing, Die Haltung der dänischen Kirche gegenüber der Obrigkeit während der deutschen Besetzung (1940-1945), in: Ulrich Duchrow (Hg.), Zwei Reiche und Regimente: Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fallbeispiele zur Theorie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh 1977, 97-118.

[7] Zur Wirkungsgeschichte des »Schmelztiegel« in den Jahren 1938 und 1939 vgl. Bjarne Nielsen Brovst, Kaj Munk og den stærke Mand, Centrum, Aarhus 1992, 357-416.

Frieden in Europa

Justitia et Pax (Hg.)
Europäische Friedenssicherung

Positionen und Chancen Österreichs

Wien: Südwind-Verlag 1997, 254 Seiten

Aktueller Anlaß, dieses Buch erneut zu rezensieren ist das Inkrafttreten des Amsterdamer Vertrags der EU am 1. Mai 1999 mit neuen Akzenten in der Außen- und Sicherheitspolitik. In allen 13 Beiträgen wird die Herausforderung betont, die EU-Außen- und Sicherheitspolitik jenseits nationaler Interessen entschieden auszubauen. Diese Notwendigkeit wirft der Kosovo-Krieg mit schmerzender Deutlichkeit auf. Dokumentiert wird hier der Inhalt der Tagung »Europäische Friedenssicherung – Positionen und Chancen Österreichs« im März 1996 sowie Beiträge rund um die Erklärung »Neutralität in der Europäischen Friedens- und Sicherheitspolitik« von der österreichischen Kommission »Iustitia et Pax« vom März 1997. Die Beiträge sind vor allem wegen der sozialethischen Ausrichtung des Diskurses in Iustitia et Pax aktuell. Einziges Problem: Der EU-Vertrag von Amsterdam wurde erst nach Redaktionsschluss des Buches formuliert. Hier wird in den vielen Verweisen auf EU-Politik der Vertrag von Maastricht zugrundegelegt.

Justitia et Pax fordert den Primat der Politik ein. Nicht der militärische Bereich darf die Zukunft der europäischen Friedensarchitektur definieren, sondern das normative Ziel des friedlichen Zusammenlebens der Völker in Europa muss politisch erarbeitet werden. Im Sinne dieses Ziels sind »Entwicklungen in Richtung eines Europäischen Systems kollektiver Sicherheit – unter Beachtung der vorrangigen Option für die Gewaltfreiheit – zu fördern und zu unterstützen.« Anschaulich diskutiert werden auch Fragen der Neutralität, der NATO und WEU. »Sicherheit« ist nur ein Aspekt eines umfassenderen Friedens. Einige Beiträge reflektieren daher Aspekte des sozialen Friedens, der Gerechtigkeit auch mit Ländern des Südens. Justitia et Pax will zeigen, auf welchen Grundlagen eine reife Entscheidung zwischen Systemen wie Neutralität oder NATO aus sozialethischer Perspektive aufbauen sollte.

Die LeserInnen müssen eine Synopse der unterschiedlichen Meinungen selbst leisten und Details mit Hintergrundwissen in Verbindung bringen. Doch das Buch bietet wichtige Beiträge zur Urteilsbildung in europäischer Sicherheits- und Friedenspolitik, die die Zukunft Österreichs in Europa wesentlich beeinflussen werden.

Markus Glatz-Schmalegger, Wien

Religion im Osten Europas

Miklòs Tomka/Paul M. Zulehner
Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas

Ostfildern: Schwabenverlag AG 1999

244 Seiten, ca. DM 48,-/ÖS 350,-/SFr 46,-

Der Fall des Eisernen Vorhangs in Europa ermöglichte eine offene Begegnung zwischen Osten und Westen auf unserem Kontinent. Von dem bisher nur Gehörten und Erzählten konnte man sich jetzt selbst überzeugen und es untersuchen. Das Pastorale Forum Wien führte in »zehn nachkommunistischen Reformländern« (Deutschland-Ost, Kroatien, Litauen, Polen, Rumänien, Slowakei, Slowenien, Tschechien, Ukraine, Ungarn,) repräsentative Umfragen zum Thema »Gott nach dem Kommunismus« durch. Die Aufteilung der Untersuchungen auf: **Außensicht** (eine Reflexion über Kirchen und Christen wie auch Erwartungen, die an sie gestellt wer-

den) und **Innensicht** (religiöse oder nicht religiöse Biographien der Befragten) soll uns ein differenziertes und gleichzeitig klares Bild der einzelnen Gesellschaften in Bezug zum Glauben und zu den kirchlichen Institutionen vermitteln. Aus den Ergebnissen geht deutlich hervor, dass der Versuch, die gleiche kommunistische Politik in verschiedenen Ländern zu betreiben, nicht die gleichen Spuren in Hinblick auf das religiöse Leben der Menschen hinterlassen hat.

Auch wenn die Autoren bei so vielen Zahlen und Prozenten immer wieder versuchen, einen Mittelwert zu erreichen und von **einer** Religiosität für Ost (Mittel)Europa zu sprechen, gelingt es ihnen trotzdem, die besonders großen Unterschiede zwischen den religiösen Haltungen der einzelnen Nationen klar aufzuzeigen.

Die hier dargestellten Ergebnisse sollen ein Anfang einer ganzen Reihe von Analysen in den oben genannten Staaten sein. Wenn die nachfolgenden Bände imstande sind, die Zusammenhänge zwischen den nationalen Geschichten, der Religion und der Bedeutung der Ortskirchen für die einzelnen Völker darzustellen, können sie ihr Ziel erreichen, »mit diesem Projekt den Kirchen in Ost(Mittel)Europa einen qualifizierten Dienst zu leisten.« (239)

Slawomir Dadas, Linz

Kirche und gesellschaftlicher Wandel

Wolfgang Huber
Kirche in der Zeitenwende

Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche

Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung 1998, 336 Seiten.

Der bekannte Sozialethiker und derzeitige Bischof der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg versucht hier einer interessierten Öffentlichkeit darzulegen, worin der Beitrag der christlichen Kirchen angesichts der Orientierungskrise in unserer Zeit besteht bzw. bestehen könnte. Er tut dies nicht in einem kurzschlüssigen Sich-Anbiedern an gesellschaftliche Erwartungen bzw. Interessen, sondern in einer gründlichen Rückbesinnung auf die Ressourcen, die für den kirchlichen Auftrag konstitutiv sind und bleiben – allerdings mit Blick auf den gegebenen sozialen und kulturellen Kontext.

Zu Beginn analysiert Huber anhand der Stichworte »Säkularisierung«, »Wertewandel« und »Individualisierung« den gesellschaftlichen Wandel. Wie die Kirchen einerseits derzeit in der Öffentlichkeit dastehen und welche öffentliche Präsenz ihnen andererseits aufgetragen ist, sind die Fragen, um die die Erörterungen des nächsten Kapitels kreisen. Herausgestellt wird vor allem das Handeln der Kirche als darstellendes Handeln, das seinen primären Ort im Gottesdienst hat – nicht als exklusive Heilsveranstaltung verstanden, sondern als Gottesdienst in der Welt und für sie.

Das inhaltliche Zentrum des Buches bildet das folgende Kapitel, das das christliche Konzept der Freiheit aus Glauben im Gespräch mit den Freiheitskonzeptionen der Moderne und Postmoderne zu erläutern und zu bewähren versucht. Huber entfaltet es unter dem Stichwort der »verantworteten Freiheit«. Den zukunftsträchtigen gesellschaftlichen Ort der Kirche erblickt Huber in ihrer aktiven Wahrnehmung der Rolle einer intermediären Institution in der Zivilgesellschaft: als Orte und Räume (Kirchengebäude) der Begegnung und Vergewisserung und als Trägerin einer dreifachen öffentlichen Verantwortung, im Bildungsbereich, in der Politik und mit Blick auf eine – immer not-wendiger werdende – Kultur des Helfens.

Insgesamt verdienen Hubers Überlegungen zur Erneuerung der Kirche große Beachtung. Unverkennbar sind sie aus dem Bewusstsein heraus geschrieben, dass das Erbe der protestantisch reformulierten biblischen Tradition noch keineswegs versiegt ist, sondern von ihm entscheidende Impulse zur fälligen nicht nur kirchlichen, sondern auch gesellschaftlichen Neuorientierung ausgehen können. Ob das auch für die katholische Tradition des Christentums gelten könnte, dazu äußert sich Huber – aufgrund diplomatischer Zurückhaltung? – nicht. Sehr wohl finden sich in Hubers Überlegungen implizit viele Impulse des 2. Vatikanischen Konzils wieder und weitergeführt. Das Problem ist wohl nur, dass dieses Konzil innerhalb der katholischen Kirche als Richtungsanzeige derzeit alles andere als anerkannt ist. Von daher können Hubers Ausführungen auch die Augen öffnen für dringenden Handlungsbedarf in der katholischen Tradition des Christentums.

Norbert Mette, Paderborn

Franz Höllinger
Volksreligion und Herrschaftskirche

Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften

Opladen: Leske und Budrich 1996, 318 Seiten

Der Wandel der Religiosität in modernen westlichen Gesellschaften und die Analyse der Ursachen dieser dramatischen Veränderungen sind die Hauptthemen der Studie des österreichischen Soziologen Franz Höllinger, in die neben der theoretischen soziologischen Debatte historische Analysen und eine Fülle empirischer Ergebnisse (aus dem »World Value Survey« 1990/91 und dem »International Social Survey Programme« 1991) einfließen.

Im ersten Teil wird anhand zweier bekannter Grunddimensionen – der »Entzauberung der Welt« und der »Privatisierung der Religion« – skizziert, wie unterschiedlich der Wandel der Religiosität in den verschiedenen religiösen Kulturen Europas und Nordamerikas verläuft. Im zweiten, stärker historischen Teil werden die aufgezeigten Trends durch eine detaillierte Schilderung der Entwicklung des Verhältnisses von Bevölkerung und Religion bzw. Kirche(n) in drei ausgewählten Ländern (Deutschland, Niederlande und Irland) vertieft. Hier wird die Hauptthese des Autors sichtbar: Je mehr die Kirche als »Volkskirche« auf der Seite der Menschen stand, ihre Interessen vertrat und in Lehre und religiösem Leben ihren Bedürfnissen entsprach, desto eher war der emotionale Bezug zur Kirche vertrauensvoll-positiv. Je stärker sich eine Kirche als »Herrschaftskirche« etablierte und ihre Ziele »von oben« durchsetzte, desto mehr distanzierte sich die Bevölkerung von ihr.

Der dritte Teil untersucht u.a. den Einfluss christlicher Religion und Ethik auf Ehe- und Sexualmoral, politische Orientierungen und soziales Engagement. Auch hier geht die Studie davon aus, dass die Einlösung christlicher Deuteressourcen im Alltag der Menschen nicht nur von der aktuellen Religiosität oder Kirchenverbundenheit abhängt. Vielmehr resultieren Verhaltensstandards aus dem Dialog von religiöser und säkularer Kultur und sind oft auch dann noch wirksam, wenn Religiosität und Kirchlichkeit schwinden.

Sozialwissenschaftlich wie historisch interessierten LeserInnen bietet das Buch einen profunden Einblick in die Entwicklung und den Wandel religiösen Lebens und Verhaltens in unseren Kulturen, der auch neue Chancen für das Christentum und die Kirchen erkennen lässt.

Christian Friesl, Wien

Kirche in der Stadt

Ulrich Engel
Cityseelsorge

Perspektiven für Kirche und Stadt am Ende des 20. Jahrhunderts

Benno-Verlag: Leipzig 1998, 103 Seiten

Das vorliegende Buch habe ich unter zwei Perspektiven gelesen: Aus der Sicht der Praktischen Theologie interessieren mich die Reflexionen eines Praktikers. Als Mitglied einer Citygemeinde (St. Ruprecht in Wien) möchte ich inspiriert werden – auch unsere Gemeinde möchte ein Forum für die Begegnung zwischen Kirche(nraum) und Kunst sein. Gleich vorweg: Ulrich Engel konnte mich in beiden Perspektiven ansprechen! Herausragend das fünfte Kapitel: Wenn er die Begegnung zwischen Stadt/Kunst/Theologie an zwei Beispielen (Ingema Reuter, Gerd Wimmer) aufzeigt, verdichten sich die zuvor getätigten theologischen und soziologischen Zugänge und (skizzenhaften) Analysen zum Thema Kirche und Stadt. Engel ortet polyvalente, inkarnatorische Bestimmungen für die Begegnung zwischen Mensch und Stadt. So wie die Kirche zwischen Faszination und Abgestoßenheit gegenüber den Großstädten seit Jahrhunderten schwankte, so verlangen die Megacities bis heute den Menschen der (Post-) Moderne Suchprozesse und permanente Standortbestimmungen ab. Nicht die eindeutige Antwort, sondern flexibles Fragen und Adaptieren in ständig wechselnden Kontexten und Herausforderungen werden das (religiöse) Überleben des modernen Menschen garantieren. Die Kirche ist angesichts der Möglichkeiten in den Städten einerseits und den gleichzeitig drohenden Marginalisierungen durch moderne Lebensbedingungen andererseits herausgefordert, Freiheit und Solidarität als spannungsvolle Einheit zu verstehen und zu gestalten. Engels pastorale Leitlinien versuchen dem Dilemma zwischen niederschwelliger Passanten- und intensiver Gemeindepastoral zu entgehen: Als Modell urbaner Kirchlichkeit fordert er Gemeinden, die Menschen durch »punktuell-offene und gemeinschaftsstabilisierende Kommunikationsprozesse« vernetzen. Die Stadtgemeinden, die sich der surfenden Lebensbewegung der Großstädter stellen, gewinnen ihre Attraktivität nicht durch eine Imitation weltlicher (marktkonformer) Erfolgsmuster. Eine Inkulturation in die säkularen Urbanisierungsprozesse ist Vorbedingung um Orte der Hoffnung in der nach-christlichen Stadt zu sein. Fazit: Ein gut lesbares Buch, anregend, vielschichtig, ohne Anspruch auf *die* Lösung, jedoch mit vielen Bausteinen für Neuorientierungen in der Cityseelsorge.

Stefan Dinges, Wien

Sehen lernen

Peter Trummer
Dass meine Augen sich öffnen

Kleine biblische Erkenntnislehre am Beispiel der Blindenheilungen Jesu

Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1998, 224 Seiten

Der Grazer Neutestamentler Peter Trummer legt hier ein wichtiges Buch vor, das uns neue Zugänge zu den Texten der Bibel erschließen will. Er fragt zunächst, was Sehen und Verstehen im Kontext der Bibel bedeuten, da sich die Sprechweise der Bibel ganz wesentlich von heutigen Sprachformen unterscheidet. Erkennen und Sehen geschieht ganzheitlich, der ganze Mensch mit seiner Lebensgeschichte ist daran beteiligt. Von diesem Ansatz her geht der Autor an biblische Heilungsgeschichten heran, wo erzählt wird, dass bestimmten Menschen »die Au-

gen aufgingen«. Das meint zunächst ein anderes Sehen der Dinge, als es bisher gegeben war. Erst die Veränderung von inneren Einstellungen, erst die Heilung von seelischen Verletzungen heilt auch körperliche Schäden und Defizite. Auf diese Weise heilte Jesus blinde Menschen, er half Gelähmten wieder gehen, erweckte seelisch Tote zu neuer Lebendigkeit. Glaube an Jesus bedeutet also eine neue Sichtweise des eigenen Lebens, aber auch eine andere Einstellung zu den Mitmenschen, sodass die Augen aufgehen für das Wesentliche, für die Hintergründe, für das Göttliche im Leben.

Das sehr empfehlenswerte Buch bietet eine wertvolle Hilfe für Verkündigung und Seelsorge, die das neue Schauen des Glaubens lernen und lehren will. Es ist eine existentielle Sichtweise im umfassenden Sinn, angereichert mit viel persönlicher Lebenserfahrung und mit psychologischem Hintergrundwissen.

Anton Grabner-Haider, Graz

Alte Mythen

Sergius Golowin/Mircea Eliade/ Joseph Campbell
Die großen Mythen der Menschheit

Freiburg: Verlag Herder 1998

304 Seiten, Großformat, ca. DM 128,-

In dem großen Bild-Text-Band werden den Leser/innen und Betrachter/innen die großen mythischen Bilder der Menschheitskultur vor Augen geführt. Die Texte erklären in übersichtlicher und sparsamer Weise die Bilder und machen sie lebendig. So wird erkennbar, wie die großen Themen der Mythologie sich in allen Kulturen finden: die Fragen nach dem Anfang des Kosmos, der Welt und des Lebens, die Themen der Kulturentwicklung und des Weltendes, der Schuld und der Sünde, der Lebensangst und der Hoffnung. Von den Spuren der prähistorischen Zeit über die Schriftkulturen bis zu den Mythen in der heutigen modernen Lebenswelt wird der Bogen gespannt.

So ersteht vor dem Auge des Lesers und des Betrachters eine wunderbare Bilderwelt der Menschheitskultur. Man kann diese Bilder auch meditierend betrachten, denn sie sagen uns Wesentliches über unsere seelische Tiefenstruktur, über unsere Wünsche und Bedürfnisse, unsere Hoffnungen und Sehnsüchte, unsere Ängste und Verletzungen. Auch der christliche Glaube wird nur im Kontext der großen Mythen der Menschheit verständlich. So ist zu wünschen, dass dieser prachtvolle Band viele Leser/innen und Betrachter/innen finden möge.

Anton Grabner-Haider, Graz

Neue Männer

Paul M. Zulehner (Hg.)
Müssen Männer Helden sein?

Neue Wege der Selbstentwicklung

Innsbruck: Tyrolia Verlag 1998, 195 Seiten

Das Buch beschreibt Lernprozesse des männlichen Selbstbewusstseins und Verhaltens, wie sie derzeit vor allem von den Humanwissenschaften angeregt werden. Durch Veränderungen im Geschlechterverhältnis werden viele Defizite bisheriger männlicher Sozialisation deutlich, die zu Lasten der Frauen und der Familien gehen.

P. Zulehner plädiert für ein neues Selbstbild der Männer, für ein geändertes Verhältnis zu den Frauen, für personale und soziale Lernbereitschaft. Er meint, dass auch zölibatäre Männer dazu einen Beitrag leisten können. W. Hollstein betont die Wichtigkeit neuer Ideale und

Zielwerte für die männliche Sozialisation und benennt unbewusste Ängste der Männer. J. Kaup versucht zu zeigen, wie die Theologie mithelfen könnte, die genannten Lernvorgänge zu beschleunigen, die immer auch eine politische Dimension haben. M. Overmann beschreibt biblische Männerbilder, von Abraham bis Jeremia. Doch diese sind allesamt Ausdruck einer patriarchalen Nomadenkultur, hier sollte man nichts beschönigen. Ch. Reichart denkt über männliche Spiritualität nach, damit aus »Helden« partnerfähige Männer werden können.

Das Buch gibt insgesamt wertvolle Impulse, doch mit den Defiziten der eigenen christlichen Glaubensgeschichte geht es noch nicht ehrlich genug um: Hier geht es auch um die Verabschiedung alter Inhalte. Denn wenn sich Männerbilder nachhaltig verändern (sollen), dann werden sich auch Gotteslehren, Kirchenstrukturen und Lebenswerte nachhaltig verändern (müssen).

Anton Grabner-Haider, Graz

Kommunikation und Ethik

Maureen Junker-Kenny
Argumentationsethik und christliches Handeln

Eine praktisch-theologische Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas

Stuttgart-Berlin-Köln: Verlag W. Kohlhammer (Praktische Theologie heute: Bd. 31) 1998, 176 Seiten, ca. DM 49,-

Diese 1995 in Tübingen als Habilitationsschrift eingereichte Untersuchung setzt sich mit der von Jürgen Habermas vorgelegten »Theorie des kommunikativen Handelns« kritisch auseinander, um einen «angemessenen Begriff christlicher Praxis« (9) zu entwickeln. Die Autorin betont einerseits die Relevanz dieser Konzeption für die Praktische Theologie, steht aber den bisherigen Rezeptionsversuchen in der Theologie zugleich skeptisch gegenüber. Vor allem die von H. Peukert und J. B. Metz entwickelten Begründungen intersubjektiver Ethik auf der Grundlage des Habermasschen Theorierahmens stoßen bei Junker-Kenny auf Ablehnung. Sie begründet dies in einer breit angelegten Darstellung der philosophischen Diskussion (69-151). Der Primat der Intersubjektivität vor der Subjektivität (70-94) erscheint ihr einseitig überzogen und die Habermas'sche Ablehnung von Metaphysik führt zu einer Entsubstantiierung der Gesprächsgrundlage zwischen Philosophie und Theologie (140-151). Diese beiden Teile der Auseinandersetzung bilden eine tragfähige Basis für das weitere Gespräch mit Habermas.

Der Teil II setzt sich mit der Bedeutung der kommunikativen Handlungstheorie für die Konzeption Praktischer Theologie auseinander. Allerdings kommen außer der jetzt mittlerweile über 20 Jahre dauernden, verdienstvollen Aktivität von Norbert Mette die anderen grundlegenden Protagonisten dieses Diskurses nicht vor (R. Zerfaß, H. P. Siller, H. Steinkamp, K. F. Daiber, H. Luther, Chr. Bäumler), sodass dieser Teil weder historisch noch methodisch repräsentativ für den praktisch-theologischen Diskurs um kommunikatives Handeln ist. Dadurch bleibt auch der im abschließenden Teil III vorgelegte Versuch, christliches Handeln zu kennzeichnen, notwendig unvollständig (157-163).

Junker-Kenny leistet jedoch aus einer eher systematisch-theologischen Perspektive einen wichtigen Beitrag zur Fortsetzung des gegenwärtig fast verstummten interdisziplinären Gesprächs der Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie.

Guido Knörzer, Frankfurt/M.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Martina Blasberg-Kuhnke ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Kardinal Miroslav Vlk ist Erzbischof von Prag und Vorsitzender des Rates der Bischofskonferenzen Europas (CCEE).

Metropolit Michael Staikos ist der griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich und Exarch von Ungarn und Mitteleuropa.

Anton Pelinka ist Professor für Politikwissenschaft an der Leopold-Franzens-Universität in Innsbruck.

P. Albert Ziegler SJ, Dr. phil, lic.theol, ist als Publizist und Erwachsenenbildner insbesondere im Zusammenhang mit berufsethischen Fragen in Wirtschaft und Politik tätig.

Felix Bernard ist Leiter des Katholischen Büros Niedersachsen in Hannover, Honorarprofessor für Kirchenrecht an der Universität Osnabrück und Diözesanrichter am Bischöflichen Offizialat der Diözesen Osnabrück und Hamburg.

Stefan Lunte, Dipl.theol., ist Referent bei der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (ComECE) in Brüssel, im besonderen zuständig für Wirtschafts- und Sozialpolitik.

P. Angelus M. Waldstein OSB war von 1984-1997 Leiter des Benediktinergymnasiums der Abtei Ettal (Oberbayern) und von 1980-1991 geistlicher Beirat der Ackermann-Gemeinde (einer Vereinigung katholischer Sudetendeutscher).

P. Wolfgang Pucher CM ist Pfarrer der Gemeinde St. Vinzenz in Graz und Gründer der Vinzenzgemeinschaft Eggenberg.

P. Clau Lombriser OP, lic.phil., leitet seit einigen Jahren die französischsprachige Pfarrei in Zürich. Als Rätoromane mit langjähriger Afrika-Erfahrung lebt er selbst zwischen den Sprachen und Kulturen, entgrenzt, aber nicht ausgegrenzt.

Frank Richter ist Pfarrer in Aue in Sachsen und in verschiedenen Funktionen in der Jugendarbeit tätig.

Sabine Bobert-Stützel, Priv. Doz., Dr. theol., ist Assistentin an der Berliner Humboldt-Universität im Fach Praktische Theologie.

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

Paul Gerhard Schoenborn ist Pfarrer i.R. und seit seiner Pensionierung u.a. darum bemüht, das Erbe Kaj Munks bekannt zu machen.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · Juli 1999 · Heft 4

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; ***Studentenabonnement*** (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; ***Einzelheft*** S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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.

Druck: Druckerei Theiss GmbH,
A-9400 Wolfsberg,
St. Michaeler Straße 2

Frank Richter

Tod und Trauer in der Praxis eines Gemeindepfarrers

Vorbereitung und Durchführung von Begräbnissen und Trauerfeiern sind ein prägendes Element der Pfarrseelsorge. Kaum etwas fordert mehr persönliche Präsenz und Fähigkeit zu einfühlsamem Handeln. Zudem wird gerade hier die komplexe Situation der Kirche mit ihren so unterschiedlichen Anforderungen besonders deutlich. Erfahrungen und Fragen aus dem Alltag eines Pfarrers.

● Wenn ich meine seelsorglichen Tätigkeiten als katholischer Pfarrer einer Diasporagemeinde und die dabei an mich herangetragenen Ansprüche betrachte, stelle ich fest, dass – von den Hl. Messen einmal abgesehen – die Gestaltung von Trauerfeiern unangefochten den ersten Platz einnimmt. Dies gilt, so glaube ich, auch ohne eine persönliche Seelsorge-Statistik angefertigt zu haben, sowohl in quantitativer wie in qualitativer Hinsicht.

Dabei beschäftigt mich nicht nur, dass die Anzahl der kirchlichen Trauerfeiern der Anzahl der Tauffeiern davongaloppiert. Noch stärker erfahre ich die riesig großen Unterschiedlichkeiten der konkreten Sterbe- und Trauerfälle als seelsorgliche Herausforderung. Von der kirchlichen Beerdigung eines tot geborenen Kindes bis hin zur Ansprache bei der Beisetzung eines aus der evangelischen Kirche ausgetretenen, 90-jährig Verstorbenen, die vom zuständigen Pastor abgelehnt wird; von der Trauerfeier für eine bei einem Verkehrsunfall ausgelöschte 4-köpfige katholische Familie bis hin zum kurzen, allein gesprochenen Vaterunser am Rand der »Streu-Wiese«, einem Bereich auf vielen Friedhöfen unserer Region, auf dem die vermischte Asche vieler Toter anonym und in cumulo vergraben wird – kurz, es gibt nichts, was es nicht gäbe, nichts, worum ich nicht schon gebeten worden wäre. Es gibt die kirchlichen Beerdigungen, die wie ein Hochfest des Glaubens begangen werden, bei denen sich die Gemeinde versammelt, um für eines ihrer Glieder Ostern zu feiern: Was gibt es Bewegenderes als ein am offenen Grab von einer großen Gemeinde gesungenes Osterlied? Es gibt andererseits die wirklich traurigen Trauerfeiern, die von wenigen Anwesenden wortlos und nahezu regungslos persolvierten kulturellen Pflichtveranstaltungen anlässlich des Ablebens eines fernen Angehörigen. Und es gibt die Mehrzahl der »normalen« kirchlichen Trauerfeiern, die dem tradierten Ritual von Beerdigung, Reqiuem und anschließendem Trauermahl (der umgangssprachliche Begriff »Leichenschmaus« ist in unserer Region einfach nicht wegzubekommen) uneingeschränkt folgen. Dieses entlastende Ritual erlöst die allermeisten vom Tod eines Angehörigen Betroffenen von der schnell und schwierig zu beantwortenden Frage nach einer angemessenen Form der Trauerfeier.

Trauerfeiern

● Trotz dieser letztgenannten und wegen der zuerst genannten Erfahrung glaube ich für mich folgende verallgemeinernde Erkenntnis festhalten zu können: Nirgendwo anders als im Trauer- bzw. Beerdigungsfall erwarten die mich als Seelsorger beanspruchenden Menschen stärker mein persönliches Engagement, mein Verständnis und meine Einfühlsamkeit. Je persönlicher, verständnisvoller und einfühlsamer das vorbereitende Gespräch, desto größer die Chance für eine der Erwartungshaltung der Hinterbliebenen angemessene Trauerfeier, desto größer ihre Dankbarkeit. In der Mehrzahl der Fälle erwarten

»Was gibt es Bewegenderes als ein am offenen Grab von einer großen Gemeinde gesungenes Osterlied?«

sie sich eine Würdigung (keine Laudatio) der Lebensgeschichte des Verstorbenen, aufgrund derer ein christliches Deutungsmuster gewünscht, angenommen oder wenigstens respektiert wird. (Ich rufe mir deshalb bei der Vorbereitung den dogmatischen Grundsatz in Erinnerung: Die göttliche Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.) Trauerfeiern vertragen wenig bis gar keine Dogmatik. Sie sind keine Missionsveranstaltungen. Sie sind größtenteils (und dies glücklicherweise) ritualisiert, bedürfen aber eines hohen Maßes persönlicher Vorbereitung und Ausgestaltung, was nur gemeinsam mit den interessierten Hinterbliebenen geleistet werden kann. – Ich bin in diesem Zusammenhang immer wieder erstaunt, wie hoch das Vertrauen auch der Kirche fern stehender Personen, die sich ja meistens in der Mehrzahl befinden, in die symbolische und mystagogische Kompetenz kirchlicher Handlungen ist.

Daraus ergeben sich natürlich Fragen: Welche »Rolle« spielt der Tote selbst? Muss nicht zuerst und mit allergrößtem Respekt nach seine Absichten, gegebenenfalls nach seinem Willen in Bezug auf die Trauerfeier gefragt werden? Welche Bedeutung haben die objektiven Tatsachen wie z.B. seine Kirchenzugehörigkeit, Konfession, sein Kirchensteuerverhalten? Inwieweit darf ich als Pfarrer zum Helfershelfer der Hinterbliebenen und ihrer Interessen bezüglich der Trauerfeier werden, inwieweit zum Bestandteil eines wirtschaftlich betriebenen Beerdigungsinstitutes?

Diese und ähnliche Fragen bedrängen mich und sind nur selten befriedigend zu beantworten, was u.a. daran liegt, dass sich einerseits eine strikt prinzipielle Beantwortung (wie etwa: Wer keine Kirchensteuer bezahlt hat, wird nicht kirchlich beerdigt) meiner Meinung nach verbietet und dass andererseits die Beantwortung im konkreten Trauerfall äußerst kompliziert ist. Die Situation ist emotional, zeitlich und persönlich zumeist sehr bedrängend. Die interessierten Hinterbliebenen erwarten, wohl zurecht und durch die Situation bedingt, eine schnelle und persönliche Behandlung. Der Wille des Verstorbenen bezüglich der Trauerfeier ist außerdem zumeist nur bedingt feststellbar.

Aus diesen Gründen versuche ich, so schwierig und fragwürdig das im einzelnen Fall auch sein mag, im Gespräch mit den interessierten Hinterbliebenen eine angemessene Form der Trauerfeier zu entwerfen. Als besonders problematisch erweist sich dabei die Tatsache, dass sich schon unter den katholischen Pfarrern unserer Region kaum Einigkeit über die dafür geltenden Prinzipien erzielen lässt und dass auch immer wieder die Bitte an mich herangetragen wird, die Trauerfeier für einen Verstorbenen zu halten, der einer anderen Konfession angehörte und, aus welchen Gründen auch

immer, von dem für ihn zuständigen Geistlichen nicht beerdigt wird. In der Regel zeige ich mich solchen Bitten gegenüber aufgeschlossen, wenn wenigstens die Zustimmung des zuständigen Pfarrers eingeholt werden kann. Warum können nicht wenigstens am Grab die kirchenrechtlichen und konfessionellen Streitigkeiten verstummen? Gilt es nicht seit jeher als »Werk der Barmherzigkeit«, die Toten zu beerdigen?

Als hilfreich erweist sich die Tatsache, dass das kirchlich-amtliche Handeln in diesem Zusammenhang als nicht-sakramental gilt. Angesichts der großen Zahl der Kirche abständiger Personen, die bei der Konfrontation mit Tod, Trauer, Abschied und Beisetzung mit der Sinnfrage und ihrer christlichen Beantwortung aus dem Evangelium in Berührung kommen, verstehe ich die Trauerfeier durchaus auch als Möglichkeit der Glaubensverkündigung. – Und ich habe bisher auch nicht nur einmal erlebt, dass sich der Kirche fremd fühlende Menschen anlässlich einer Trauerfeier in Glaubensangelegenheiten bei mir erkundigt haben.

Sterbebegleitung und Nachsorge

● Der vergleichsweise großen Erwartungshaltung an kirchliche Trauerfeiern stehen – so jedenfalls in meinem Erfahrungsbereich – die seltenen und bisweilen auch verschämten Anfragen nach Sterbebegleitung gegenüber. Ich habe die so genannte Letzte Ölung während der 12 Jahre meiner pfarrpriesterlichen Tätigkeit wohl maximal zehnmal gespendet. Nach dem dogmatisch recht verstandenen Sakrament der Krankensalbung wird (von speziell im Krankenhaus tätigen Seelsorgern abgesehen) ohnehin äußerst selten verlangt. Aber auch der priesterliche Besuch am Sterbebett (u.U. inklusive Beichte, Salbung und Kommunion/Wegzehrung) ist aus verschiedenen Gründen eher die Ausnahme. Hat uns die moderne Apparate-Medizin aus den Krankenhäusern verdrängt? Oder stellt es eine unüberwindliche Schamgrenze für die am Sterbebett zumeist nur noch allein entscheidungsfähigen Angehörigen dar, einen Geistlichen zu rufen? Oder erscheinen wir wenigen Priester und Diakone so überlastet (möglicherweise auch inkompetent), dass kaum je-

»Ich nehme an, dass an den allermeisten Sterbebetten nicht mehr gebetet wird.«

mand mehr auf den Gedanken kommt, nach uns zu rufen? Ich nehme an, dass an den allermeisten Sterbebetten nicht mehr gebetet wird.

Ähnlich defizitär erfahre ich die über die Trauerfeier selbst hinausgehende Trauerbegleitung der Hinterbliebenen. Ich glaube, dass es zu meinen vornehmsten Aufgaben gehören würde, z.B. zurückbleibende Kinder, Eltern oder Ehegatten in einem gewissen zeitlichen Abstand zur Trauerfeier zu besuchen. Die Erkenntnis und Bedeutung des menschlichen Verlustes wird gewöhnlich erst nach einigen Wochen deutlich. Gerade dann würden viele einen verständnisvollen, außenstehenden Gesprächspartner benötigen. Aber auch diese Bitte wird selten an mich herangetragen. Sicher spielt dabei meine eigene Neigung mit, solchen schwierigen Gesprächen lieber auszuweichen, weiß ich doch genau, wie viel Zeit und seelische Energie sie beanspruchen.

Übernehmen diese Aufgabe andere, ehrenamtliche, nicht-professionelle, anonyme Seelsorgerinnen und Seelsorger? Im Verbund der Gemeinde, dort, wo das Wort von den »Brüdern und Schwestern« Realität geworden ist, darf ich es annehmen.

Franco Rest

Sterben und Tod in unserer Gesellschaft

Gegenüber der über lange Zeit in der Gesellschaft praktizierten Verdrängung des Todes ortet der Autor, der seit Jahren in der Hospizbewegung aktiv ist, signifikante Veränderungen im allgemeinen Bewusstsein. Sterben und Tod sind immer öfter Thema öffentlicher Diskussionen und die Zahl der Hilfsbereiten steigt. Offen ist allerdings noch, ob das wiedererwachte Interesse neuerlich im Dienst der Machbarkeit steht oder zu neuem Respekt vor der Würde und Unverwechselbarkeit des Menschen, gerade auch in seinem Sterben führt.

● Als zum Beginn der 70-er Jahre in der Bundesrepublik eine neue, veränderte Form der Auseinandersetzung mit dem Leben sterbender Menschen begann, konnte bis in die Medizin ein Zustand konstatiert werden, von dem auch heute noch viele sprechen, der mit den Begriffen »Entpersönlichung des sterbenden Menschen«, »Institutionalisierung«, »Verdrängung« und »Tabuisierung« des Todes, »Kommunikationshemmungen zwischen Sterbenden und Lebenden« bezeichnet wird. Diese Merkmale des gesellschaftlichen Umgangs mit Sterben und Tod haben sich seit ca. 1985 (Beginn der Hospizbewegung in Deutschland) signifikant gewandelt, wobei der Wandlungsprozess noch keineswegs abgeschlossen ist.

Die sterbende Persönlichkeit

● Sterben war im Zeitalter der Industrialisierung gegenüber der Zeit vor 1840 zur Privatsache geworden; kaum jemand war noch bereit, bei Sterbenden auszuharren, es sei denn, er war dazu beruflich verpflichtet. Die Sterbenden wurden abgeschoben; man starb z.B. im Badezimmer, in Abstellkammern.

Heute ist Sterben nicht mehr Privatsache oder Angelegenheit von Spezialisten; immer mehr Menschen sind bereit zum solidarischen Aushalten eines fremden Sterbens. In der Bundesrepublik gibt es z.Zt. bereits ca. 500 Hospizinitiativen mit ca. 20.000 aktiven Ehrenamtlichen; auch die über 50 stationären Hospize und 30 Palliativstationen leben vom Engagement der »freiwilligen Helfer«. Die Finanzierung der Einsätze von Ehrenamtlichen erfolgt nahezu ausschließlich durch Spenden, also durch finanzielle Solidarität. Die jeweiligen Trägervereine haben durchschnittlich mindestens 200 Mitglieder; demnach dürften inzwischen mindestens 500.000 Menschen aktiv in der Begleitung Sterbender involviert sein. In dieser neuen Solidarität wächst oftmals parallel zum Medizinbetrieb eine Ethik des Medizinischen, sodass nicht selten die Ehrenamtlichen und die Angehörigen zusammen mit den Pflegekräften mehr wissen vom Betreuungsbedarf des Kranken, z.B. von der richtigen Schmerztherapie, als die Mediziner.

Die Bedeutung der Institutionen

● Strukturelle Gegebenheiten der Gesellschaft hatten eine Institutionalisierung des Sterbens und Todes in Krankenhäusern und Pflegeheimen bis zum Krematorium verursacht. Im 19. Jh. waren z.B. die Toten aus den Städten verbannt und die Friedhöfe um die Kirchen geschlossen worden; die Krankenhäuser und Heime hatten die Sterbenden aufgenommen und versagten oftmals den Angehörigen und Kindern das Miterleben des Sterbens. Spezialberufe wie die Bestatter waren entstanden und Krematorien »entsorgten« die Leichen. Das Sterben zu Hause war aus dem Alltag verschwunden; bis zu 90% der Sterbenden in Großstädten starben in klinisch-pflegerischen Anstalten. Die Aufbahrung in der Familie wurde von den Leichenhallen oder dem Leichenkeller in den Krankenhäusern abgelöst.

Zu den gesellschaftlichen Bedingungen gehörte auch der Strukturwandel der Familie zur Kleinfamilie, deren Organismus durch den Tod eines Mitglieds bis zur Tragödie hin geschä-

»Immer mehr Menschen sind bereit zum solidarischen Aushalten eines fremden Sterbens.«

digt werden konnte. Hier wurde nicht mehr das Leben einschließlich des Sterbens gelernt, sondern die Leistung, der Beruf, das Geldverdienen wurden Lerninhalte. Zusätzlich lernten die Menschen Todesangst und Todesverdrängung. Die Ärzte zeigten dabei besonders intensive Deformationen, nämlich eine vergleichsweise übergroße Angst und Verdrängung.

Nun kommt es in unseren Tagen zu einer Ent-Institutionalisierung des Sterbens, d.h. zur Rückführung aus der Krankenversorgung in die Familie, aus der Professionalität in die Sozialität; das Zuhause wird wieder zum Sterbeort. Diese neuen Gegebenheiten sind z.B. auch durch die AIDS-Erkrankungen, die so genannten Überalterungstendenzen der modernen Industriegesellschaft, die erhöhte Dramatik des Sterbens von Kindern und durch ein umfangreicher gewordenes Trauerbewusstsein gekennzeichnet. Die traditionellen Institutionen können den neuen Anforderungen nicht mehr entsprechen. Wir betonen deshalb heute den Ausbau der ambulanten Dienste von Besuchsdiensten, ambulanten Hilfen, Sitzwachen, Selbsthilfegruppen, Sozial-, Diakonie- und Caritasstationen, Nachbarschafts- und Haushaltshilfen usw.

Vom Kontakt mit dem Tod

● Seit der Industrialisierung konnte man von einer den Tod leugnenden Epoche sprechen. Das Spezialistentum für das Sterben und für die Entsorgung der Verstorbenen nahm den Menschen die Berührung mit dem Sterben und dem Tod ab. Die Lehre vom nie bestätigten »Leichengift« tat ein Übriges.

Der heutige Mensch kommt demgegenüber zum Kontakt mit dem Sterben durch zwischenmenschlichen Umgang. Es ist nur noch Ausnahme, dass Kindern etwa das Sterben des Großvaters oder der Mutter vorenthalten wird. Das Thema Sterben wird auch in der Schule nicht mehr totgeschwiegen, wie ein Blick in die Lehrpläne verrät. Die Professionellen wie Ärzte, Pflegekräfte, Seelsorger u.a. bekommen zunehmend schon während der Ausbildung Kontakt mit der Thematik. Deshalb ist auch das Sterben Thema der Medizinethik geworden, einschließlich der Themen Wahrheit am Krankenbett, Tötung auf ausdrückliches oder mutmaßliches Verlangen, Tötung nach den Prinzi-

pien der Katastrophenmedizin, Tötung nach eugenischen und anderen Maßstäben als Form der Tötungs-Heilbehandlung und vieles mehr.

Von Riten und Symbolen

● Die Gesellschaft des ausschließlich intensiven Lebens hatte jede Symbolik des Sterbens und Todes eingebüßt. Kaum einer verstand noch (vom Skelett abgesehen) die Semantik des Todes (Stundenuhr, Sensenmann u.a.). Z.B. war den Menschen das Verhältnis zur vergehenden Zeit abhanden gekommen. Zeit war etwas Verplantes und Durchstrukturiertes. Auch der Ort des Sterbens hatte nur noch Funktionen, war aber weniger Ausdruck von Persönlichkeit. Deshalb war in der Nähe von Sterbenden keine Uhr, kein Kalender mehr zu finden und ihre Betten befanden sich oft in der Mitte des Raumes (Leichenhalle), falls sie nicht schon aus dem Zimmer entfernt waren. Für die Medizin sollten diese Sterbeorte nicht von den Menschen erzählen, denn es gab ja nur beschädigte Organe, aber nicht mehr »Personen«.

Unsere heutige Gesellschaft hat die Symbolik des Sterbens und Todes wieder entdeckt und versteht auch ihre Sprache; allerdings lernen wir oft noch mühsam. Teilweise gelingt die Wiederbelebung alter Riten (z.B. die Krankensalbung). Es gibt aber auch die Entdeckung neuer Umgangsformen, z.B. die Licht-Meditationen im Beisein eines Sterbenden, wo das Verlöschen der Lichter zum Zeichen für verlöschendes Leben wird, oder die Vielzahl von erzählender Literatur für Kinder und Erwachsene, die das Thema des eigenen Sterbens aufgreift und in Bilder fasst. In der AIDS-Hilfe sehen wir neue Trauerriten; wir beobachten das Einüben abschiedlichen Lebens in den Kirchengemeinden usw. Die darauf antwortende Ethik ist eine Ethik, die auf unverwechselbare Individuen antwortet sowie nach biographischer Medizin und Pflege sucht.

Unmissverständlichkeit und Offenheit

● Ein Todesbewusstsein fehlte den Menschen des 19. Jahrhunderts weitgehend, weil ihnen ja die Todeserfahrung entzogen war. In Todesanzeigen wurde dies besonders deutlich, wo die Persönlichkeit des Verstorbenen, sein Weg in den Tod oder das Leid der Hinterbliebenen nicht ehrlich ausgesprochen wurden. Die Medizin kannte den Verstorbenen nicht mehr als Menschen. Deshalb erfand sie das Konstrukt des Hirntodes, jenseits dessen zwar noch gestorben wird, aber die Medizintechnik nur noch das Nutzenprinzip als ethischen Grundsatz vorsieht. Im Explantierten begegnen wir keinem Menschen mehr, sondern nur noch verwertetem und unbrauchbarem Material.

Dem heutigen Menschen außerhalb solcher Denkströme gelingt es nicht mehr, sich der Todesnähe zu entziehen, weil sie ihm eigentlich überall begegnet. Deshalb gibt es heute sehr ehrliche Anzeigentexte wie »Geboren um zu sterben, gestorben um zu leben« oder »Wir haben zwanzig Jahre zusammen glücklich gelebt. Nun sind wir glücklich gemeinsam aus dem Leben geschieden« oder »Mutti tust du mal, Mutti kannst du mal, Mutti kommst du mal; Mutti tat immer, Mutti konnte immer, Mutti kam immer, ohne Murren; wir danken dir; bis bald, deine Kinder«.

Die Hospizidee unserer Tage ist eine offene, die Mauern der Pflege und des Sterbens überwindet. Nachbarschaftshilfe, Freundeskreise, ehrenamtliche Helferdienste entstehen. Aber nun muss die Medizinethik ihre Paradig-

men wechseln. Sie ist nicht und darf nicht nur Begründungsinstrument für das sein, was Medizin ohnehin tun möchte, sondern Element des Widerspruchs, der Kritik und Nachdenklichkeit. Künftige Ethik darf Entscheidungen nicht vereinfachen oder ermöglichen, sondern muss sie erschweren angesichts der Einzigartigkeit des Sterbenden und seines Todes; das ist ihre Aufgabe.

Alle Menschen sind Betroffene

● Früher meinte man, der alte Mensch hätte einen besseren Zugang zur Integration des Todes in sein Leben als der jüngere. Man sprach vom »Jugendkult«, der auch darin zum Ausdruck kam, dass allein das Altsein als Vorhof des Todes verstanden wurde. Diese Alten waren demnach zunehmend fremdplatziert. Die Altenhilfe, vor allem die Geriatrie der 70er-Jahre orientierte sich nahezu ausschließlich an Aktivierung und Rehabilitation, also an der Fortsetzung von gesunder Jugend im Alter. Demgegenüber beobachteten wir, dass die pflegebedürftigen alten Menschen sich geradezu nach der Thematisierung des Sterbens sehnten, worauf wir jüngeren nicht zu reagieren wagten.

Heute stellen wir nun fest, dass alte und junge Menschen oft einen gleich intensiven Zugang zur Integration des Todes in ihr Leben haben. Also sind in unseren Initiativgruppen auch alle Altersgruppen verfügbar. Und das ist gut so, denn »Ungleiche« sind tendenziell besonders gute Begleiter: Männer für Frauen, Frauen für Männer, Alte für Junge, Junge für Alte, ja selbst Kinder für Erwachsene. Heute fordern wir unsere Seminarteilnehmer/innen (Ärzte, Schwestern, freiwillige Helfer) dazu auf, den eigenen Grabstein oder einen Nachruf auf sich selbst zu schreiben; und wir ernten damit keine Befremdlichkeiten. Wir leisten heute durch die Integration von Sterben und Tod in die Gemeinschaft der Lebenden Bedeutendes zur Verwirklichung einer integrativen Gesellschaft. Mit der Einübung von Toleranz gegenüber den Schwachen wie den Sterbenden leisten wir einen Beitrag zur Überwindung der »Unfähigkeit zu trauern«. Solche Medizinethik verändert die Mediziner, zu deren Kompetenz es nun gehört, die eigenen Unfähigkeiten einzugestehen, zu weinen, Emotion zu zeigen, sich Schwäche zuzugestehen.

»»Ungleiche« sind gute Begleiter: Männer für Frauen, Alte für Junge, Kinder für Erwachsene.«

Die Individualität des Sterbens

● Der Tod wurde seit 1800 immer mehr entpersönlicht, vielfach sogar als obszön empfunden. Die Krankenhäuser und Pflegeheime waren zu »totalen Institutionen« verkommen, wo nur ein bestimmter Auftrag erfüllt wurde, die Individualität jedoch fehlte. »Hier gibt es Ärzte, Pflegekräfte, Priester, Angehörige«, sagte eine ältere Patientin, »einen Menschen habe ich noch nicht gesehen.« Mediziner waren geradezu trainiert, keine Menschen, sondern nur Krankheiten, Schwächen, Organe zu sehen. Und zusätzlich hatte der von der sterbenden Persönlichkeit geprägte offene Ritus des Sterbens im Kreis der Familie einer Kultur der Geheimhaltung, dem Krankenhaussterben und dem Sterben »in aller Stille« Platz gemacht.

Heute gelten Sterben und Tod nicht mehr als obszön; Sterben muss nicht mehr geheim und still bleiben. Sterben, Tod und Trauer sind

seriöse Forschungsgegenstände geworden. Man mag die Literaturflut zu diesem Bereich bedauern oder beargwöhnen, aber das Erscheinen von Elisabeth Kübler-Ross, Johann-Christoph Hampe oder Raimund Moody auf der Bestsellerliste hat auch seine konstruktive Seite. Die Möglichkeit zu einer menschengemäßeren und menschenwesentlicheren Gesellschaft darf sich ruhig an die Thematisierung von Sterben und Tod anschließen.

Kommunikation über Sterben und Tod

● Vielfach versperrten uns vor 1980 Kommunikationshemmungen den Weg, zusammen mit anderen den Tod menschlicher und das Sterben sterblicher zu gestalten. Untersuchungen beschrieben damals sehr ausführlich, wie z.B. Ärzte es machten, dass sie mit den Patienten in bedrohlicher Situation zwar reden konnten, aber nur selten etwas sagten. Diese Technik undialogischer Kommunikation wurde auch von anderen am Bett eines Sterbenden beherrscht.

In unserer Zeit haben die Hemmnisse ihre Wirksamkeit weitgehend eingebüßt, die uns daran hinderten, über Sterben und Tod zu sprechen und uns in angemessener Weise mitzuteilen. Die Sprachlosigkeit ist weitgehend beendet. Wir haben eine offene und ehrliche Sprache wieder gefunden; zudem reflektieren wir sprachlich aktiv auch über das Lebensende. Wir gehen wieder aufeinander zu und teilen unsere Nöte und Hilferufe in verständlicher Weise mit.

Was da seit den 70er-Jahren bezüglich Sterben und Tod geschehen ist, fußt vor allem in der Entdeckung der Grenzen: des Fortschritts, des Wachstums, des wissenschaftlich Erlaubten; leider jedoch noch zu wenig in einer Beschäftigung mit Auschwitz, Hadamar[1] oder Hiroshima. So werden viele nicht durch die sittlich-ethischen Maßstäbe von Demut, Verantwortung oder Schuldbekenntnis zur Auseinandersetzung mit dem Tod und dem Sterben getrieben, sondern durch Neugier, Unbehagen, Kleinmut und Sicherheitsverlangen. Aber die aus solchem Denken mündende Praxis ist zu kurzatmig, beinhaltet allenfalls am Rande die

»zusammen mit anderen den Tod menschlicher und das Sterben sterblicher gestalten«

Bejahung des unverwechselbaren Einzelmenschen, verzichtet nicht auf das Machbare, sondern will auch das »schöne Sterben« noch (therapeutisch) in den Griff bekommen. Das notwendige Menschenbild, von dem wir ausgehen können, besagt, dass der Mensch lebt und stirbt: *einmalig* – es gibt also keine Festlegung oder Vertröstung auf mehrere Erdenleben (Reinkarnation) oder auf eine »Reanimation«, so als gäbe es eine Wiederbeseelung; *einzigartig* – es gibt keine absolut gültige Definition und Bestimmung der menschlichen Existenz; das gilt auch für medizinische Lehrbücher, die von einer letzten Wahrheit des Menschen nichts wissen können; *auf die Mitwelt bezogen* – ein Mensch kann sich also niemals selbst genüge sein oder sich allein im Sterben vervollkommnen wollen.

[1] In der Landesheil- und Pflegeanstalt dieser hessischen Stadt wurden im Rahmen des nationalsozialistischen Euthanasieprogramms zahlreiche Menschen ermordet. (Anm. d. Red.)

Gion Condrau

Jedem seinen eigenen Tod

Sozialpsychologische und soziokulturelle Aspekte des Todes

»O Herr, gieb jedem seinen eignen Tod. Das Sterben, das aus jenem Leben geht, darin er Liebe hatte, Sinn und Not.«

Ausgehend von den Zeilen Rainer Maria Rilkes entsteht hier ein vielschichtiges Bild vom Tod, der seit jeher Denken und Kultur mitgeprägt hat. Jede Epoche muss neu bestimmen, was es bedeuten könnte, frei zu werden für das »Sein zum Tode«.

Der Tod als individuelles Ereignis

● Liegt nicht in den Worten Rainer Maria Rilkes aus dem dritten Stundenbuch »Von der Armut und von dem Tode« der Wunsch nach dem eigenen, unverwechselbar eigenen und nur mir oder dir gehörigen Tod, einem Tod, den ich selbst bestehen muss, einem Sterben, das nur mir und meinem Leben mit seiner Liebe, seinem Sinn und seiner Not ein Ende setzt? Kann man vom Tod überhaupt sprechen, ohne gleich hinzuzufügen, wessen Tod nun gemeint ist, mein Tod oder der Tod des anderen? Der Ausspruch Rilkes sagt es doch deutlich: jedem *seinen* Tod. Also geht es doch um *meinen* Tod, als je meiniges Schicksal. Fällt der Tod damit in meine (alleinige) Zuständigkeit, ist es ausschließlich meine Sache, wie ich mit der Gewissheit des Sterbenmüssens, mit der Gewissheit meiner Vergänglichkeit in dieser Welt umgehe?

Das befremdliche Possessivpronomen »mein« lässt nun allerdings offen, was »Tod« eigentlich bedeutet und was »Leben« wirklich ist. »Man weiß es genau, wenn ein Wort absolut nicht zuweisbar oder nicht verweisend bleibt, was seinen Begriff oder Gegenstand betrifft, dann ist es wohl das Wort ›Tod‹«, meint der französische Philosoph Jacques Derrida. Nicht von ungefähr lassen uns alle Bemühungen, den Tod als solchen zu definieren – sei es philosophisch, theologisch, psychologisch oder biologisch – im Stich. Ähnliches gilt es vom Leben zu sagen. So genau wissen wir weder wann es *beginnt*, noch was es eigentlich *ist* und *warum* es endet, obwohl wir als Menschen ein *Seinsverständnis* besitzen.

Im Grunde haben wir bereits ein sprachliches Problem, wenn wir vom Tod sprechen. Im Deutschen ist er maskulin, *der* Tod, in den lateinisch-stämmigen Sprachen, abgeleitet von mors (feminin), *la* mort, *la* morte, *la* muerte. Aber ist dies wichtig? Steht ein tieferer Sinn dahinter? Kennen wir ihn besser, wenn wir ihn als

männlich oder weiblich personifizieren? Gewiss, in Kunst und Literatur wird der Tod (fast) ausschließlich männlich dargestellt, wenn auch zumeist schlicht als Skelett. Offenbar lässt sich nur so mit dem Tod streiten, wie es der »Ackermann aus Böhmen« 1399 tat, dem Gott als Schiedsrichter die Ehre, dem Tod aber den Sieg zugestand. Nicht immer lässt es sich jedoch mit dem Tode streiten wie in der Renaissance. Im Grunde ist er ein heimtückischer, unberechenbarer, gemeiner, hinterlistiger und chaotischer Geselle, der sich an den Menschen heranschleicht, ihn unvermittelt trifft, selbst dann, wenn er am wenigsten erwartet wird. Wie heißt es doch in der dritten Strophe des wohl bekanntesten Studentenliedes »Gaudeamus igitur« von Christian Wilhelm Kindleben aus dem Jahre 1781, das auf die begrenzte Zeit unseres frohen Lebens hinweist: *vita nostra brevis est, brevi finietur* – unser Leben ist kurz und wird binnen kurzem beendet werden; *venit mors velociter, rapit nos atrociter, nemini parcetur* – der Tod kommt schnell, er raubt uns grausam hinweg und verschont niemanden. So ungewiss der Zeitpunkt seines Erscheinens ist, so gewiss ist es, dass er kommt. Nicht von ungefähr werden die Menschen seit alters her die *Sterblichen* genannt, nicht von ungefähr *weiß* der Mensch um seine Endlichkeit, und nicht von ungefähr kann der deutsche Denker Martin Heidegger sagen, das Dasein sei eigentlich ein »Sein zum Tode«.

»Nicht von ungefähr werden die Menschen seit alters her die Sterblichen genannt.«

Dass Letzteres Konsequenzen hat, versteht sich von selbst. Der Tod ist nicht lediglich das Ende unserer leibhaftigen Existenz, er begleitet uns das ganze Leben hindurch, ja er ist Teil unseres Daseins, er gehört zum Dasein. »Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben« (Ackermann aus Böhmen). Das erinnert an Senecas Ausspruch über den permanenten, von Geburt an bevorstehenden Tod, und Heidegger vermerkt dazu, der Mensch sterbe fortwährend, solange er auf dieser Welt weilt. Der Tod ist ein Phänomen des Lebens, heißt es in »Sein und Zeit« (1927). So fragt man sich, ob denn die Philosophen mehr über den Tod und dessen Sinn verstehen als der nicht philosophisch Geschulte, oder gar als die Theologen einerseits oder die Biologen andererseits. Was bedeutet es denn, dass der Sterbliche über seine Endlichkeit Bescheid weiß? Andererseits hören wir auch von philosophischer Seite, es gebe für den freien Menschen nichts Unsinnigeres, als über den Tod nachzusinnen (Spinoza). Und doch sind es gerade Philosophen und Dichter, die wohl besten Kenner der menschlichen Seele, die sich zum Todesproblem geäußert haben.

Lucius Annaeus Seneca unterschied eine *mors matura* von einer *mors immatura*, also einen Tod des gereiften Menschen und einen Tod des noch nicht Gereiften. Wir pflegen zu sagen, dieser oder jener habe ein erfülltes Leben gehabt, ein anderer sei viel zu früh gestorben. Gibt es aber überhaupt eine »mors matura«? Ist es nicht vielmehr so, dass der Tod sich nicht darum kümmert, ob wir dafür »matur«, d.h. reif sind oder nicht? Schon Seneca schien daran zu zweifeln: *intelleges te immaturum mori* – erkennen wirst du, dass du stirbst vor der Zeit.

Und doch: was ist die Zeit? Lässt sich diese anhand der Uhr feststellen, anhand des Kalenders, der Tage, Monate und Jahre, die ein Mensch gelebt hat? Oder spielen andere Qualitäten der Zeit eine Rolle? Gelangen wir da

nicht vielmehr zur sozialpsychologisch und soziokulturell wichtigen Frage, wie der heutige Mensch mit dem »Tod« umgeht? Die Zeit für

»Nicht die Jahre sind es, die im Leben zählen, sondern das Leben in diesen Jahren.«

das Leben mag in vieler Hinsicht individuell sein, es ist vielleicht nicht so wichtig, wie alt ein Mensch wird, bis er stirbt, als vielmehr, wie er die Zeit seines Lebens genutzt hat. »Nicht die Jahre sind es, die im Leben zählen, sondern das Leben in diesen Jahren«, sagte ein Freund anlässlich einer Trauerfeier. Zeit bedeutet Datierbarkeit, Dauer, Deutbarkeit und Öffentlichkeit. Dies betrifft unser Verhältnis zum Tode, das, wie Heidegger sagt, wesenhaft *Angst* ist. Es betrifft aber auch die Frage des Umganges mit den *Toten* und es betrifft gesellschaftspolitisch die willkürliche Festsetzung des *Todeszeitpunkts*.

Der Tod als soziales und kulturelles Phänomen

● Wenn ich gesagt habe, der Tod falle in die Zuständigkeit des Individuums, so stimmt das nur zum Teil, nämlich sofern es sich lediglich um *meinen* Tod handelt. Nun lebe ich nicht allein in dieser Welt, und sofern der Tod zum Leben gehört, ist er auch ein Problem der Gemeinschaft. Das Dasein ist als solches grundsätzlich immer ein Mitdasein, also ein Mitsein. Dieses Mitsein ist als Grundelement des Daseins unabhängig davon, wie wir im Alltag unser Miteinandersein gestalten. Es ist immer Mitsein, selbst in der gelebten Abgeschiedenheit, in der Einsamkeit und Ichbezogenheit des modernen Menschen. Wenn vom Sozialen oder vom Kulturellen gesprochen wird, geschieht dies auf der Grundlage mitmenschlichen und mitweltlichen Seins des Menschen. Mitsein und Sein zum Tode sind gleichursprünglich. Woraus auch die Verantwortung folgt, die Emmanuel Levinas formuliert: »Ich bin verantwortlich für den anderen in dem Maße, wie er sterblich ist.«

Tatsächlich stirbt der Mensch auch dann nicht allein, wenn er beispielsweise im Alleingang über einen Gletscher in eine Spalte fällt und keine Rettung seines Lebens ihn vor dem sicheren Tod bewahrt; und kein in seine eigene Welt eingeschlossener Psychatriepatient ist vom Mitsein ausgeschlossen. Einsamkeit ist die Privation der Gemeinsamkeit und als solche gera-

»Mitsein und Sein zum Tode sind gleichursprünglich.«

de auf diese verweisend. Mit anderen Worten: Das Sterben anderer ist auch Teil meines eigenen Sterbens, besonders dann, wenn mir der andere nahe stand. Der Tod des anderen mag uns in verschiedener Weise berühren. Jener eines Kindes geht uns vielleicht näher als jener eines Greises, das langsame Sterben eines unheilbar Schwerkranken kann erlösend sein, der plötzliche Unfalltod oder das unvorhersagbare Herzversagen eines Menschen erschreckend. Selbst der anonyme Tod Hunderttausender, die in einem Massengrab liegen, lassen uns nicht gleichgültig, auch dann nicht, wenn wir ihn scheinbar abstrakt und distanziert zur Kenntnis nehmen.

Todesangst

● Der Umgang mit der Todesangst ist von ubiquitärer Bedeutung und nicht nur Sache des

Einzelnen. Denken wir an die verschiedenen, auch soziokulturell bedingten Fluchtmöglichkeiten vor der Gewissheit des Todes und der Ungewissheit seines Zeitpunktes, so erschließt sich uns ein weites Feld von Verhaltensmöglichkeiten, die aufzuzählen den Rahmen dieses Beitrags bei weitem sprengen würde. Der Mensch kann sich gegen alles versichern, gegen Krankheit, Altern, Diebstahl, Einbruch, Besitzverlust, nur nicht gegen den Tod, somit auch nicht gegen die ihn bedrängende Todesangst. Oftmals hat man den Eindruck, dass die Todesangst in ihr Gegenteil gekehrt wird, in eine unausgesprochene, aber nicht unsichtbare *Todessehnsucht*. Andererseits helfen Heilslehren die immanente Todesangst zu überwinden, mindestens zu besänftigen; kulturelle Gebräuche sollen uns mit dem Tod versöhnen, man versucht mit ihm ein Bündnis einzugehen, ihn zu verleugnen, zumindest ihm »den Stachel zu nehmen«. Kann der Mensch aber wirklich die Todesangst »wegstecken«, aus seinem Denken und Fühlen verbannen, ihr den Rücken zukehren? Sind denn nicht in unserer so modernen Welt Medizin und Technik dazu aufgerufen, den Tod zu besiegen und damit das Leben angstfrei zu gestalten? Oder steckt letztlich hinter allen religiösen und ärztlichen Bemühungen immer noch der Glaube an die leibliche Unsterblichkeit des Daseins? Oder gibt es wirklich Menschen, die dem Tode »mit heiterer Gelassenheit« (Medard Boss) entgegensehen?

Der Umgang mit den Toten

● Jedenfalls werden wir täglich durch die Medien an den Tod gemahnt, sei es durch die Nachrichtenflut, die auf uns herabregnet, sei es durch die täglich erscheinenden Todesnachrichten, Abdankungsfeiern, Begräbnisankündigungen. Besonders die *Beerdigungsriten* sind von soziokultureller Bedeutung. In unserer industriellen Welt haben sie an Bedeutung verloren, der

»Gibt es wirklich Menschen, die dem Tode mit heiterer Gelassenheit entgegensehen?«

Leichnam wird »im engsten Familienkreis« unter Ausschluss der Öffentlichkeit der Erde übergeben. Selbst die *Trauer* hat ihre öffentliche Bedeutung eingebüßt, diese dumpfe Trauer beim Verlust eines geliebten Menschen, die in früheren Zeiten öffentlich zur Schau getragen werden durfte. Das Leichenmahl ist wohl noch ein kleiner Überrest vergangener Zeiten, der u.a. auch der Trauerbewältigung dient.

Nicht so bei so genannten »primitiven« Völkern – sofern dieser Ausdruck noch gebraucht werden darf –, wo Begräbnisse immer noch in der Öffentlichkeit »gefeiert« werden, wie z.B. in Ghana. In diesen »native societies« wird die Gruppensolidarität gegen Todesangst und irrationale Abwehrreaktionen dadurch gerettet, indem ein natürlicher Vorgang zum sozialen Ritual erhoben wird (Scherer). Der Tod eines Stammesangehörigen kann zum Anlass ausschweifender Feiern werden. Im aufgeklärten Zeitalter unserer westlichen Zivilisation mit ihrem ökonomisch-industriellen Fortschritt gibt es das nicht. Tote werden zu Leichnamen, die zumeist aus den Spitalsbetten direkt in die Abdankungshallen, in die Särge und von dort in die Urnen gelangen; Erdbestattungen werden seltener. Der medikamentalisierte Krankenhaustote ist eben nicht der gleiche Tote wie der zu Hause Gestorbene. Sterben und Tod sind *inhuman* geworden, anonym und einer kurzlebigen Trauer überlassen.

Der vorzeitige Tod

● Soeben habe ich von einem »inhumanen« Tod gesprochen. Kann man denn überhaupt von einem »humanen« Tod reden? Als »humanes« Ereignis gehört der Tod unabdingbar zum Leben, auch wenn Tod und Sterben im eigentlichsten Sinne als »inhuman« begriffen werden, selbst wenn von einem würdevollen oder würdelosen Tod gesprochen wird. Zweifellos gibt es aber in unserer Gesellschaft ein »inhumanes Sterben«. Etwa den *gewaltsamen Tod*, durch ei-

»Sterben und Tod sind inhuman geworden, anonym und einer kurzlebigen Trauer überlassen.«

gene oder fremde Gewalt herbeigeführt, herkömmlich bekannt als *Suizid, Euthanasie, Hinrichtung*. Wir berühren hier Fragen von höchster ethischer, religiöser und politischer Brisanz. Zwar wird heute eine »Freiheit zum Tode« proklamiert, eine Freiheit, den Zeitpunkt des Sterbens in die Bestimmung des Einzelnen zu legen, doch hat eine solche Freiheit über Leben und Tod nichts, aber auch gar nichts mit dem Freiwerden des Menschen für das »Sein zum Tode« zu tun.

Literatur:
Gion Condrau, Der Mensch und sein Tod – certa moriendi condicio, Stuttgart ²1991.
Medard Boss, Grundriss der Medizin und der Psychologie, Bern ³1999.
Jacques Derrida, Aporien. Sterben – Auf die »Grenzen der Wahrheit« gefasst sein, München 1998.
Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ⁸1957.
Emmanuel Levinas, La mort et le temps. L'Herne 60, Paris 1991.
Lucius Annaeus Seneca, De brevitate vitae, Stuttgart 1980.

Hier liegt der Leib Benjamin Franklins,
eines Buchdruckers,
gleich dem Deckel eines alten Buches,
aus welchem der Inhalt
herausgenommen
und der seiner Inschrift und
Vergoldung beraubt ist,
eine Speise für die Würmer.
Doch wird das Werk selbst
nicht verloren sein,
sondern, wie er glaubt,
dermaleinst erscheinen
in einer neuen, schöneren Ausgabe,
durchgesehen und verbessert vom
Verfasser.

Inschrift des Grabsteins von B. Franklin, zit. nach Jörg Zink, Auferstehung. Und am Ende ein Gehen ins Licht, Stuttgart 1999, 156.

Angelika Pressler

»Sterbende begleiten – tun das nicht auch die Heiden?«

Pastoraltheologische Anfragen an die Konzeption christlicher Sterbebegleitung

Einfach da sein, wenn im Krankenhaus, das sich der Lebenserhaltung verschrieben hat, der Tod einbricht wie ein Mörder? Christliche Sterbebegleitung darf sich darin nicht erschöpfen, denn sie hat einen Trost anzubieten, der nicht billig ist, sondern dazu helfen kann, den unausweichlichen Botschafter der menschlichen Endlichkeit wie einen Freund zu erwarten.

● Gestorben wird heute vorwiegend im Krankenhaus, und um die Sterbenden kümmern sich mittlerweile viele Berufsgruppen. Eine davon ist die Krankenhausseelsorge und sie hat ihre spezifischen Aufgaben im Sterbebeistand. Bekanntlich wurde dabei das frühere sakramentale Versorgungsmodell, getragen von zumeist pensionierten Klerikern, von einem subjektorientierten Begleitmodell abgelöst, getragen von hoch qualifizierten Theologen und Theologinnen, geprägt von Kooperation und Teamarbeit, intern in einem Seelsorgeteam, extern mit den Teams der verschiedenen Berufsgruppen im Krankenhaus.[1] Begleitung, Begegnung, »instrumentenloses« Dasein, Deutungsangebote aus dem christlichen Glauben sind die Leitbilder der jetzigen Krankenhausseelsorge.[2] Dieses Verständnis erfordert insbesondere auch in der Sterbendenseelsorge ein hohes Maß an psycho-sozialen Kompetenzen, etwa im eigenen Umgang mit den lebensgeschichtlich oft belasteten Themen von Trennung, Abschied und Verlust. Es erfordert aber ebenso ein gediegenes Maß an Kenntnis über die Organisation Krankenhaus, deren Rahmenbedingungen und innere Dynamik.[3] Die Rahmenbedingungen und der Organisationskontext Krankenhaus sind es aber auch, die ein neues Licht auf Rolle und Aufgaben der Seelsorge mit Sterbenden werfen. Denn da sich KrankenhausseelsorgerInnen nicht gerne auf eine religiös-priesterliche Funktion im Sinn des sakramentalen Versorgungsmodells festlegen lassen wollen[4], was tun sie dann, wenn sie begleiten? Tun das nicht auch die »Heiden«? Gibt es ein Proprium christlicher Sterbebegleitung? Braucht das Begleitmodell eine Ergänzung?[6]

Ausgehend von diesen Fragestellungen möchte ich einige Orientierungspunkte aufstellen, die hilfreich sein können, um Rolle und Profil der Seelsorge im Umfeld von Sterben und Tod zu erhellen.

Der Tod: Freund oder Mörder?

● Ein erster Orientierungspunkt ist die Rede von der »Verdrängung des Todes«. Was bedeutet dieses »Verdrängen« für die einzelnen Menschen (die Sterbenden, die Angehörigen, das medizinische und pflegerische Personal), für die Institution Krankenhaus und letztendlich für die Seelsorge? – Genau genommen kann nur eine erlebte Verwundung verdrängt werden. Der Tod wird nicht er-lebt. Vom Tod als solchem haben wir keine Erfahrung, aber wir haben Vorstellungen von ihm; sie sind kulturell geprägt, gehen auf Erfahrungen des Miterlebens und der eigenen Lebensgeschichte zurück; wir kennen den Tod als Metapher für Vernichtung, Trennung und Verlust, für jene Erfahrungen, die die vielen »kleinen Tode« des Lebens umschreiben. Diese Vorstellungen sind es auch, die mich beschäftigen, denn mit ihnen geschieht Verdrängung, sie sind zwiespältig und voll Widerspruch.

Maxie Wander, eine 1977 verstorbene Schriftstellerin, schrieb angesichts ihrer bevorstehenden Krebsoperation: »An Krebs zu denken ist, als wär man in einem dunklen Zimmer mit einem Mörder eingesperrt.«[6] Die unmittelbare Todesbedrohung durch die Diagnose Krebs mündet in der Vorstellung: Der Tod ist ein Mörder. Wie aber wirkt dieses Bild auf die Bewältigung des Lebens zurück? Der Tod als Mörder bedroht, beraubt, bricht gewalttätig ein. Sich den Tod so *vor*zustellen, wirkt wie eine Mauer, deren Schatten auf das Leben fällt, es verdüstert, unfrei und eng macht. Mit einem »Mörder-Tod« vor Augen und im Krankenzimmer wird der Blick auf das Leben verstellt. Ähnliches wird auch in der Aussage eines Schwerkranken deutlich, der sagt: »Ich habe solche Angst vor dem Sterben, dass ich am liebsten schon tot sein möchte.«

»Verdrängt« werden hier nicht Todesbilder, sondern Lebensbilder. Denn wenn der Tod aus dem Leben hinausgeschwiegen wird, wenn er der »Todfeind« des Lebens ist, dann geht auch die Gewissheit der Endlichkeit verloren. Diese Gewissheit aber ist es, die dem Leben Tiefe und Jetzt gibt, Grenze und zugleich Überstieg, die auf die Einmaligkeit und die Einzigartigkeit jedes lebendigen Menschen verweist und das Eingangstor zu seiner Transzendenzfähigkeit ist.

Es muss also darum gehen, der Vorstellung vom Tod einen guten Ort im Leben zu geben.

»der Vorstellung vom Tod einen guten Ort im Leben geben«

Kann er mir zum Freund werden, zum Begleiter, zum Bruder Tod, der mich das Hier und Jetzt in seiner Tiefe und Begrenztheit gestalten lässt, oder wird er zum Mörder, dessen Gewaltsamkeit verdrängt werden muss, vor dessen Bedrohlichkeit ich aus diesem Hier und Jetzt flüchten muss? – In dieser Widersprüchlichkeit zwischen Freund und Mörder bewegen sich auch das System Krankenhaus und die darin handelnden Personen.

Vorder- und Hinterbühne

● Der Grundauftrag bzw. das Ziel der Organisation Krankenhaus ist nicht der Tod, sondern das Leben. Nicht zufällig ist in der Literatur- und Kunstgeschichte der Arzt als einer dargestellt, der voll »Todes-verachtung« mit dem Sensenmann, dem Knochengerippe kämpft.[7] Dieser ist nicht Partner, sondern Widerpart des Arztes. Wenn nun der Arzt in das Zimmer eines Kranken geht und in beider Vor-

stellungen der Tod als Mörder dort gegenwärtig ist, wer ist dann der Arzt? Ein Scharfrichter, ein Henker, der ebenso zerstört, vernichtet, tötet

»wenn nicht bewusst sein darf, dass der Tod ein Begleiter des Lebens ist«

wie der Mörder? Solche Todesvorstellungen sind wenig hilfreich für die aktuelle Lebensbewältigung. Und sie sind auch die Quelle von Lebensängsten.

Nun ist es eine der Aufgaben von Organisationen, die Ängste ihrer Mitglieder zu binden, institutionelle Widersprüche erträglich zu machen.[8] Dies führt zum Abspalten ambivalenter Tendenzen: So entwickelt jedes soziale System eine offene, ansprechbare Vorderbühne, die Tagseite, das Bewusste einer Organisation, und eine verborgene, schwer ansprechbare Hinterbühne, ihre Nachtseite, ihr Unbewusstes. Auf der Vorderbühne des Krankenhauses muss der Tod bekämpft werden, geht es darum, Leben zu retten, zu erhalten, zu ermöglichen. Da wird Blutendes verbunden, Klaffendes genäht, Fehlendes ersetzt, Wucherndes zerstört, Fehlerhaftes ausgetauscht. Auf der Hinterbühne wird gelitten und gequält, geschrien und geschwiegen, gekämpft und verloren, gestorben und seziert. Es geht um Abwehr von Ängsten, Ohnmacht, um ein Nicht-Wahrhaben-Wollen vom Tod als Botschafter der menschlichen Endlichkeit.

Tag- und Nachtseite einer Organisation sind Teil der Organisationskultur[9], sie wirken dialektisch, zwischen beiden muss ein Energiefluss bestehen. Gibt es »Verstopfungen«, kann sich die Organisation nicht weiterentwickeln. Es kommt zu Frustrationen und Motivationseinbrüchen. Eine solche »Verstopfung« ist in der Organisation Krankenhaus zu vermuten, wenn nicht bewusst sein darf, dass der Tod ein Begleiter des Lebens ist; wenn der Widerspruch nicht präsent bleibt zwischen einer »gesunden«, weil lebens-wichtigen Todesverdrängung und einer »ungesunden«, weil lebens-verleugnenden Verdrängung der Endlichkeit des Menschen.

Leitbilder von Tod und Leben

● Welche Rolle spielt nun die Krankenhausseelsorge auf dieser oft diffus erscheinenden »Drehbühne«? Im dritten Orientierungspunkt geht es darum, welche inneren Leitbilder über Tod und Leben für die Krankenhausseelsorge wesentlich sind.

Mit Blick auf das Begleitmodell kann gesagt werden: Die Rolle der Krankenhausseelsorge lautet: *Repräsentantin für das Leben im Hier und Jetzt* sein, in der Begegnung, im Dasein, in den Gesprächen, im Mitaushalten der Ängste. Das ist die Vorderbühne der Krankenhausseelsorge, weil diese Aspekte der menschlichen Erfahrung zugänglich sind! Gibt es auch eine Hinterbühne, nicht Zugängliches, weil der Sprache, der Wirklichkeit, dem Raum- und Zeitdenken entzogen – so wie der Tod? Ich glaube, auf der Hinterbühne repräsentiert Krankenhausseelsorge auch das Leben, aber es ist ein anderes als das Leben im Hier und Jetzt, es ist das *Leben im Dort und Drüben*, das Leben im Sinn der Ewig-

»In der Sterbebegleitung bricht jäh das Tor zur Transzendenz auf.«

keit, des Jenseits. In der Sterbebegleitung bricht jäh das Tor zur Transzendenz auf. Dafür steht Seelsorge. Auf der verborgenen Bühne des Dort

und Drüben blühen Bilder vom Jenseits, von Himmel und Hölle, Vernichtung und Auferstehung, Gericht und Gnade. Und weil diese Bilder so viel mit Glaube und Spiritualität zu tun haben, also intimste Bereiche des Menschen berühren, werden sie oft verschwiegen. Aber gerade in diesem »Land des Verschweigens« ist die Eigentlichkeit des Menschen beheimatet, seine Transzendenzfähigkeit, seine Gottesebenbildlichkeit. In diesem Land hat der Tod nicht das letzte Wort, er wird verspottet. In diesen Bildern hat der Tod keinen Stachel mehr, er ist nicht der Mörder, der vom Leben trennt, sondern der Engel, der ins Leben führt.

Repräsentanz einer unaussprechlichen Hoffnung

● Wie bewusst ist es Krankenhausseelsorger-Innen, dass sie gerade auch diese Tiefendimension des Lebens repräsentieren? Wie sehr können sie es schätzen? Ist ihnen klar, welche Rolle ihre theologischen Leitbilder von Gott, Himmel und Jenseits für die Begleitung spielen? Sie begegnen Sterbenden ja (hoffentlich) nicht nur mit psychologischen Begleitmodellen, sondern wohl auch mit ihren eigenen theologischen, religiösen Konzepten und Bildern. Wäre es nicht so, müsste man ihnen Theologievergessenheit vorwerfen.

Wie bedeutsam religiöse Lebenssinn-Inhalte für die Bewältigung der Sterbebegleitung, für die religiöse Motivation des Helfens sind, darauf weisen auch empirische Studien mit Hospizhelferinnen hin.[10] Ganz wichtig sind dabei die eigenen Glaubensvorstellungen, die ständige Auseinandersetzung mit Fragen wie: Wer ist mein Gott? Welchen Sinn sehe ich in meinem Leben? Was soll der Tod? Und was kommt nachher?[11]

Im Konzert der helfenden Berufe im Umfeld des Sterbens ist die Krankenhausseelsorge tatsächlich Expertin für diese Fragen. Nicht um katechismusartig Antworten zu liefern, aber um empfänglich für das »Dahinter« zu sein: Wenn Sterbende, Angehörige, ÄrztInnen und Krankenschwestern sich mitteilen, kommt es darauf an, zu verstehen und »übersetzen« zu können, was sie dabei von ihrem Gott erzählen, ihren Himmelsträumen und Höllenängsten.

Vielleicht wurde dieser spezifisch religiöse Bereich auch deshalb so sehr verschwiegen, weil kirchliche Seelsorge eine lange Machtmissbrauchsgeschichte mit Jenseitsbildern hat. Vielleicht muss die Angst weggeschoben werden, in einer Ohnmachtssituation wie der des Sterbens so zerstörerische innere Bilder auslösen zu können, wie Tod und Teufel, Hölle und Gericht. Sie gehörten ja durchaus zum Repertoire einer wahrlich mörderischen Seelsorgs- und Verkündigungsgeschichte. Denn diese Bilder sind ebenso destruktiv und abspaltend, wie die Vorstellung vom Tod als Mörder. Sie verstellen ebenso den Blick auf das Leben im Hier und Jetzt. Sie bieten keine Integration, sondern Spaltung.

Mit dem Zur-Seite-Schieben der negativen Macht religiöser Bilder angesichts des Todes geht aber auch die positive Macht verloren: Das Bewusstsein der Eigentlichkeit von Seelsorge, nämlich religiöse Symbolfigur und Repräsentantin einer unaussprechlichen Hoffnung da-

»eine lange Machtmissbrauchsgeschichte mit Jenseitsbildern«

rauf zu sein, dass der Tod nicht ein Mörder ist, der das letzte Wort hat. So manche SeelsorgerInnen fühlen sich oft in die Rolle eines »Todesengels« gedrängt, wenn Kranke bei ihrem Besuch entsetzt sagen: »Aber bei mir ist es noch

nicht so weit!« Vielleicht können sie jedoch, wenn sie in ein »Mörderzimmer« gehen, den Tod tatsächlich als Engel miteintreten lassen und damit eine andere, tiefere Dimension des Lebens zur Sprache bringen.

Sterbende begleiten – tun das nicht auch die »Heiden«? Ja, und das ist gut so. Nur, ihre Aufgabe ist es nicht, diese tiefere Dimension des Menschseins ins Spiel zu bringen. Das ist der zuweilen vergessene Part der KrankenhausseelsorgerInnen. Damit sind sie wahrlich systemfremd in der Welt der »weißen Götter«.

Konstruktives Gegenüber

● In der Welt der Medien, die uns überfluten mit Bildern vom Tod als Mörder und Folterknecht, in der Welt des Krankenhauses, das in der Spannung steht zwischen dem gesellschaftlichen Auftrag von Lebensrettung und dem Tod als ständigem Feind dieses Auftrages, da wird es auch zur Aufgabe von Seelsorge, diesen lebensverzerrenden Masken des Todes das freundliche Gesicht zurückzugeben. Und es ist ihre prophetische Seite, im Krankenhaus auch für Strukturen sensibel zu sein, die diese Masken vermehren. Um dabei kein isolierter Gegenpol, sondern ein konstruktives Gegenüber zu sein, braucht es eine hohe Kommunikations- und Konfliktfähigkeit, ein fundiertes Wissen um die Wirkung von Organisationen. Um nicht vereinnahmt zu werden, bedarf es zur Profilierung einer ständigen Vergewisserung und Reflexion der eigenen Theologien und der eigenen religiösen Kraftquellen. Das bedeutet aber auch, dass SeelsorgerInnen in der Begleitung von Sterbenden immer damit konfrontiert werden, was *ihr* tragender Grund ist, was *sie* glauben, hoffen, lieben. Sie müssen sich auch über ihre Vorstellungen von Tod und Leben befragen und befragen lassen. Und das nicht nur, weil im Augenblick des Todes, dort wo Begleitung und damit auch der lebensbegleitende Gott am Ende scheint, die dunkle, unheimliche Seite Gottes sichtbar werden kann, sondern weil es eine, im besten Sinn des Wortes, mächtige Rolle, eine zum Leben ermächtigende Rolle ist, religiösen Trost auszusprechen, ohne billig zu vertrösten.

»den Tod als Engel miteintreten lassen«

[1] Vgl. z.B. das fast 20 Jahre alte Standardwerk zur Krankenhausseelsorge: Josef Mayer-Scheu/Rudolf Kautzky (Hg.), Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus, Wien/Freiburg/Basel 1980.

[2] Vgl. Michael Klessmann, Seelsorge in der Institution Krankenhaus, in: ders. (Hg.), Handbuch der Krankenhausseelsorge, Göttingen 1996, 15.

[3] Die neuere Literatur zur Krankenhausseelsorge legt das Augenmerk sehr stark auf den Kontext Krankenhaus und dessen Rahmenbedingungen. Vgl. Andreas Heller (Hg.), Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten, Freiburg i.B. 1994.

[4] Vgl. Klessmann, Seelsorge, hier 21.

[5] Zu den Anfragen an das Begleitmodell vgl. auch: Eberhard Weiher, Mehr als Begleiten. Ein neues Profil für die Seelsorge im Raum von Medizin und Pflege, Mainz 1999.

[6] Maxie Wander, Leben wär' eine prima Alternative. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe, Darmstadt 1986, 15.

[7] Vgl. Ralph Grossmann, Organisationsentwicklung im Krankenhaus, in: Heller, Kultur des Sterbens, 83f.

[8] Vgl. Eva-Renate Schmidt/Hans-Georg Berg, Beraten mit Kontakt. Handbuch der Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach 1995, 395ff; sowie Werner Zbinden, Einführung in die Institutio[n] Analyse, unveröffentlicht[es] Manuskript 1995.

[9] Unter Organisationskul[tur] wird das Gesamt von Einstellungen, Idealen, Wert[en] Denk- und Verhaltensweis[en] der Organisationsmitglied[er] verstanden. Vgl. Schmidt/[Berg], Beraten, 385-398.

[10] Vgl. Heinrich Pompey, Sterbende nicht allein lassen. Erfahrungen christlicher Sterbebegleitung, Mainz 1996, 25ff.

[11] Vgl. ebd., 29.

Erich Lehner

Sterben als kulturelle Herausforderung moderner Gesellschaft

Die Rahmenbedingungen des Sterbens haben sich verändert. Soziale, psychische und physische Dimensionen des Sterbeprozesses werden zunehmend unterscheidbar und spielen doch eng zusammen. Das erfordert eine verstärkte Zusammenarbeit von Pflegepersonal, ÄrztInnen, Familien und FreundInnen von Sterbenden; denn diese brauchen nicht nur medizinische, sondern vor allem soziale Unterstützung.

Das Paradigma der »Todesverdrängung« ist zu einem vielzitierten Topos in der Analyse des Umgangs moderner Gesellschaften mit dem Tod geworden.[1] Der Umgang mit Sterben und Tod stellte jedoch für die Menschen aller Zeiten ein Problem dar, das seine »kulturelle Aufbereitung, Zähmung und Ritualisierung«[2] zur Folge hatte. Allein schon der Gedanke an den Tod birgt in sich einen Akt der Verneinung des Todes. Indem ein Mensch denkend sein Leben gestaltet, handelt er so, als ob es den Tod jetzt nicht gäbe. In diesem Sinn lässt sich die gesamte menschliche Kultur, verstanden als die kreative Fähigkeit des Menschen, sich selbst und seine Umwelt zu gestalten, als »ausgeklügelter Protest gegen das Geschick, dass wir sterblich sind,«[3] begreifen. Gerade jene kulturellen Techniken, die Menschen früherer Generationen geholfen haben, Sterben und Tod zu bewältigen, sind heute bei weitem nicht mehr ausreichend. Die Wurzel dieser Probleme liegt jedoch nicht in einer Todesverdrängung, sondern in den im Vergleich zu früheren Zeiten veränderten Rahmenbedingungen, innerhalb derer Menschen heute leiden und sterben müssen.

Soziales, psychisches und physisches Sterben

● Noch nie in der Geschichte wurde die Prozesshaftigkeit des Todes so erlebt wie heute. Es beginnt mit der klinischen Unterscheidung von Herz-, Gehirn- und Organtod, die selbst den absoluten Endpunkt des Lebens als prozesshaftes Geschehen erscheinen lässt. Jedoch auch wenn ein Mensch physisch tot ist, zeigt das Phänomen der Trauer, dass er zumindest im Bewusstsein seiner nächsten Angehörigen lebt. Ein Mensch kann also, obwohl physisch tot, sozial weiterleben. Während die Erfahrung der sozialen Anwesenheit Verstorbener gerade in unserer Zeit weniger wird, lässt sich möglicherweise sogar die umgekehrte Erfahrung als ein Merkmal unserer Zeit bestimmen. Also nicht, dass ein Mensch zwar physisch tot, aber sozial lebendig

ist, sondern umgekehrt, dass ein Mensch zwar noch physisch lebt, aber sich sozial tot fühlt. In diese Richtung weist das Selbsterleben vieler

»Manche Menschen erleben den sozialen und den psychischen Tod noch vor ihrem physischen Ende.«

kranker oder alter Menschen, die keinen sozialen Anschluss finden und das Gefühl haben, dass sie für die anderen schon längst »gestorben« sind. Viele Menschen verlieren aufgrund der sozialen Isolierung auch ihre psychische Identität und werden – medizinisch korrekt – als »psychisch verändert« oder »verwirrt« diagnostiziert. Diese Menschen erleben den sozialen und den psychischen Tod noch vor ihrem physischen Ende.

Diese Prozesshaftigkeit des Sterbens und ihr Auseinanderfallen in ein physisches, soziales und psychisches Sterben kennzeichnet die Erfahrung des Todes unserer Zeit. »Im Gegensatz zu allen früheren Kulturen erleben in modernen Gesellschaften die meisten den langsamen physischen, sozialen und häufig auch psychischen Verfall ihrer Eltern, anderer Bezugspersonen und schließlich der eigenen Person.«[4] Eine der wichtigsten Ursachen für dieses Erleben ist die gewaltige Verlängerung der physischen Lebenszeit. Während in Deutschland die durchschnittliche Lebenserwartung im Jahr 1855 noch 37,2 Jahre betrug, stieg sie im Jahr 1985 auf 74,6 Jahre. Damit hat sich die durchschnittliche Lebenszeit verdoppelt. Gleichzeitig hat sich auch das Sterben verlängert. Führten in früheren Zeiten die von außen (»exogen«) das Leben bedrohende Trias »Pest, Hunger und Krieg« zu einem meist schnell eintretenden Tod, so sind es heute vor allem von innen (»endogen«) wirksame Todesursachen, die das Leben erst nach einem länger andauernden Prozess zu Ende bringen: Herz- und Kreislauferkrankungen, verschiedene Formen von Krebs und degenerative Leiden.[5] Diese Krankheitsbilder lassen nicht nur einen langen Krankheitsverlauf erwarten, sondern ebenso eine längere Zeit des Sterbens. Gemeint ist jene Zeit, in der nach medizinischem Ermessen keine Chance auf Heilung besteht, aber der Tod noch nicht eingetreten ist.

Aufgrund der verlängerten Lebenszeit wurde erstmals die soziale, psychische und physische Dimension im Leben und im Sterben als unterschieden wahrnehmbar. Wissenschaftliche Forschung konnte nun untersuchen, wie sie miteinander interagieren. So konnte eine englische Studie schon 1987 aufweisen, dass Kranke mit aktiven und wechselseitigen Beziehungen zu anderen Menschen länger lebten als solche, die einsam waren. Ebenso zeigte sich in dieser Studie, dass frühe Trennungen in der Kindheit von kranken Menschen einen Einfluss auf die Überle-

»Kranke mit aktiven und wechselseitigen Beziehungen zu anderen Menschen leben länger.«

benszeit in ihrer Erkrankung hatten. Generell kam diese Untersuchung zu dem Schluss, dass Kranke, die früher starben, weniger Freunde und zu ihren Familien eher distanzierte Beziehungen hatten beziehungsweise insgesamt Verbindungen, die durch Feindseligkeit bei gleichzeitiger Abhängigkeit geprägt waren.[6] Zu ähnlichen Aussagen kommt auch die eindrucksvolle Studie des amerikanischen Arztes David Spiegel. Er lud Patientinnen mit Brustkrebs im fortgeschrittenen Stadium zu einer einjährigen Teilnahme an einer Selbsthilfegruppe ein. Die Teilnehmerinnen an den regelmäßigen Gruppentreffen hatten eine bis zu doppelt so lange Überlebenszeit als jene

Frauen der Vergleichsgruppe, die nicht an solchen Gruppen teilnahmen.[7]

Auf Basis der Spiegel-Studie lässt sich der Mechanismus der wechselseitigen Beziehung von physischer, psychischer und sozialer Dimension des Lebens folgendermaßen beschreiben. Schwer kranke Frauen fanden in der Gruppe jene soziale Unterstützung, die sie in die psychische Lage versetzten, individuelle Trauerprozesse zuzulassen, und dadurch ihr Gefühl der Identität rund um die Erkrankung neu aufzubauen. Dies nun hatte wiederum den Effekt, dass sich auch ihre physische Überlebenszeit verlängerte. Ein aktuelles Bemühen, auf die veränderten Bedingungen von Sterben und Tod sowohl individuell als auch gesellschaftlich angemessen zu reagieren, muss deshalb sowohl die verlängerte Zeit des Lebens und Sterbens als auch die unterschiedlichen sozialen, psychischen und physischen Dimensionen des Lebens in ihrer wechselseitigen Beziehung ernst nehmen.

Soziale Beziehungen

● In allen Untersuchung zeigt sich also die große Bedeutung sozialer Beziehungen. Soziale Beziehungen dürfen jedoch nicht vorschnell mit familiären Beziehungen gleichgesetzt werden. Gerade die englische Studie wies darauf hin, dass nicht allein das Vorhandensein einer Familie, sondern erst die Qualität der familiären Beziehungen entscheidend war. Damit soziale Beziehungen als hilfreich erlebt werden, sollten sechs Bedürfnisqualitäten erfüllt werden:[8]

- das Bedürfnis nach einer engen Bindung, die das Gefühl der Sicherheit und Geborgenheit vermittelt
- das Bedürfnis nach Kommunikation mit gleich gesinnten Menschen als Basis für die Teilnahme am sozialen Leben
- das Gefühl, von anderen Menschen gebraucht zu werden
- die Möglichkeit, Rollenkompetenz unter Beweis zu stellen, was für die Selbstwertsteigerung wichtig ist
- das Gefühl der zuverlässigen Beziehung, dass man auf den anderen zählen kann
- die Gewissheit, sich an anderen orientieren zu können

Soziale Unterstützung (also Beziehungen, die gemäß den zitierten Kriterien als positiv erlebt werden) wirkt wie ein Puffer und vermindert die psychischen Belastungen. Sie bewirkt ein besseres Bewältigungsverhalten und eine bessere Lebensqualität und kann sogar einen positiven Einfluss auf die Überlebenszeit ausüben.

Wenngleich der Familie eine entscheidende Bedeutung für die soziale Unterstützung zukommt, so bleibt sie dennoch nicht auf sie beschränkt. Im Grunde kann jede Person, sei es nun ein näheres oder weiteres Familienmitglied, seien es NachbarInnen, FreundInnen, BerufskollegInnen oder Professionelle wie Pflegepersonen und ÄrztInnen, etc. die oben angeführten Bedürfnisse gemäß den jeweiligen Möglichkeiten erfüllen. Ebenso muss auch klar

»Wenngleich der Familie eine entscheidende Bedeutung für die soziale Unterstützung zukommt, so bleibt sie dennoch nicht auf sie beschränkt.«

die Grenze der Leistungsfähigkeit einer Familie, ihrem kranken Angehörigen soziale Unterstützung zu bieten, gesehen werden. Ein Bündel von Belastungsfaktoren können eine pflegende Familie an die Grenzen ihrer Belastbarkeit bringen und damit ihre Möglichkeiten, soziale Unterstützung zu gewähren, zwangs-

läufig einschränken. Gerade die verlängerte Zeit im Sterben, die eine verlängerte Zeit der Pflege bedeutet, erweist sich zusammen mit der zahlenmäßig kleinen Familienstruktur der Kernfamilie, in der sich die Hauptlast der Betreuung zum Großteil auf eine Person, meist die Frau, konzentriert, als immenses Belastungspaket. Dazu kommt als zusätzliche Erschwernis die fehlende Ausbildung und Betreuung der in einer Familie mit der Pflege befassten Personen. Schließlich stellt für viele Familienmitglieder die Vereinbarkeit der Pflege mit einem Arbeitssystem, in dem für die Betreuung pflegebedürftiger Angehöriger keine Zeit vorgesehen ist, eine beinahe unüberwindliche Hürde dar. [9]

Für die Betreuung Sterbender ergibt sich deshalb die Forderung, ein Pflege- und Betreuungssystem für Schwerkranke, Alte und Sterbende zu schaffen, in dem familiäre Betreuung durch institutionelle Pflege unterstützt wird. Das Ziel ist nicht, die Familienpflege durch Professionelle zu ersetzen. Es geht vielmehr darum, der Familie von außen jene Unterstützung zukommen zu lassen, die sie erst befähigt, ihren bleibend notwendigen Beitrag an der Pflege eines schwer kranken Menschen auch wirklich leisten zu können. Die Hauptlast liegt dabei bei professionellen Pflegeinstitutionen. Diese Forderung hat nicht nur weitreichende politische Konsequenzen, sondern erfordert auch ein Umdenken der einzelnen Familien und der erkrankten Person. Zunächst müssen familiäre Systeme lernen, in Zeiten der Krise, wie sie die Pflegebedürftigkeit eines Mitglieds darstellt, den Binnenraum der Intimität auf Hilfe und Unterstützung von außen zu öffnen. Damit ist auch verbunden, dass die Menschen lernen, den noch immer tief in ihren Herzen eingewurzelten Wunsch, das Leben »zu Hause«, im Kreise der ihnen nahe stehenden Menschen zu beenden, grundlegend zu modifizieren.[10] Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass die meisten Menschen ihr Leben auch in Zu-

»ein Arbeitssystem, in dem für die Betreuung pflegebedürftiger Angehöriger keine Zeit vorgesehen ist«

kunft in einer Institution beenden werden. Es muss deshalb das Ziel gesellschaftspolitischer Entwicklungen sein, dass es in allen Pflegeinstitution – nicht nur in Hospizen - möglich ist, im Kreis nahe stehender Menschen zu sterben. Diese Pflegeinstitutionen werden noch viel Phantasie und Einfühlungsvermögen aufbringen müssen und Politik und Gesellschaft werden in noch größerem Ausmaß als bisher die notwendigen Ressourcen bereitstellen müssen, um die Pflege derart zu organisieren, dass den KlientInnen auch im Rahmen der Institution ein Sterben in Würde und in familiären Beziehungen ermöglicht wird.

Trauer als Form, das Sterben psychisch zu verarbeiten

● Das Leben zwingt Menschen eine Vielzahl verschiedenster Verlusterlebnisse auf: Menschen verlieren ihre Arbeit, Beziehungen zerbrechen, Menschen verlieren ihre Kindheit und Jugend – die Reihe ließe sich schier endlos fortsetzen. In all diesen Situationen müssen Menschen lernen, Abschied zu nehmen von etwas, das zu Ende geht. Strukturell sind diese Erfahrungen jenen gleich, die Menschen im Sterben machen, in dem das Leben allmählich zu Ende geht. Die natürliche psychische Reaktion auf Verlusterfahrungen ist die Trauer. Sie ist der gesamtmenschliche, psycho-sozial-soma-

tische Ausdruck dieses Verlustes.[11] Sterben als ein Prozess, in dem ein Mensch trauernd sein Leben verliert, ist ein zutiefst individuelles Geschehen, das einzig und allein der oder die Sterbende selbst bewerkstelligen können.[12] Trotz dieser Individualität des Sterbens können einige Elemente als Orientierungshilfe beschrieben werden.

Sterbende bewegen sich sehr oft in dem scheinbaren Widerspruch, dass sie ihre Realität verleugnen und dann wieder offen ansprechen. Verstehbar wird dieses Verhalten, wenn wir es als Ausdruck eines subjektiven Bewältigungsprozesses sehen. Innerhalb dieses Prozesses heißt Verleugnen, dass der oder die Betroffene die volle Wahrheit der eigenen Situation im Moment nicht realisieren kann. Das Element des Verleugnens ist ein Schutzmechanismus, der das Individuum vor Überforderung schützt. Es ist genauso wichtig wie das scheinbar im Gegensatz dazu stehende Element der Wahrhaftigkeit. Eine sterbende Person braucht die Wahrheit. Sie braucht sie jedoch in dem für sie passenden Zeitpunkt und in dem für sie passenden Maß und eingebettet in eine stützende Beziehung, die sich als gemeinsamer Prozess

»Sterben als ein Prozess, in dem ein Mensch trauernd sein Leben verliert«

des Suchens nach der subjektiven Wahrheit der oder des Sterbenden gestaltet. Innerhalb dieses Prozesses kommt Gefühlen eine große Bedeutung zu. Sie sind das dritte Element im Prozess des Sterbens. Das Leitgefühl ist wohl die Trauer, die jedoch in sich unterschiedliche, oft sehr widersprüchliche Gefühle birgt. Neben der Traurigkeit, die sich etwa in einem Weinen äußert, sind in der Trauer Gefühle wie Wut, Zorn, Angst, Ruhelosigkeit, Schuld, Schock, Verlassenheit, Einsamkeit, Betäubung, Sehnsucht, Erleichterung usw. enthalten. Im Bewältigen derartiger emotionaler Turbulenzen passiert immer auch ein Erinnern früherer Verlust- und Trauererfahrungen. Dabei lässt sich auch das Element der »Lebensbilanz« (Ina Spiegel-Rösing) feststellen.[13]

Sterbende, die derartige Trauerprozesse durchmachen, brauchen eine soziale Umgebung, die dies zulässt. Die eigenen Familienmitglieder sind sehr oft aufgrund der eigenen Betroffenheit und der eigenen Trauer in diesen Prozessen emotional überfordert. Einmal mehr zeigt sich das notwendige Zueinander von familiärer Betreuung und Begleitung durch professionelles Personal.

Wider die Medizinalisierung des physischen Todes

● Lag der Erfolg der naturwissenschaftlich orientierten Medizin in ihrer Beschränkung auf physische Prozesse, so muss die Medizin der Zukunft umdenken. Forschungen der letzten Jahrzehnte, die die engen Wechselwirkungen zwischen »sozialen, seelischen und physiologischen Vorgänge« aufzeigen, »zwingt« die Medizin ihr bisher dominierendes naturwissenschaftliches Menschenbild auf ein »sozio-psycho-somatisches Menschenbild« hin zu erweitern.[14] Die Medizin, die sich kompetent mit der physischen Dimension des Lebens beschäftigt, ist deshalb in Zukunft gefordert, sich in interdisziplinäre Kooperationen mit wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit sozialen und psychischen Vorgängen beschäftigen, einzubinden.

Gesellschaftspolitische Konsequenzen

● Für eine zukünftige Gestaltung des Lebensendes unter den geänderten Rahmenbedingungen moderner Gesellschaften erweist sich Kommunikation als Schlüsselwort. Die entscheidende Aufgabe wird darin bestehen, soziale Hilfssysteme und Gesundheitsinstitutionen, unterschiedliche Professionen, Angehörige und FreundInnen zu vernetzen und mit dem schwer kranken Menschen und seinen Bedürfnissen in Beziehung zu bringen.

Gefordert ist zunächst einmal und fundamental die Politik. Sie muss dem Umstand Rechnung tragen, dass die Familie allein mit der Pflege eines schwer kranken und sterbenden Menschen überfordert ist. Sie wird in zukünftigen gesellschaftspolitischen Verteilungskämpfen ein flexibles und durchlässiges System von ambulanten, teilstationären und stationären Institutionen durchzusetzen haben. Darüber hinaus sind die Pflegeinstitutionen und die in ihnen arbeitenden Personen gefordert. Sie werden neben ihrem pflegerischen und medizinischen Know-how verstärkt kommunikative Kompetenz und die Fähigkeit zur (interdisziplinären) Teamarbeit mitbringen müssen.[15] Schließlich ist auch jeder einzelne Mensch gefordert. In einer Welt zunehmender Vereinzelung wird jeder Mensch lernen müssen, sich rechtzeitig ein System verlässlicher und belastbarer Beziehungen aufzubauen.

»ein System verlässlicher und belastbarer Beziehungen«

[1] Armin Nassehi/Georg Weber, Modernität und Gesellschaft. Zu einer Theorie der Todesverdrängung. Opladen 1989.
[2] Klaus Feldmann, Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse, Opladen 1997, 37.
[3] Zygmunt Bauman, Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien. Frankfurt 1994, 25.
[4] Klaus Feldmann, Physisches und soziales Sterben, in: Sterben und Tod in Europa. Wahrnehmungen, Deutungsmuster, Wandlungen, hg. v. Ulrich Becker/Klaus Feldmann/Friedrich Johannsen, Neukirchen-Vluyn 1998, 94.
[5] Arthur E. Imhof, Die Lebenszeit. Vom aufgeschobenen Tod und von der Kunst des Lebens, München 1988; Thomas Neger, Der Wandel der Todesursachen, in: Tod und Gesellschaft – Tod im Wandel, hg. v. Christoph Daxelmüller, Regensburg 1996, 93-95.
[6] Feldmann, Sterben und Tod, 54.
[7] David Spiegel et al., Effect of psychosocial treatment on survival of patients with metastatic breast cancer, in: Lancet 2/1989, 888-891.
[8] Gerhard Strittmatter, Einbeziehung der Familie in die Krankenbetreuung und begleitende Familientherapie, in: Lehrbuch der Palliativmedizin, hg. v. Eberhard Aulbert, Stuttgart 1997, 803.
[9] Erich Lehner, Die Pflege Kranker in der Familie. Chancen und Grenzen, in: Dialog 4/1991, 14-15.
[10] Paul M. Zulehner/Hermann Denz/Martina Beham/Christian Friesl, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen »Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990« – »Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990«, Wien 1991, 208.
[11] Josef Hoffmann, Sterben lernen, um leben zu können – Reifen im Bewußtsein der Endlichkeit des Lebens, in: Abschied, Tod und Trauer in der sozialtherapeutischen Arbeit, hg. v. Wolfgang Scheiblich, Freiburg 1991, 50.
[12] Ralf Jerneizig/Arnold Langmayer/Ulrich Schubert, Leitfaden zur Trauertherapie und Trauerberatung, Göttingen 1991, 25.
[13] Erich Lehner, Seelsorgliche Aufgaben um Sterben, Tod und Trauer, in: Theologische Information 76 (Beilage zum Linzer Diözesanblatt), hg. v. Diözese Linz, Institut Pastorale Fortbildung, Linz 1996, 1-5.
[14] Bernhard Badura, Public Health und Pflege, in: Akademisierung von Pflege und Public Health. Ein gesundheitswissenschaftlicher Dialog, hg. v. Andreas Heller/Doris Schaeffer/Elisabeth Seidl, Wien 1995, 70.
[15] Zu dieser Thematik das lesenswerte Buch: Kultur des Sterbens. Bedingungen für das Lebensende gestalten, hg. v. Andreas Heller, Freiburg 1994.

Walter Schaupp

»Sterben in Würde«

Die heutige Frage nach dem »Guten Tod«

Selbstbestimmung bis zuletzt ist sowohl für die Befürworter aktiver Euthanasie als auch für die Hospiz-Bewegung ein wichtiges Motto. Doch Freiheit und Würde des Menschen werden jeweils grundverschieden verstanden. Auf dem Hintergrund der aktuellen medizinethischen Debatten erweist sich dennoch die Sterbebegleitung klar als die humanere Alternative. Christen und Gemeinden haben hier ihren Auftrag.

● Von den vielen Fragen im Umkreis von Sterben und Tod, die heute Aufmerksamkeit verlangen, ist die Diskussion um Sterbehilfe und Euthanasie in besonderer Weise in den Mittelpunkt des öffentlichen Bewusstseins gerückt. Das tiefere Anliegen, das hier zu einer Klärung ansteht, wird oft mit den Schlagworten »Sterben in Würde«, »würdevoller Tod« oder auch »humanes Sterben« beschrieben. Oft wird aber auch auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes »Eu-thanasie« Bezug genommen, was ja so viel heißt wie »Guter Tod«. Dieser Begriff wiederum erinnert an die Vorstellung vom »Guten Leben«, welche – in Anlehnung an die aristotelische Tradition – so viel meint wie »gelingendes« und »geglücktes« Leben in einem umfassenden Sinn. Der »Gute Tod« ist dann jener, der am meisten den Vorstellungen entspricht, die schon während des Lebens den Rahmen für humanes Gelingen und Glücken abstecken.

Im Programm der verschiedenen Sterbegesellschaften einerseits und im Engagement der Hospiz-Bewegung anderseits werden heute auf gesellschaftlicher Ebene zwei sehr konträre Antworten auf diese Frage sichtbar, die als Leitlinien einer Auseinandersetzung dienen können. Für die meisten Sterbegesellschaften[1] ist – neben anderen Zielen – die gesetzliche Legalisierung des ärztlich assistierten Suizids und der aktiven Euthanasie auf Verlangen die gesellschaftliche conditio sine qua non, um dem Einzelnen einen selbstbestimmten Tod in Würde zu ermöglichen; eine Möglichkeit, die jedem offen stehen sollte. Die Hospiz-Bewegung sieht dagegen im Schritt zur aktiven Euthanasie die Würde des Menschen verraten, weil sie meint, dass der Herausforderung eines humanen Sterbens ganz anders begegnet werden muss, nämlich durch eine konsequente Umorientierung medizinischer Maßnahmen angesichts des nahen Todes eines Menschen im Sinne konsequenter Schmerztherapie, durch ein Eingehen auf die persönlichen und vielschichtigen Bedürfnisse des Sterbenden, durch die Einbettung des Sterbenden in ein Netzwerk menschlicher Zuwendung und durch die bewusste Auseinandersetzung mit der Sinnfrage angesichts des Todes.[2] Seitdem die Niederlande im

Jahr 1994 als bisher einziges Land der Welt aktive Euthanasie auf Verlangen legalisierten, bilden die dortigen Entwicklungen und Erfahrungen einen weiteren, allerdings sehr kontrovers beurteilten Bezugspunkt der Auseinandersetzung.[3]

Der Hintergrund der Auseinandersetzung

● Woher kommt nun die offensichtlich so große Angst vieler Menschen vor einem möglicherweise unerträglichen, sich in die Länge ziehenden Sterbeprozess, der ihre Kräfte zu überfordern und sie in den Zustand hilfloser und zugleich sinnloser Abhängigkeit zu bringen droht? Die breite Resonanz, welche die Forderung nach aktiver Euthanasie heute findet, ist ohne eine solche Angst vor einem möglichen Nicht-Bestehen-Können des Sterbens kaum erklärbar.

Sterben und Tod werden oft genug von einem mit allen Mitteln geführten medizinischen Kampf ums Überleben überlagert, welcher dem ganzen Geschehen seine eigene Logik und seine eigenen Erfordernisse aufzwingt: Isolation des Sterbenden, technisierte Umgebung, standardisierte Handlungsabläufe, Reduktion der Behandlungsperspektive auf die körperlichen Vitalfunktionen und Verlust des Blickes auf die tieferen und umfassenderen Bedürfnisse des Sterbenden sind nur einige der zu nennenden Stichworte.

Zu wenig beachtet wird ein weiteres Phänomen, nämlich die durch die moderne Medizin möglich gewordene immer stärkere Auffaltung des Sterbeprozesses. Sterben war für den Menschen in vielen Fällen schon immer der leidvolle Prozess eines schrittweisen Erlöschens seiner verschiedenen biologischen und geistigen Funktionen, aber heute können die Stadien dieses Prozesses fast voneinander getrennt und der endgültige Tod tage-, wochen-, ja monatelang hinausgezögert werden, wobei der Mensch hier in ganz neuer Weise, tot oder noch nicht, zum willenlosen Objekt medizinischer Intervention wird.[4]

Doch haben sich nicht nur die objektiven Bedingungen des Sterbens geändert, sondern auch die Art und Weise, wie der heutige Mensch den auf ihn zukommenden Sterbeprozess subjektiv wahrnimmt und erlebt. Hier kommt eine neue Sensibilität gegenüber einem möglicherweise entwürdigenden Zustand des Leidens und der Abhängigkeit ins Spiel, welche ihrerseits mit einer bestimmten Vorstellung von menschlicher Würde, von Autonomie und Freiheit, aber auch mit dem Ausfall von Möglichkeiten einer Sinndeutung von Leiden zusammenhängt. Auf der Linie eines neuzeitlichen Freiheitsverständnisses werden Würde und Größe des Menschen vor allem an seiner Fähigkeit festgemacht, die Bedingungen seines Lebens immer umfassender

»die Angst vieler Menschen vor einem unerträglichen Sterbeprozess, der sie in hilflose Abhängigkeit bringt«

zu kontrollieren, um sie so dem eigenen Lebenskonzept gestalterisch ein- und unterzuordnen.

Dieses Freiheits- und Würdeverständnis, das auf die Emanzipation von den natürlichen Zwängen und Abhängigkeiten des Lebens abzielt, macht nun auch den Wunsch nach einer immer umfassenderen Kontrolle des Sterbeprozesses verständlich und es lässt auf der anderen Seite Abhängigkeit und Ausgeliefertsein als die Würde des Menschen gefährdend erscheinen. Leid wird so einzig und allein als Herausforderung erfahren, es zu beseitigen. Weil dieses

Würdeverständnis auch einen individualistischen Zug an sich hat, übersieht es tendenziell, dass der Mensch seine Würde nicht nur in ungebundener Freiheit und Selbstmächtigkeit, sondern gerade auch in entgegengebrachter Anerkennung und Liebe erfährt. Im Hinblick auf die Gesellschaft wiederum wird das Recht jedes Individuums auf ein selbstbestimmtes Leben akzentuiert, in welches sich Staat und Gesellschaft nicht einzumischen haben. Das Sterben wird nun als Teil dieser individuellen und persönlichen Sphäre angesehen, die sich jeglicher moralischen oder rechtlichen Normierung von außen entzieht und allein der Eigenverantwortung des Individuums unterliegt.

»In der Wahl des Todes als solchem kann keine sinnvolle Entfaltung von Leben liegen.«

Damit sind wenigstens einige Faktoren genannt, welche die Ängste des heutigen Menschen vor dem auf ihn zukommenden Tod verstehen lassen und die bewirken, dass viele in der Möglichkeit einer direkten und raschen Beendigung des Lebens zu einem selbstgewählten Zeitpunkt die unverzichtbare Voraussetzung für einen Guten Tod sehen.

Das herausgeforderte Ethos der Tradition und der Kirche

● Ein solcher Lösungsweg steht nun in scharfem Kontrast zu den Grundlinien des bisher gültigen Ethos, wie es z.B. Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* wieder mit aller Deutlichkeit eingeschärft hat.[5] Auch in den hier dargelegten normativen Strukturen tritt ein bestimmtes Bild eines humanen und guten Todes zutage. Im Mittelpunkt steht die prinzipielle Unantastbarkeit menschlichen Lebens als die schlechthin unverzichtbare Basis jeder humanen und die Würde des Menschen langfristig achtenden Gesellschaft.

Moralphilosophisch ist hier vom Grundgut des Lebens zu sprechen, welches als ermöglichende Bedingung für jeden konkreten Vollzug von Freiheit und Würde absolut zu schützen ist.[6] Theologisch zeigt sich der tiefere Grund dieser Unantastbarkeit darin, dass das menschliche Leben als ein von Gott geschenktes und ihm verdanktes Gut nicht wie eine neutrale Sache der beliebigen und willkürlichen Verfügung des Menschen unterliegt, sondern uns als etwas anvertraut ist, das prinzipiell lebenswert und als solches in all seinen Facetten zu bejahen ist; umso mehr, als es unter der Verheißung einer Vollendung über den Tod hinaus steht. Daraus ergibt sich die ethische Grundverpflichtung einer bejahenden Annahme des Lebens durch alle Krisenzeiten hindurch und bis in den Tod hinein. Dieser selbst muss zwar als Teil eines endlichen Lebens angenommen werden, darf aber nie selber direkt gewählt werden; denn in der Wahl des Todes als solchem kann keine sinnvolle Entfaltung von Leben liegen.[7]

Daraus ergibt sich nun als zweiter Grundsatz die Unterscheidung zwischen einer aktiven Herbeiführung des Todes, welche die Unantastbarkeit des Lebens verletzt, und einem passiven Geschehenlassen des Sterbeprozesses, das von der Grundhaltung der Annahme des Todes getragen ist. Innerhalb dieser zweiten Alternative kann, ja soll unter bestimmten Bedingungen auf weitere Behandlung und auf lebensverlängernde Mittel verzichtet werden. Die Unterscheidung zwischen direkt gewolltem Ziel und zugelassener Nebenfolge eines Handelns begründet schließlich die Möglichkeit, eine Lebensverkürzung z.B. bei konse-

quenter Schmerztherapie in Kauf zu nehmen. Diese Prinzipien liegen auch dem Ethos der Hospiz-Bewegung zugrunde, welche für die letzte Sterbephase eine konsequente Umorientierung des Behandlungsziels von Krankheitsbekämpfung und Lebensverlängerung auf palliative Maßnahmen fordert, welche den Menschen und seine ganzheitlichen Bedürfnisse in den Mittelpunkt stellen.

Brennpunkte der ethischen Auseinandersetzung

Unerträgliches Leid?

● In den Richtlinien der niederländischen Ärzteorganisation zur Euthanasie wird an zweiter Stelle nach einem dauerhaften und wohl überlegten Wunsch als Kriterium für die Zulässigkeit von aktiver Euthanasie ein »permanentes, unerträgliches, ernstes und hoffnungsloses Leiden« genannt.[8] Man könnte meinen, dass die Auseinandersetzung hier, bei der Frage unerträglicher und anders nicht mehr zu kontrollierender Leiden, beginnen muss. Doch es zeigt sich, dass Schwere und Ausmaß menschlichen Leidens von außen kaum objektiv bestimmbar sind und dass zweitens das Gefühl der Unerträglichkeit eines Zustandes, das den Euthanasiewunsch rechtfertigen soll, etwas sehr Vielschichtiges ist, auf jeden Fall nicht einfach mit der Existenz körperlich-physischer Schmerzen gleichgesetzt werden kann. Letztere sind heute durch die Fortschritte der Palliativmedizin fast in allen Fällen beherrschbar, doch auf diesen Hinweis antworten Befürworter der aktiven Euthanasie, dass für den Todeswunsch eines Menschen das viel komplexere Gefühl der Angst vor Würdeverlust, vor Abhängigkeit und vor sinnlosem Dahindämmern ausschlaggebend sei. Will man also Euthanasie an der Unerträglichkeit eines Leidenszustandes festmachen, so gelangt man früher oder später zur Einsicht, dass das Urteil darüber letztlich dem Einzelnen überlassen bleiben muss. Damit aber tritt als eigentliche Frage hervor, wie weit ein Mensch im Namen seiner Freiheit und Autonomie das Recht haben kann, aufgrund seines persönlichen Ermessens das Wo, Wie und Wann des eigenen Todes in eigener Verantwortung zu bestimmen.

Freiheit der Wahl?

● »Freiheit der Wahl ist der Kernpunkt menschlicher Identität. In einer liberalen Demokratie sollten wir die Freiheit besitzen, Entscheidungen über unser eigenes Verhalten zu treffen, solange dies nicht zum Schaden anderer gereicht!« – So lautet das Grundargument der Südaustralischen Euthanasiebewegung für ein Recht auf aktive Euthanasie.[9] Aber ist dieser Hinweis auf eine durch nichts antastbare Freiheit der Selbstbestimmung auch im Hinblick auf den Tod tragfähig? Es gibt mehrere Gründe, dies in Frage zu stellen. Wie das Zitat zeigt, werden hier Freiheit und Autonomie des Menschen in einer Weise verstanden, welche nur äußere moralische Grenzen anerkennt; Grenzen, die dort liegen, wo wir anderen Menschen schaden. Nach innen aber, bezogen auf die eigene Lebensgestaltung, wird Freiheit als ungebundene Souveränität angesehen, kraft deren sich jedes Individuum die Werte und Ziele seines Lebens beliebig setzen kann. Nicht nur aus christlicher Perspektive, welche den Menschen in eine ganzheitliche Verantwortung für sein Leben vor Gott gerufen sieht, ist ein solches Freiheitsverständnis unannehmbar, es führt auch aus sich selbst heraus in Aporien.[10]

Autonomie alleine kann also niemals ein genügender Grund für aktive Euthanasie sein, denn immer braucht es zuerst die Diskussion darüber, ob dieser besondere Gebrauch menschlicher Freiheit aus sich heraus rechtfertigbar ist. Dass es also nie einfach um Freiheit, sondern unausweichlich um die Frage des rechten Gebrauchs von Freiheit geht, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass keine Gesellschaft wirklich jeden Euthanasiewunsch erfüllen kann. Immer müssen Bedingungen festgelegt werden, so schwer dies auch sein mag, die diesen Wunsch eines Menschen auch objektiv sinnvoll und nachvollziehbar erscheinen lassen.[11] Die Frage nach dem Guten Tod des Menschen und nach den diesen Tod ermöglichenden Bedingungen ist also nie eine rein private Angelegenheit, sondern fordert die gemeinsame und objektive ethische Verantwortlichkeit des Menschen heraus. Hier taucht nun die Frage auf, ob nicht das Konzept der Hospiz-Bewegung, welche ebenfalls den Menschen in seiner Ganzheitlichkeit und Würde in den Mittelpunkt stellt, dabei aber die Schwelle zur aktiven Tötung bewusst nicht überschreitet, die ungleich humanere Antwort auf das drängende Problem des Sterbens in der heutigen Gesellschaft darstellt.

Eingreifen oder geschehen lassen?

● Vertreter der aktiven Euthanasie wenden jedoch ein, dass die Unterscheidung zwischen aktivem Töten und passivem Sterbenlassen aus verschiedenen Gründen inkonsequent, ja beinahe heuchlerisch sei.[12] Doch gibt es auch hier gewichtige Gründe, die für ein Beibehalten dieser Unterscheidung sprechen, wenn sie nur richtig verstanden wird. Der Unterschied darf nicht einfach daran festgemacht werden, ob der Arzt äußerlich gesehen etwas tut oder nicht. Der Unterschied zwischen beiden Handlungstypen besteht vielmehr darin, dass nur bei der aktiven Euthanasie der Arzt mit seinem Handeln eine direkte und für sich allein ausreichende Ursache setzt, die den Tod des Patienten zur Folge hat, während im Rahmen passiven Sterbenlassens sein Handeln, z.B. beim Abbruch einer Behandlung, nur auf dem Hintergrund einer bestehenden Grundkrankheit den Tod mitverursacht.

Es geht also um einen unterschiedlichen Gesamtcharakter der Handlung, welcher zwei völlig verschiedenen Grundhaltungen entspricht, mit menschlichem Leben umzugehen. Da nun alles dafür spricht, dass Humanisierung insgesamt immer mit einem Mehr und nicht mit einem Weniger an Respekt vor dem Leben und dessen Integrität einhergehen muss, zeigt sich jener Weg als der humanere, wo die Grenze zur direkten Tötung nicht überschritten wird, vielmehr andere Wege gesucht werden, den unerträglichen und entwürdigenden Seiten des Sterbens zu begegnen.

»Die dem Tod angemessene Haltung ist jene des über sich Verfügen-Lassens.«

Diese Option bestätigt sich nochmals auf dem Hintergrund der schon erwähnten christlichen Grundeinstellung dem Tod gegenüber, die sich durch eine eigenartige Spannung auszeichnet: Freiheit ist hier immer auf die sinnhafte Entfaltung von Leben bezogen und insofern gibt es keine sinnvolle Selbstverwirklichung der Freiheit in der direkten Wahl des Todes; die dem Tod angemessene Haltung ist jene des über sich Verfügen-Lassens, insofern dieser so wenig der Freiheit unterliegt wie die Tatsache, dass wir überhaupt ins Leben getreten

sind. Diese Spannung erscheint im Konzept des passiven Sterbenlassens ungleich authentischer gewahrt als im Konzept der aktiven Euthanasie, wo sie durch einen quasi gewaltsamen Eingriff aufgelöst zu werden droht.

Logik der Ausweitung?

● In der öffentlichen Debatte haben derzeit v.a. jene Einwände gegen die aktive Euthanasie stärkeres Gewicht, die sich auf mögliche unkontrollierbare Ausweitungen einer einmal etablierten Euthanasiepraxis beziehen, auch »Dammbruchargumente« genannt. Die Befürchtungen richten sich darauf, dass Euthanasie sich nicht auf die Fälle aktiver Euthanasie auf Verlangen beschränken lässt, sondern nach und nach immer mehr Personengruppen in diese Praxis miteinbezogen werden, die keiner persönlichen Zustimmung fähig sind.[13] Allein aus diesen Gründen müsse Euthanasie abgelehnt werden. Nun wird die Entwicklung in den Niederlanden diesbezüglich zwar kontrovers beurteilt, sie zeigt aber unleugbar einen konstant hohen Anteil an Fällen aktiver Euthanasie *ohne* Verlangen.[14] Wesentlicher als statistische Untersuchungen ist die innere Logik einer solchen Ausweitung. Liegt nämlich einmal ein gesellschaftliches Einverständnis darüber vor, welche Situationen körperlichen und seelischen Leidens als so entwürdigend und unzumutbar gelten können, dass dem Wunsch nach aktiver Euthanasie stattgegeben werden darf, dann wird die entsprechende moralische Verpflichtung immer plausibler, aus Mitleid und Barmherzigkeit diese Entscheidung auch anstelle jener zu treffen, die dazu selbst nicht mehr in der Lage sind. Daher dürfte die These zutreffen, dass es unmöglich ist, aktive Euthanasie auf Verlangen zu bejahen, ohne gleichzeitig bestimmte Formen aktiver Euthanasie ohne Verlangen mitzubejahen. Eine gefährliche Logik ergibt sich auch, wenn man bedenkt, wie sehr die Entscheidungen unseres Lebens auf sozial vorstrukturierten Entscheidungs- und Wertmustern beruhen. Trotz äußerlich gewahrter Freiwilligkeit kann sich dies in Form eines hohen sozialen Drucks auf schwache Gruppen auswirken, in bestimmten Situationen Euthanasie als die »vernünftigste« Lösung in Betracht zu ziehen.[15]

»Druck, in bestimmten Situationen Euthanasie als die »vernünftigste« Lösung in Betracht zu ziehen«

Christliche Lebensform in einer säkularen Gesellschaft

● Die Überlegungen haben gezeigt, dass im Ringen um einen Guten Tod und ein humanes Sterben das Argument nicht genügt, dass dies eine rein private Angelegenheit sei, die der freien Wahl des Einzelnen überlassen werden muss. Im Vergleich der verschiedenen Antwortversuche erweist sich der Hospiz-Gedanke als die ungleich humanere, wenn auch anspruchsvollere Antwort, weil sie einerseits menschlichen Bedürfnissen und ethischen Erfordernissen viel umfassender gerecht wird, anderseits aber auch bewusster die Frage nach dem Sinn von Sterben und Tod für den Menschen stellt.

Trotzdem ist die weitere Entwicklung auf gesellschaftlicher Ebene nicht abzusehen und es kann sein, dass noch andere Länder dem Beispiel der Niederlande folgen und aktive Euthanasie so immer mehr zu einer frei wählbaren Option wird. Damit wächst die Verantwortung der Einzelnen, sich ihrer eigenen Haltung ge-

genüber Sterben und Tod zu vergewissern und zu fragen, wie das christliche Ethos auch unter solchen Bedingungen authentisch und konsequent gelebt werden kann. Es gibt heute eine höhere Verantwortung als früher, sich möglichst frühzeitig darüber klar zu werden, wie die eigene Sterbephase gestaltet werden soll. Die ethischen Grundprinzipien müssen dabei in eine Spiritualität eingebettet werden, die jene als sinnvollen Rahmen für einen Guten Tod erscheinen lässt.

In mancher Hinsicht wird Patientenverfügungen ein immer größerer Stellenwert zukommen, vor allem dort, wo Menschen voraussichtlich ohne Angehörige sterben werden, denen sie zutrauen, für sie Entscheidungen zu treffen. Angesichts der erwähnten immer stärker möglichen Dissoziation des Sterbeprozesses braucht es den Mut, auf lebensverlängernde Maßnahmen unter bestimmten Bedingungen zu verzichten. Wie in der Hospiz-Bewegung zu Recht betont wird, ist die soziale Geborgenheit im Sterben das Entscheidende. Wie auch bei der Bewältigung von Krisensituationen im Leben schon deutlich wird, kann die Bewältigung

»Die soziale Geborgenheit im Sterben ist das Entscheidende.«

des Sterbens ganz entscheidend am Geschenk des rechten Wortes zur rechten Zeit, am Dasein des rechten Menschen im rechten Augenblick hängen. Sowohl für die Bewältigung von Leid, Abhängigkeit und Kontrollverlust, wie auch für die Entscheidungsfindung über einen möglichen Behandlungsabbruch braucht jeder Mensch die Möglichkeit des Gesprächs als Raum eines gemeinsamen Suchens und Ringens. Auf all diesen Linien wird in Zukunft das Engagement von Christen, Gemeinden und Kirche immer notwendiger werden.

[1] Z.B. Exit-Bewegung in der Schweiz (diese tritt derzeit offiziell nur für den ärztlich assistierten Suizid ein), Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben, Hemlock Society in den USA u.a.

[2] Vgl. H. Pichlmaier/G. Fasselt, Hospiz/Hospizbewegung, in: Lexikon der Bioethik II, 233-237.

[3] Genau genommen handelt es sich um eine gesetzlich verankerte Straffreiheit für den Arzt, wenn dieser Euthanasie unter bestimmten definierten Bedingungen durchführt.

[4] Man denke hier an den Fall des sog. Erlanger Babys, dessen Mutter – hirntot – über Monate »am Leben« erhalten wurde.

[5] Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika Evangelium Vitae, Nr. 64-67.

[6] Vgl. dazu Eberhard Schockenhoff, Ethik des Lebens, Mainz 1993, 177ff.

[7] Vgl. dazu Klaus Demmer, Handeln als Einüben des Sterbens, in: Adrian Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben, Freiburg 1998, 182ff.

[8] Royal Dutch Medical Association, General Board, Vision on Euthanasia, 1995.

[9] The Right to Choose: the Case for Legalising Voluntary Euthanasia. Handbook of the South Australian Voluntary Euthanasia Society, Kent Town, Australia 1998.

[10] So ist z.B. ein so verstandener Autonomie- und Freiheitsbegriff auch auf dem Hintergrund der kantischen Philosophie kaum denkbar.

[11] Genügt z.B. auch rein psychisches Leiden für einen Euthanasiewunsch? Müssen überhaupt »Schmerzen« vorhanden sein oder genügt das intensive und dauerhafte Gefühl eines Menschen, dass ein weiteres Leben unter den gegebenen Bedingungen für ihn nicht mehr sinnvoll ist?

[12] Ausschlaggebend sei nur, ob die Folgen meines Handelns verantwortet werden können – ob das Ergebnis durch Tun oder durch Unterlassen herbeigeführt werde, sei ethisch nicht relevant.

[13] Hier ist v.a. an komatöse Patienten zu denken, an nicht mehr zurechnungsfähige Patienten im Endstadium einer Krankheit und an schwer behinderte Säuglinge.

[14] Eine ausgezeichnete Analyse dazu bei Markus Zimmermann-Aklin, Das niederländische Modell – ein richtungsweisendes Konzept?, in: Adrian Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben, 353ff.

[15] J. F. Keenan macht dies im Hinblick auf Amerika v.a. für die Gruppe der nichtversicherten Armen in Amerika geltend, für alleinstehende alte Menschen und andere Gruppen; vgl. ders., Fallstudien, Rhetorik und die amerikanische Debatte über die ärztliche Suizidbeihilfe, in: Adrian Holderegger (Hg.), Das medizinisch assistierte Sterben, 157ff.

Clemens Kriz OSsT

Das Weizenkorn lebt, wenn es stirbt

Erfahrungen aus der AIDS-Seelsorge

AIDS-Kranke sterben nicht anders, häufig aber allein gelassen von ihren Familien und Bekannten. Viele gehen dabei in einer Weise bewusst und gereift in den Tod, von der die so genannten Normalen vieles lernen könnten. Erinnerungen an Freunde.

Medizinisch gesehen hat die Diagnose HIV-positiv zumindest in den nördlichen Industrieländern manches von ihrem Schrecken verloren. Sie bedeutet nicht mehr automatisch ein Todesurteil; das Virus lässt sich kontrollieren, wenn auch noch nicht heilen. So ist auch der Tod und das Sterben nicht mehr »das« große Thema bei der seelsorglichen Begleitung HIV-positiver Menschen. Dennoch darf man sich nicht verleiten lassen, dieses Thema wieder auszuklammern, da die Bewältigung von Krankheit, die positive Bewertung des Lebens und die des Todes zusammengehören.

Ich habe 1992 meine Arbeit als AIDS-Seelsorger in Wien begonnen und bis 1997 noch jene Zeit erlebt, in der auf einer Wiener AIDS-Station mit 25 Betten 10-12 Menschen pro Monat gestorben sind. Der Altersdurchschnitt lag zwischen 25 und 40 Jahren. So ist das Schreiben dieser Zeilen ein Blick zurück, ein Erinnern an sehr liebgewordene Menschen, vielleicht auch ein wenig Aufarbeitung.

Abgedrängt – anders?

● HIV-Positive und AIDS-Kranke erleben ihre Krankheit nicht nur als körperliche Beeinträchtigung. Mehr als die meisten anderen Krankheiten drängt sie die Infizierten an den gesellschaftlichen Rand und damit in Einsamkeit und Isolation.

Grundsätzlich sind AIDS-Kranke nicht »anders« krank oder sterben nicht »anders« als andere Menschen. Es ist die Haltung vieler dem Thema gegenüber, welche die Situation der Betroffenen »anders« macht. Sexualität, Homosexualität, Drogensucht treffen oft auf Ignoranz oder die Unfähigkeit, sich diesen Themen zu stellen. Es gibt Unwissen, Ängste vor Ansteckung oder Ängste vor Krankheit und Tod allgemein. Bei den Betroffenen selbst gibt es eine oft lange symptomfreie Zeit, ein persönliches Coming-out, die Notwendigkeit, die Grenzen zu akzeptieren, auch die des Lebens, und die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit Kranksein und Sterben.

Ich konnte bei vielen Betroffenen einen Reifungsprozess miterleben, der für das Alter der Einzelnen eher ungewöhnlich ist. Die Möglichkeit einer Neuorientierung und Neuplanung des Lebens wurde und wird von vielen als positiver Aspekt am Positiv-Sein akzeptiert und genützt. Daher haben auch viele sehr bewusst

und gelassen auf ihr Ende hingelebt, ohne ihren Lebenswillen zu verlieren. Diese Beispiele einer gemeisterten Zeit und eines bewussten

»Die Neuorientierung des Lebens wurde und wird von vielen als positiver Aspekt am Positiv-Sein genützt.«

Sterbens haben mich immer wieder beeindruckt, aber auch meinen Zorn auf so manche Moralapostel und Ignoranten verstärkt.

Nur allzu oft sind es die nächsten Angehörigen, welche die Krankheit und das Sterben der Betroffenen aus Angst verleugnen und damit auch die oft beispielhafte Bewältigung von Krankheit und Tod verschweigen. So war und ist es mein Anliegen, diese sehr persönlichen Botschaften weiterzugeben. Ich möchte daher auf prinzipielle Überlegungen über Tod und Sterben verzichten und Ihnen dafür einige Lebens- und Sterbebeispiele nahebringen.

Herbert (gest. 1992, 35 Jahre)

● Herbert war der erste Patient, zu dem ich gerufen wurde. Die Ärzte meinten, es müsse bald geschehen, da er nicht mehr lang zu leben habe und psychisch in sehr schlechtem Zustand wäre. So fuhr ich am Faschingsdienstag 1992 das erste Mal in Richtung AIDS-Station. Mit großer Unsicherheit saß ich am Bette eines weinenden und verzweifelten Mannes. Er begann, sein Leben zu erzählen. Als Kind am Land aufgewachsen, katholisches Elternhaus, schöne Kindheit. Später, als er seine homosexuelle Neigung entdeckte, übersiedelte er nach Deutschland, war erfolgreich im Beruf und trat, »weil's halt in war«, aus der Kirche aus. Seinen Glauben hatte er aber nicht aufgegeben. Jetzt, den Tod vor Augen, tat ihm dieser Schritt leid. Wir haben lange miteinander gesprochen, er ist wieder in die Kirche eingetreten und hat die Sakramente empfangen. Zum Erstaunen aller besserte sich sein Gesundheitszustand derart, dass er zwei Wochen später aus dem Krankenhaus entlassen werden konnte. Ich war mir bewusst, dass er mit seinem Kircheneintritt seine Wurzeln wieder entdeckt hat, und das hat ihm die innere Kraft zurückgegeben.

Im August 1992 ist er dann sehr ruhig, nach einigen schönen Monaten im Haus seiner Eltern gestorben. Da sein Heimatpfarrer die Beerdigung nicht übernehmen wollte, baten mich die Verwandten darum. Herbert war ein »pflegeleichter« Fall für den Seelsorger, aber es zeigte mir damals sehr deutlich, wie stark sich innerer Friede auswirken kann.

Michael (gest. 1992, 26 Jahre)

● An dem besagten Faschingsdienstag lernte ich auch einen anderen Patienten kennen. Sein Grüßen war voll Zynismus und Ablehnung. Ich erfuhr, dass er ein Aktivist der Schwulenbewegung ist und mit der Kirche nicht viel am Hut hat, wegen deren Haltung den Homosexuellen gegenüber. Es hat lange gedauert, bis wir eine Gesprächsbasis fanden. Einmal warf er mich fast aus dem Zimmer: Ich könne mir meine Besuche sparen, er glaube, dass mit dem Tod alles aus ist. Ich habe damals irgendwas daher geredet wie: Ich glaube schon an ein Leben nach dem Tod, und es sei doch nicht alles vergebens im Leben, z.B. die Liebe zu seinem Freund, sein Engagement usw.

Dies war der Beginn einer intensiven Freundschaft. Er fühlte sich plötzlich akzeptiert in seinem So-Sein. »Erwarte nicht, dass ich mich ändere, damit du mich lieben kannst. Lie-

be mich, damit ich mich ändern kann.« Dieser Ausspruch von Fritz Köbler bekam damals für mich Bedeutung.

Wir haben viele Stunden miteinander gesprochen, über Gott und die Welt, über sein Leben und Engagement für die Schwulenbewegung, aber auch meinen Orden und meine Arbeit. Sein körperlicher Verfall war für mich zeitweise fast unerträglich anzuschauen. Sein Lebenswille, seine Ehrlichkeit und innere Stärke blieben aber ungebrochen. Eines Tages erklärte er mir, er könne mich nicht mehr sehen, weil er erblindet sei. Er bat mich, seinem

»Könnten doch die Moralisten so etwas erleben. Vielleicht gingen manchen die Augen auf.«

Freund Mut zuzusprechen, »weil der so darunter leidet«. Einige Monate später fragte er, ob es recht sei, keine Therapie mehr in Anspruch zu nehmen. Es war nicht leicht zu akzeptieren, aber die körperlichen Schäden waren irreparabel. Es folgte eine schwere Zeit für alle, besonders für seinen Freund und seine Mutter. Er blieb stark und sich selbst treu. Zwei Tage vor seinem Tod bat er um die Krankensalbung und betete laut mit. Ganz friedlich und still ist er gestorben.

Ich dachte damals oft, könnten doch all die ewigen Moralisten und Pharisäer so etwas erleben. Vielleicht gingen manchen die Augen auf. Die Freundschaft zu Michael war für mich jedenfalls ausschlaggebend, in diesem Bereich weiterzuarbeiten.

Roland (gest. 1994, 32 Jahre)

● Ich musste bei seiner Beerdigung auf seinen Wunsch hin, gegen den Willen der Verwandten, einen Brief vorlesen. Die Verwandten wollten auch verhindern, dass ich die Beerdigung halte, mit der Begründung: »Wenn der dort steht, weiß jeder, woran Roland gestorben ist.« Ja, so ansteckend ist AIDS.

Seine Geschwister haben ihn gemieden und auch der Mutter immer wieder verboten, ihn zu besuchen. Wie so oft stand aber in der Aufbahrungshalle gerade diese schwarze Trauergemeinde, die vorher nie bei ihm gewesen war. Der Freund, welcher täglich bei ihm im Krankenhaus war, musste draußen stehen. Wie verlogen ist doch unsere »normale« Gesellschaft. Nach der Seelenmesse haben mich seine Geschwister nicht mehr gegrüßt. Nur der Vater begann zu weinen; er hatte – zwar zu spät – Rolands Hilferuf verstanden.

Auszüge aus Rolands Brief: »Ein düsterer Weg, umhüllt von Kälte, und gegenüber steht dir nur die Einsamkeit. Man erkennt Bekannte, Freund und sogar die Familie nur an ihren Rücken, wenn man zusehen muss, wie sie sich von einem abwenden. Manchmal ist es wie ein Schrei, den niemand hören will. Es ist ein ständiges Ringen mit der Zeit, doch was ist Zeit? Das ständige Herumsitzen, um zu warten, dass endlich der Tag vergeht, zu warten, bis einen die Angst vor der Nacht einholt, mit der Ungewissheit, etwas Ruhe und Trost im Schlaf zu finden oder in den letzten Träumen. Oder wird es ein ständiges Ringen mit tausend Fragen, die mich quälen und kein Auge zumachen lassen, bis der Morgen dämmert und man dann endlich durch Erschöpfung noch etwas Schlaf findet? (...) Manchmal, wenn einem etwas Gutes getan wird, dann ist es Ablenkung, etwas Glück, und für Momente vergisst man. Doch

die Uhr bleibt nicht stehen, und so wie es, egal was geschieht, immer wieder zwölf Uhr wird, landest du mit deinen Gedanken immer wieder beim Tod; und wenn es dann einmal so weit ist

»Man erkennt Bekannte, Freund und sogar die Familie nur an ihren Rücken.«

und die Einsamkeit und die Qualen vorbei, sagt denen, die mir ferngeblieben sind in meiner schweren Zeit, die Würde des Menschen haben sie mir genommen. Und werde ich einst zu Grabe getragen, so möchte ich nicht, dass man mir Hände reicht, die ich dann nicht mehr greifen kann, in denen ich aber in schweren Stunden Halt gefunden hätte.«

Roland ist still und in Frieden in den Armen seines Freundes gestorben. Den Brief fand man unter der Matratze mit dem Hinweis: »Für mein Begräbnis«.

Eva (gest. 1995, 30 Jahre)

● Ihr Lebensgefährte, der zu ihrem Kind wie ein Vater war, starb zwei Jahre zuvor an den Folgen von AIDS. Sie hat versucht, ihrem vierjährigen Buben, so gut als möglich, ein Zuhause und Geborgenheit zu geben. Als aber der Gesundheitszustand immer schlechter wurde, begannen die Verwandten das Kind gegen die Mutter aufzuhetzen. Dies war für sie eine grauenhafte Zeit, auch in physischer Hinsicht. Als man ihr das Kind per Gerichtsbeschluss wegnahm, war ihr Lebenswille gebrochen.

Gott sei Dank wurde das Kind dem leiblichen Vater zugesprochen, aber das Bild am Friedhof werde ich nie vergessen. Mitten im Schnee steht ein vierjähriger Bub vor der Urne der Mutter, daneben der zwar leibliche Vater, der aber erst langsam einen Kontakt aufbauen musste. Es ist dann für das Kind gut weitergegangen, Vater und Sohn kamen einander näher.

Karl (gest. 1996, 34 Jahre)

● Heilig Abend 1995 rief er mich an, er sei so verzweifelt und allein. Seine Mutter und sein Freund verstehen einander nicht und tragen ihren Konflikt über seinem Kopf aus. Von Beruf war er Balletttänzer, saß aber jetzt gelähmt im Rollstuhl. Eine Stunde lang schluchzte er ins Telefon. Bei jedem Besuch erzählte er mir dann von seiner Begeisterung für das klassische Ballett, von seiner Karriere, der Eifersucht der Kollegen und vom Alleinsein nach der Diagnose AIDS. Dazwischen immer wieder die Frage: Warum gerade ich? Seine Verbitterung war so groß, dass man kaum dagegen ankam.

Beim Begräbnis waren dann alle da mit wunderschönen Kränzen. Er hätte die Anteilnahme und die Blumen früher gebraucht.

Josef (gest. 1995, 34 Jahre)

● Ich lernte ihn im Krankenhaus kennen als ruhigen, immer freundlichen Menschen. Er war einer jener Patienten, bei denen ich mir schwer vorstellen konnte, dass er einmal nicht mehr da sein würde. Mit bewundernswerter Geduld ertrug er seine verschiedenen Krankheiten. In Oberösterreich aufgewachsen erlernte er zunächst den Tischlerberuf. Der Wunsch der Eltern war es gewesen, dass er ein sicheres Handwerk erlernen sollte, ihn selber hat es nicht ausgefüllt. Mit zwanzig Jahren übersiedelte er nach Wien und arbeitete zunächst als

Regieassistent beim Film, besuchte aber daneben die Kunstakademie. Sein Traumberuf war Maler und als solcher hatte er auch Erfolg. Ausstellungen im In- und Ausland brachten ihm zwar nicht unbedingt Reichtum, aber Erfüllung seiner Träume, bis dann eben die Krankheit ausbrach. Es war immer wieder schön, mit ihm zu sprechen, über Kunst, aber auch über die Kunst, das Leben zu bewältigen.

Die letzten Wochen vor seinem Tod zog er sich immer mehr in sich selbst zurück. Er redete immer weniger, verbrachte viel Zeit allein

»Als seine besten Freunde zu Besuch waren, setzte er sich im Bett auf, lächelte, legte sich wieder zurück und starb.«

mit sich. Eines Tages fragte er mich, ob ich nach Oberösterreich fahren würde, um sein Begräbnis zu halten. Meine Zusage beruhigte ihn, und er stritt fast darum mit seinen Eltern, denn die wollten es nicht. Es ging dem Ende zu, er redete mit niemandem mehr. Als einmal zufällig alle seine besten Freunde zu Besuch waren, setzte er sich im Bett auf, lächelte, legte sich wieder zurück und starb. Sein Freund bat mich, ein Gebet zu sprechen, und es war das erste Mal, dass mir die Worte im Hals stecken blieben.

Er lag so entspannt und friedlich da, aber wir blieben einfach zurück. Seine Eltern haben als Beruf »Tischler« auf sein Sterbebildchen geschrieben. Es war traurig, sie hatten ihren Sohn zwar geliebt, aber nicht wirklich gekannt.

Mehr nicht.

Eine Kerze ins Fenster stellen
bei Anbruch der Nacht.
Die Läden nicht schließen,
die Türen nur anlehnen,
dass der Morgen
dich findet.

Anjte Sabine Nägeli
aus: Lass meine Seele aufatmen, Eschbach 1992.

Weizenkörner

- AIDS-Kranke sterben nicht anders, vielleicht oft bewusster, weil sie früh gezwungen sind, sich mit all den Fragen von Krankheit, Sterben und Tod auseinanderzusetzen. Lernen könnten die so genannten Gesunden und Normalen sehr viel – allein so oft siegen Ignoranz und Intoleranz. Dennoch bin ich mir sicher, dass das Weizenkorn lebt, wenn es stirbt.

Ebo Aebischer-Crettol

Abschied ermöglichen

Erfahrungen aus der Begleitung von Hinterbliebenen nach einem Suizid

Wer eine/n Angehörige/n durch Suizid verliert, ist in besonderer Weise bedürftig nach jemand, der den Weg des Abschiednehmens unterstützend mitgeht. Die hier vorgestellten, in der Praxis gewonnenen Erfahrungen und Einsichten bieten darüber hinaus wertvolle Anregungen für alle, die geschockte Trauernde begleiten.

● Ein Suizid ist für die nächsten Angehörigen eine der schwerwiegendsten Tragödien, die ihnen widerfahren können. Schwere Selbstvorwürfe und Schuldgefühle sowie die unausweichliche Frage nach dem »Warum« erschweren die Verarbeitung dieses traumatisierenden Ereignisses. Es gehörte und gehört zu den Aufgaben eines Pfarrers oder einer Seelsorgerin, die Hinterbliebenen zu betreuen. Ein solcher außergewöhnlicher Todesfall ruft nach einer außergewöhnlichen Nachsorge, die oft von den schon zur Genüge belasteten Seelsorgern nicht in dem Maße geleistet werden kann, wie sie von den Hinterbliebenen erwartet wird.

Zugang

● Auf Grund persönlicher Betroffenheit entschied ich mich nach dem Abschluss meiner Theologiestudien, die Anliegen der Hinterbliebenen etwas besser kennen zu lernen. Von der Berner Kirche erhielt ich ein Mandat zur Seelsorge mit Hinterbliebenen nach einem Suizid. Ich besuchte in der Folge eine Vielzahl von Mitmenschen, die einen nahen Angehörigen durch Suizid verloren hatten. Dabei war es von Anfang an klar, dass nach wie vor die Ortspfarrer für die Erstbetreuung und auch für die Nachbetreuung zuständig sind. Ich sah meine Aufgabe in erster Linie in der Einzel-Langzeitbetreuung besonders schwer Leidender sowie in ihrer Einbindung in Selbsthilfegruppen. Aber auch diese Begleitung Hinterbliebener geschieht in der Regel nur nach einer persönlichen Absprache mit der zuständigen Seelsorgerin bzw. dem Ortspfarrer. Zusätzlich habe ich es mir zur Aufgabe gemacht, in Kursen einen tieferen Einblick in die seelischen Nöte Hinterbliebener zu geben und mitzuteilen, was ich von Betroffenen lernen durfte. Die Begleitung ist recht verschieden, je nachdem ob ich zu einem frischen Ereignis (was eher die Ausnahme ist) oder zu einer Familie gerufen werde, bei der der Suizid bis zu mehreren Jahren zurückliegt.

Im Rahmen dieses kleinen Beitrages ist es nur in sehr beschränktem Maße möglich, auf verschiedene hilfreiche Handlungsmuster ein-

zugehen. Dazu kommt, dass die erarbeiteten Angebote innerhalb der doch recht besonderen kirchlichen Landschaft der Schweiz entstanden sind. Ich schildere deshalb nachstehend nur einen kleinen Ausschnitt aus meiner Praxis. Dabei schwebten mir insbesondere die zwei häufigsten Situationen vor: Der Suizid eines Familienangehörigen bei sich zu Hause und der Suizid außerhalb des gewohnten Domizils.

Stellvertretend handeln

● Es kommt vor, dass Angehörige nach dem Auffinden des Toten in ihrer Verzweiflung zuerst den Arzt und den Pfarrer benachrichtigen. So kann es sein, dass die Seelsorgerin oder der Seelsorger zuerst zugegen sind. Diese Situation ist die, bei der die beste Hilfestellung möglich ist: Ich kann den Hinterbliebenen kondolieren und mich um die lückenlose Betreuung der nächsten Angehörigen kümmern, bis der Tote von zu Hause weggeführt wird. In dieser Situation wird von mir erwartet, dass ich »alles weiß«, was nun geschieht, dass ich den Hinterbliebenen Trost spende, dass ich ihnen »erklären« kann, wie »es« so weit hat kommen können usw. Das über die nächsten Angehörigen unmittelbar hereinbrechende Gefühlschaos ist in der Regel so groß, dass sie unter einem Schock stehen, der es ihnen nicht erlaubt, ihre Gedankenfetzen in verständlicher Weise zu

»Ich darf vor allem keine Ratschläge geben.«

äußern oder in einer für Außenstehende scheinbar angemessenen Art und Weise zu reagieren. Hier muss ich stellvertretend handeln. Dabei erkläre ich den Betroffenen, wer jetzt noch alles kommen wird, was deren Aufgabe ist und was voraussichtlich mit dem Toten geschehen wird. Unbedingtes Dasein ist von mir gefordert. Dabei muss ich selber herausfinden, wie »gut« es für eine Mutter, einen Vater ist, beim Toten zu bleiben, ihn zu berühren oder zu liebkosen. Ich muss sie davon abhalten, »Ordnung« zu machen oder den Toten zu waschen, bis die Polizei eingetroffen ist. Ich darf keine Hemmungen haben, die nächsten Angehörigen in die Arme zu nehmen und mit ihnen zu weinen. Ich darf vor allem keine Ratschläge geben. Ich kann jedoch anbieten, gewisse telefonische Benachrichtigungen zu übernehmen. Ich muss versuchen herauszufinden, wer mit ihnen während der nächsten Stunden und Tage zu bleiben gewillt ist. Erst wenn diese Bezugspersonen eingetroffen sind, kann ich die Trauerfamilie verlassen.

Für meine persönliche Verarbeitung des Erlebten hat es sich bewährt, zu Hause alles so, wie es mir gerade in den Kopf kommt, in meinen Computer zu tippen. Dies ist ein erstes »Ablegen« des auch für mich traumatischen Geschehens.

Noch einmal sehen

● Ganz anders liegen die Verhältnisse, wenn ich zur Trauerfamilie gerufen werde, nachdem diese von der Polizei über den Suizid ihres Angehörigen benachrichtigt worden ist. Das Kondolieren ist der erste entscheidende Augenblick bei der Begegnung mit der Mutter, dem Vater, der Partnerin, dem Partner des oder der Verstorbenen. Viel mehr als Worte sind hier Zeichen körperlicher Nähe gefragt. Ich darf mit den Trauernden weinen und klagen, Gottes Liebe und Gerechtigkeit in Frage stellen. Ich muss den Namen des oder der Verstorbenen

ausdrücklich nennen, immer wieder. Ich muss fragen, ob sie den Toten schon gesehen haben, ob sie wünschen, ihn zu sehen, und muss gegebenenfalls dafür sorgen, dass diesem Wunsch so schnell wie möglich entsprochen werden kann. Dazu nehme ich mit den zuständigen Behörden Kontakt auf und begebe mich zuerst allein zum Verstorbenen, um mir ein Bild des Anblicks zu machen, der sich den Angehörigen bieten wird. Je nachdem, wo sich der Tote befindet und in welchem Zustand er ist, versuche ich mit den Verantwortlichen seinen Anblick so wenig traumatisierend wie nur immer möglich

»dass die Angehörigen vom Körper ihres Geliebten Abschied nehmen können«

herrichten zu lassen. Bei einem Eisenbahnsuizid können stark verstümmelte Körperteile abgedeckt werden. Immer gibt es noch eine unversehrte Hand, einen Fuß, ja oft sogar den Kopf, der keine sichtbaren Verletzungen aufweist. Eine Polaroidaufnahme kann Hinterbliebene darauf vorbereiten, was sie sehen werden, und ihnen die Entscheidung erleichtern, ob sie den Verstorbenen noch einmal sehen möchten.

Es hat sich in der Mehrzahl der Fälle als überaus wertvoll erwiesen, dass die nächsten Angehörigen vom Körper ihres Geliebten Abschied nehmen können. Dort, wo sie plötzlich vor einem verschlossenen Sarg stehen, weil ihnen geraten wurde, sie oder ihn »so in Erinnerung zu bewahren«, wie sie ihn oder sie »zuletzt« gesehen haben, kann es zu schweren Zweifeln und entsprechenden seelischen Konflikten kommen. Ist eine Aufbahrung im offenen Sarg möglich, kläre ich mit den Angehörigen ab, ob sie die Aufbahrung in ihrer Wohnung vornehmen möchten oder ob sie an einem dafür vorgesehenen öffentlichen Ort erfolgen soll.

Die Beisetzung

● Erst nach diesen Abklärungen bespreche ich mit den nächsten Bezugspersonen ihre Wünsche hinsichtlich der Abdankung und der Beisetzung. Bei dieser Gelegenheit weise ich auf den wertvollen Brauch von Grabbeigaben hin: Fast alles, was sie ihrem geliebten Verstorbenen mitgeben möchten, können sie in oder auf den Sarg legen. Dazu gehören neben persönlichen Andenken, Fotos, Zeichnungen und Blumen vor allem schriftliche Mitteilungen. In einem Brief an den Verstorbenen kann eine »Antwort« auf seinen Abschiedsbrief gegeben werden, Fragen können gestellt (warum schriebst du uns keinen Abschiedsbrief?) und Gebete können beigeschlossen werden.

Bis zur Beisetzung besuche ich die Hinterbliebenen noch mehrere Male. Der Zeitpunkt dieser Folgebesuche und die Dauer richten sich nach meinem Gefühl. Ich darf mich weder aufdrängen, noch »nur kurz vorbeischauen«. Alle Besuche sind mit »offenem Ende«. Ich habe mir angewöhnt, vor dem Klingeln an der Haustür meine Armbanduhr abzuziehen. Wenn ich mich setze, achte ich darauf, dass keine Uhr in meinem Blickfeld ist.

Bei der Besprechung der vorgesehenen Trauerfeierlichkeiten halte ich so viel wie möglich schriftlich fest. Insbesondere widme ich der Erzählung der Lebensgeschichte des oder der Verstorbenen größte Aufmerksamkeit, wenn von mir erwartet wird, dass ich das Leben aus der Sicht der Familie schildern soll. Das Aufschreiben des Mitgeteilten hat nicht zuletzt den Vorteil, dass ich dadurch zu großer Zurückhaltung mit eigenen Bemerkungen gezwungen

bin: Ich bin »ganz Ohr«. Alles, was ich so notierte, tippe ich wieder in den Computer. Alle Personen- oder Ortsnamen kürze ich dabei durch einen einzigen Buchstaben ab, der nicht dem Anfangsbuchstaben der Namen entspricht. Auch bei den Folgebesuchen mache ich mir von Zeit zu Zeit Notizen.

Wenn ich meine Ansprache an die Trauergemeinde und die Predigt entworfen habe, gehe ich damit zu den nächsten Hinterbliebenen und lese ihnen vor, was ich öffentlich zu sagen gedenke. Dieses Vorgehen hat nicht nur den Vorteil, dass ich nichts sage, was die Angehörigen für sich behalten möchten, sondern erlaubt der engsten Trauerfamilie zuzuhören. Dieses Zuhören ist während der eigentlichen Abdankung oft nicht möglich. Das Gefühls- und Gedankenchaos, das in den Herzen und Köpfen der nächsten Angehörigen herrscht, lässt in der Regel nicht zu, dass sie mitbekommen, was »da vorne« gesagt wird. Haben sie das zu Sagende zuvor schon einmal gehört, können sie sich jetzt bestimmte Aussagen einprägen, die dann tatsächlich als tröstlich empfunden werden.

Vor der Trauerfeier lade ich die nächsten Angehörigen ein, beim Schließen des Sarges zugegen zu sein. Dieser letzte Moment des Abschiednehmens ist, sofern er möglich ist, wesentlich. Zuvor habe ich die Angehörigen auch darauf aufmerksam gemacht, dass sie Aufnahmen vom Verstorbenen machen können. Die Möglichkeit, die Tote bzw. den Toten auf einem Bild im Sarg zu sehen, erlaubt es oft, die Tatsache des Todes besser zu realisieren und damit fertig zu werden. Trauerfeiern für Menschen, die durch Suizid aus dem Leben geschieden sind, werden in der Regel von außerordentlich vielen Mitmenschen besucht, die – neben der Befriedigung einer gewissen »Neugier« – durch ihre Gegenwart sowohl ihrer Anteilnahme als auch ihrer Betroffenheit Ausdruck geben möchten. Sowohl die Trauerfamilie als auch der Pfarrer und weitere Mitwirkende am Gottesdienst müssen sich vorher darauf einstellen.

Besondere Riten

● Wenn besondere Riten zur Verdeutlichung der Trauer inszeniert werden, muss dem entsprechende Beachtung geschenkt werden. Ich möchte hier – abgesehen von der Segnung des Sarges mit Weihwasser – zwei solcher moderner Riten zitieren, die als besonders eindrücklich empfunden wurden: Im Altarraum oder auf den Stufen zum Chor liegt ein Kreuz, das aus Ziegelsteinen mit Löchern geformt ist. Die Trauergäste entzünden am Schluss des Gottesdienstes eine Kerze und stecken sie dann in die Löcher der Backsteine. Eine ganz andere symbolische Handlung besteht darin, mit bloßen Händen aus einem großen Gefäß Wasser zu schöpfen und auf Blumentöpfe zu träufeln, in denen Vogelfutter gesät worden war. Diese Blumentöpfe werden später auf dem Grab niedergelegt. Gegen Schluss der Abdankung sage ich der Trauergemeinde die nachfolgenden Riten an und teile auch den Wunsch der nächsten Angehörigen mit, wann und in welcher Form sie die Kondolenzen entgegennehmen möchten. Als Ritus am Grab hat sich das Verstreuen von bereitgestellten Weizenkörnern über den beigesetzten Sarg bewährt. Sehr eindrücklich ist auch das Verteilen von Ballons, die nach dem Segen am Grab losgelassen werden.

»von Weizenkörnern über den beigesetzten Sarg«

Nachsorge

● Mit dieser engen Betreuung der nächsten Angehörigen bis zur Beisetzung ihrer bzw. ihres Nächsten ist aber die seelsorgliche Begleitung nicht zu Ende. Mit der Abreise der letzten Verwandten und Freunde wird den Hinterbliebenen die Schwere des Verlustes erst nach und nach bewusst. Eine Woche nach dem Tod des Angehörigen besuche ich die Trauerfamilie und überbringe ihnen das von mir angefertigte und bereinigte Gesprächsprotokoll. Die Texte der Abdankung, der Predigt und der Worte am Grab gebe ich der nächsten Bezugsperson jeweils unmittelbar anschließend. Neben festen Besuchsterminen (Geburtstag des oder der Verstorbenen und Geburtstage der nächsten Angehörigen, dem »Dreißigsten«, Hochzeitstag usw.) gehe ich anfangs recht oft zu den Hinterbliebenen. Wenn immer möglich, versuche ich, sie zur Teilnahme an Zusammenkünften mit Gleichbetroffenen zu bewegen.

In diesen geleiteten Selbsthilfegruppen können sie sehen, dass es noch andere »ganz normale« Mitmenschen gibt, denen »so etwas« auch widerfuhr. Hier werden nach einem bestimmten Plan all jene Fragen besprochen, die bei allen von einem Suizid in der Familie betroffenen Menschen auftauchen. Hier kann voneinander gelernt werden, mit der Trauer »umzugehen«, ja sie schließlich zu durchschreiten und zu einem neuen Leben zu finden. Neben zwei seit zehn Jahren bestehenden »Regenbogengruppen Suizid« (in Anlehnung an die Compassionate Friends in den angelsächsischen Ländern) für Eltern, deren Kind sich das Leben genommen hat, existieren seit Anfang 1998 in Bern begleitete Selbsthilfegruppen »Refugium« für Menschen, deren Partner oder Partnerin durch Suizid gestorben ist. Diese Gruppen bestehen aus 5 bis 10 Betroffenen und sind »geschlossen«. Das heißt, dass sich die Teilnehmenden in regelmäßigen Abständen treffen, ohne dass Frischbetroffene zu ihnen stoßen. So kann nicht nur ein enges Beziehungsnetz aufgebaut werden, sondern alle Teilnehmenden haben immer denselben Informationsstand, was ein gezieltes Voranschreiten in der Verarbeitung des Erlebten wesentlich erleichtert.

Am Jahrestag des Todes halte ich für die nächsten Angehörigen und Freunde einen Erinnerungsgottesdienst. Auch der Abschluss der Zusammenkünfte nach ca. einem Jahr wird mit einem besonderen Gottesdienst begangen. An den »persönlichen Gedenktagen« nehme ich auch weiterhin mit den Hinterbliebenen Kontakt auf.

Walter Meier/Claudio Cimaschi-Oberti

Seelsorge im Katastrophenfall

Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge

Im Notfall seelsorglichen Beistand zu gewähren, ist eine alte Aufgabe der Kirche. Mitarbeiter der Flughafenseelsorge Zürich berichten davon, wie sich das unter modernen Bedingungen gestaltet. Dabei kommen allgemeine Aspekte ebenso zur Sprache wie berührende Erlebnisse im Einsatz nach einem Flugzeugabsturz.

● »Notfallseelsorge ist ›Erste Hilfe für die Seele‹ in Notfällen und Krisensituationen und damit ein Grundbestandteil des Seelsorgeauftrages der Kirche. Sie sieht den Menschen in Not und Bedürftigkeit, in Schwäche und Schuld als ein von Gott getragenes, geliebtes und auf Hoffnung hin versöhntes und erlöstes Geschöpf.«[1]

Besondere Chancen kirchlicher Notfallseelsorge (Walter Meier)

● Die Kirchen sind besonders gut in der Lage, in einem Unglücks- oder Katastrophenfall ihre Dienste anzubieten. Sie verfügen über ein dichtes Netz von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die Erfahrung mit Trauernden haben. Im Notfall-Einsatz haben sie keine anderen Aufgaben und können sich darum ganz ihren GesprächspartnerInnen widmen. Während das Rettungsteam schon bald wieder einsatzbereit sein muss, können sich die SeelsorgerInnen meist einige Stunden um die überlebenden Opfer und die Hinterbliebenen der Verstorbenen kümmern und eventuell auch die Nachbetreuung, allenfalls die Beerdigung übernehmen. Zudem können sie Verbindung aufnehmen zur Klinikseelsorge, zur Seelsorge in den Heimatgemeinden der Betroffenen oder zu psychologischen Fachdiensten.

SeelsorgerInnen sind ansprechbar auf Fragen nach Schuld und Vergebung, Sinn und Warum (Theodizee). Sie können Sprachhilfe anbieten (Sprache des Leidens und der Hoffnung, Klagepsalmen, Gebete). Sie kennen nonverbale Zeichen und Rituale, die in Krisensituationen hilfreich sein können (Krankensalbung, Abendmahl, Kreuzzeichen). Sie sehen ihre Krisenintervention und Trauerbegleitung in der Tradition der Klöster, Hospize u.ä., indem sie aus den Glaubenserfahrungen vorangegangener Generationen schöpfen.

Die NOT-Betreuung Flughafen ZRH (Walter Meier)

● Das ökumenische Pfarramt am Flughafen Zürich setzte sich unter anderem die Aufgabe, eine Notfallorganisation für die Betreuung von Überlebenden und Angehörigen von Opfern in einem Katastrophenfall aufzubauen. Selbstver-

ständlich bestand seit Inbetriebnahme des Flughafens eine Notfalléquipe aus Feuerwehr, Sanität und Polizei für den Fronteinsatz am Unfallort. Aber für die Betreuung im so genannten rückwärtigen Bereich gab es noch keine Einrichtung. Nach ersten positiven Kontakten konnten gemeinsam mit der Flughafendirektion und mit der ärztlichen Direktion einer in der Nähe gelegenen psychiatrischen Klinik (Psychiatriezentrum Hard in Embrach) Konzept und Strukturen der »NOT-Betreuung Flughafen ZRH« (so der offizielle Name) erarbeitet werden.

In den Dekanaten in der Flughafenregion konnten circa 60 Seelsorgerinnen und Seelsorger beider Landeskirchen zur Mitarbeit gewonnen werden sowie zwei Vertreter der Muslime von Zürich, ein Seelsorger der Israelitischen Cultusgemeinde und circa 40 Kaderangehörige des Psychiatriezentrums Hard. Sie alle werden regelmäßig (in Kleingruppen) bei Übungen für ihre spezielle Aufgabe geschult. Rund 20 Mitglieder der »NOT-Betreuung Flughafen ZRH«, darunter die beiden Flughafenseelsorger, sind ausgebildet, um den Betreuerinnen und Betreuern nach einem Einsatz Hilfen zur Verarbeitung zu geben.

Notfallseelsorge als Teil gemeindeübergreifender Pastoral (Claudio Cimaschi-Oberti)

● Der Seelsorger tritt vor Ort erst dann in Erscheinung oder wird aufgesucht, wenn es irgendwo im emotionalen Bereich »brennt« oder wenn – wie die Leute hier am Flughafen sagen – »wir nicht mehr weiterwissen, dann rufen wir Sie«. Tatsächlich erfahren wir uns als *Troubleshooter*, eine typische Erfahrung der Kategorialseelsorge. Es wäre jedoch unpassend, den Dienst der *Notfallseelsorge* nur an den Extremlagen des Lebens anzusiedeln. Jeder Seelsorger, auch der herkömmliche Pfarreiseelsorger, ist in seinem Umfeld oftmals Akut-Seelsorger. Katastrophen mit menschlichen Tragödien können sich genauso im Pfarreibezirk ereignen: ein Verkehrsunglück auf Straße oder Schiene, ein Großbrand im Wohnquartier, eine Fabrikexplosion, ein tödlicher Arbeitsunfall usw. Das seelsorgliche Angebot der Kirche hat hier *ergänzenden Charakter* zu den Frontdiensten der Sanität, der Feuerwehr und der Polizei, wobei die Vernetzung der behördlichen, der medizinischen und seelsorgerlichen

»Jeder Seelsorger ist in seinem Umfeld oftmals Akut-Seelsorger.«

Dienste zentral ist. Allen Einsatzkräften sollte bewusst sein, dass die Betroffenen a priori keine kranken Menschen sind. Verlusterfahrungen sind Teil der menschlichen Existenz, auch wenn sie unangemeldet eintreffen. Zum potentiellen Personenkreis gehören Leichtverletzte, Unverletzte, Angehörige, Zeugen. In der konkreten Begegnung bedarf der leidgeprüfte Mensch der besonderen Aufmerksamkeit. Diese zeigt sich am effizientesten durch *Echtheit*, *Einfachheit* und *Transparenz* des seelsorgerlichen Helfers.

Unmittelbar nach einem Einsatz soll den seelsorgerlichen Betreuer/innen eine Nachbesprechung (psychologisches Defusing/Debriefing) durch Spezialisten angeboten werden, um psychischen Spätfolgen vorzubeugen.

Krisenintervention vor Ort ist mitmenschliche Begegnung (Claudio Cimaschi-Oberti)

● Bei der Betreuung der Angehörigen bei den beiden Großunglücken (Luxor-Attentat

17.11.97; Flugzeugabsturz Halifax 3.9.98) konnten wir wertvolle Erfahrungen gewinnen.

Die Betreuer/innen wollen und können keine Therapie anbieten, sondern mitmenschliche Begleitung in einer emotional stark belasteten Situation. Die Betreuung von leidgeprüften Menschen sollte einfach und unkompliziert sein. Wann immer möglich, sollten die Betroffenen von der Unfallstelle weg an einen geschützten Ort gebracht werden. Dort ist es wichtig, dass der Betreuer/die Betreuerin je nach Situation, adäquat reagiert und bestimmte Haltungen einnimmt:

- Echt sein, sich nicht aufdrängen. Verfügbarkeit signalisieren: »Ich bleibe so lange bei Ihnen wie Sie es möchten.«
- Leibliche Bedürfnisse abdecken: Trinken, ev. Essen, Decken besorgen, Ersatzkleider, Medikamente (Triage mit Sanitätspersonal)
- Gespräch: Ansprechen, ruhige Sprache, wenig Worte, eigene Sprachlosigkeit aushalten
- Helfen, das Erlebte zu strukturieren: Was ist passiert? – Wie haben Sie reagiert? – Was haben Sie dabei gefühlt? (Fragen dosiert einsetzen)
- Emotionale Ausbrüche (Weinen, Schreien, Zittern) aushalten, ruhig dabeibleiben
- Körperliche Nähe: Gesunde Mitte suchen zwischen Nähe und Distanz, erspüren, wo körperliche Gesten (Hände halten, Umarmung, Streicheln etc.) angebracht oder zu vermeiden sind
- Sinnfragen über Leben, Gewalt, Verlust, Tod nicht ausweichen; helfen, solche zu verbalisieren, sofern erwünscht
- Schuldgefühle aussprechen lassen, nicht beschwichtigen (Lebensgeschichten, Lebenslügen, verpasste Chancen, Schuldmomente gegenüber Toten kommen hoch)
- Glaubensdimension wahrnehmen, ev. ins Gebet hineinbegleiten; Hadern mit Gott zulassen, helfen Wut/Fragen in Worte zu fassen (keine Theodizee-Diskussion!)
- Ermöglichen von Ritualen (»Haltegriffe für die Seele«), Gefühle in Bahnen leiten, in Worten und Gesten ausdrücken, was in der »Luft« liegt, Kerze entzünden, »Abschiedsbrief« schreiben, Tote berühren, segnen...
- Unmittelbare Zukunft planen (die nächsten Tage, Vernetzungsarbeit mit der Familie, weiterführenden Besuchsdienst innerhalb der Pfarrei organisieren)
- Kontakte und Adressen für professionelle psychologische Hilfe besorgen (Therapeuten, Beratungs- u. Sozialdienste, Kirchen)
- Verfügbarkeit signalisieren: »Was möchten Sie, dass ich (noch) für Sie tue?«

Die *Grundsätze* der akuten Trauerbegleitung sind einfach: *Da-Sein* vor: etwas machen – *Stand-halten* vor: etwas verändern wollen – *Verstehen* vor: berichtigen. Der seelsorgerliche Betreuer steht in diesem Spannungsverhältnis. Er kann das Leid der Betroffenen nicht rückgängig machen, aber in dieser Not mitmenschliche Solidarität und stützende Nähe schenken. Das belastet und entlastet ihn zugleich.

Der Flugzeugabsturz vor Halifax (Walter Meier)

- In der Folge schreibe ich ausschließlich vom Einsatz der SeelsorgerInnen, wobei beim Einsatz nicht zwischen SeelsorgerInnen und anderen BetreuerInnen unterschieden wurde.

Am 3. September 1998 frühmorgens wurden die Mitglieder des Emergency Care Teams der Swissair und der NOT-Betreuung Flughafen ZRH per Telefonalarm zum Betreuungseinsatz aufgeboten. Den betroffenen Familien und Einzelpersonen wurden ein Betreuer oder eine Betreuerin zur Seite gestellt. In der seelsorgerlichen Begegnung ging es zunächst darum, mit den Betroffenen ihren Schmerz und ihre Ver-

zweiflung auszuhalten in zugewandter Nähe. Wir waren bei ihnen, als sie von offizieller Seite über das Unglück informiert wurden, wir litten mit. Es brauchte nicht viele Worte. Was will und kann man in einem ersten Moment zu so einer Katastrophe schon sagen? Vielmehr ging es darum, die Menschen spüren zu lassen, dass sie jetzt nicht allein gelassen sind. Wer von ihnen schweigen wollte, schwieg, wer sprechen wollte, dem waren wir aufmerksame, mitfühlend zugewandte ZuhörerInnen.

Die Warum-Frage (Theodizee) wurde praktisch nie gestellt. Im ersten Moment des Schreckens stellt sich diese Frage den Betroffenen vermutlich auch nicht. Selbstverständlich geht es auch nicht an, dass der Seelsorger oder die Seelsorgerin von sich aus und ungefragt religiöse Antworten gibt. Zur hilfreichen Seelsorge im ersten Moment gehört vielmehr die sensible Nähe oder die verständnisvolle Distanz.

Am folgenden Tag (Freitag, 4. September) hatten diejenigen Angehörigen, die dies wünschten, Gelegenheit, in Begleitung von BetreuerInnen nach Halifax zu fliegen, um am Unglücksort von ihren Lieben Abschied zu nehmen und vor Ort gewünschte Informationen zu erhalten. Hier mein Erlebnisbericht:

Freitag, 4. September

● Frühmorgens aus dem Bett. Kurzes Briefing vor dem Flug nach Halifax. Im Operation-Center treffe ich die Angehörigen der verunglückten Crew-Members, von denen ich einige persönlich kenne. Wir halten uns in den Armen, sind traurig, können nicht verstehen. Tränen fließen. Ergreifende Szenen, die mich nicht mehr loslassen werden.

Flug nach Halifax via Genf: Etwa achtzig Angehörige steigen an Bord. Jede Familie oder Einzelperson erhält einen Betreuer oder eine Betreuerin als Bezugsperson. Man macht sich bekannt. Der Flug dauert sechs Stunden, viel Zeit zum Gespräch, zunächst abtastend, später werden die Gespräche intensiv. Kurz vor dem Sinkflug zur Landung auf dem Flughafen von Halifax lädt der Kapitän in drei Sprachen zu einer Schweigeminute zum Gedenken an die 229 Opfer der Flugzeugkatastrophe ein. Draußen, irgendwo im Atlantik, muss die Stelle sein, wo das Unglück passierte. Im Flugzeug herrscht emotionsgeladene Stille.

Auf dem kleinen Flughafen von Halifax wird dafür gesorgt, dass die Betroffenen und die Betreuer von den Journalisten abgeschirmt werden. Im Hotel treffen wir auf die Angehörigen der amerikanischen Passagiere. Zeitweise herrscht Chaos, da so viele Menschen auf kleinstem Raum versammelt sind. An der Orientierung teilt der Chefpathologe die ungeschminkte Wahrheit mit, dass es keine intakten Leichname zu bergen gebe. Einzelne Familienmitglieder brechen zusammen, brauchen ärztliche Hilfe. Wir versuchen zu helfen. Es wird für uns alle zur Grenzerfahrung. Am selben Abend: Erste Abklärungen, um allenfalls die sterblichen Überreste der Opfer zu identifizieren. Befragung der Angehörigen und Blutentnahme für die DNS-Analyse. Ich begleite den Vater einer verunglückten Kollegin. Es ist eindrücklich, wie der Vater, der vom Schmerz gezeichnet ist, doch die Stärke hat, sich an seine Tochter zu erinnern, an bestimmte Merkmale in ihrem Gesicht und an ihrem Körper .... Er ist so stark.

»Alles ist so unfassbar, kaum zu verstehen, und Gott ist uns in diesen Momenten so unendlich fern.«

Samstag, 5. September

● Zum gemeinsamen Frühstück habe ich mich mit den Angehörigen der Crew-Members und deren BetreuerInnen getroffen. Ich kann ihnen mitteilen, dass wir den ganzen Tag, losgelöst vom für alle vorgesehenen Programm, nur für uns haben werden. Das entsprach ihrem dringenden Wunsch. Ich hatte noch am Vorabend einen Bus mit Fahrer nur für unsere Gruppe organisieren können.

Wir fahren nach Peggy's Cove. Das letzte Stück des Weges legen wir zu Fuß zurück, in dem Tempo, das für uns stimmt, um uns diesem Ort zu nähern. Der Tag ist sonnen- und lichtdurchflutet. Es ist warm, ein später Sommertag in dieser wunderschönen, eindrücklichen und urtümlichen Landschaft, die von den Felsen und den Gezeiten des Atlantischen Ozeans gezeichnet ist. Peggy's Cove ist ein kleines, ruhiges Fischerdorf mit einer schmucken Kirche. Wir gehen an der Kirche vorbei zu einem großen Felsen und lassen uns nieder. Die Gedanken gehen hinaus aufs Meer, nehmen Abschied von den Lieben. Später rücken wir zusammen. Ich halte eine kleine Andacht zu den Worten des Psalms 139 und versuche, die Fragen zu formulieren, die uns im Kopf und im Herzen bewegen. Fragen, auf die wir keine Antwort finden. Alles ist so unfassbar, kaum zu verstehen, und Gott ist uns in diesen Momenten so unendlich fern. Er scheint uns vielleicht grausam, er ist nicht mehr der Gott, den wir aus dem Unterricht und dem Gottesdienst kennen. Aber tröstlich ist es, und so sagt es uns der Psalm 139, dass Gott, den wir nicht kennen können, uns in jedem Fall und in jeder Situation kennt und dass er bei uns ist, auch wenn wir davon nichts merken, und dass die lieben Verstorbenen nicht im Nichts und im Dunkel untergetaucht und verloren sind, sondern dass sie auch da in Gottes Hand sind. So wie wir alle, Lebende und Tote, bei Gott geborgen sind, im Leben und im Sterben.

Nach der Andacht gehen wir zurück zu den anderen. Zu zweit werden wir an den Strand geführt, wo wir eine Rose ins Meer werfen. Wir halten uns und weinen.

Auf der Rückfahrt fährt uns der Chauffeur zu einem Restaurant, das ganz für sich oberhalb eines Sees auf einem Hügel liegt. Wir nehmen auf der Sonnenterrasse Platz und essen zu Mittag. Die Sonne scheint warm. Es erinnert an den Brauch, sich nach der Abdankung zu einem Leidmahl zusammenzufinden. Die Stimmung ist merklich gelöster, hin und wieder ertönt sogar ein Lachen. Ich bin froh, dass dieser Tag uns allen so gut getan hat.

Sonntag, 6. September

● Rückflug nach Genf. In Genf verabschieden wir uns von den Angehörigen, die aussteigen. Jede Familie oder Einzelperson ist im Besitz der Adresse ihrer Bezugsperson. Die Kontakte werden bleiben. Wir sind uns in diesen Tagen so nahe gekommen.

[1] Aus einer Thesenreihe, die von VertreterInnen der Notfallseelsorgedienste aus verschiedenen Landeskirchen und Bistümern auf der Tagung der Bruderhilfe-Akademie für Verkehrssicherheit in Kassel am 5. Februar 1997 verabschiedet wurde.

Guido Schüepp

Der Dienst der Verkündigung bei Tod und Begräbnis

Die Persönlichkeit des oder der Verstorbenen zu würdigen, die Trauernden zu trösten und Tod und Leben aus der Hoffnung heraus zu deuten – diese zentralen Elemente christlicher Verkündigung im Angesicht des Todes werden im Folgenden aus langjähriger seelsorglicher Erfahrung konkret beschrieben.

● Die Art der Bestattung der Verstorbenen ist in allen Kulturen signifikanter Ausdruck der Weltanschauung und Religion eines Volkes. Auch innerhalb der christlichen Kirchen mit ihrer einheitlichen Lehre einer persönlichen ewigen Vollendung des Lebens nach dem Tod gibt es unterschiedliche Traditionen und Riten bei Tod und Begräbnis. Meine seelsorgliche Erfahrung stammt sowohl aus mehrheitlich katholischen wie aus Diasporagebieten verschiedener deutschsprachiger Kantone der Schweiz mit teils landwirtschaftlich und industriell durchmischter und teils deutlich vom Industrie- und Dienstleistungssektor geprägter Bevölkerung.

Das Gespräch mit den Angehörigen

● Meist unmittelbar nach der Regelung der Bestattung auf dem Zivilstandesamt kommen die Angehörigen zur Besprechung der Bestattungsfeier aufs Pfarramt. Oft bestand vorher kein Kontakt und erst der Tod ist Anlass der Angehörigen, den Dienst der Kirche in Anspruch zu nehmen. Dieser Dienst wird von ihnen aber als etwas für sie sehr Wichtiges erfahren. Ich hatte auch bei kirchlich distanzierten Angehörigen nie das Gefühl, bloß als kirchlicher Funktionär betrachtet zu werden. Vielmehr empfand ich das Bedürfnis der Betroffenen nach menschlicher Begegnung und ihre Dankbarkeit für die Zuwendung.

Trotz der vielen anstehenden Erledigungen nehmen sich fast alle Zeit zum Gespräch. Sie wollen gern mindestens kurz über den Verstorbenen und über ihre Betroffenheit von seinem Tod sprechen. Noch größer als das Bedürfnis zu reden ist oft das Bedürfnis, ein wenig zu verweilen und mitmenschliches Da-Sein zu erfahren.

Meistens bleibt die seelsorgliche Begegnung mit den Angehörigen bei Tod und Bestattung eine einmalige. Besonders nach dem Tod eines Ehegatten oder eines Kindes kann jedoch das Bedürfnis nach einer Fortsetzung des Kontakts bestehen. Oft ist da das bloße Nachfragen in einem Telefonanruf wichtig, das die Erfahrung vermittelt, nicht vergessen zu sein.

Die Bestattungsansprache

● Im Gespräch mit den Angehörigen richtet sich der Blick bald auf die Bestattungsfeier. Es ist vor allem zu klären, was über das Leben und die Person des Verstorbenen gesagt werden soll und in welcher Gestalt dies geschehen kann. Meist enthalten die Ansprache des Seelsorgers oder der Seelsorgerin oder auf verschiedene Personen verteilte Redebeiträge drei Grundelemente, welche in einer inneren Beziehung zueinander stehen: die Würdigung des Lebens und der Person des Verstorbenen; die Sinndeutung des Lebens und Sterbens aus der Sicht christlichen Glaubens und christlicher Hoffnung und die Tröstung.

Würdigung

● In seltenen Fällen liegen vom Verstorbenen selber niedergeschriebene Notizen über sein Leben vor. Meistens übernehmen es die Angehörigen, einen kurzen Lebenslauf zum Vorlesen zu schreiben. In den letzten Jahren erfuhr ich es immer häufiger, dass ein Sohn, eine Tochter, ein Neffe oder eine Nichte ein Lebensbild, oft in der persönlichen Form einer Art

»ein Lebensbild, oft in der persönlichen Form einer Art Brief an den Verstorbenen«

Brief an den Verstorbenen verfasst, gerne selber vortrugen. Umgekehrt waren manche Angehörige froh, mir nur ein paar Informationen über das Leben des Verstorbenen geben zu können, damit ich sie mit meinen eigenen Worten formulierte.

Immer öfter erklären die Angehörigen, es sei der Wunsch des oder der Verstorbenen, dass kein Lebenslauf vorgelesen werde. Das betrifft häufiger Frauen als Männer. Ich vermute verschiedenartige Empfindungen hinter diesem Wunsch und seiner Vermittlung durch die Angehörigen. Ein Teil ist Bescheidenheit oder das Gefühl, das eigene Leben bzw. das des verstorbenen Angehörigen enthalte nichts Besonderes und Nennenswertes im Vergleich zu dem anderer Menschen. Damit verbunden ist aber oft auch eine gewisse Distanzierung von unglaubwürdiger Lobrede oder ein Schutzbedürfnis vor der Neugier einer Mitwelt, welche einem im Leben wenig verbunden war. Manchmal ist auch eine gewisse Einsamkeitserfahrung herauszuhören.

Bei näherer Klärung erweist es sich jedoch oft, dass das Nennen von ein paar Lebensdaten und eine schlichte Würdigung eben doch im Sinne des oder der Verstorbenen seien. Der erste und tiefere Sinn der Würdigung der Person des Verstorbenen liegt denn auch nicht im Herausheben seiner Leistungen und Qualitäten, sondern in der Bekundung der Achtung vor diesem Leben in dem, was an Anstrengung, an Gutem und Wahrhaftigem und an Verlangen danach in ihm war, und im Ausdrücken des Dankes an Gott und an den Verstorbenen für dieses Leben, ganz gleich wie bekannt oder unbekannt es in der Öffentlichkeit war.

Sinndeutung

● Damit sind wir auch schon bei einer zweiten Erwartung, die an die Ansprache bei der Bestattungsfeier ergeht: die der Sinndeutung des Lebens und Sterbens. Die Chance der Vermittlung von Sinnfindung und Glauben durch die gottesdienstliche Verkündigung bei der Beerdigung liegt im Hinschauen auf dieses konkrete Leben und im Sich-Betreffen-Lassen von dem, was dieser Mensch an Liebe und Glauben ge-

lebt hat. Mag dies auch nichts besonders Vorbildhaftes an sich haben, so geht es doch darum, hinzusehen auf dieses Leben. Eine Bestattungsfeier ist nicht der Ort für eine Homilie zu einem biblischen oder ethisch-dogmatischen Thema. Vielmehr mag das Hinschauen auf ein konkretes Leben selbst zur Glaubensverkündigung werden. Von da her mag dann konkret verstanden werden, was ein bestimmtes biblisches Wort oder ein biblischer Bericht meinen.

»Vielmehr mag das Hinschauen auf ein konkretes Leben selbst zur Glaubensverkündigung werden.«

Ein von den Angehörigen verfasster Lebenslauf kann mehr auf tiefere menschliche Werte oder mehr auf Vordergründiges ausgerichtet sein. Meist spiegelt er das wider, was dem Verstorbenen selber wichtig war und was er als Lebenssinn ansah. Der Seelsorger braucht da nichts zu korrigieren. Aber er kann an das anknüpfen und das ansprechen, was wahrhaft menschlich war in diesem Leben und was als Zeugnis von Liebe und Leben von ihm ausging. Zumeist ist das gerade die Einfachheit und Bescheidenheit eines Lebens, das Zurechtkommen mit Lebensumständen, das Durchhalten und immer neue Hinfinden zu Lebensmut und Freude. Es ist die Fähigkeit und die Bereitschaft, Leben loszulassen, zu verschenken und hinzugeben und so auf reichere Art zum Leben zu finden. Solches Lebenszeugnis vermag denn auch Tore des Glaubens an ein endgültiges Hinfinden zum Leben im endgültigen Verlieren und Hingeben des Lebens im Tod zu öffnen.

Tröstung

- Die entscheidende Tröstung, welche von der gottesdienstlichen Ansprache ausgehen mag, liegt in der genannten Würdigung des Lebens des Verstorbenen und in der mit ihr verbundenen Sinndeutung des Lebens und Sterbens. Trösten mag das Wissen um das Leben und um das Verlangen nach Leben, das den Verstorbenen beseelte, und der Glaube, dass er darin von Gott angenommen ist. Trost ist für die Angehörigen auch das Wissen um die Liebe, in der sie mit dem Verstorbenen verbunden waren, und vielleicht auch um die Sorge und Hilfe, mit der sie für ihn da waren.

Der Tod eines Menschen lädt ferner zu Versöhnung ein. Leben bedeutet immer auch Auseinandersetzung. Mit dem Verstorbenen muss keine Auseinandersetzung mehr stattfinden. Wohl aber ist es für die nächsten Angehörigen gut, auch um die Grenzen des inneren Verständnisses und der Übereinstimmung mit dem Verstorbenen zu wissen, sie anzunehmen und vielleicht auch auszusprechen. Eine nicht verklärende Beerdigungsansprache kann dies unterstützen.

Besondere Umstände des Sterbens, eine besondere Todesart oder der Tod eines jungen Menschen oder eines Menschen, der mitten im Leben stand, rufen nach besonderer Tröstung. Die Schwere des Lebensweges oder Schicksals des Verstorbenen und die Betroffenheit der ihm Nahestehenden muss angesprochen, jede verharmlosende Tröstung und Deutung vermieden werden. M.E. gibt es bei besonders leidvollen Erfahrungen keine anderen Trostmotive als die oben genannten. Es geht aber darum, die Gültigkeit dieser Trostmotive bei einem besonders schweren Schicksal besonders sorgfältig und einfühlend anzusprechen.

Felix Bernard

Europäische Union – auch für die Kirchen?

Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (2. Teil)

In Heft 4/99 brachten wir den ersten Teil dieser Überlegungen zur öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirchen in der EU. Der zweite Teil bewertet die Amsterdamer Erklärung und andere relevante Bestimmungen und zieht daraus Schlüsse für die Rolle der Kirchen im europäischen Einigungsprozess.

● Nach zähen Verhandlungen kam auf der Regierungskonferenz der EU in Amsterdam am 17. Juni 1997 eine Kirchenerklärung in Form einer »Erklärung zur Schlussakte« zustande. In der deutschen Fassung hat dieser, als Erklärung Nr. 11 der Regierungskonferenz gekennzeichnete, Text folgenden Wortlaut: *»Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht. Die Europäische Union achtet den Statuts von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.«*

Bewertung der Erklärung

● Wenn auch der ursprünglich angestrebte Kirchenartikel nicht mit dem gewünschten Wortlaut und auch nicht in der gewünschten Form in den Amsterdamer Vertrag aufgenommen wurde, so ist doch festzuhalten, dass mit der Erklärung zum Status der Kirchen sowie der religiösen und weltanschaulichen Gemeinschaften diese durch die Europäische Union eine erste rechtliche Anerkennung erhalten haben. Mit dieser Erklärung wurde erstmals der Begriff Kirche in den näheren Kontext des Vertragswerkes der Europäischen Union eingeführt.[1]

Die Mitgliedstaaten der EU sprechen nicht nur die Absicht aus, den Status der Kirchen zu achten, sondern sie stellen fest, dass sie ihn achten. Der Kirchenartikel ist also nicht nur eine Absichtserklärung. Zum anderen wird der Status der Kirchen in den EU-Mitgliedstaaten »nach deren Rechtsvorschriften« geachtet. Das heißt, die Mitgliedstaaten achten die Rechtsstellung der Kirchen in der jeweils gültigen Form und schreiben damit keine einheitliche Rechtsstellung fest. Von der EU wird also weder das Modell der Staatskirche noch die strikte Trennung von Staat und Kirche vorgeschrieben.

Als eine von der Regierungskonferenz angenommene Erklärung gehört die Kirchener-

klärung nach herrschender Meinung zum »rechtlichen Rahmen« des Vertrages und ist im Sinne von Artikel 31 Abs. 2 der Wiener Vertragsrechtskonvention von 1969 als »Bestandteil des Vertragsumfelds« zu betrachten.[2] Unter diesem Gesichtspunkt verfügen die Kirchen nunmehr über eine erste Rechtsgrundlage gegenüber der Europäischen Union und werden dadurch als Subjekte des europäischen Integrationsprozesses anerkannt. Dies ist auch für die Entfaltung des zwischen den Kirchen und der Europäischen Union notwendigen Dialogs von großer Bedeutung, wie er etwa mit den politischen Parteien, den Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften schon seit längerer Zeit geführt wird.

Die Kirchenerklärung dürfte für die weitere Entwicklung des Europarechts von erheblicher Bedeutung sein. Durch sie könnten auch unzumutbare Nebenwirkungen der allgemeinen Rechtsvereinheitlichung vermieden werden. Im Bereich der Wohlfahrtspflege ist zum Beispiel das in Deutschland gut ausgeprägte System der Freien Trägerschaft zu schützen. Eine gemeinschaftsrechtliche Vereinheitlichung des Gemeinnützigkeitsrechts könnte unter Umständen die Existenzgrundlage der Freien Träger der Wohlfahrtspflege erheblich in Frage stellen. Die europäische Rechtsetzung berührt aber auch den Schutz religiöser Feiertage, sie erfasst das Arbeitsrecht in kirchlichen Einrichtungen und regelt den Daten- und Denkmalschutz – alles Bereiche, die auch die Kirchen betreffen.

Die Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages schützt das jeweilige mitgliedstaatliche Verhältnis von Staat und Kirche gegenüber dem Zugriff durch das Gemeinschaftsrecht. Das trägt zunächst dem bereits bisher geltenden Grundsatz Rechnung, dass die Europäische Gemeinschaft auf dem Gebiet der Religion keine Kompetenzen besitzt. Religiöse Fragen entziehen sich ihrer Zuständigkeit. In vielen Bereichen religiös begründeter Aktivitäten kommt der Europäischen Gemeinschaft allerdings sehr wohl Kompetenz zu. Das ist jedenfalls dann der

»Erstmals wurde der Begriff Kirche in den näheren Kontext des Vertragswerkes der Europäischen Union eingeführt.«

Fall, wenn die Kirchen als Arbeitgeber handeln, was sie in weitem Umfang tun, indem sie Krankenhäuser, Kindergärten oder Banken betreiben, und wenn Ordensgemeinschaften z. B. ihren Unterhalt aus Landwirtschaft oder Gärtnereibetrieben beziehen. Soweit für diese Bereiche besondere staatskirchenrechtliche Bestimmungen in den Mitgliedstaaten bestehen, muss die Europäische Union nach der Kirchenerklärung von Amsterdam diese Bestimmungen achten und darf die daraus resultierende Stellung der Religionsgemeinschaften nicht beeinträchtigen.

Mit der Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages ist der Grundstein zur Entwicklung eines angemessenen rechtlichen Verhältnisses von Europäischer Union und Kirchen gelegt. Die Kirchen gehen davon aus, dass die Erklärung zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften als Auslegungsregel von allen Organen der Europäischen Union, also auch vom Europäischen Gerichtshof, zu berücksichtigen sein wird.[3] Für die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs wird die Amsterdamer Kirchenerklärung zur Interpretation des gesamten Vertrages herangezogen werden müssen und zwar so, dass die Auslegung und Anwendung des Gemeinschaftsrechtes die Stellung der Religionsgemeinschaften nach mit-

gliedstaatlichem Recht nicht beeinträchtigen.

Auch eine zukünftige europäische Verfassung wird an der Kirchenerklärung von Amsterdam nicht vorbeigehen können, wenngleich wieder von Seiten der deutschen Kirchen und Politiker einiges an Engagement nötig sein wird, um einen ähnlich lautenden Kirchenartikel in eine europäische Verfassung zu bekommen.

Dass der Kirchenerklärung politische Bedeutung beigemessen wird, hat sich im Sommer letzten Jahres in einer Debatte des Europaparlaments zur Sektenproblematik gezeigt. Einige Abgeordnete verwiesen in der Aussprache über dieses Thema auf die in der Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages abgesicherte Zuständigkeit der Mitgliedstaaten, den Status von Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften – eben auch den von Sekten – zu klären.[4]

Weitere kirchen- und religionsrelevante Vorschriften des Amsterdamer Vertrages

● Der »Kirchenartikel« darf aber nicht isoliert betrachtet werden. Er steht im Zusammenhang mit weiteren Vorschriften des Amsterdamer Vertrages, die durchaus auch für die Auslegung der Kirchenklausel selbst Bedeutung haben können. Als Erstes sei hier auf Artikel 6 Abs. 1 u. 3 des Vertrags über die Europäische Union hingewiesen. Dort heißt es:

»Die Union beruht auf den Grundsätzen der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie der Rechtsstaatlichkeit; diese Grundsätze sind allen Mitgliedstaaten gemeinsam. Die Union achtet die nationale Identität ihrer Mitgliedstaaten.«

Mit diesem Artikel erhalten die in Europa unterschiedlich ausgeprägten Staat-Kirche-Verhältnisse eine nicht unerhebliche vertragsrechtliche Rückendeckung. Die nationale Identität der Mitgliedstaaten, die Demokratie und die Rechtsstaatlichkeit, die letztlich auch die Kirchen betreffen, werden geschützt.

Ein weiterer Artikel dieses Vertrages räumt dem Europäischen Rat die Befugnis ein, geeig-

»Für eine rechtliche Gleichstellung von homosexuellen Lebensgemeinschaften und Ehen gibt es eine europarechtliche Stütze.«

nete Vorkehrungen zu treffen, »um Diskriminierungen aus Gründen des Geschlechts, der Rasse, der ethnischen Herkunft, der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung zu bekämpfen« (Artikel 13). In dieser Bestimmung ist für die Kirchen etwas Ambivalentes enthalten. Zum einen schützt diese Rechtsnorm die Religionsfreiheit, insofern niemand wegen seiner Religionszugehörigkeit benachteiligt werden darf. Zum anderen fordert dieser Artikel indirekt die Gleichbehandlung von ehelichen (heterosexuellen) und gleichgeschlechtlichen (homosexuellen) Beziehungen. In diesem Punkt werden die Kirchen zugunsten der Ehe eine andere Auffassung vertreten und möglicherweise mit diesem Teilaspekt der Norm in Konflikt geraten. Diejenigen europäischen Staaten aber, die quasi auf eine rechtliche Gleichstellung von homosexuellen Lebensgemeinschaften und Ehen hinwirken möchten, erhalten durch diesen Artikel eine europarechtliche Stütze.

Unmittelbare religiöse Bedeutung hat auch das Protokoll (Nr. 24) über den Tierschutz und das Wohlergehen der Tiere, das Bestandteil des

EG-Vertrags ist. Es findet sich darin der Hinweis, den Tierschutz zu verbessern und das Wohlergehen der Tiere als fühlende Wesen zu berücksichtigen. Dabei sind aber auch »die Gepflogenheiten der Mitgliedstaaten insbesondere in Bezug auf religiöse Riten, kulturelle Traditionen und regionales Erbe« zu beachten. Diese Bestimmung ist vor allem für jüdische und moslemische Glaubensgemeinschaften von Bedeutung, die Tiere nach rituellen Vorschriften schlachten, die mit den Tierschutzgesetzen nicht übereinstimmen.

Für die Kirche und für die religiösen Gemeinschaften spielt auch noch Artikel 151 Abs. 4 des EG-Vertrages eine große Rolle, weil er die Europäische Gemeinschaft verpflichtet, die Vielfalt ihrer Kulturen zu wahren und zu fördern. Diese Bestimmung ist geeignet, den im Kirchenartikel weggelassenen Hinweis auf die Verbundenheit von Religion und Kultur ansatzweise zu ersetzen.

Eine weitere Schutzklausel für die Kirchen in den einzelnen Ländern liefert die Erklärung der Regierungskonferenz zum Protokoll über die Anwendung der Grundsätze der Subsidiarität und der Verhältnismäßigkeit, »wonach die administrative Durchführung des Gemeinschaftsrechts grundsätzlich Sache der Mitgliedstaaten gemäß ihren verfassungsrechtlichen Vorschriften bleibt« (Art. 43). Nach Art. 5 des EG-Vertrages wird die Europäische Gemeinschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip nur tätig, sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen auf der Ebene der Mitgliedstaaten nicht ausreichend und daher wegen ihres Umfanges oder ihrer Wirkungen besser auf Gemeinschaftsebene erreicht werden können. Da es eigentlich unbestritten ist, dass die Staat-Kirche-Verhältnisse der einzelnen Mitgliedstaaten ihre je eigenen Traditionen haben und in den geschichtlichen Erfahrungen der jeweiligen Staaten verwurzelt sind, ist es nahe liegend, dass die staatskirchenrechtlichen Belange am besten auf der Ebene der Mitgliedstaaten geregelt werden. Das von der Europäischen Union postulierte Subsidiaritätsprinzip liefert dazu eine gute rechtliche Grundlage.

Die Bedeutung der Kirchen für die Europäische Union

● Es lohnt sich, die Kirchen im europäischen Kontext ernst zu nehmen, denn sie können der Europäischen Gemeinschaft viel bieten. Sie wirken grenzüberschreitend und verbindend. Der ehemalige Präsident der Europäischen Kommission, Jacques Delors, forderte in Anbetracht einer primär wirtschaftsorientierten europäischen Politik in Anlehnung an R. Schuman, dass man Europa eine Seele geben müsse[5], und begründete unter der Schirmherrschaft der Europäischen Kommission die Initiative »Eine Seele für Europa – Ethik und Spiritualität.« Die Kirchen haben sich aus ihrer Mitverantwortung für die Seele Europas an dieser Initiative beteiligt. Sie wollen mithelfen, dass Europa seine neue geistig-spirituelle und ethische Identität findet.

Es sei daran erinnert, dass die europäische Kultur aus vielen Wurzeln gewachsen ist. Europa war eigentlich von Anfang an eine Einheit in Vielfalt. Seine Kultur war aus griechischen, römischen, jüdischen, christlichen, arabischen und humanistischen Wurzeln entstanden. Immer wieder ging es um die zentralen Ideen der Freiheit, der Menschenwürde und der Verantwortung, die mehr und mehr von den Institutionen der Demokratie geschützt wurden. Auch wenn die Völker Europas vielleicht häufiger gegeneinander als miteinander gehandelt haben, so entstammen sie doch einer gemein-

samen kulturellen Überlieferung. Es gibt keine Epoche, die nicht an diesen geistigen Grundlagen weitergebaut hätte. Europa war immer ein Wagnis im Wandel und ist auch heute noch ein »unvollendetes Projekt«[6]

»Die Kirchen sind nicht nur Marktteilnehmer auf dem europäischen Binnenmarkt, sondern sie haben einen öffentlichen Auftrag.«

Bei dem Selbstfindungsprozess Europas können die Kirchen ihre ethischen und spirituellen Kompetenzen einbringen. Deshalb dürfen sie sich in Europa nicht ins Abseits drängen lassen. Sie sind nicht nur Marktteilnehmer auf dem europäischen Binnenmarkt, sondern sie haben einen öffentlichen Auftrag.

Durch ihre Verkündigung und den Religionsunterricht, durch ihre Theologie und ihre vielfältige sozial-caritative Präsenz treten sie in der Gesellschaft für Werte ein, die auch in Europa nicht untergehen sollten: z. B. Menschenwürde, soziale Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Einsatz für die Menschenrechte, Sorge um die Bewahrung der Schöpfung, Engagement für den Frieden.

Die christlichen Kirchen haben aber natürlich in Europa keine Monopolstellung. In der Europäischen Union leben gut 12 Millionen Moslems sowie etwa eine Million Menschen jüdischen Glaubens, und es gibt eine große Vielfalt weiterer Religionen, deren historischer und aktueller Beitrag zur europäischen Kultur offenkundig ist.[7]

In Europa gibt es auch viele Menschen, die bei der Gestaltung des menschlichen Lebens von der Beziehung zu Gott völlig absehen und allein den eigenen Kräften, der menschlichen Vernunft, der Wissenschaft und der Technik vertrauen wollen. Und man darf nicht vergessen, dass viele Menschen religiöser Erfahrung entfremdet sind. Auch sie stellen in ihrer Gesamtheit einen kulturellen Faktor dar. Die Christen werden deshalb die offene Auseinandersetzung und den geistigen Wettbewerb mit jenen aufnehmen, die das neue Europa unter Ausschluss christlicher Wirkkräfte gestalten möchten. Die Kirchen sind gefordert, ihr christliches Gedankengut in den Bereichen der Kultur und Bildung wie auch in denen von Ethik und Politik weiterzuentwickeln und in den europäischen Dialog einzubringen. Dabei ist es sicher notwendig, dass die Kirchen dieses – soweit das möglich ist – gemeinsam tun.

Die dafür bestellten Organisationen im europäischen Bereich[8], vor allem der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK), aber auch die entsprechenden kirchlichen Kommissionen innerhalb der Europäischen Union (ComECE, EECCS) haben hier noch ein weites Aufgabenfeld vor sich, das zunehmend Anerkennung findet. EU-Kommissionspräsident Jacques Santer hat am 14. September 1998 vor der Generalversammlung der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS), in der evangelische, anglikanische und orthodoxe Kirchen zusammenarbeiten, gesagt, dass die Kirchen und ihre Organisationen in vielen Bereichen die bevorzugten Partner der Europäischen Kommission seien.[9] Santer sieht bei den Kirchen besondere Kompetenzen, »wenn es darum geht, die Politik und die Projekte der Europäischen Union auf die Ebene der Bürger zu übertragen und auszuarbeiten«[10]. Die Europäische Kommission kann aufgrund der Initiative »Eine Seele für Europa« Projekte mit religiöser und ethischer Relevanz vorschlagen und fördern. »Abgesehen von der spirituellen, ethi-

schen und natürlich europäischen Dimension erwartet die Kommission von diesen Projekten, dass sie einen Beitrag zur Deutung und Sinngebung des europäischen Einigungsprozesses leisten, dass sie Toleranz und Pluralismus fördern und den gegenseitigen Respekt und die Akzeptanz der Verschiedenheiten bei Nationalität, Geschlecht, Religion und Kultur vorantreiben, dass sie für die Solidarität mit den Benachteiligten unserer Gesellschaft auf allen Ebenen eintreten, dass sie auch diejenigen einbeziehen, die sonst bei den Diskussionen europäischer Politik keine Stimme haben, und dass sie schließlich einen Akzent auf die Freiheit der Meinungsäußerung setzen und die verschiedenen Gefährdungen durch die moderne Gesellschaft bekämpfen.«[11]

Um Europa eine Seele zu geben, genügt es natürlich nicht, die Prinzipien der europäischen Einigung wie Versöhnung, Frieden, Solidarität, Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde ins Gedächtnis zu rufen. Es geht hauptsächlich darum, diese Prinzipien anzuwenden. Angesichts der komplexen Realitäten der Gegenwart, mit denen unsere politisch Verantwortlichen zu tun haben, wird dies wohl nur unvollkommen möglich sein. Und die Suche nach idealen politischen Lösungen wird immer wieder mit Risiken und Konflikten verbunden sein.

Trotz alledem hat sich die europäische Politik das Ziel gesetzt, die Zukunft zu gestalten,

»die offene Auseinandersetzung und den geistigen Wettbewerb aufnehmen«

den Frieden zu garantieren, das Leben in Gemeinschaft zu organisieren und eine gute soziale und politische Koexistenz von Völkern und Nationen anzubieten. In diesem Sinn enthält die Forderung nach einer »Seele für Europa« auch den Wunsch, dass die religiösen und philosophischen Instanzen ebenfalls ihren Beitrag und ihre Antworten auf die auftauchenden Fragen im Leben jedes Einzelnen anbieten und dass sie durch ihr ethisches Wissen, ihr humanitäres Engagement sowie durch ihre kritische Stimme gegenüber den Regierenden einen wesentlichen Beitrag zur Festigung der Demokratie und Freiheit in Europa leisten. Insbesondere die Kirchen sind dazu aufgerufen, dem Aufbau Europas eine weitere und tiefere Dimension zu geben.[12]

[1] Vgl. G. Robbers, Europa und die Kirchen. Die Kirchenerklärung von Amsterdam, in: StdZ 216 (1998) 151; A. v. Campenhausen, Die EU achtet die Stellung der Kirchen, in: Rheinischer Merkur 2.1.1998; B. Brenner, Politische Willensbekundung. Europäische Union achtet den Status der Kirchen, in: MD 49 (1998) 9.

[2] Vgl. G. Robbers, Europa und die Kirchen, 154. Nach Auffassung von R. Stotz wird über die Kirchenerklärung von Amsterdam materiellrechtlich keine umfassende Statussicherung der Kirchen erreicht. Dennoch sei ihr Wert nicht zu unterschätzen (vgl. R. Stotz, Europa und die Kirchen, in: EuZW 9 (1998) 737).

[3] Vgl. R. Stotz, Europa und die Kirchen, 737.

[4] Vgl. Meldung der Frankfurter Allgemeinen Zeitung 15.7.1998.

[5] Vgl. J. Delors, Das neue Europa, München 1993, 305-327.

[6] Vgl. diesen Ausdruck bei J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: ders., Kleine Politische Schriften I-IV, Frankfurt/M. 1981, 444-464.

[7] Vgl. G. Robbers, Europa und die Kirchen, 151; vgl. auch O. Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt/M. 1996.

[8] Zu den kirchlichen Verbindungsstellen auf europäischer Ebene vgl. H. E. J. Kalinna, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen im Bereich der evangelischen Kirche, in: HdbStKirchR2, 192f; L. Turowski, Verbindungsstellen zwischen Staat und Kirchen im Bereich der katholischen Kirche, in: ebd. 212-216.

[9] Auszüge dieser Rede von J. Santer in: KNA-Dokumente 10/Oktober 1998, 2-4.

[10] Ebd. 2.

[11] Ebd.

[12] Vgl. dazu K. Lehmann, Die Kirche im künftigen Europa, in: Wort und Antwort 35 (1994) 51-56.

Gerhard Kellner

Die Firmvorbereitung als Übergangszeit gestalten

Die Firmpastoral wird gerne als »Ernstfall« der Begegnung von Jugendlichen und Kirche bezeichnet. Tatsächlich kann sie jungen Menschen eine wertvolle Hilfe sein, die Übergangszeit des Jugendalters bewusst und lebensfördernd zu gestalten. Bei der Bewältigung des Abschieds aus den Kindheitsmustern ist die Pfarrgemeinde ebenso gefragt wie die Familie. Vorgestellt wird hier ein Modell aus der Praxis.

● Kein Sakrament in der katholischen Kirche hat in den letzten Jahren so viel Diskussionen ausgelöst und die Suche nach neuen pastoralen Lösungen beflügelt, wie das Firmsakrament. Das 2. Vatikanische Konzil hat den Bezug der Firmung zur Taufe und Eucharistie und damit zum Ganzen der Initiation wiederhergestellt (SC 71) und gleichzeitig sowohl den Aspekt der Taufbesiegelung, als auch der Beauftragung zum Glaubenszeugnis eingebracht (Lg 11, AA 3). Durch die Lockerung der Bindung der Firmung an den Bischof, der der erste Spender bleibt, aber die Firmung auch auf andere Priester und Amtsträger aus der Diözese delegieren kann, wurde eine neue pastorale Vielfalt ermöglicht. Die Firmung erhält nun einen besseren Bezug zur Gemeindepastoral, gleichzeitig müssen die Gruppen der Firmlinge nicht mehr unüberschaubar groß sein. Für die Initiation ist das von großer Bedeutung, da bei der Initiation ja nicht nur die Initianden entscheidend sind, sondern auch die Gruppe, in die sie initiiert werden sollen. Ludwig Bertsch vertritt sogar die Ansicht, dass dies auch von »Großgruppen wie die übliche Pfarrgemeinde nicht geleistet werden«[1] kann.

In vielen Gemeinden haben sich deshalb ähnlich wie bei der Erstkommunionvorbereitung Firmgruppen etabliert, die meist von (jungen) Erwachsenen aus der Pfarrei geleitet werden und die Firmbewerber auf ihrem Weg zur Firmung (und danach) begleiten. Neben der Bedeutung der Firmung als Besiegelung der Taufe und der Teilhabe an den Geistesgaben Christi und der Aufforderung zur Entfaltung der Vielfalt der Geistesgaben soll der Prozess der Firmvorbereitung und -begleitung auch ein Weg der Mündigkeit sein und den Eintritt in die Welt der Erwachsenen erleichtern. Diesen Aspekt der Mündigkeit und der Sendung hat auch Paul Weß betont. Der spezielle Sinn dieses Sakramentes liegt seiner Meinung nach in der Sendung der Gefirmten. Er schlägt als Satz für den Leiter der Firmfeier sogar vor: »Sei gesendet in der Kraft Gottes, dem Heiligen Geist«[2] als Veränderung gegenüber »Sei besie-

gelt in der Kraft Gottes des Heiligen Geistes«[3]. Für Josef Zerndl verdeutlicht die Firmung als Zeugnis »die Teilhabe an der prophetischen Sendung der ganzen Kirche«[4]. Je nachdem, ob der Schwerpunkt der Firmung mehr auf dem Aspekt der Bestärkung durch die Geistesgaben oder auf der Betonung der Mündigkeit und Sendung liegt, wird das Firmalter niedriger oder höher anzusetzen sein.

Sieht man von den ganz praktischen Erfahrungen ab, dass es natürlich wesentlich einfacher ist, in der Pfarrei eine relativ kurze Firmvorbereitungszeit mit Firmbewerbern im Alter von 12 – 13 Jahren durchzuführen, so spricht vieles dafür, die Firmung als Übergangszeit zu gestalten, in der junge Erwachsene aus der Kindheit und aus der Familie herauswachsen

»den Übergang von der Schulentlassung ins Berufsleben vorbereiten«

und in die Berufs- und Lebenswelt der Erwachsenen eintreten. Die Firmvorbereitung wird dann als ein längerer Prozess konzipiert, der am Ende der Schulzeit angesiedelt ist, wobei das Ende der Schulzeit nicht wie in vielen Fällen auch ein Abschied von der Kirche wäre. Vielmehr werden die Firmgruppen mit Gleichaltrigen gerade im Jugendalter zu einem Ort, in dem gleichzeitig Kontinuität und Wandel vollziehbar sind. Die Firmgruppenleiter hätten dann den Auftrag, die Veränderungen in der Entwicklung der Jugendlichen zu begleiten und gleichzeitig die Kontinuität der Werte und der kirchlichen Bindung zu wahren. Wenn dies gelingt, wird die Firmvorbereitung zu einem Wegabschnitt, der gemeinsames Glauben-lernen ermöglicht.[5]

Die Bedeutung von Übergangsritualen

● Für die heute heranwachsenden Kinder und Jugendlichen zeichnen sich zwei gegenläufige Tendenzen ab: Der Einstieg in das Jugendalter erfolgt immer früher, sodass Heranwachsende mit 12 oder 13 Jahren bereits in der typischen Jugendkultur anzutreffen sind, während auf der anderen Seite das Heiratsalter kontinuierlich ansteigt und inzwischen auf 29 Jahren bei Frauen und 31 Jahren bei Männern gestiegen ist. Durch verlängerte Ausbildungszeiten und berufliche Umorientierungen hat sich die Zeit zwischen der Kindheit und der Erwachsenenwelt erheblich ausgeweitet. Die Firmvorbereitung am Ende der Schulzeit mit ca. 15 – 16 Jahren bietet hier eine neue pastorale Chance, den mit vielen Hoffnungen, aber auch Unsicherheiten verbundenen Übergang von der Schulentlassung ins Berufsleben vorzubereiten.

Erfahrungen aus den neuen Bundesländern, in denen die Jugendweihe auch nach dem Ende der DDR immer noch erstaunlich großen Zulauf hat, zeigen, dass beim Übergang von der Kindheit ins Jugendalter Rituale sehr erwünscht sind. In einer Pressemitteilung im Internet vom 3. März 1998 lädt die Diözese Erfurt zu einem Vortrag zum Thema: »Feier der Lebenswende – eine Alternative zur Jugendweihe«[6] ein. R. Hauke verweist darauf, dass sich gerade für ungetaufte Schüler die Frage stellt, wie die Lebenswende vom Kind zum Jugendlichen mit neuem Sinn erfüllt werden kann: »Eine Sinngebung tut Not und das Christentum hat einen großen Reichtum, der auch hier helfen kann.« Bischof Reinelt von Dresden/Meißen schlägt ebenfalls vor, dass die Kirche für nichtgetaufte junge Menschen ein Fest zur Lebenswende gestalten sollte, ohne sie ver-

einnahmen zu wollen. Wenn die Feier die Lebenswende vom Kind zum Jugendlichen zum Ausdruck bringen soll, müssen nach Ansicht

»die besondere Aufforderung zur Übernahme von Verantwortung in der Jugend- und Erwachsenenzeit«

von Hauke sowohl Elemente der Ermutigung zum Tragen kommen, die die Unsicherheit bei diesem Schritt auffangen, wie auch Symbole, die die Verantwortung für diesen neuen Lebensabschnitt ausdrücken. Als Ermutigung schlägt er einen Händedruck und ein kurzes Gespräch mit dem Vorsteher der Feier vor. »Danach sollte der Jugendliche demjenigen die Hand geben, von dem er sich Ermutigung erhofft. Hier wird auch die Frage nach dem ›Paten‹ aufkommen.«[7] Weiterhin ist ein förmlicher Dank an die Eltern für die Begleitung auf dem bisherigen Lebensweg vorgesehen.

Die Frage nach der Sinngebung der Feier zur Lebenswende für Ungetaufte könnte auch die katholische Firmvorbereitung zusätzlich mit Sinn erfüllen und die entwicklungspsychologische Bedeutung dieser Altersstufe als Übergangszeit wieder stärker ins Bewusstsein rufen. Die Firmung wäre dann nicht nur die Besiegelung der Taufe, sondern auch die Bestätigung durch den Hl. Geist und die besondere Aufforderung zur Übernahme von Verantwortung in der Jugend- und Erwachsenenzeit.

In der Tradition der Kirche hat sich schon sehr früh die Praxis entwickelt, Menschen an besonderen Übergängen des Lebens wie Geburt, Heirat und Tod seelsorglich zu begleiten. Eine große Bedeutung wurde dabei schon immer den religiösen Riten zugemessen. Sie helfen über die Unsicherheit der Übergangsphase hinweg und geben den Menschen Halt und Orientierung, indem sie kritische Situationen generalisieren und Worte und Zeichen zur Markierung des Übergangs bereitstellen. Religiöse Riten ordnen die Lebensvollzüge der Menschen und stellen sie in einen größeren Sinnzusammenhang. Allerdings darf die Kirche nicht bei den religiösen Riten stehen bleiben. »Um der Menschen willen muss sie jenen, die von ihr religiöse Riten erwarten, den Weg zu den christlichen Sakramenten erschließen«,[8] da erst die Weckung des Glaubens an den lebendigen Gott aus religiösen Riten christliche Sakramente macht. In Bezug auf die Firmvorbereitung ist es daher gut und wichtig, dass Elemente des Glaubenlernens und der Katechese eingebaut werden, die die Beziehungen der Jugendlichen zu Glaube und Religion zum Thema haben und liturgische Feiern einbeziehen.

Die Firmung als Familienfeier entdecken

● Eine Firmvorbereitung, die als Übergangszeit konzipiert wird, muss auch in stärkerem Maße die Familien der Firmbewerber einbeziehen. Während bei Taufe und Erstkommunion die Familie eine zentrale Rolle spielt, kommt sie beim Firmsakrament nur am Rande vor. Da früher die Firmung oft in der Schule stattfand bzw. als Großveranstaltung an einem zentralen Ort durchgeführt wurde, haben die Firmeltern bisher wenig Bewusstsein dafür entwickeln können, dass die Firmung auch ein Familienfest ist. Gerade aber von der Familie muss die Entwicklungsaufgabe gemeistert werden, die Kinder aus der engen Bindung an die Kernfamilie zu verabschieden und gleichzeitig dafür zu sorgen, dass die Familie auch für die Jugendlichen und Erwachsenen Rückhalt bieten kann. Die Zugehörigkeit zur Familie soll ja nicht aufgege-

ben werden, sondern die Jugendlichen sollen in einem neuen Verhältnis zu den Eltern und zur Verwandtschaft stehen und sich auch weiterhin zugehörig fühlen.

In den meisten Pfarreien werden die Familien bereits durch Elternabende in die Firmvorbereitung einbezogen. Bei der Taufe haben die Eltern ihre Bereitschaft erklärt, ihr Kind christlich zu erziehen und bei ihm den Glauben zu entfalten. Im Rahmen der Firmung sollen nun die Jugendlichen Selbstverantwortung für den Glauben übernehmen, die Eltern werden

»Die Eltern wechseln nun von der Rolle der Erzieher zum Gesprächspartner und Begleiter der Kinder.«

aufgefordert, eine neue Position ihren Kindern gegenüber einzunehmen.[9] Sie wechseln nun von der Rolle der Erzieher zum Gesprächspartner und Begleiter der Kinder. »Viele Eltern erleben es als Schwierigkeit, die eigenständige Entwicklung ihrer heranwachsenden Kinder und die notwendige Ablösung aus der Familie zu akzeptieren und hilfreich zu begleiten.«[10] Das ist vor allem dann eine besondere Herausforderung, wenn der/die Firmbewerber/in das älteste Kind ist. Für die Eltern kann die Firmvorbereitung in Elternabenden damit zu einem Entwicklungsschritt führen, der die Loslösung des Kindes und die Eigenständigkeit thematisiert.

Gleichzeitig bieten Elternabende die Gelegenheit, die eigene Glaubensentscheidung noch einmal nachzuvollziehen und nach dem Sinn des eigenen Lebens zu fragen. Viele Eltern sind in ihrem eigenen Glauben unsicher geworden und erleben ihre eigene Sprachlosigkeit. Nicht selten fällt auch die Firmung der Kinder mit der Lebensmitte der Eltern zusammen, sodass sich Fragen nach dem Lebenssinn und nach dem Glauben auch für Eltern in dieser Zeit besonders stellen.

Die Rolle der Firmpaten und die Übernahme von Gebetspatenschaften

● Die Firmpaten stehen in diesem Konzept als Vermittler zwischen den Eltern und ihren Kindern. Sie sollten daher wenn möglich junge Erwachsene sein, die nicht dem engsten Familienkreis angehören, sondern wie es vieler Orts üblich ist, aus der entfernteren Verwandtschaft oder dem Freundeskreis stammen. Den Firmpaten kommt die Aufgabe zu, die Jugendlichen in Glaubensfragen zu begleiten. Darüber hinaus sollen sie den Firmbewerbern aber auch in Fragen des alltäglichen Lebens und des Einstiegs in das Erwachsenenalter zur Verfügung stehen. Besonders günstig wäre es, wenn junge Erwachsene als Firmpaten auch die Leitung einer Firmgruppe übernehmen, falls dies in räumlicher Entfernung möglich ist. Als entferntere Verwandte begleiten sie die Herauslösung des Jugendlichen aus der Ursprungsfamilie und stellen gleichzeitig die Kontinuität zur Großfamilie her. Ihre Aufgabe ist es auch, das gegenseitige Verständnis von Eltern und Jugendlichen zu fördern.

Darüber hinaus sind auch Gebetspatenschaften besonders wichtig. Mitglieder der Pfarrei können sich verpflichten, für die Dauer der Firmvorbereitung jeden Tag für einen ganz bestimmten Firmbewerber zu beten. Im Sonntagsgottesdienst wird dieses wichtige Anliegen des Gebets für das Gelingen des Glaubens und Lebensweges der Firmbewerber vorgestellt. Am Ende des Gottesdienstes stehen dann zusammengefaltete Zettel mit den Namen

aller Firmbewerber bereit. Wer eine Gebetspatenschaft übernehmen möchte, zieht einen Zettel mit dem Namen. Der Firmbewerber erfährt in der Regel nicht, wer für ihn/sie betet. Er/sie weiß nur, dass ein Mitglied aus der Pfarrei täglich für ein gutes Gelingen seines Lebens bei Gott bittet. Bei diesem Mittragen der Firmbewerber im Gebet können gerade auch ältere Menschen in die Sakramentenvorbereitung einbezogen werden und so zu einem wichtigen Rückhalt für junge Menschen werden.

Praktische Konsequenzen für die Firmvorbereitung

● Wenn die Firmvorbereitung als Übergangszeit konzipiert ist, sollte sie mehr den Charakter der Wegbegleitung als der Wissensvermittlung haben. Wie dies konkret aussehen könnte, wird am Beispiel der kleinen Dorfpfarrei Hirblingen beschrieben.

Die kleine Gemeinde Hirblingen liegt 7 Kilometer nördlich von Augsburg. Der Ort hat eine sehr dörfliche Struktur mit regem Vereinsleben. Die Katholikenzahl beträgt 700. 16 Firmbewerber/innen im Alter von 14 – 16 Jahren hatten sich zur Firmung angemeldet.

Den Schwerpunkt der Firmvorbereitung bildeten die Projekte, die jeweils von den Firmbewerber/innen frei gewählt werden konnten. Zu diesen Projekten luden Erwachsene aus der

»Es war erstaunlich, wie viel Phantasie und Initiative von den Erwachsenen entwickelt wurden.«

Pfarrei ein, die entweder in ihrem Berufsleben im Bereich sozialer Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung oder Friedensarbeit beschäftigt waren oder über besondere Fähigkeiten im musischen, handwerklichen oder gestalterischen Bereich verfügten. Auch Personen, die sich ehrenamtlich in der Pfarrei oder in einem kirchlichen Verband engagieren, waren erwünscht. So lud beispielsweise der Vorsitzende des Obst- und Gartenbauvereins zu einer Pflanzaktion im Pfarrgarten ein. Der Dirigent der Jugendkapelle bot einen Nachmittag zum gemeinsamen Musizieren an. Eine Frau aus dem Pfarrgemeinderat organisierte den Besuch einer Wärmestube

Verlaufsplan der Firmvorbereitung 1997 – 1999 in Hirblingen

1. Mitwirkung in der Pfarrgemeinde	Vorstellung im Gottesdienst, Vergabe von Gebetspatenschaften	Advent Frühschicht	Fastenzeit Karliturgie	Advent	Fastenzeit
2. Projekte	Projekt 1-12 (Teilnahme an max. 5 Projekten				
3. Sonntägliche Katechese			2 Sonntage		2 Sonntage
4. Elternabende	1. Elternabend: »Meine eigene Firmung«			2. Elternabend: »Mein Gottesbild«	3. Elternabend: »Eure Kinder sind nicht Eure Kinder»
5. Mehrtägige Veranstaltungen in der Großgruppe	Wochenende: Thema Gesellschaft				Abschlussfahrt
6. Nährere Firmvorbereitung, Firmung/Nachfeier					Firmgottesdienst vorbereiten und gestalten Stehempfang
Zeit:	Herbst / Winter 1997		1998		1999

beim Caritasverband. Es war erstaunlich, wie viel Phantasie und Initiative von diesen Erwachsenen entwickelt wurden, wenn sie in »ihrem Element« waren. Insgesamt wurden 12 Projekte angeboten: Besuch der Wärmestube beim Caritasverband Augsburg, gemeinsam Musizieren, Besuch beim Biobauern, Osterkerzen verzieren, Palmbuschen basteln, Pflanzaktion Pfarrgarten, Nachtwanderung, Seniorennachmittag vorbereiten, Dombesichtigung mit Besuch im Bischofshaus, Besuch bei einem/einer Trauernden, Jugendzeitschriften analysieren, Besuch der Betriebsseelsorge.

Bei der Katechese ging es darum, religiöses Wissen und Glaubenserfahrung zu verbinden. Hier boten sich vor allem ausgewählte Sonntage in der Fastenzeit an. Der Sonntag begann mit einem gemeinsamen Frühstück, eine Katechese schloss sich an und der Vormittag endete mit dem Besuch der Sonntagsmesse. Auch die umgekehrte Reihenfolge wurde gewählt: Besuch der Sonntagsmesse, anschließende Katechese und gemeinsames Mittagessen. Werktags hatten die Firmbewerber in der Advents- und Fastenzeit besonders mit der Frühschicht die Möglichkeit, ein Morgenlob und ein anschließendes Frühstück gemeinsam zu gestalten.

Schließlich erhielt auch die Elternarbeit im Rahmen der Firmvorbereitung neue Aspekte. Der Fokus lag jetzt stärker auf der Begleitung der jugendlichen Kinder, auf dem Gespräch der Eltern über ihre Erziehungsprobleme und der Reflexion des eigenen Gottesbildes. Thematisiert wurde auch das »Gehen-Lassen« der Kinder und die Frage, welche neue Ausrichtung die elterliche Partnerschaft bekommen könnte, wenn die Kinder das Elternhaus verlassen haben.

Da sich die Firmvorbereitung über 11/2 Jahre erstreckte, konnte ein echter Prozess der Begleitung wachsen. Die Firmbewerber/innen hatten Zeit, ihre Charismen zu entdecken und bereits in die Pfarrgemeinde einzubringen, sodass ein natürlicher Übergang in die gemeindliche Jugendarbeit möglich wurde.

In der Ausbildung der Kapläne, Gemeindereferenten/innen und Pastoralreferenten/innen ist Gruppensupervision heute in fast allen Diözesen fester Bestandteil, sodass die Hauptamtlichen die Projektphasen in der Firmvorbereitung kompetent begleiten können. Neue Konzepte in der Schulpastoral[11] machen inzwischen auch eine bessere Verzahnung von schulischer und pfarreilicher Firmvorbereitung möglich. Einen Zusammenhang mit Themen der Berufsberatung und Berufsfindung in der 8. und 9. Klasse wäre ebenfalls wünschenswert. Erstaunlicherweise wurde ja gerade von Seiten der Psychologie in letzter Zeit darauf hingewiesen, dass Berufung mit Beruf zu tun hat und es wichtig ist, seine eigenen Stärken und »Charismen« für die Berufswahl zu entdecken. So schreibt A. Wolf in Psychologie heute: »Das nicht Beachten der Berufung kommt einer psychischen Selbstverstümmelung gleich.«[12] Hier gilt es, gute Traditionen der Kirche neu für die heutige Zeit fruchtbar zu machen.

[1] Ludwig Bertsch, Firmung, in: LTHK3, 1306.
[2] Paul Weß, Einmütig – gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, 390.
[3] Ebd., 391.
[4] Vgl. Josef Zerndl, Firmung, in: LTHK3, 1300.
[5] Vgl. Matthias Scharer, Begegnungen Raum geben, Mainz 1995, 45f.
[6] Vgl. www.kath.de/bistum/erfurt/aktuell/1998/ef980303c.htm.
[7] Ebd.
[8] Paul M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien ^{4}1982, 259.
[9] Vgl. Bert Hellinger, Zweierlei Glück, Heidelberg ^{7}1995.
[10] Die Deutschen Bischöfe, Sakramentenpastoral im Wandel, Bonn 1993, 53.
[11] Vgl. Gabriele Rüttiger (Hg.), Schulpastoral, München 1992.
[12] A. Wolf, Berufung, in: Psychologie heute 5/1998, 20-26.

Veerle Draulans

Zwischen Traum und Wirklichkeit

Zur christlichen Inspiration sozialer Organisationen

Katholischen Verbänden fällt es nicht immer leicht, ihre Identität von der Kirche her zu definieren. Am Beispiel der flämischen christlichen Arbeiterbewegung kritisiert die Autorin eine schleichende Verdrängung explizit christlicher Inhalte und Formen. Gezielte Bildungsarbeit und eine bessere Kultur des liturgischen Feierns könnten dagegen zur Erhaltung der genuin christlichen Inspiration des gesellschaftlichen Engagements beitragen.

● Das gesellschaftliche Bild einer Anzahl westeuropäischer Staaten wird durch ein ausgedehntes »Mittelfeld« gekennzeichnet, ein breites Netzwerk von Bewegungen, Organisationen und Einrichtungen, das »irgendwo« zwischen den einzelnen BürgerInnen und der Welt der Politik bzw. Wirtschaft angesiedelt ist (z.B. Organisationen, die sich dem geistigen oder physischen Wohlbefinden der Menschen widmen, Arbeits- oder Gewerkschaftsorganisationen, Organisationen der Erwachsenenbildung usw.). Bis Mitte unseres Jahrhunderts wiesen diese Mittelfeldorganisationen trotz ihrer jeweiligen Unterschiede typische Merkmale auf: eine hierarchische Struktur der Entscheidungsfindung, eine deutlich erkennbare parteipolitische Bindung, ein breites thematisches Interesse und eine ausgesprochen ideologische bzw. weltanschauliche Inspiration.

Soziale Bewegungen

● Seit dem Ende der 60er-Jahre sind zusätzlich eine Menge so genannter »neuer sozialer Bewegungen« entstanden. Sie richten ihr Augenmerk spezifisch auf ein bestimmtes Thema (z.B. Frieden, Umwelt, Dritte Welt oder Menschenrechte). Das genau abgesteckte Engagement, die ausgesprochen ethische Profilierung, ihre parteipolitische Ungebundenheit, der pluralistische Charakter und die ideologische oder weltanschauliche Neutralität sprechen Menschen an. Viele ChristInnen gestalten ihr sozialethisches Engagement im weltanschaulich pluralistischen Rahmen neuer sozialer Bewegungen.

Die traditionellen Bewegungen trifft nicht nur die Konkurrenz dieser neuen Formen sozialen Engagements, als Massenorganisationen unterliegen sie auch dem Einfluss gesellschaftlicher Entwicklungen, wie etwa dem wachsenden weltanschaulichen Pluralismus oder der Privatisierung der Religion. Viele ursprünglich christliche Organisationen haben sich dem an-

gepasst und führen intern einen sozialethischen Diskurs ohne explizit religiöse Deutung. Manchmal wird nachdrücklich die Frage aufgeworfen, ob in unserer heutigen, säkularisierten, pluralistischen Gesellschaft noch Platz ist für gesellschaftliche Organisationen, die ihren sozialethischen Einsatz deutlich erkennbar mit einer weltanschaulichen Inspiration verbinden.

Das Verhältnis zur Kirche

● Dass dabei das Verhältnis zur Kirche und zur Pfarrgemeinde in Bedrängnis gerät, braucht nicht weiter zu verwundern. Es sieht aus wie ein Teufelskreis: Vor allem ältere Mitglieder fühlen sich in ihrem gesellschaftlichen Engagement durch ihr Glaubensbekenntnis bestärkt und ihrer Pfarrgemeinde dabei eng verbunden. Die Organisationen jedoch wollen jüngere Menschen ansprechen und modern sein; damit verstärken sie aber zugleich den internen weltanschaulichen Pluralismus und die Distanz zu Kirche und Pfarrgemeinde.

In Flandern höre ich gelegentlich Pfarrgeistliche über »unsere Gemeindeorganisationen« sprechen. Das ist eine Art Vereinnahmung, über die viele christlich inspirierte gesellschaftliche Organisationen weniger glücklich sind. Diese betrachten sich selber als autonom. Sie haben zwar Verbindungen zur Kirche, sind aber im strengen Sinne keine kirchlichen Organisationen. Wie die Pfarrgemeinde sind sie ortsgebunden, und so haben beide im Zeitalter der mobilen Gesellschaft ähnliche Probleme in der Mitarbeiterrekrutierung, was sie – oft um dieselben Personen im Ort – in Konkurrenz bringt.[1]

Untersuchungsbedarf

● In Flandern – wie auch in anderen katholischen Gebieten, etwa in manchen Teilen Deutschlands – ist noch ein sehr breit strukturiertes gesellschaftliches Mittelfeld aktiv, darunter recht viele Organisationen katholischer Prägung.[2] In letzter Zeit fragten diese verstärkt nach ihrer Identität. In Deutschland[3] wie in auch Flandern gab es z.B. mehrere groß angelegte Untersuchungen zum Profil der christlichen Arbeiterbewegung[4]. In Rahmen meiner Untersuchung, die im Folgenden zusammengefasst wird, ging es um die Frage: Wie wird in der flämischen christlichen Arbeiterbewegung über die Verbindung zwischen sozialethischen Optionen und christlicher Inspiration gedacht?

Erster Untersuchungsschritt war eine Analyse der Dokumente dieser Organisation von 1945-1993.[5] Es folgte eine repräsentative empirische Studie, an der sich 839 Vorstandsmitglieder der 17 flämischen Regionalverwaltungen beteiligten.[6] Die Ergebnisse der Do-

»ob in unserer Gesellschaft noch Platz ist für weltanschaulich inspirierte Organisationen«

kumentenanalyse und der empirischen Erhebung wurden mit einem theoretisch-theologischen Analyserahmen konfrontiert: Hat das theologisch Wünschenswerte noch reale Erfolgschancen?[7] Korrelieren das Wünschenswerte und die Wirklichkeit? Die Spannung zwischen Theorie und Praxis, die aus dieser Studie hervorgeht, gibt sowohl den EntscheidungsträgerInnen der Christlichen Arbeiterbewegung als auch der Theologie zu denken.

Fortschreitender Säkularisierungsprozess?

● In der Soziologie wird Säkularisierung als ein unumkehrbarer Prozess verstanden: sinkende kirchliche Bindung und gesellschaftlicher Bedeutungsverlust von Religion werden sich auch in Zukunft stetig fortsetzen. Eine solche Sicht kann bei Gläubigen zu Resignation und Pessimismus führen: Hat das eigene weltanschauliche Bekenntnis eigentlich noch Bedeutung?

In der Christlichen Arbeiterbewegung wurde aufgrund dieses Verständnisses von Säkularisierung die Bedeutung der weltanschaulichen Inspiration bewusst problematisiert und deren Relevanz für das Organisationsleben hinterfragt. Selbstverständlich ist ein solcher fundamentaler Denkprozess über die tragenden Bewegungsoptionen zu begrüßen. Ich stieß jedoch auf eine merkwürdige Entwicklung, für die folgendes Beispiel steht: Als die (kleine) Jugendorganisation KAJ feststellte, dass sie immer weniger Jugendliche anzuziehen wusste, wurde beschlossen, mehr Energie in die Anwerbung junger Mitglieder zu investieren. Als sie immer weniger ArbeiterInnen unter ihren Mitgliedern zählte, wurde beschlossen, mehr Energie in die Anwerbung arbeitender Jugendlicher zu investieren. Als schließlich die KAJ sah, dass ihre Mitglieder immer weniger kirchlich gebunden waren, wurde beschlossen, das »K-Profil« der Organisation abzuschwächen.

Bleibende gesellschaftliche Bedeutung?

● Gleichzeitig zeigt sich eine zweite Entwicklung. Neuere Literatur weist auf eine ambivalente Haltung von Menschen hinsichtlich der verringerten gesellschaftlichen Bedeutung der Religion hin. Es fällt den Menschen zwar schwer, Religion einen tatsächlichen Platz in ihrem eigenen Leben einzuräumen, eine Gesellschaft ohne Religion schreckt sie dennoch ab – etwa nach dem Motto: Religion? Gerne! Aber bitte für den Nachbarn.[8]

Eine solche Zweideutigkeit zeigte sich auch in den untersuchten Dokumenten. So beschloss die christliche Gewerkschaftsbewegung auf ihrem Kongress im Jahre 1994, dass sie die christliche Dimension nicht länger in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen würde. Im selben Kongressdokument jedoch ist zu lesen, dass der Niedergang der großen Sinngebungssysteme zu einer geistigen Leere geführt habe, die Menschen unglücklich mache. Die christliche Botschaft müsse daher bewahrt, gehegt und gepflegt werden, weil sie diese Leere ausfüllen kann. Wie reimt sich dies aber mit dem Beschluss, das »C« nicht mehr zu betonen?

»Religion? Gerne! Aber bitte für den Nachbarn.«

Umstrittene Tradition

● Für die Christliche Arbeiterbewegung ist sowohl das Streben nach individueller und gesellschaftlicher Emanzipation als auch die weltanschauliche Dimension als ursprüngliche Basisinspiration alte eigene Tradition. In dem Maße jedoch, wie eine säkularisierende Position intern an Boden gewinnt, wird das Risiko größer, dass im Denken über die eigene Bewegungstradition die inspirierende und motivierende christliche Botschaft immer stärker relativiert wird.

Einige Zahlen aus der empirischen Erhebung geben in dieser Hinsicht zu denken. 67,1% aller Befragten erklären sich einverstanden mit der These: »Es ist wichtig, dass die Christliche Arbeiterbewegung bestimmten Traditionen und festen Werten treu bleibt.« Von den Vorstandsmitgliedern unter 35 Jahren teilen 48% diese Meinung, während 52,2% der hauptamtlich Tätigen sich zu dieser These bekennen. Im betreffenden Item wird auf keinerlei Weise auf die christliche Botschaft oder auf eine christliche Verankerung des Bewegungsengagements verwiesen. Dennoch haben wahrscheinlich viele Vorstandsmitglieder das Item in diesem Sinne interpretiert.

Kirchliche Bindung

● Dass regelmäßiger Messbesuch in der Christlichen Arbeiterbewegung stark altersgebunden ist, liegt auf der Hand. Zu denken gibt jedoch auch der Unterschied zwischen hauptamtlich Tätigen und Freiwilligen: 38% der hauptamtlich Tätigen gegenüber 58% der Freiwilligen gaben an, wöchentlich einem Gottesdienst beizuwohnen.

Die Verbundenheit mit der offiziellen Kircheninstitution bildet für viele Mitglieder und Vorstandsmitglieder eindeutig einen empfindlichen Punkt. Mittels Aussagen wie »Durch unseren Einsatz für Humanität sind wir selber die Kirche« versuchte man, der Spannung zwischen Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft und Distanz zur Kircheninstitution zu entkommen. Dennoch bleibt in meinen Augen bei alledem die wichtige Frage, wie die christliche Inspiration genährt werden kann, wenn Organisationen sich immer stärker von der Kircheninstitution entfernen. Wird die christliche Botschaft dann intern genügend initiiert und genährt, etwa über ein eigenes Bildungsangebot?

Aus der Dokumentenanalyse ging hervor, dass seit den 60er-Jahren vor allem die ethische Dimension des Evangeliums stark betont wurde. Nur ausnahmsweise wurde über die Ver-

»Die inspirierende und motivierende christliche Botschaft wird immer stärker relativiert.«

bindung zwischen Glauben und Ethik nachgedacht. Dass das Einmalige von Jesus vor allem in der ausgesprochenen Gottesbeziehung, in der Abba-Erfahrung, liegt, kam kaum noch zur Sprache. Eine der zentralen Thesen von E. Schillebeeckx ist immer gewesen, dass Gott auf Menschlichkeit bedachte und zugleich auf Gott bedachte Menschen will. Dieser These eingedenk meine ich, dass es gewiss keinen Mangel an einem »Bedachtsein auf Menschlichkeit« in der flämischen Christlichen Arbeiterbewegung gibt. Aber gibt es noch ein genügendes »auf Gott Bedachtsein«, um noch mit Recht von einer spezifisch christlichen Organisation sprechen zu können? Eine Reduzierung der christlichen Botschaft auf Ethik ist naturgemäß theologisch nicht akzeptabel.

Christliche Lebenshaltung ohne Kirchlichkeit?

● Wer eine christliche Lebenshaltung explizit mit der Frage nach dem Messbesuch verbindet, löst leicht Widerstände aus. Man kann doch überzeugter Christ sein ohne Kirchenbesuch, lautet dann die Reaktion. Dennoch kann man schwerlich leugnen, dass für viele der Besuch einer Messe der einzige Moment ist, an dem Menschen noch explizit mit der christlichen Botschaft konfrontiert werden. Der Nie-

derländer Haarsma, emeritierter Professor der Pastoraltheologie, hat wiederholt darauf hingewiesen, dass ein abnehmender regelmäßiger Messbesuch eine Phase in einem immer weiter fortschreitenden Prozess der Entkirchlichung darstellt.[9] Am Ende dieses Prozesses steht ein nahezu vollständiges Fehlen der christlichen Inspiration und Tradition (und folglich auch eine wachsende Unwissenheit über diese).

Überträgt man diese Stellungnahme auf die Realität einer christlichen Organisation, dann stößt man also doch wieder auf die Frage, ob Organisationen selber genügend Zeit und

»Momente der Bildung und des Feierns als Ausdruck und Nährung des Glaubens«

Energie in Momente der Bildung und des Feierns investieren, als Ausdruck und Nährung eines kollektiven Glaubens und Engagements.

Aus meiner empirischen Studie geht hervor, dass der Messbesuch auf jeden Fall relevant ist für die christliche Dimension der Organisationsidentität. 78,8% der wöchentlichen KirchgängerInnen gegenüber nur 34,9% derer, die seltener zur Kirche gehen, meinen, dass die Christliche Arbeiterbewegung in Flandern sich dringend stärker um ihre christliche Identität kümmern soll. Die, die seltener zur Kirche gehen, stehen der christlichen Identität der Organisation jedoch nicht negativ gegenüber. Sie legen vielmehr eine Haltung an den Tag, die man eine »Haltung der passiven Toleranz« nennen könnte. Wenn diese Gruppe der »passiv Tolerierenden« jedoch zu groß wird, wird die christliche Dimension der Organisationsidentität schwinden und an Bedeutung verlieren. Soll diese Dimension Bedeutung beibehalten, dann setzt dies ja eine ausreichend große Basis von hauptamtlich Tätigen und Freiwilligen voraus, die bereit sind, aktiv zu dieser Dimension der Bewegungsidentität beizutragen.

Christlicher Glaube und das Handeln einer sozialen Organisation

● Es sieht so aus, als ob es nur zwei Möglichkeiten gibt. Das eine Extrem ist eine Art Fundamentalismus, bei dem unmittelbar und ohne weitere Argumentationen aus dem Glaubensfundus strenge Anleitungen für das Handeln abgeleitet werden. Das andere Extrem, das in der Realität viel öfter vorkommt, ist, dass eine explizite Verbindung zwischen christlicher Inspiration und der täglichen Arbeit einer Organisation ganz aufgegeben worden ist.

Selbstverständlich ist ein solches »Alles-oder-nichts«-Denken unnötig. Wichtig ist dagegen zu fragen, wie der Glaube für das konkrete Handeln der Organisation inspirierend sein kann. Ich unterscheide hierzu zwei Ebenen des ethischen Lebens, nämlich einerseits die Ebene, auf der fundamentale Optionen (Gesinnungen, Haltungen, Tugenden) gebildet werden, und andererseits die Ebene des alltäglichen konkreten Handelns (konkrete Entscheidungen und Stellungnahmen).[10] Die christliche Botschaft ist vor allem auf der Ebene der fundamentalen Optionen sehr wichtig, weil Initiation in die christliche Botschaft Menschen in die Lage versetzt, bestimmte Gesinnungen, Haltungen und Tugenden stark zu verinnerlichen, sodass sie von innen heraus zu bestimmten Handlungen oder Verhaltensweisen motiviert werden. Stark ethisch profilierte Projekte werden sich nur behaupten, wenn Menschen innerlich vom Sinn ihres Handelns überzeugt sind. Soll sich eine ethische Profilierung durchhalten, dann setzt

dies eine Basis des »beschwingten Engagements« voraus. Und dazu kann die christliche Botschaft in erheblichem Maße beitragen.

Nicht normativ ist die christliche Botschaft hingegen für das konkrete Handeln. Es ist heutzutage abwegig, deduktiv und ohne weitere Argumentation aus einem Glaubensbekenntnis abzuleiten, was in einer bestimmten Situation die angezeigte Verhaltensweise ist. In Bezug auf das konkrete Handeln einer Organisation ist vielmehr die Bedeutung von Kommunikation und Argumentation hervorzuheben. Auch Christen sollen, erst recht in der Zusammenarbeit mit Nichtchristen, mittels einer wohl durchdachten sozialen und ethischen Analyse und mittels rational fundierter Argumente, die adäquateste Entscheidung in einer bestimmten Situation suchen. Christen wissen ja nicht besser als Nichtchristen, wie etwa eine gerechte Steuerpolitik gestaltet werden soll. Christen wissen ja nicht besser als Nichtchristen, wie die Fürsorge für kommende Generationen (die ökologische Frage) am besten gewährleistet wird. Solche Fragen erfordern Abwägung, Argumentation, Beratung.

»Die christliche Botschaft kann zu einem »beschwingten Engagement« erheblich beitragen.«

Aber die Überzeugung, dass die Steuerpolitik gerecht gestaltet werden soll, dass wir wegen der künftigen Generationen verantwortungsvoll mit der Umwelt umgehen sollen ..., findet ihren Grund auf jener anderen Ebene des ethischen Lebens. Dort kann die christliche Botschaft voll und ganz inspirieren, auch in christlichen Organisationen. Daher meine ich, dass diese sorgfältig mit ihrer inspirierenden Botschaft umgehen sollten, vor allem durch ein ausreichendes aktives Interesse für Momente des Feierns oder eine diesbezügliche Bildung.

[1] Vgl. z.B. V. Draulans & H. Witte, Identiteit in meervoud II. Recente ontwikkelingen in beeld, in: Collationes 28 (1998) 3, 265-280, hier 275.

[2] In den Niederlanden dagegen, die im Jahre 1960 nicht weniger als 161 nationale katholische Organisationen zählten, sind innerhalb zweier Jahrzehnte 100 von ihnen verschwunden. Vgl. V. Draulans & H. Witte, Identiteit in meervoud I. Nederlands en Vlaams katholicisme in een veranderende tijd, in: Collationes 28 (1998) 3, 247-264, hier 265. Die übrig gebliebenen niederländischen katholischen Organisationen vereinigten sich im Jahre 1987 im Verband der Katholischen Gesellschaftlichen Organisationen (VKMO), der insgesamt gut 1,5 Millionen Mitglieder zählt.

[3] Ein Beispiel dafür aus Deutschland ist die KAB: Vgl. z.B. A. Klönne/N. Mette/M. Schäfers/L. Jansen (Hg.), KAB-CAJ 2000. Projektbericht, Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses, Herzogenrath 1994; Westdeutscher Verband der KAB, Oswald-von-Nell-Breuning-Haus (Hg.), Zukunft. Fordern-Wagen-Gestalten. Ein Arbeitsbuch zur Suchbewegung KAB/CAJ 2000, Bornheim 1995.

[4] In Flandern redet man meistens von »christlichen« sozialen Organisationen. Sie besitzen eine katholische Identität, aber da die katholische Kirche dort historisch gesehen praktisch eine Monopolstellung innehat, hat der Begriff dort meistens die Bedeutung »katholisch«. Viele Organisationen bevorzugen den Begriff »christlich«, weil sie damit gleichzeitig eine gewisse Distanz zur katholischen Kirche und damit ihre Autonomie dokumentieren.

[5] V. Draulans, Christelijk geïnspireerd sociaal engagement tussen wenselijkheid en werkelijkheid. Theologisch-ethische reflectie, documentenanalyse en empirisch onderzoek over de Christelijke Arbeidersbeweging vandaag, Leuven 1994; die Resultate der Dokumentenanalyse wurden pro Teilorganisation auch in »De Gids op Maatschappelijk Gebied«, der Kaderzeitschrift der flämischen christlichen Arbeiterbewegung, veröffentlicht.

[6] V. Draulans, Een waardevol verhaal. Bestuursleden van de Christelijke Arbeidersbeweging aan het woord over waarden, Kerk, politiek en Beweging, Leuven, Hoger Instituut voor de Arbeid, 1993.

[7] V. Draulans, Traditie met toekomst? Sociale beweging en christelijke inspiratie, Leuven-Amersfoort 1996.

[8] B. R. Wilson, If Religion Declines Will the Social Order Survive? in: Onze Alma Mater – Leuvense Perspectieven 48 (1994) 85-96.

[9] F. Haarsma, Partiële identificatie met de kerk. Een poging tot begripsverheldering, in: H. Häring u.a., Meedenken met Edward Schillebeeckx, Baarn 1983, 246-259; ders., Kandelaar en korenmaat. Pastoraaltheologische studies over kerk en pastoraat, Kampen 1991.

[10] V. Draulans, Traditie met toekomst?, hier 201-205.

Ernst Windisch-Graetz

Neue Alte – eine Herausforderung

Die vielzitierten »neuen Alten« wollen erleben, genießen, nachholen, aktiv bleiben. Die Gesellschaft kann es sich nicht leisten, diese als »altes Eisen« in den Hinterhöfen zu entsorgen. Kirchliche Pastoral kann und soll sich vom Austausch mit den Älteren und Alten inspirieren lassen. Eine Herausforderung, die ein existentiell-didaktischer Fernkurs unterstützen will.

»Ihr werdet schon irgendwie für mich sorgen ...«

● »Du hättest nicht alt werden sollen, eh' du klug wurdest«, sprach der Narr zu seinem gescheiterten König Lear. Shakespeare zeichnet ihn als einen Mann, der seine späten Jahre unter dem Motto lebt: »Ach, ich brauche ja ohnehin nichts für mich, ihr werdet schon irgendwie für mich sorgen, einmal bin ich bei dir, das andere Mal bei deiner Schwester, und ich nehme mir eine beschränkte Dienerschaft mit ...«

Was hier der Dichter am Beginn des 17. Jahrhunderts in der ihm eigentümlichen Dramatik inszeniert, markiert den Preis einer Lebenshaltung und -einschätzung, die durch Passivität und Mangel an Perspektiven gekennzeichnet ist. Die Folgen: Fixierung auf Mangelerscheinungen, innere Leere und Konflikte mit den Jüngeren.

Eine neue Kultur des Alterns

● Im gegenwärtigen Diskurs rückt das vernachlässigte *Potential* der Senioren in den Vordergrund. Werte wie Selbststeuerung, Selbstverwirklichung, Individualität und Mitwirkung werden zu Schlüsselbegriffen. In einem »Hearing: Seniorenpolitik in Österreich«, zu dem das Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie im Oktober 1997 eingeladen hatte, hob Leopold Rosenmayr »die gestützte oder zumindest gesellschaftlich flankierte Selbstgestaltung und Selbstformung« als gegenwärtige Hauptaufgabe der Alterskultur hervor.

Damit ist auch schon das spannungsreiche Verhältnis zwischen den Generationen und zwischen Individuum und Gesellschaft angesprochen. Der demographische Wandel fordert die Politik heraus, die wachsende Gruppe der Älteren und Alten in ihre Konzepte zu integrieren. Die oftmals verschleuderten Kräfte der in den »Ruhestand« versetzten Teile der Bevölkerung müssen neu gewichtet werden. Dabei schlagen auch hier die »postmodernen« Aspekte von Pluralität und Individualität zu Buche: Älterwerden hat viele Facetten. »Das« Alter als solches gibt es nicht.

Die politisch Verantwortlichen machen mobil. Das drückt sich nicht zuletzt im »Internationalen Jahr der älteren Menschen« aus, das die Vereinten Nationen für 1999 ausgerufen ha-

ben. Darin soll ein öffentliches Bewusstsein für die Anliegen und Bedürfnisse von Menschen ab der Lebensmitte, sowie für deren immense Kräfte zum Engagement für das Gemeinwohl geschaffen werden, damit das Zusammenleben der Generationen gelingt.

Machen auch die Kirchen mobil? Auf dem Hintergrund weit zurück reichender Tradition setzen sich die Christen für die Betagten der Gesellschaft auf vielen Ebenen ein. Die Katholische Kirche hat darin ein Image gewonnen, das zu verändern angesagt ist. Viele gut gemeinte Ansätze verleiten dazu, durch ein geschöntes Bild

»Machen auch die Kirchen mobil?«

vom Greisen die Wirklichkeit zu verhöhnen, mit einer verhängnisvollen Ausformung von Altruismus Fremdbestimmung zu fördern und beim vielfach karikierten Altenkaffee das Potential älterer Menschen zu verniedlichen.

Schritte in andere Richtungen gibt es. Sie greifen freilich nicht wirksam genug in die vorhandenen Einrichtungen und gelangen sehr spärlich in das Bewusstsein der Öffentlichkeit. Hier sei auf einen Kurs hingewiesen, der m.E. einige Elemente zeitgemäßer Ansprüche zu erfüllen vermag.[1]

»Glaubend älter werden« – ein Fernkurs

● Der Kurs geht auf eine Initiative des Instituts »Fernkurs für theologische Bildung« zurück, koordiniert unter der Leitung von PD. Dr. Maria Widl. Er wurde gemeinsam mit dem Referat Altenpastoral der Erzdiözese Wien erarbeitet, unter Beteiligung von evangelischen und katholischen FachautorInnen. Gewählt wurde die Gestalt eines Fernkurses und so kommen die Teilnehmerinnen und Teilnehmer aus allen deutschsprachigen Gebieten.

Anliegen des Kurses ist es, innerhalb der Altenarbeit das Segment einer christlich geprägten Bildung zu fördern und ihre Wichtigkeit zu unterstreichen. Als Zielgruppe sollten Menschen erreicht werden, die bereits in der Arbeit mit Senioren stehen bzw. eine solche ins Auge fassen. Allerdings zeigt die Erfahrung, dass die Motivation zur Teilnahme nicht bloß in der Erweiterung von Kompetenz als GruppenleiterIn gründet. Viele machen den Kurs, weil sie »einfach etwas für sich tun wollen«.

Das schriftliche Kursmaterial besteht aus acht Teilen von jeweils etwa 130 Seiten Umfang, die im Abstand von vier Wochen zugesandt werden. Die Inhalte wurden dem aktuellen Forschungsstand rund um das Altern entnommen und leicht verdaulich und praxisrelevant aufbereitet. Die Unterlagen sind sehr abwechslungsreich gestaltet. Sie haben Witz und Tiefe und erfüllen damit den Bedarf an unterhaltsamer Zeitgestaltung – eine Anforderung aktueller Erwachsenenbildung. Die Artikel tragen zur Orientierung im Wandel biographischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung bei. Damit soll auf die gegenwärtige Erosion von Sicherheit reagiert werden. Das erscheint angemessen, zumal die Teilnehmer/innen für gewöhnlich die Lebensmitte überschritten haben.

Im Selbststudium der Unterlagen setzen Kursteilnehmerinnen- und teilnehmer Schwerpunkte nach ihren persönlichen Interessen bzw. ihrem aktuellen Bedarf in Seniorenrunden. Am Ende des Jahres verfügen sie über einen reichen Fundus an – jederzeit nachlesbaren – Informationen und über konkret anwendbare Methoden für die Gruppenarbeit.

Seit Herbst 1993 haben fast 300 Frauen und Männer aus dem gesamten deutschen

Sprachraum daran teilgenommen. Es lässt sich die Tendenz beobachten, dass sich allmählich auch Jüngere und Angestellte der Kirche für dieses Projekt interessieren. Das lässt die Hoffnung zu, dass in diesen Reihen die Aufmerksamkeit für die »neuen Alten« erwacht und die Vertiefung von Kompetenz im generationenübergreifenden Austausch gefragt ist.

Ein existentiell-didaktischer Ansatz

● Im Zuge dieses Lernweges wird das Altern in seiner ganzen Komplexität entfaltet. Es wird als ein lebenslanger Prozess verstanden, der mit der Geburt beginnt. Unter dem Motto »Freude aus Versöhnung«, wird die persönliche Entwicklung als Heilsgeschichte mit Gott entschlüsselt. Diese steht nicht losgelöst von biologischen, sozialen, psychischen und alltags-

»ein Lernweg aus Erfahrung, Reflexion und Kommunikation«

praktischen Aspekten des Lebens. Die Vielschichtigkeit des individuellen Erlebens soll hervortreten. Darum regen »Übungen« im Anschluss an die Artikel zu biographischer »Aneignungsarbeit« an. Sie wecken die eigene Kreativität und laden zum Austausch mit anderen ein. Die Ergebnisse und Erfahrungen können an das Team geschickt werden, das den Kurs begleitet. Auf diesem Weg wird die Kontaktaufnahme erleichtert und die Anonymität eines Fernkurses überwunden. Alle Zusendungen werden persönlich beantwortet. Das beinhaltet ein Feed-back von außen, worin eine Wertschätzung der individuellen Reflexion deutlich wird. Dieser Lernweg aus Erfahrung, Reflexion und Kommunikation entspricht dem Programm eines »existentiell-didaktischen« Kurses.

Am Ende des Lehrgangs erhalten die Teilnehmerinnen und Teilnehmer das Angebot einer Studienwoche. Dort kommt es zu einem Erfahrungsaustausch und zur Vertiefung wichtiger Themen. Bei dieser Gelegenheit werden zahlreiche Methoden der Gruppenarbeit angewandt und auf ihre Möglichkeiten und Grenzen überprüft. Das macht Lernen spannend und bereichert das Rüstzeug, wenn man selbst Gruppen leitet. Dem überwiegend positiven Echo zufolge, das sich in den Feed-back-Bögen niederschlägt, stellt diese Woche den Höhepunkt des Kurses dar. Das dynamische Gruppengeschehen, internationaler Austausch, bewährte Zusammenarbeit der Teamleitung, die Mischung aus Herausforderung und Bestätigung, Neuem und Vertrautem sind die Ingredienzen für eine gute Atmosphäre.

Meiner Einschätzung nach ist der Kurs insofern interessant, als er ältere Menschen in ihren individuellen Möglichkeiten und Herausforderungen inspiriert und motiviert. Das kommt dem Motto entgegen, das Alfons Auer als grundlegende Aufgabe des Alterns markiert hat: »Die Chancen nutzen, die Zumutungen annehmen, die Erfüllungen auskosten.«

[1] Nähere Informationen, Prospekte sowie eine einführende Mappe gibt es kostenlos unter der Anschrift: Fernkurs für theologische Bildung, Stephansplatz 3/3, A-1010 Wien. Der nächste Kurs beginnt Anfang November.

Streben und Auferstehen

Günter Virt
Leben bis zum Ende

Zur Ethik des Sterbens und des Todes

Innsbruck-Wien: Tyrolia 1998

111 Seiten, brosch., öS 144,-/DM 19,80/SFr 19,80

Interessiert es Sie: * wie sich die Einstellung zu Sterben und Tod in der Geschichte bis hin zur Gegenwart gewandelt hat? * wie unterschiedlich die Euthanasiedebatte in verschiedenen Gesellschaften diskutiert wird? * worin der Unterschied zwischen aktiver und passiver Euthanasie besteht und welche ethische Relevanz sich daraus ergibt? * wie die fatale und umstrittene Definition des Personbegriffes des australischen Ethikers Peter Singer lautet, die jede Form von Euthanasie erlaubt? * die Kunst der Sterbebegleitung kennen zu lernen? * zu erfahren, was man unter palliativer Medizin versteht und warum sie nicht gut genug zur Anwendung kommt? * wie palliative Betreuung die Aspekte der Medizin, der Pflege, der Sozialarbeit, der Seelsorge und der therapeutischen Berufe vereinigt? * wie schlechte Diagnosen in einer guten Art und Weise übermittelt werden können und welche Voraussetzungen dies braucht? * was es bedeutet, verantwortlich mit der letzten, schwierigsten Aufgabe seines Lebens, nämlich dem Sterben, umzugehen? * wie es sich mit den so genannten Patientenverfügungen verhält? * wo die menschlichen und medizinischen Probleme rund um die Todesfeststellung liegen? * ob es eine sittliche Pflicht gegenüber dem menschlichen Leichnam gibt? * welche Regelungen es rund um die Organspendung gibt? * was ein katholischer Moraltheologe Kritisches zur Todesstrafe schreibt? * etwas über das christliche Verständnis von Sterben und Tod zu erfahren? – Dann sollten Sie dieses Buch unbedingt lesen, denn es lässt keine Frage rund um das Thema Sterben und Tod offen: ein inhaltlich kompaktes Werk für alle Betroffenen, und jede/r ist schließlich einmal vom Sterben betroffen. Es regt nicht nur zur persönlichen Auseinandersetzung an, sondern zeigt auch die vielfältigen ethischen Probleme rund um Sterben und Tod auf. Das Buch stellt – als leicht fassliche Summe eines langen Engagements als Moraltheologe im medizinethischen Bereich – einen verantwortlichen, menschenwürdigen Umgang mit Sterbenden vor, den sich wahrscheinlich jede/r wünschen würde, wenn wir auch von einer derartigen Praxis noch weit entfernt sind. Darum fordert der Autor für alle heilenden Berufe eine diesbezüglich qualifizierte Ausbildung, vor allem in Sachen Palliativmedizin.

Möge dieses Werk einen Beitrag dazu leisten, dass Wirklichkeit wird, was selbstverständlich sein sollte: verantwortetes menschenwürdiges Sterben.

Isabella Ehart, Wien

Georg Fiedler/Reinhard Lindner
So hab ich doch was in mir, das Gefahr bringt

Perspektiven suizidalen Erlebens

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999

190 Seiten, Kt., DM 29,-/öS 212,-/SFr 28,10

Der vorliegende erste Band der Reihe »Hamburger Beiträge zur Psychotherapie der Suizidalität« versammelt acht am Hamburger Therapiezentrum für Suizidgefährdete gehaltene Vorträge aus dem Jahr 1997. Die AutorInnen repräsentieren verschiedene Richtungen aus dem Feld der Psychoanalyse, sodass sich ein breites Spektrum darbietet, das vor allem im Hinblick auf psychiatrische und psychotherapeutische

Praxis von Interesse ist. Dennoch sind zumindest die Artikel von M. Berger, E. Kittler und M. Teising zu Suizidalität in unterschiedlichen Lebensaltern sowie von A. Wiese zum Zusammenhang von Tötung des eigenen Kindes und Suizidalität durchaus auch für jene interessant, die in der Praxis von Jugend-, Familien- oder Altenpastoral mit krisenhaften Situationen konfrontiert werden.

Die Beiträge sind allesamt auf sehr hohem Niveau gehalten, durch die zahlreichen instruktiven Fallbeispiele jedoch bei entsprechender Vorbildung durchaus auch für Nichtfachleute verständlich. Allerdings verstehen sich alle AutorInnen auf dem Hintergrund psychoanalytischer Praxis und Theoriebildung, sodass bei aller Breite des gebotenen Spektrums doch ein sehr spezifischer Ausschnitt aus dem Feld der Psychotherapie geboten wird.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien

Jörg Zink
Auferstehung

Und am Ende ein Gehen ins Licht

Stuttgart: Kreuz-Verlag 1999

157 Seiten, öS 196,-

»Wir gehen nicht hinüber in eine andersartige Welt, sondern betreten ein größeres Stück vom Ganzen.« Das ist in aller Kürze das Bekenntnis der Hoffnung über Sterben und Tod hinaus, das der bekannte Seelsorger in diesem Buch darlegt. Ein Bekenntnis, das er in eine einfache, bildhafte Sprache kleidet. Zugleich setzte er sich auf der Höhe der systematisch-theologischen Diskussion mit verschiedenen Thesen auseinander und fundiert die eigene Position differenziert theologisch. Wie von einem evangelischen Autor zu erwarten, wird die biblische Basis breit entfaltet, auf exegetisch verantwortliche Weise (z.B. die Frage nach dem leeren Grab), ohne sich dabei in Detailfragen zu verlieren. Trotz dieser Nähe zur biblischen Botschaft (z.B. im Verständnis von leiblicher Auferstehung; in der Bildsprache der Gerichtsterminolgie), die ihm die Norm für die Beurteilung späterer systematischer Entwürfe abgibt (z.B. in Bezug auf die Ganztod-Hypothese), greift Zink erstaunlich positiv und offen, wenn auch nicht unkritisch, Phänomene auf, die die heutigen Zeitgenossen auch jenseits der christlichen Kirchen umtreiben (z.B. Verstehensmöglichkeit von Nahtod-Erfahrungen; Bedeutung von »Ewigkeit« und »Jenseits« vor dem Hintergrund heutiger Naturwissenschaft). Alles in allem ein Buch, das keine systematisch-theologische Eschatologie vorlegt, aber von einer profunden Kenntnis der fachtheologischen Diskussion getragen ist.

Ein Buch, das für die Praxis uneingeschränkt zu empfehlen ist! Vor allem SeelsorgerInnen, die sich den Fragen der Menschen um Tod und Leben stellen müssen, finden hier in verständlicher Sprache die Diskussion der letzten Jahrzehnte wieder, geläutert durch die Erfahrung eines Seelsorgers, der selbst erwartet, »eines nicht fernen Tages zwei Meter unter der Erde begraben« zu sein. Ein Buch ohne jede Jenseits-Euphorie, ohne Verharmlosung des Todes und doch getragen von einer begründeten Hoffnung.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Wien

Kranksein und Krankenhausseelsorge

Hans-Christoph Piper
Kranksein – Erleben und Lernen

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999
115 Seiten, Kt., ca. DM 20,-/öS 145,-/SFr 19,40

Fünfundzwanzig Jahre nach dem ersten Erscheinen geht Hans-Christoph Piper ein weiteres Mal an die Überarbeitung seines Büchleins. Dazwischen liegt viel Leben. Hat sich der Autor über die lange Zeit als Krankenhausseelsorger *betreffen* lassen, so schreibt er nun als einer, der selbst *getroffen* wurde von dem, was er schildert: »Vor allem habe ich selber inzwischen verschiedene Krankheitszeiten durchgemacht und auch mehrfach in Krankenhäusern gelegen.« Das Ergebnis besticht dadurch, dass hier nicht Kranke – die immer *die anderen* sind – »abgehandelt« werden. Das spiegelt sich auch im Stil wider: Erzählung verbunden mit respektvoller Reflexion, die am Phänomen bleibt ohne in die Abstraktion zu geraten.

Erzählt wird, was einem in der Situation als Patient in einem Krankenhaus bewegen kann. Das Buch verfolgt den vielschichtigen Verlauf bis hin zur Zeit danach, wo »der Abschied von der Krankheit schwerfallen« kann. Dazwischen liegen Langeweile, Sinnlosigkeit, gefürchtete Nächte, Entfremdung: Der eigene Körper, der sonst vertraute Alltag, die Angehörigen – sie erscheinen mit einem Mal anders, fremd. Fragen tauchen auf, die man nicht gerne stellt. Zuvor hat man sich selbst davon fern gehalten, nun würden sich auch andere damit leichter tun. Sie wollen den Patienten »schonen«, stoßen ihn damit jedoch noch tiefer in die Einsamkeit.

Das Buch richtet sich an Patienten, denen die allgemein gültigen Wahrheiten davonschwimmen. Und für den Fall, dass kein Mensch zur Stelle ist, der »mir, wenn es not tut, sein Ohr leiht«. Es kann darüber hinaus für jene wertvoll sein, die bereit sind, in der Gefühlswelt von Betroffenen »mitzuschwingen«.

Ernst Windisch-Graetz, Wien

Michael Klessmann (Hg.)
Handbuch der Krankenhausseelsorge

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996, 296 Seiten

Das von 22 Autorinnen und Autoren, die zum Großteil in der Klinischen Seelsorgeausbildung tätig sind, verfasste Handbuch gliedert sich in drei Teile: einen einführenden, einen, der exemplarische Handlungsfelder umfasst, und einen, der Perspektiven auf die Krankenhausseelsorge als kirchliches Handlungsfeld entfaltet. Grundlegend ist Michael Klessmanns Einleitung, in der er anhand der Kategorie des »Zwischen«-Raums ein Leitbild der Krankenhausseelsorge entwirft, die in vielfachen Spannungen steht: zwischen Kirche und Krankenhaus, gesicherter Rechtsstellung und struktureller Bedeutungslosigkeit, Patienten und Mitarbeiterschaft, Alltagsgespräch und Psychotherapie, Professionalität und Betroffenheit, Macht und Ohnmacht, Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod. Wenig zutreffend scheint mir die Bestimmung der »Seelsorge zwischen Evangelium und Beziehung« (19), die ich klarer als Spannung zwischen Wortverkündigung und Psychotherapie einordnen würde.

Die weiteren Beiträge sind auf verschiedene Patientengruppen, auf die KlinikmitarbeiterInnen, ehrenamtliche MitarbeiterInnen in der Krankenhausseelsorge, auf Seelsorge an Seelsorgern und auf die Aus- und Weiterbildung für Krankenhausseelsorger bezogen und durchwegs bereichernd zu lesen. Insbesondere ist zu begrüßen, dass die Perspektive der Krankenhaus-

soziologie in diesen Band umfangreich Eingang gefunden hat.

Das Handbuch zeichnet sich dadurch aus, dass es von AutorInnen verfasst ist, die aus jahrelanger Erfahrung genau wissen, wovon sie sprechen, und denen es durch eine Mixtur aus anschaulichen Fallbeispielen oder Gesprächsprotokollen, theologischen Prägungen und interdisziplinären Erkenntnissen gelingt, ihre Erfahrung und Erkenntnis lebendig zu vermitteln. Allen, die im Krankenhaus seelsorglich tätig sind oder es werden wollen, kann dieses Handbuch nur wärmstens empfohlen werden.

Arnd Götzelmann, Heidelberg

Jung sein und gefirmt werden

Josef Dirnbeck
Einfach so

Geheimtipps für Firmlinge

Salzburg: Otto Müller Verlag 1999

128 Seiten, DM 27,50/öS 198,-

Wie kann man die sieben Gaben des Hl. Geistes heutigen Jugendlichen ansprechend erklären? Diese Aufgabe hat sich Josef Dirnbeck in seinem Buch *Einfach so, Geheimtipps für Firmlinge* vorgenommen und sehr gut gelöst. Es gelingt dem Autor, die FirmbewerberInnen direkt anzusprechen und in einer Mischung aus kurzen Geschichten und anschließenden Erklärungen abwechslungsreich zu unterhalten. Das Buch eignet sich sowohl zur Lektüre für junge Menschen als auch zum Vorlesen in Gruppenstunden.

Im ersten, größeren Teil des Buches werden die sieben Gaben des Hl. Geistes beschrieben und jeweils anhand von Beispielen aus dem Alltagsleben erläutert. Da ist die Rede von Autobahnfahrten, Geldautomaten mit Geheimnummern und Skipullovern. Sehr gut gelungen ist z.B. die Beschreibung der Gabe der Stärke. Es geht Dirnbeck dabei nicht um vordergründige Stärke, wie sie zum Kugelstoßen oder für kräftige Motoren gebraucht wird, sondern vielmehr darum, dass ein Mensch dem anderen Stärke und Sicherheit geben kann. Dirnbeck erzählt die Geschichte eines älteren Ehepaares, in der die Frau ihren Mann, der einen Schlaganfall erlitten hat, durch ihren Beistand so viel Nähe und Sicherheit vermittelt, dass er in ihrem Beisein aufhört zu zittern und wieder ruhig essen kann. Ihm geht es also bei den Gaben des Hl. Geistes vor allem um den Beziehungsaspekt. Der Hl. Geist wird insgesamt als Beistand erklärt, als »Riese«, auf dessen Schultern jede/r FirmbewerberIn steht. Manche Beispiele wirken allerdings auch etwas altmodisch, so z.B. die Geschichte von Herrn Direktor Huber und seiner Sekretärin Frl. Innerstedt oder von der älteren Frau Fiedler, die auf der Autobahn solange im ersten Gang fährt, bis der Motor ruiniert ist. Jedes Kapitel schließt mit einem Zitat eines bekannten Philosophen, Schriftstellers oder Wissenschaftlers ab, wobei allerdings nur Männer zu Wort kommen.

Im zweiten Teil des Buches werden unter der Überschrift »Einfach so« Geschichten und Gedichte zusammengestellt, die allesamt optimistisch sind und jungen Menschen Lebensmut vermitteln können. Insgesamt ein sehr empfehlenswertes Buch, das theologische und zum Teil auch philosophische Inhalte lebensnah rüberbringt und sich besonders für jugendliche Gymnasiasten eignet.

Gerhard Kellner, Augsburg

Gemeinschaft sein

Peter F. Schmid
Im Anfang ist Gemeinschaft

Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie

Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1998, 223 Seiten.

Parallel zur Reflexion der Bedeutung der Gruppe für die Therapie wurde in der Theologie und Seelsorge die Bedeutung der Gemeinschaft wieder entdeckt. Also verspricht ein Gespräch zwischen Theologie und Psychotherapie eine Bereicherung für beide. Schmid hat für dieses Gespräch in den beiden ersten Bänden seiner Trilogie über Personzentrierte Gruppenpsychotherapie (I. Solidarität und Autonomie, Köln 1994; II. Die Kunst der Begegnung, Paderborn 1996) eine solide Grundlage erarbeitet: Da die Frage nach dem Menschen untrennbar mit der Frage nach Gott verbunden ist, stehen der Psychotherapeut und der Theologe gleicherweise vor diesem Junktim und müssen sich darüber verständigen. Dazu möchte der nun vorliegende dritte Band einen Beitrag leisten.

Er setzt (im Kapitel 1) beim zentralen Thema der Theologie an, dem Bild von Gott, dessen Wesen nach christlicher Überzeugung Beziehung und Gemeinschaft ist. Er führt über das Bild vom Menschen, der in die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen gerufen ist (2), zu Kirche (3) und Gemeinde (4) als Gemeinschaft derer, die ausdrücklich in und aus dieser Beziehung leben. Damit kommt die Bedeutung der Gruppe in den Blick. Sie ist jene Sozialform, die anthropologisch wie theologisch dem Menschen den Raum für die Entwicklung seiner Person und seiner Begabungen bietet (5). Als Lernort für Solidarität und Autonomie (6) ist sie Erfahrungsort von Gemeinschaft im Glauben (7). Das Schlusskapitel (8) enthält Folgerungen für die Pastoral wie für die Pastoraltheologie: Die Gruppe ist auch Lernort des Glaubens und seiner Reflexion.

Man kann keines Menschen Therapeut sein, wenn man nicht das Beziehungsnetz erfasst, in das er eingebunden ist. Man kann nur jenen »therapieren« (das heißt »am Leben erhalten«, heilen, seinem Leben und dessen Entfaltung dienen), dessen Beziehungen zu den Mitmenschen diagnostiziert und saniert werden können. Dabei spielt die Beziehung zu Gott eine Rolle, die z.B. in der Form des Gewissens auch für den Psychologen eine erfahrbare Realität darstellt. In der Theologie und im kirchlichen Leben scheint allerdings das Stichwort »Gemeinde« für pastorale Konzepte und Strukturen entbehrlich geworden zu sein. Es wird zunehmend durch das Wort »Zentrum« (mit geselligen, kulinarischen und spirituellen »Angeboten«) ersetzt, das der Bibel fremd ist. Deren Ansatz und Anliegen werden durch das Axiom »Im Anfang ist Gemeinschaft« eingemahnt.

Eine Kirche, die sich als *communio* beschreibt, kann dieses Existential nicht realisieren ohne eine Theorie und Praxis der Gruppe, wie sie die heutige Psychotherapie entwickelt hat und praktiziert. Gott umgeht nicht unseren Verstand, sondern er fordert ihn bis aufs äußerste heraus. Er umgeht auch nicht die psychologischen und soziologischen Gesetze, sondern er geht den Weg der Inkarnation. Theologie muss mehr sein als eine Art kirchlicher Betriebsphilosophie. Sie reflektiert die grundlegenden Dimensionen der menschlichen Existenz einschließlich der Transzendenz. Dazu bedarf sie auch der Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften, zur Umsetzung ihrer Maxime vor allem der Handlungswissenschaften. Der Ertrag des Buches ist also von brennender Aktualität.

Wilhelm Zauner, Linz

AUTORINNEN UND AUTOREN

Frank Richter ist Pfarrer in Aue in Sachsen und in verschiedenen Funktionen in der Jugendarbeit tätig.

Franko Rest ist Professor für Erziehungswissenschaften und Sozialphilosophie/Sozialethik an der Fachhochschule Dortmund, Fachbereich Sozialarbeit. Er war bis 1998 Berater der Landesregierung von Nordrhein-Westfalen für den gesamten Hospizbereich, zugleich Vorsitzender der Vereinigung DELTA – Leben und Sterben in Begleitung e.V., Dortmund. Er ist Mitbegründer von OMEGA – Mit dem Sterben leben e.V.

Gion Condrau, Prof. Dr. med. et Dr. phil., ist Spezialarzt für Psychiatrie und Psychotherapie sowie Direktor des daseinsanalytischen Instituts für Psychotherapie und Psychosomatik in Zürich.

Angelika Pressler, Dr. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und war mehrere Jahre in der Krankenhausseelsorge tätig.

Erich Lehner, Dr. theol., ist Theologe, Psychoanalytiker und Männer- und Geschlechterforscher. Er arbeitet zudem in der Aus- und Fortbildung von Pflegepersonal sowie in der Beratung von Pflegestationen zu Schaffung der Rahmenbedingungen für menschenwürdiges Sterben im Krankenhaus. Er war Leiter des Wiener Hospizteams.

Walter Schaupp, Dr. theol. et Dr. med., ist Habilitant und Wissenschaftlicher Assistent am Arbeitsbereich für Moraltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Br.

P. Clemens Kriz OSsT ist Krankenhausseelsorger und Beauftragter für AIDS-Seelsorge in der Erzdiözese Wien.

Ebo Aebischer-Crettol, Dr. theol., war als Biochemiker Inhaber eines medizinisch-diagnostischen Untersuchungslabors, bevor er in Bern und in Fribourg Theologie studierte. Er ist als Pfarrer der reformierten Landeskirche Bern mit der Betreuung von Hinterbliebenen beauftragt und leitet u.a. Selbsthilfegruppen von Verwitweten nach Partnerverlust durch Suizid.

Walter Meier ist reformierter Pfarrer, Flughafenseelsorger und Flight Attendant in Zürich.

Claudio Cimaschi-Oberti ist als Pastoralassistent katholischer Seelsorger am Flughafen Zürich.

Guido Schüepp war Pfarrer in verschiedenen Pfarreien des Bistums Basel und ist seit seiner Pensionierung priesterlicher Mitarbeiter in der Diasporapfarrei Spiez im Kanton Bern.

Felix Bernard ist Leiter des Katholischen Büros Niedersachsen in Hannover, Honorarprofessor für Kirchenrecht an der Universität Osnabrück und Diözesanrichter am Bischöflichen Offizialat der Diözesen Osnabrück und Hamburg.

Gerhard Kellner, Dr. theol., dipl. psych., ist Leiter des Instituts für theologisch-pastorale Fortbildung in der Diözese Augsburg.

Veerle Draulans ist Associate Professor am Fachbereich Praktische Theologie und Sozialethik der Theologischen Fakultät der Universität Tilburg, Niederlande.

Ernst Windisch-Graetz, Mag. theol., ist wissenschaftlicher Assistent mit dem Schwerpunkt Pastoraltheologie bei den Wiener Theologischen Kursen. Er betreut den Kurs »Glaubend älter werden«.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · September 1999 · Heft 5

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; ***Studentenabonnement*** (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; ***Einzelheft*** S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

Marie-Louise Gubler

Von Zeit zu Zeit ...

Was ist Zeit? Sie begegnet im Alter des Universums und in der Nanosekunde, in der linearen Abfolge wie in der zyklischen Wiederkehr, in der Berechnung nach Sonne und Mond, in Schaltjahren und Kalenderreformen. Bibel und Literatur kreisen um die Zeit. Nur Gott war und ist und wird sein – Gottes Gegenwart durchzieht alle Zeit(en).[1]

● Wenn eine Zeitschrift die »Zeit« artikuliert, befasst sie sich mit ihrem ureigenen Thema. Doch was ist eigentlich Zeit? Berühmt geworden ist die Aussage von Augustinus: »Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand darüber fragt, so weiß ich es; wenn ich es aber jemandem auf seine Frage erklären möchte, so weiß ich es nicht. Das jedoch kann ich zuversichtlich sagen: Ich weiß, dass es keine vergangene Zeit gäbe, wenn nichts vorüberginge, keine zukünftige, wenn nichts da wäre. Wie sind nun aber jene Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, da ja doch die Vergangenheit nicht mehr ist, und die Zukunft noch nicht ist?«[2]

Wenn ein Jahrtausend zu Ende geht, spricht alles von der Zeit. Wie relativ Zeit aber ist, spüren wir, wenn sie uns fehlt oder wenn zu viel von ihr da ist: im Stress und in der Langeweile oder beim Warten. Wer am Abend in Sydney ein Flugzeug besteigt und nach London fliegt, verlängert seinen Tag um elf Stunden, wer dagegen von San Francisco Frankfurt anfliegt, verliert von seinem Tag neun Stunden. Immer sind die angegebenen Zeiten »Lokalzeiten«, die nur für einen sehr begrenzten Raum gelten, weshalb vierundzwanzig »Zeitzonen« geschaffen wurden, um innerhalb einer gewissen Distanz Verständigung zu ermöglichen. Wer am frühen Morgen des neuen Jahrtausends einen Neujahrsgruß per Fax von Tokio nach Europa sendet, erreicht seine Adressaten am Silvesterabend des in Japan bereits vergangenen Jahrtausends!

Relativität der Zeitwahrnehmung

● Im 18. Jahrhundert entdeckte der Schotte James Hutton die *geologische Tiefenzeit*, jene unvorstellbaren Zeiträume von 12 Milliarden Jahren, die uns vom »Big Bang«, der Entstehung des Universums, und den rund 4 1/2 Milliarden Jahren seit der Entstehung des Sonnensystems und unserer Erde trennen. Der Beginn der immer gleichen Prozesse von Abtragung und Gesteinswerdung durch Druck und Wärme ist unbekannt und das Ende nicht absehbar. In diesem geschichtslosen Prozess wurden auf der Erde alle Spuren ihrer Frühzeit zerstört. Ebenso unvorstellbar ist für uns die *Nanosekunde*, jener milliardste Teil der Sekunde, auf dem unsere heutige Zivilisation beruht. Der Nanosekundentakt einer

koordinierten Weltzeit (Universal Time Coordinated, UTC) würde eine weltweite Synchronisation aller Computer ermöglichen. Nach Einsteins Relativitätstheorie ist die physikalische Zeit keine absolute Größe mehr, sondern vom Raum abhängige »Raumzeit«. Alles ist in Raum und Zeit relativ zueinander in Bewegung. Dynamische physikalische Systeme und chaotische Prozesse folgen ihren »Eigenzeiten« und sind weder determiniert noch zufällig.[3] Ein kleines Beispiel kann auch die *Relativität unserer Wahrnehmung* verdeutlichen: Eine Autokollision in einiger Distanz nehmen wir durch verschiedene Informationsträger wahr: vor allem durch Licht und Schall. Nur das Licht ist Gegenwart, der Schall und ein allfälliger Bote berichten von einem bereits vergangenen Ereignis. Wenn heute im Weltall der um Lichtjahre entfernte Sirius explodierte, würde unsere Erde erst in rund achteinhalb Jahren davon hinweggefegt. Sterne, die wir im Nachthimmel erblicken, können bereits seit Jahren erloschen sein.

Zeit und Kalender

● Was also ist Zeit? Das Phänomen »Zeit« beschäftigt nicht nur Mathematiker und Physiker, sondern ebenso Schriftsteller, Philosophen und Theologen. Philosophisch war das Problem der Zeit das *Verhältnis von Zustand und Änderung.* War für Zenon von Elea Änderung und damit Zeit Illusion, so vertrat Heraklit die Gegenposition im »alles fließt« und erklärte damit statische Eigenschaften als Illusion. Grundsätzlich gibt es zwei unterscheidbare Zeiterscheinungen, die miteinander in Beziehung stehen: *die lineare und die zyklische Zeit.* Die lineare Zeit ist unumkehrbar, sie führt von der Vergangenheit in die Zukunft und entspricht unserer Erfahrung von geschichtlicher Bedingtheit und Vergänglichkeit. Die zyklische Zeitauffassung dagegen beruht auf der Beobachtung vom Lauf der Gestirne, der sich in geschlossenen Kreisläufen wiederholt. Schon in frühen Kulturen verglichen Menschen lineare Zeitläufe mit zyklischen Zeiterscheinungen. Aufgrund der Bewegungen von Sonne und Mond wurden Jahre und Tage gezählt, entstanden Uhren und Kalender. Mit ihnen wurden lineare Ereignisse wie Geburt und Tod gemessen und gezählt. Ausdruck der Quantifizierung der Zeit ist die *Uhr.* Hatte die Sanduhr noch das Zerrinnen der Zeit und die Vergänglichkeit des Menschen sichtbar gemacht oder die analoge Uhr in der Zeigerstellung den Lauf der Sonne abgebildet (wenn die Sonne im Zenit steht, weisen auch die Zeiger nach oben), so schreiten die digitalen Uhren im Zählen gleichmäßig fort.

Der Versuch, die Zeit entsprechend den astronomischen Beobachtungen zu berechnen und zu beherrschen, Daten und Termine zu planen, ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst. Im vierten Jahrtausend vor Christus berechneten die Sumerer den *Jahreskalender* mit Hilfe der Mondumläufe, die Babylonier orientierten sich im zweiten Jahrtausend nach ihrem Hauptgott, der Sonne. Um das kürzere Mondjahr mit dem längeren Sonnenjahr in Übereinstimmung zu bringen, legten sie Monate von 29 und 30 Tagen fest und schalteten gelegentlich einen zusätzlichen Monat ein. Wie die Babylonier wechselten auch die Ägypter vom ursprünglichen Mondjahr zum Sonnenjahr, das am 19. Juli begann und in drei Jahreszeiten zu vier Monaten à 30 Tage gegliedert wurde. Die fünf überzähligen Tage wurden zu Festtagen erklärt. Im achten Jahrhundert vor Christus fügten die Römer ihrem Jahr von zehn Monaten (der Zehnte, december, war der Letzte) die Monate Januar und Februar hinzu. Das römische Jahr begann im März und wurde ebenfalls von Zeit zu Zeit durch einen

Schaltmonat ausgeglichen. Dem römischen Pontifex Maximus wurde die Überwachung des Kalenders aufgetragen. Seit 63 v. Chr. war Julius Caesar Pontifex Maximus. Er korrigierte – nach ägyptischem Vorbild – den bereits auf 90 Tage aufgelaufenen Zeitunterschied. Auch in Rom galt nun das Jahr von 365 Tagen mit 12 Monaten zu 30 Tagen. Freilich missfielen Caesar die fünf freien Tage, so dass er dem letzten Monat Februar einen Tag wegnahm und die sechs freien Tage auf das Jahr verteilte, sowie den Jahresbeginn auf den Januar verlegte. Der Orient hatte für das Feiern optiert, die Römer für die Arbeit.

»Der Versuch, die Zeit zu beherrschen, ist vermutlich so alt wie die Menschheit selbst.«

Rund 1600 Jahre blieb der julianische Kalender in Kraft, wenngleich die Abweichungen von elf Minuten pro Jahr trotz Schaltjahren sich summierten. Die Kirche, die nach dem Untergang des weströmischen Reiches die Hoheit über den Jahreslauf und die Festlegung der Feste übernommen hatte, war davon besonders betroffen. Am 24. Februar 1582 unterzeichnete Papst Gregor XIII. nach vierjährigem Ringen um eine Kalenderreform die Bulle »Inter gravissimas« und ließ dem 4. Oktober den 15. Oktober folgen. Auch verfeinerte er die Schaltjahrregelung. Trotz seiner größeren Genauigkeit wurde der gregorianische Kalender nur mit Mühe durchgesetzt. Widerstand erwuchs ihm vor allem aus protestantischen Ländern und in Großbritannien kam es 1752 bei der Einführung des gregorianischen Kalenders zu Aufständen wegen der »gestohlenen« elf Tage. Der Versuch der französischen Revolution, die Sieben-Tage-Woche abzuschaffen und einen neuen Kalender in Dekaden einzuführen, hielt nur bis 1806, dann kehrten die Franzosen wieder zum gregorianischen Kalender zurück.[4]

Der jüdische Festkalender ist wie der altbabylonische luni-solar und wird durch periodische Schaltmonate ausgeglichen. Mit dem Neumond beginnt der Monat, die Jahreszeiten und Tagesläufe dagegen werden von der Sonne bestimmt, wobei der Tag von Sonnenuntergang bis Sonnenuntergang dauert. In Osteuropa galt bis ins 19. Jahrhundert der Neumondtag als »Frauenfeiertag«, bei dem die Arbeit derselben ruhte. Vor allem aber ist der wöchentliche Sabbat als Schöpfungsfest, an dem alles ruht, Zeichen der großen Befreiung des Menschen von der versklavenden Arbeit. Der jüdische Feiertagskalender ist so nach Petuchowski gleichsam »ein dramatisierter Katechismus«.[5] Bei den Rabbinen bedeutet das Zusammenspiel von Sonnen- und Mondkalender in der jüdischen Zeitrechnung die Integration der partikulären Geschichte Israels (vom Mond bestimmt) in die universale Geschichte der Völker, die ihre Zeit nach der Sonne ausrichten.[6]

Lebenszeit

● Die primäre Wahrnehmung von Zeit geschieht durch den Wechsel von Licht und Finsternis, von Tag und Nacht. Unsere Körperfunktionen folgen einer »inneren Tagesuhr«, die von Licht und Temperatur bestimmt wird. Dabei ist der *Tag* nicht einfach die Zeitspanne vom Sonnenaufgang bis zu ihrem Untergang, sondern die positiv qualifizierte Zeit des Wirkens (»Hat nicht der Tag zwölf Stunden?« Joh 11,9); die *Nacht* dagegen ist die Un-zeit schlechthin, denn in der Dunkelheit ist keine Wahrnehmung möglich und scheint die Zeit still zu stehen. Die Nacht ist der »kleine Tod«, der die Sehnsucht nach dem *Mor-*

gen weckt, an dem Gottes Hilfe erwartet wird (Ps 46,6). Die Botschaft von der Auferstehung Jesu wurde den galiläischen Frauen am frühen Morgen verkündet (Mk 16,2); der *Abend* dagegen ist die Zeit des stillen Betens und des Rückzugs in die Einsamkeit (Mt 14,23).

Dem Menschen steht nur eine begrenzte *Lebenszeit* zu und sie ist nach biblischem Verständnis abhängig von seiner Gottesbeziehung. So gilt langes Leben als Ausdruck des Segens (freilich immer bei voller Vitalität und im Kreis einer großen Nachkommenschaft). Die Zahl der Lebensjahre nimmt nach der Darstellung der biblischen Genealogien im Lauf der Geschichte ab: wurde der erste Mensch noch 930 Jahre alt und der Überlebende der Flut 950 Jahre, so erreichte Abraham noch 175 Jahre und wurden die Lebensjahre wegen der Bosheit der Menschen auf 120 beschränkt (Gen 6,3). Schließlich folgte die resignierte Feststellung des Psalmes, dass unser Leben 70 oder höchstens 80 Jahre zähle und voller Mühsal sei (Ps 90,10). Freilich relativiert die Weisheitsüberlieferung das Alter: »Ob tausend Jahre, ob hundert oder zehn, im Totenreich gibt es keine Beschwerde über die Lebensdauer« (Sir 41,3-4). Die Existenz des Menschen ist fragmentarisch, ihm sind kontrastreiche Fristen gesetzt (Koh 3). Von Gott allein kann gesagt werden: »Er war, und er ist, und er kommt« (Offb 4,8), und so sind bei ihm »tausend Jahre wie der Tag, der gestern vergangen ist, wie eine Wache in der Nacht« (Ps 90,4).

Wenn die Zeit stillsteht

● Zeit ist allerdings nicht nur gleichförmiger Zeitenlauf (chronos) oder zugemessene Lebenszeit, aber auch nicht allein zyklische Wiederkehr besonderer Tages- und Festzeiten. Zeit kann plötzlich stillstehen. Etwa bei einem überraschenden Todesfall oder dem Einbruch eines unerwarteten Ereignisses. Für die Betroffenen wird die Kontinuität der geordneten Abläufe unvermittelt zerrissen, obschon die Dinge scheinbar unberührt weiterexistieren. Wie die Menschen in den Tagen Noachs, Lots oder des Menschensohnes aßen, tranken, heirateten, kauften und verkauften, pflanzten und bauten, ohne die drohende Katastrophe wahrzunehmen, so unberechenbar wird der Einbruch Gottes in die Geschichte sein, so unvorhersehbar, wer mitgenommen und wer zurückgelassen wird (Lk 17,27-35). Vom *»Tag des Herrn«* ist in der Bibel oft die Rede, vom »jüngsten Tag«, an dem die

»Jede Sekunde kann zur kleinen Pforte werden, durch die der Messias treten kann.«

Sterne vom Himmel fallen und die Sonne sich verfinstert, an dem der Kosmos erschüttert wird und die Geschichte aufhört (z.B. Am 5,16-20; Joel 2; 2Petr 3,8 u.ö.). Wenn die »letzte Stunde schlägt«, ist damit nicht einfach die Dauer (der 24. Teil eines Sonnentages), sondern die Qualität dieser Zeit im Blick. So ist im Johannes-Evangelium *»die Stunde«* an die Passion Jesu gebunden. Es ist die festgelegte Zeit der Verherrlichung, die alles entscheidende Endzeit (kairos), die Gegenwart wird. So kommt auch die messianische Heilszeit nicht einfach als Erfüllung der Weltzeit, sondern wird plötzlich in sie einbrechen: Jede Sekunde kann darum zur kleinen Pforte werden, durch die der Messias treten kann.[7]

Wie der Tod die Zeit aufhören lässt, so beenden auch radikale Umbrüche geschichtliche Epochen schlagartig. Alle Revolutionen wollen das Kontinuum der Geschichte aufbrechen und die Zeit anhalten. So wurde am Abend des ersten Kampftages der Französischen Revolution gleich-

zeitig nach allen Turmuhren geschossen, »pour arrêter le jour«, und dasselbe taten die Bolschewiken am 17. November 1917 (dem 25. Oktober der russischen Zeit) bei der Erstürmung des Winterpalastes in St. Petersburg. Vom Anhalten der Zeit berichtet auch das Buch Josua: »Sonne bleib stehen über Gibeon und du, Mond, über dem Tal von Ajalon!« (Jos 10,12) Was in der Auseinandersetzung mit Galileo Galilei als Schriftbeweis für das ptolemäische Weltbild angeführt wurde, schildert in dichterischer Form einen endlos langen Kampftag, ähnlich dem sprichwörtlich gewordenen »längsten Tag« der alliierten Invasion in der Normandie am 6. Juni 1944.

Zeit suchen und Zeit stehlen

● Was aber erfährt der Mensch in der Zeit? Wie können vergangene Zeiten wiedergefunden werden? Das berühmte Beispiel der »Madeleine« von *Marcel Proust* zeigt, wie der getrunkene Tee mit dem Stück Kuchen »das unermessliche Gebäude der Erinnerung« in seinem Geist weckt und das Vergangene in der Erinnerung zurückkehrt.[8] *Umberto Eco* lässt in seinem Roman »Die Insel des vorigen Tages« einen Schiffbrüchigen im Jahre 1643 das Geheimnis des Fixpunktes der Zeit beim 180. Längengrad suchen. Er blickt vom Schiffswrack aus auf jene unerreichbare Insel östlich der Datumsgrenze, auf welcher der vergangene Tag nochmals Gegenwart wäre. Die Vergangenheit ist für ihn der immer wiederkehrende Alptraum der Erinnerung an den Krieg. An der äußersten Peripherie sucht der Gestrandete eine Mitte, findet aber auf dem Schiffswrack nur einen Abstellraum voller tickender Uhren, die ihm »fast unisono die Geschichte seiner endlosen Zeit erzählten« und Erinnerung, Fiktion, Wirklichkeit und Illusion unlösbar vermischen.[9]

Das Thema Zeit durchzieht auch den Roman »Der Plan zur Abschaffung des Dunkels« des Dänen *Peter Høeg*, dessen Akteure drei sozial marginalisierte Jugendliche sind, die in ihre Zeit »hineingestoßen« wurden und ihre Identität in der Erinnerung an die verlorenen Freunde der Internatszeit suchen: »Um die Zeit wahrzunehmen und von ihr zu sprechen, muss man merken, dass sich etwas verändert hat. Und man muss merken, dass es in oder hinter dieser Veränderung etwas gibt, was auch vorher da war. Die Zeitwahrnehmung ist die unerklärliche Vereinigung von Verwandlung und Unveränderlichkeit innerhalb des Bewusstseins ... Zeit ist ... ein Feld, in dem man mit der Welt zusammenlebt, ein Instrument, um die Welt zu ordnen und zu begreifen, eine Ursache dafür, dass man überleben kann ... Wir sind der Zeit nicht einfach ausgeliefert. Irgendwie ist sie auch etwas, woran wir ununterbrochen beteiligt sind, was wir selber erschaffen. Wie ein Kunstwerk.«[10] Von zentraler Bedeutung ist schließlich der Umgang mit der Zeit im Märchen »Momo« von *Michael Ende*. »Zeitdiebe« verleiten die Menschen zur Zeitersparnis und horten »tote Zeit«. Das kleine Straßenmädchen Momo aber begreift in der Begegnung mit Meister Hora, der im Nirgend-Haus in der Niemals-Gasse die Lebenszeit aller Menschen verwaltet, dass »alle Zeit, die nicht mit dem Herzen wahrgenommen wird, ... so verloren (ist), wie die Farben des Regenbogens für einen Blinden oder das Lied eines Vogels für den Tauben«[11]. Zeit bleibt nur dann lebendig, wenn sie mit andern geteilte Zeit ist. Endes Momo wird zur Rettergestalt, indem sie mit einer »Stundenblume« die erstarrten Lebenszeiten auftaut und den Menschen zurückgibt.

»Zeit bleibt nur dann lebendig, wenn sie mit andern geteilte Zeit ist.«

Mitte der Zeit

● In der Enzyklika *»Tertio Millennio Adveniente«* betont Papst Johannes Paul II. die fundamentale Bedeutung der Zeit für das Christentum. »In Jesus Christus, dem Fleisch gewordenen Wort, wird die Zeit zu einer Dimension Gottes, der in sich ewig ist. Mit dem Kommen Christi beginnt die ›Endzeit‹ (vgl. Hebr 1,2), die ›letzte Stunde‹ (vgl. 1Joh 2,18), beginnt die Zeit der Kirche, die bis zu seiner Wiederkunft dauern wird.« (TMA 10) Der Papst greift nicht auf die apokalyptische Zeitvorstellung zurück, sondern versteht die Jahrtausendwende als Anlass, die »Fülle der Zeit« als Jubiläum zu begehen, wie es das israelitische Jubeljahr (Lev 25) und das liturgische Kirchenjahr tun.

Jede Datierung geht vom Vor-gegebenen, dem »datum« aus, das die Zählung der Jahre beginnen lässt. Für das Christentum ist es die Geburt Jesu, wie es für das antike Rom die Gründung der Stadt oder der Regierungsantritt eines Kaisers war. Auch wenn diese Datierung nur auf Konvention beruht und historisch nicht ganz exakt ist, wird darin Christus als »Herr der Zeit« bekannt. So werden die drei Jahre vor der Jahrtausendwende in einer trinitarischen Symbolik Christus, dem Heiligen Geist und Gott dem Vater zugeordnet. Wie Israel die Zeitrechnung mit der Schöpfung beginnen und mit dem Gerichtstag Jahwes enden lässt und damit die ganze Weltgeschichte als Heilsgeschichte deutet, so wird in der christologischen Zeitdeutung das Kommen Jesu als Zäsur und als »Mitte der Zeit« verstanden. Von den Anfängen in der Vergangenheit und von der Mitte der Zeit aus erschließen sich Sinn und Ziel der Zukunft. Entsprechend dem biblischen Jubeljahr soll das Jahr 2000 die soziale Gerechtigkeit zum Ziel haben und den Glaubenden bewusst machen, dass Stunden, Tage, Jahre, Jahrhunderte, ja jedes Zeitmaß »erfüllt ist von der Gegenwart Gottes und seinem Heilswirken.« (TMA 16)

Während die mittelalterlichen Totentänze die Zeit im Attribut der Sanduhr in der Hand des Todes als verrinnende Frist darstellten und die Sonnenuhren das Vergehen des Tages durch ihre Schatten anzeigten, feiert die *Liturgie* die Zeit als immer währende Gegenwart Gottes mitten in unserer vergänglichen und bedrohten Existenz.

Zeit:

Alles beansprucht sie,
nur die Liebe
nützt sie.

Paul Claudel

[1] Vgl. ausführlicher zum Folgenden M.-L. Gubler, Der du die Zeit in Händen hast, in: Patrimonium fidei (Studia Anselmiana 124) Rom 1997, 127-155.
[2] Augustinus, Confessiones, Buch 11, XIV, 17.
[3] Vgl. Nadine Olonetzky, Chronik von Chronos, in: du 10 (1997) 03.48; ebenso H. Atmanspacher, Weder determiniert noch zufällig, in: ebd., 2.24-2.36.
[4] Zum Kalender vgl. G. Klinner, Wie der Kalender die Zeit eroberte, in: Zürich Leben, Beilage zum Jahreswechsel 1995.
[5] J. J. Petuchowski, Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche, Freiburg 1984, 15ff.
[6] Darauf weist E. Lévinas hin, vgl. A l'heure des nations, Paris 1988, 136f.
[7] W. Benjamin, Illuminationen, Frankfurt 1977, 251-262.
[8] M. Proust, A la recherche du temps perdu, Bibliothèque de la Pleiade 1954.
[9] U.Eco, Die Insel des vorigen Tages, München 1995, 155.
[10] P. Høeg, Der Plan zur Abschaffung des Dunkels, München-Wien 1995, 269-270.
[11] M. Ende, Momo, Zürich 1982, 159

Karl Bopp

Leben im Maß der Zeit

Zu den Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen

Soziale Zeit synchronisiert die Eigenzeiten von Menschen, um Zusammenleben zu ermöglichen. Dabei gerät nicht nur die ausgebeutete Natur immer mehr unter Zeit-Druck; auf der Strecke bleibt auch die Zeit des Kommens Gottes, die zu Solidarität herausfordert. Das neue Leitbild von nachhaltiger Entwicklung erscheint auf diesem Hintergrund als ein politisches Konzept, in dem auch christliche Zeitvorstellungen gut aufgehoben sind.

Die Beschleunigungslogik als tödliche Gefahr

● Die menschliche Kulturentwicklung lässt sich als ein Bemühen verstehen, durch *künstliche* Hilfsmittel von den *natürlichen* Vorgegebenheiten, besonders von den Abhängigkeiten und Begrenzungen der Natur, immer mehr *unabhängig* zu werden. Dieser insgesamt zunächst sehr erfolgreiche Kulturprozess hat in der Gegenwart einen kritischen Punkt erreicht. Denn das sich seit der Neuzeit von den Bedingungen und Grenzen der Natur immer mehr abkoppelnde menschliche Fortschrittskonzept und besonders die diesem Konzept inhärente ökonomisch-rationale »Beschleunigungslogik sind im Begriff, das Leben zu zerstören«[1].

Dabei hätte man eigentlich schon längst die simple Tatsache sehen müssen, dass der Mensch prinzipiell nicht unabhängig von der natürlichen Umwelt existieren kann; denn der Mensch und mit ihm die menschlichen Kultursysteme sind zwar evolutiv hoch entwickelt, bleiben aber letztlich doch integrative Teilsysteme des Gesamtsystems Natur: Der Mensch hat sich aus der Natur entwickelt, bleibt ständig auf natürliche Ressourcen angewiesen und kann seine Lebens- und Kulturfähigkeit nur durch zahlreiche Austauschprozesse mit der Natur sichern. Der unlösbare systemische Zusammenhang von Mensch-Kultur-Natur lässt sich somit als System konzentrischer Kreise denken.

Infolge der ständigen Austauschprozesse können sich die einzelnen Teilsysteme zwar mehr oder weniger stark gegenseitig stören und belasten, aber beim Rückblick auf den bisherigen Verlauf der natürlichen Evolution zeigt sich, dass gerade solche gegenseitigen Systemstörungen zunächst nicht negativ wirkten, sondern gleichsam den Motor für den Fortgang der Evolution darstellten – also insgesamt lebensfördernd waren. Allerdings trat diese positive Wir-

kung nur deshalb ein, weil die prähumanen Störungen – von Ausnahmen wie dem Aussterben der Dinosaurier aufgrund eines schnellen Klimawechsels abgesehen – zeitlich so dosiert waren, dass sich die betroffenen Systeme nach ihren je eigenen Entwicklungsrhythmen anpassen konnten. Der Biologe Bernhard Verbeek stellt fest: »Wenn die Weiterentwicklung in einschneidender Weise die Verhältnisse auf dem gesamten Raumschiff Erde betraf, vollzog sie sich langsam. Die Einführung des Sauerstoffs in die Atmosphäre dauerte Milliarden von Jahren. Die Programme der Organismen hatten viel Zeit, mit Hilfe neuer Testläufe durch Mutation und Rekombination, von denen nur einige erfolgreich sein mussten, nachzurüsten.«[2]

»auf die Eigenzeiten der anderen Lebenssysteme Rücksicht nehmen«

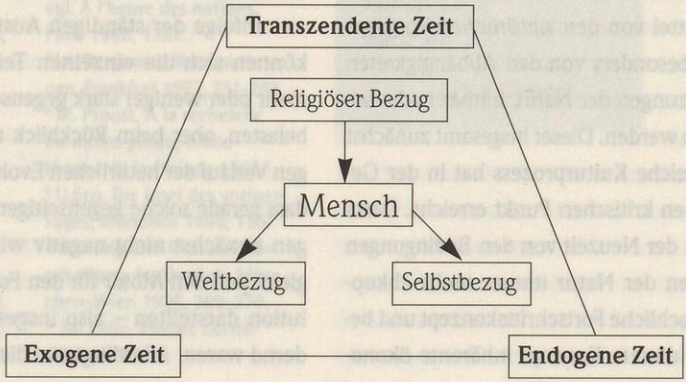
Genau diese Zeit lässt aber die rasante Entwicklung der künstlichen Austauschprozesse in der modernen Kultur den anderen Lebenssystemen nicht mehr – und darin liegt letztlich das Kernproblem der gegenwärtigen ökologischen Krise und ihre tödliche Gefahr.

»Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen«

● Aus den einleitenden Darlegungen zeichnet sich damit deutlich die Erkenntnis ab, dass die kommenden Generationen von Menschen nur dann in einer menschenwürdigen Art und Weise leben und mitsamt der sie tragenden Natur zukünftig überleben werden, wenn sich eine neue »Ökologie der Zeit«[3] durchsetzt. Denn nur wenn die menschlichen Kulturprozesse – vor allem die ökonomischen Austauschprozesse – auf die Eigenzeiten der anderen Lebenssysteme Rücksicht nehmen, bleiben die natürlichen Lebensgrundlagen auch für zukünftige Generationen intakt. Was aber sind die richtigen Zeitmaße für die menschliche Kultur?

Hier haben neuerdings Wolfgang Achtner, Stefan Kunz und Thomas Walter bahnbrechende Entwicklungsarbeit geleistet.[4] In einem fünfjährigen, interdisziplinären Forschungsprojekt haben sie ein tripolares Zeitkonzept entwickelt. Ausgehend von den drei grundlegenden Bezugsgrößen des Menschen zu sich selbst, zur Umwelt und zu Gott (bzw. zur Transzendenz) sehen sie analog dazu den Menschen und seine Kultur in ein *tripolares Zeitgefüge* eingebunden, das sich graphisch so darstellen lässt:

Abbildung 1[5]



Diese drei Zeitdimensionen sind folgendermaßen zu verstehen[6]:

a) **Die endogene Zeit** ist die dem Menschen »durch unmittelbares inneres Erleben« zugängliche Zeit. Je nach Kulturentwicklung dominiert hier die *mythisch-zyklische* Zeit (typisch für die frühen Hochkulturen), die *rational-lineare* Zeit (typisch für die modernen westlichen Industriegesellschaften) oder die *mystisch-holistische* Zeit (typisch für den religiösen Mystiker – verstanden als Erfahrung eines zeitenthobenen Gegenwärtigseins).

b) **Die exogene Zeit** ist die Zeitform der Umwelt, die sich in *Naturzeit* (z.B. Tag- und Nachtrhythmus oder Jahreszeiten) und *soziale Zeit* (d.h. die vom jeweiligen Kulturkreis sozial normierte Zeitgestaltung – z.B. das Kirchenjahr in den christentümlichen Gesellschaften oder der Zyklus von Arbeitswoche und freiem Wochenende in der modernen Arbeitsgesellschaft) unterteilen lässt.

c) **Die transzendente Zeit** ist die spezifische Form der religiösen Zeiterfahrung. Sie lässt sich aufgliedern in *mystische* Zeiterfahrung (Erfahrung der Zeitenthobenheit, der Zeitlosigkeit), *prophetische* Zeit (gegenwartskritische Ankündigung einer zukünftigen, durch das Handeln Gottes qualifizierten Zeit) und *epiphane* Zeit (Einbrechen bzw. Erscheinen göttlicher Zeitfülle).

In den frühen Menschheitskulturen wurde die zum Zusammen- und Überleben notwendige, aber stets gefährdete Synchronisation der drei Zeitdimensionen im Wesentlichen durch die Orientierung an vorgegebenen natürlichen Zeitrhythmen hergestellt und mit Hilfe des religiösen Kults (z.B. der rhythmisch auf- und niedergehenden Sonne) sanktioniert und sozial verbindlich geregelt. Eine neue Synchronisierungsleistung im Verlauf der Menschheitsgeschichte erbrachte das Nomadenvolk der Hebräer: Nach langwierigen Orientierungsprozessen verknüpften sie die natürlichen, meist zyklischen Zeitgeber mit der *Erinnerung an einmalige geschichtliche Zeitereignisse* – religiös gedeutet als Erlösungs- bzw. Gerichtshandeln Gottes. Damit gewann für sie die exogene *soziale Zeit*, erinnert als erfahrene Heils- oder Unheils*geschichte, eine ethische und religiöse Qualität.*[7] Und zugleich wurde damit die soziale Zeit nach vorne offen – z.B. für prophetische Zeitansage oder epiphane eschatologische Zeiterwartung.

Das daraus entstandene jüdisch-christliche Zeitkonzept ist insofern grundsätzlich kritisch gegenüber allen natürlichen und kulturellen Zeitvorgaben, weil es die jeweilige Gegenwartszeit stets neu an den Maßstäben Gottes von Recht und Gerechtigkeit, von Liebe und Erbarmen misst und von dort her Kritik an ungerechten Synchronisierungsprozessen und Zeitstrukturen übt. Aus christlicher Perspektive formuliert Johann Baptist Metz das hier gemeinte theologische Zeitmaß unnachahmlich so: »Die messianische Zukunft des christlichen Glaubens bestätigt und bestärkt aber nicht einfach unsere vorgefasste bürgerliche Zukunft, verlängert sie nicht, tut ihr nichts hinzu, überhöht und verklärt sie nicht, sondern *unter*bricht sie. ›Erste werden Letzte sein und Letzte Erste.‹ Der Sinn des Habens wird durchkreuzt vom Sinn der Liebe: ›Die ihr Leben besitzen, werden es verlieren, und die es gering achten, gewinnen.‹«[8] Von der kommenden eschatologischen Gottesherrschaft her wird also eine andere soziale Zeitgestaltung eingefordert, die gerade den Opfern und Verlierern der Jetztzeit mehr Gerechtigkeit verheißt.

»die Gegenwartszeit stets neu an den Maßstäben Gottes messen«

Vollendung und Fülle der Zeit

● So sieht das jüdisch-christliche Zeitkonzept die Zukunft schlechthin nicht im menschengemachten Fortschrittsmodell des immer Besser, immer Größer, immer Mehr und immer Schneller (= Futurum), sondern in der *epiphanen Zeit*, d.h. im endzeitlichen Kommen Gottes, in der eschatologischen Zeitfülle (= Adventus), wo Gott selber die Zeit vollenden und Himmel und Erde neu machen wird.[9]

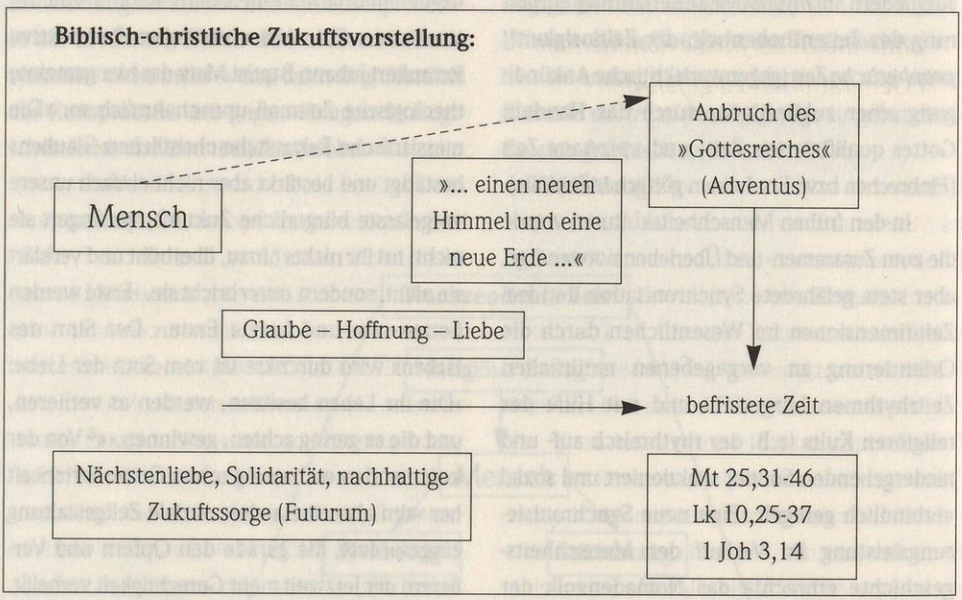
Demnach braucht der Mensch letztlich keine Angst um seine und der Welt Zukunft zu haben; er muss sich auch nicht abhetzen und die Zeit künstlich beschleunigen, um eine bessere zukünftige Zeit zu »machen«. Vielmehr darf er vertrauensvoll auf das Kommen des Reiches Gottes warten und einen »neuen Himmel« und eine »neue Erde« von Gott her erhoffen. Aber gerade dieses vertrauensvolle und vielleicht sogar sehnsüchtige Warten auf den »Adventus« Gottes kann sich im geschichtlich-konkreten Handeln des Menschen nicht anders adäquat äußern als in der engagierten, aber zugleich gewaltlosen Sorge um ein besseres »Futurum« der Welt. Nach der Reich-Gottes-Botschaft Jesu macht nämlich

»Allein das konkrete Tun der Liebe ist vor Gott »zukunftsfähig«.«

allein das konkrete Tun der Liebe, auch ohne bewusst religiöse Motivation, vor Gott im eschatologischen Sinn »zukunftsfähig« (vgl. Mt 25,31-46 oder Lk 10,25-37). In der praktizierten Liebe zum Menschen und in der damit verbundenen Rücksicht auf die natürlichen und sozialen Zeitrhythmen aller kulturellen und natürlichen Lebenssysteme treffen sich also weltliche Zukunfts- und eschatologische Heilssorge.

Graphisch lässt sich diese *biblisch-christliche* Zukunftsvorstellung so darstellen:

Abbildung 2



Jüdisch-christliches Zeitmaß und »zukunftsfähige« politische Weltgestaltung

● Die so qualifizierte jüdisch-christliche Zeitgestaltung und -kritik trifft heute auf das politische Ringen um die Gestaltung einer »zukunftsfähigen« Welt. Und hier zeichnet sich gegenwärtig ein neues politisches Leitbild ab, nämlich das Konzept des »sustainable development«– deutsch meist mit »dauerhafter« bzw. »dauerhaft-umweltgerechter«, »tragfähiger« oder »nachhaltiger Entwicklung« übersetzt. In die Diskussion eingebracht durch den so genannten »Brundtland-Bericht« von 1987[10], fand dieses neue Leitbild gesamtgesellschaftlicher Entwicklung auf der zweiten Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro vom 3.-14. Juni 1992 weltweite Anerkennung[11].

Die besondere Bedeutung dieses Konzepts liegt vor allem in den ihm zugrunde liegenden sozialethischen Positionen. So stellt etwa die »Rio-

»ohne die Bedürfnisse kommender Generationen zu gefährden«

Deklaration« einleitend fest, »dass die Menschen im Mittelpunkt des Interesses an *nachhaltiger Entwicklung* stehen. Sie haben einen Anspruch auf ein gesundes und produktives Leben im Einklang mit der Natur (Grundsatz 1). Das Recht auf Entwicklung muss auf eine Weise erfüllt werden, die den Bedürfnissen heutiger und künftiger Generationen gerecht wird (Grundsatz 3).«[12] Damit ist zum ersten Mal ein weltweit verbindliches Entwicklungskonzept formuliert, das den Menschen in den Mittelpunkt stellt und eine Entwicklung vorschreibt, die allen Menschen eine gerechte Erfüllung ihrer Lebensbedürfnisse ermöglichen soll und »in der die Bedürfnisse heutiger Generationen befriedigt werden sollen, ohne die Bedürfnisse kommender Generationen zu gefährden«[13].

»Zukunftsfähig« ist nach diesem Konzept also eine Gesellschaft, *die jedem einzelnen Menschen eine menschenwürdige Lebensgestaltung* ermöglicht und zugleich dafür sorgt,

»eine moderne und ökologisch erweiterte Form der christlichen Nächstenliebe«

dass die Chancen zu einer solchen Lebensgestaltung gerecht auf die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen verteilt sind. Diesem neuen Entwicklungskonzept liegt damit zum einen das zwischenmenschlich und intergenerationell geltende Solidaritäts- und zum anderen das sich auf die natürliche Umwelt beziehende Retinitätsprinzip zugrunde[14], das von der Gesamtvernetzung aller Lebens-Systeme ausgeht und gerade die notwendige *zeitliche Synchronisation* und Vernetzung von kulturellen und natürlichen Systemabläufen gewährleisten will. Diese beiden ethischen Prinzipien der Solidarität und Retinität beinhalten aber letztlich nichts anderes als die sachgerechte Übertragung des interpersonal geltenden Liebesprinzips auf die soziale Struktur- bzw. ökologische System- und damit auch *Zeitebene*, damit alle Lebenssysteme ihre nötigen Ressourcen und ihre Entwicklungszeit zum Wohl des Ganzen bekommen. Damit erweist sich das Konzept des »sustainable development« als eine moderne und ökologisch erweiterte Form der christlichen Nächstenliebe, die allein, nach den biblischen Vorgaben (vgl. Mt 25,31-46), vor Gott wirklich zukunftsfähig – im eschatologischen Sinn – macht.

Das tripolare christliche Liebesgebot der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe muss also heute um die universal-intergenerationelle Solidarität und die ökologische Retinität erweitert und aktualisiert werden und erweist sich dann als *das* Maß einer lebensfördernden und zukunftsfähigen Zeitgestaltung schlechthin.

[1] F. Reheis, Die Kreativität der Langsamkeit. Neuer Wohlstand durch Entschleunigung, Darmstadt 1996, 34.
[2] Ders., Die Anthropologie der Umweltzerstörung. Die Evolution und der Schatten der Zukunft, Darmstadt [3]1998, 249.
[3] Vgl. M. Held/K.A. Geißler (Hg.), Ökologie der Zeit. Vom Finden der rechten Zeitmaße, Stuttgart 1993; dies. (Hg.), Von Rhythmen und Eigenzeiten. Perspektiven einer Ökologie der Zeit, Stuttgart 1995.
[4] Vgl. W. Achtner/S. Kunz/Th. Walter, Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, Darmstadt 1998.
[5] Vgl. Achtner u.a., Dimensionen der Zeit, 7.
[6] Vgl. ebd., 8-11.
[7] Vgl. ebd., 58ff.
[8] J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München-Mainz 1980, 10.
[9] Vgl. dazu und besonders zur Unterscheidung zwischen »Futurum« und »Adventus«: J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 42-44.
[10] Vgl. World Commission on Environment and Development, Our Common Future; deutsche Übersetzung in: V. Hauff (Hg.), Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, Greven 1987, Nr. 27.
[11] Vgl. die zusammenfassende Darstellung in: Der Bundesminister für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit (Hg.), Der Bericht der Bundesregierung über die Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro, Bonn 1992.
[12] Ebd., 14.
[13] BUND/Misereor (Hg.), Zukunftsfähiges Deutschland, Basel u.a. 1996, 24.
[14] Vgl. A. Baumgartner/W. Korff, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: Stimmen der Zeit 115 (1990) 237-250.

Da habe ich einen gehört
wie er seufzte: »Du liebe Zeit!«

Was heißt da »Du liebe Zeit?«
»Du unliebe Zeit«, muss es heißen

»Du ungeliebte Zeit!«
von dieser Unzeit, in der wir

leben müssen. Und doch
Sie ist unsere einzige Zeit

Unsere Lebenszeit
Und wenn wir das Leben lieben

können wir nicht ganz lieblos
gegen diese unsere Zeit sein

Wir müssen sie ja nicht genau so
lassen, wie sie uns traf

Erich Fried

Ilse Müllner

Die Wiederkehr des Einmaligen

Biblisch-theologische Gedanken zum Thema Zeit

Zeit ist eine Gabe Gottes, die gestaltet werden will und doch letztlich unverfügbar bleibt. Anhand der Schöpfungsgeschichte, der Ordnung für das Pesachfest und des Buches Kohelet wird deutlich, wie geschenkte Einmaligkeit und erinnerndes Handeln ineinander greifen und so Leben und Freiheit ermöglichen können.

Ein Mensch in seiner Zeit hat keine Zeit,
um Zeit für alles zu haben.
Hat keine Zeit, um Zeit zu haben
für jegliches Ding. Kohelet, der Prediger, irrt.

Er muss hassen und lieben zur gleichen Zeit,
mit den gleichen Augen weinen und lachen,
Steine werfen mit den gleichen Händen,
mit den gleichen Händen sie sammeln.
Er muss Liebe machen im Krieg und
Kriege in der Liebe.
Jehuda Amichai[1]

Zeitliches als erstes und als letztes Schöpfungswerk

● Im Anfang schuf Gott die Zeit. »Himmel und Erde«, so haben es auch weniger Bibelkundige im Ohr, ist das erste von Gott Erschaffene. Doch der erste Satz der jüdischen und der christlichen Bibel bezeichnet *nicht* den ersten Schöpfungsakt. Vielmehr ist Gen 1,1 als Überschrift der nun folgenden Schöpfungserzählung zu verstehen.[2] Dieser Vers nimmt zusammenfassend vorweg, was in den folgenden Versen ausführlich und detailliert dargestellt werden wird: In das Chaos hinein spricht Gott das erste »es werde«. Licht ist das Element, das hinzukommen muss, damit überhaupt die Möglichkeit der Ordnung besteht. Das Licht bildet den Gegenpol zur Finsternis, und beide gemeinsam, genauer: die Geschiedenheit von Licht und Finsternis, geben die erste Zeitstruktur an. Tag und Nacht sind die Basis, auf der alle weitere Ordnung erst möglich ist. So kann nun der Refrain einsetzen, der diese Erzählung durchzieht: »Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: ein Tag.«[3]

Tag und Nacht bilden hier keinen Dualismus des (guten) Lichts gegen die (böse) Finsternis. Zwar ist die Finsternis als Unheilsmacht schon vor den ordnenden Eingriffen des Schöpfergottes vorhanden. Sie bleibt aber auch ein Element der Ordnung, insofern sie vom Licht/Tag getrennt zur Rhythmisierung der Zeiten beiträgt. Nicht nur ohne Licht, auch ohne Finsternis gäbe es keine Zeit, keinen Rhythmus, keine Ordnung, keinen Kosmos. In die Abfolge von Tag und Nacht eingeordnet verliert die Finsternis ihre chaotische Kraft, hält aber die Möglichkeit eines

Rückfalls in das Chaos weiterhin präsent. Gott wird sich weiterhin als Schöpfer erweisen, indem er dafür sorgt, dass der Rhythmus der Zeiten bestehen bleibt, dass Licht und Finsternis einander

»Zeit ist Gottes Geschenk an die Welt des Raumes.«

abwechseln. Auch nach der großen Flut verspricht Gott nicht nur, von einer nochmaligen Vernichtung alles Lebendigen Abstand zu nehmen, sondern auch die Abfolge der Zeiten zu garantieren: »Alle *Tage* der Erde werden nicht mehr aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, *Tag* und *Nacht*.« (Gen 8,22)

Hier wird sichtbar, dass Gottes Schöpfung nicht abgeschlossen ist, sondern dass der Erhalt der Welt zum Schöpfungshandeln Gottes dazugehört. »Zeit ist ständige Erneuerung, gleichbedeutend mit fortdauernder Schöpfung. Zeit ist Gottes Geschenk an die Welt des Raumes.«[4]

Neben Licht und Finsternis, Tag und Nacht ist eine weitere bipolare Unterscheidung eingeführt, die den Tag bestimmt: Abend und Morgen. Tag und Nacht prallen nicht unvermittelt aufeinander. Abend und Morgen sind Übergangszeiten, Zwischenzeiten, die weder dem Licht noch der Finsternis ganz zuzuordnen sind, sondern die Grenzen zwischen den Zeiten erlebbar machen. Die Abfolge Abend – Morgen bestimmt bis heute die jüdischen (Fest)Tage, die von Abend zu Abend dauern. Besondere Bedeutung kommt dem Aeraev Schabbat, dem Freitagabend, zu. An ihm wird der Schabbat wie eine Braut begrüßt, jener Tag, an dem die Schöpfung vollendet wird.

Die Vollendung der Schöpfung ist nämlich im Verständnis der Priesterschrift mit der getanen Arbeit Gottes noch nicht erreicht; sie steht noch aus.

»›Nach den sechs Schöpfungstagen – was fehlte dem Universum noch? Menucha! Dann kam der Sabbat und mit ihm die menucha, und das Universum war vollendet.‹ Menucha, was wir gewöhnlich mit ›Ruhe‹ wiedergeben, heißt hier mehr als Abstand nehmen von Arbeit und Anstrengung, heißt mehr als frei sein von harter Arbeit, Mühe oder Tätigkeit irgendwelcher Art. Menucha ist kein negativer Begriff, sondern etwas Reales und durch und durch Positives. Das muss die Meinung der alten Rabbinen gewesen sein, wenn sie glaubten, dass ein besonderer Schöpfungsakt nötig war, um sie zu schaffen, dass das Universum ohne sie nicht vollkommen sein würde. ›Was wurde am siebten Tag geschaffen? Gelassenheit, Heiterkeit, Frieden und Ruhe.‹«[5]

Nicht der Mensch ist die Krone der Schöpfung, sondern der Schabbat[6]: die Stille, der Frieden, die Harmonie. Dem entspricht, dass der Schabbat den Segen Gottes mit den Lebewesen teilt. Während der Segen an die Tiere und die Menschen aber mit einem Imperativ verbunden ist, nämlich der Aufforderung, die Erde zu füllen, fehlt dem Segen an den Schabbat eine solche Ausrichtung. Wo Vollkommenheit ist, sind Aufforderungen nicht mehr nötig. Nicht Imperativ,

»Nicht der Mensch ist die Krone der Schöpfung, sondern der Schabbat.«

sondern Heiligung folgt auf den Segen Gottes. Der siebte Tag ist das Einzige der Schöpfungswerke Gottes, das der Schöpfer heiligt. »Als die Geschichte begann, gab es nur eine Heiligkeit in der Welt, die Heiligkeit der Zeit.«[7]

Zwei Aspekte der Zeit scheinen mir besonders deutlich von der Schöpfungserzählung hervorgehoben zu sein. Strukturierte Zeit ist die

Basis aller Ordnung. Die erste Schöpfungserzählung macht das inhaltlich deutlich, indem sie vor allen anderen zeitliche Differenzierungen einführt. Sie zeigt das aber auch überdeutlich in ihrer poetischen Struktur: Immer wieder wird im Refrain »und es wurde Abend, und es wurde Morgen, ...ter Tag« die zeitliche Ordnung wach gehalten.

Zeit gibt es überhaupt erst jenseits der Gleichförmigkeit (Finsternis) in der Unterschiedenheit von erfahrbaren Abläufen (Licht und Finsternis). Wo nur eine Qualität vorherrscht, kann weder von Zeit noch von Kosmos die Rede

»Zeit ist gefüllte Zeit.«

sein, da ist Chaos. Das Getrenntsein von Licht und Finsternis hält die Schöpfung im Prozess.

Zeit ist gefüllte Zeit. Am Abend- und am Morgenwerden ist ein Tag erfahrbar. Kein Tag aber ist wie der andere. Das Tun Gottes erfüllt die ersten sechs Tage, sodass der siebte Tag sich von den ersten sechs nicht nur durch ein neues Schöpfungswerk, sondern wesentlich durch qualitativ anderes Handeln Gottes unterscheidet: die Ruhe. Die Ruhe Gottes hebt den siebten unter allen anderen Tagen hervor. Nicht etwas, das an dem Tag geschieht, ist gesegnet, sondern der Tag selbst. Ein immer wiederkehrender Teil der Zeit wird zur gesegneten Zeit. Geheiligt ist der Tag allein durch das Handeln Gottes. Kein natürliches Ereignis bestimmt den Rhythmus der sieben Tage. »Dadurch ist das Wesen des Sabbat von der Welt des Raumes völlig losgelöst.«[8]

Rhythmisierung der Zeit als Imitatio Dei

● Seitdem es Auslegungen der ersten Schöpfungserzählungen gibt, wird die Frage behandelt, worin die dem Menschen in Gen 1,26f zugesprochene Gottebenbildlichkeit bestünde.[9] Neuere Deutungen nehmen davon Abstand, in der Imago-Dei-Aussage eine Seinsaussage auszumachen. Entsprechend dem hebräischen Denken, das eher handlungsorientiert als ontologisch ist, wird die Gottebenbildlichkeit am Handeln Gottes und demnach auch am Handeln der Menschen festgemacht.

Vor dem Hintergrund der altorientalischen Königsideologie, in der der König durch seine Handlungen die kosmische Ordnung gegen das drohende Chaos immer wieder zu beschützen hat, wird in Gen 1 dem Menschen, nicht mehr nur dem König, diese universale Ordnungsfunktion aufgetragen. Der altorientalische König und – im biblischen Text demokratisiert – Mann und Frau haben Teil am Schöpfungshandeln Gottes, eine Deutung, die übrigens auch für das Verständnis des sog. Herrschaftsauftrags Konsequenzen hat. Die Teilhabe am Schöpfungshandeln Gottes wird innerbiblisch in Bezug auf die Zeit im Halten des Schabbat realisiert.

Die Bindung der Gottesbeziehung an die Zeit ermöglicht eine teilweise Loslösung dieser Beziehung von den Verhältnissen des Raumes. Gegenwart Gottes und Heiligung gelten nicht nur im räumlich gebundenen Heiligtum, sondern

»Verknüpfung von Heiligkeit und Zeit«

auch in der Diaspora von 586 v.u.Z. bis in die Gegenwart. Der Grundstein für das Verständnis der Tora als »portatives Vaterland« ist mit dieser Verknüpfung von Heiligkeit und Zeit gelegt.

Das Halten des Schabbat, nun im Status eines Gebots, ist auch für die Tora vom Sinai zentral. Beide Dekalogversionen weisen auf die Heiligung, auf die Aussonderung dieses Tages hin. Während Dtn 5 das Gebot sozialethisch mit

der Erinnerung an den Sklavenstatus Israels in Ägypten fundiert, argumentiert Ex 20 schöpfungstheologisch. Sechs Tage der Arbeit Gottes stehen dem einen Tag der Ruhe Gottes gegenüber. Das Halten des Schabbat wird auf diese Weise als Nachahmen Gottes ausgewiesen. Die Rhythmisierung der Tage in sechs und einen Tag wird auf diese Weise der innergeschichtlichen Begründung enthoben und in der Schöpfung selbst verankert. Ohne Ansehen sozialer Unterschiede sollen alle Menschen, Freie und SklavInnen, in den Genuss der Teilhabe an der Schöpfungsruhe Gottes kommen. Die Gottebenbildlichkeit erfährt ihre Realisierung im Tun. Schon hier wird man von Nachfolge sprechen können, von der Verwirklichung dessen, was Gott gemeint und vorgetan hat.

Zyklische und lineare Zeit

● Was bereits in der Transformierung des siebten Tages vom singulären Schöpfungshandelns Gottes in wiederkehrende Zeitabläufe hinein sichtbar wurde, gilt auch für andere Ereignisse aus der Geschichte Israels, die zu festgesetzten Zeiten in die erinnernde Gegenwart gerufen werden.[10]

Die biblischen Schriften kennen eine Fülle weiterer Differenzierungen der Zeiten. Sie betreffen sowohl Monatsrhythmen und die Strukturierung des Jahres durch Festzeiten als auch größere Zeitabschnitte wie das Schabbatjahr und das Jobeljahr, die beide durch Siebenerrhythmen bestimmt sind.

Das biblische Jahr ist ausgerichtet nach den Rhythmen der Natur. In die Abfolge, die ein landwirtschaftlich geprägtes Leben vorgibt, sind die Feiern einmaliger geschichtlicher Ereignisse eingewoben. Auf diese Weise sind zyklische und lineare Zeitstrukturen miteinander verknüpft, sind Einmaligkeit und Wiederkehr in einen erfahrbaren Zusammenhang gebracht, sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Beziehung gesetzt.

Die Feste, ja die gesamte Kultur der Erinnerung, weisen darauf hin, dass die Gegenüberstellung von zyklischer Zeitwahrnehmung, die häufig so genannten Naturreligionen zugeschrieben wird, und linearer Zeiterfahrung, die

»Einmaligkeit und Wiederkehr in einem erfahrbaren Zusammenhang«

dann mit der biblischen und in deren Folge mit der jüdischen und der christlichen Tradition verbunden wird, in dieser Polarisierung nicht gültig sein kann. Die lineare Zeitorganisation hält in Erinnerung, dass das Leben, dass die Erfahrungen, die Sehnsucht und die Angst einzelner Menschen einmalig sind und nicht in einem Sog der Wiederkehr des ewig Gleichen aufgehen. Mose hat nur einmal gelebt. Einmalige Ereignisse haben unwiderrufliche Wirkung, prägen das Verhältnis der Menschen zueinander und das Verhältnis des Gottesvolks zu seinem Gott.

Große Ereignisse müssen aber auch erinnert werden. Sie gehören nicht einfach der Vergangenheit an, sondern werden durch die Erinnerungskultur in die Gegenwart hineingeholt. Die Erinnerung muss, obwohl sie in ihren jeweiligen Aktualisierungen auf der linearen Zeitachse stattfindet, aus der Willkür der Linearität herausgehoben werden. Ihre Institutionalisierung ist also eine Festlegung von Regelmäßigkeit, einem zyklischen Zeitmuster. Insofern gehören Erinnerungsfiguren immer sowohl dem Bereich der linearen als auch dem Bereich der zyklischen Zeit an.

»Man kann das jüdische Ritual als die Kunst charakterisieren, der Zeit gültige Formen zu geben, als Architektur der Zeit. [...] Die Grundtatsachen des Glaubens liegen im Bereich der Zeit.«[11] Deutlich wird das z.B. in der Darstellung von Pesach in Ex 12.

Die Schilderung des vergangenen Heilsereignisses und die Erinnerung dieses Geschehens im Fest sind in Ex 12 literarisch aufs engste miteinander verbunden.[12] Erzählte Einmaligkeit und rituelle Vergegenwärtigung sind so untrennbar verbunden, dass die Erinnerung an das Heilsgeschehen »zweifellos auf neue Aufbrüche hin durchlässig«[13] ist.

Der Text rechnet mit einer unzähligen Folge fragender Menschen, denen immer wieder die Bedeutung des Festes erzählend nahe gebracht werden soll. »Wenn eure Kinder zu euch sagen:

»die Kunst, der Zeit gültige Formen zu geben«

was ist dieser Dienst für euch?« (V 26) legt den Grundstein für die Kinderfragen der Pesach-Haggada, der Anweisungen für den Seder-Abend der jüdischen Tradition. Mit den kommenden Generationen und den Kindern wird die Zukunft in den Blick genommen, um derentwillen das vergangene Ereignis immer wieder aktualisierend erinnert werden muss. Das Exodus-Ereignis ist so sehr von seinem Aspekt der kulturellen Identitätsstiftung her zu sehen, dass es als einfaches historisches Ereignis, also ohne Hereinnehmen von Gegenwart und Zukunft, gar nicht erzählt werden kann.

Die Einmaligkeit des historischen Ereignisses wird nicht aufgelöst, aber aufgehoben in die zyklische Ritualisierung der Erinnerung dieses Ereignisses. Durch die Einbettung in den Zyklus des Rituals wird das einmalige Ereignis offen für die jeweilige Gegenwart und für noch zu erwartende Zukunft. Die Gegenwart kann so im Licht des vergangenen Ereignisses gedeutet werden.

Weis(heitlich)er Umgang mit der Zeit

● Biblisches Zeit-Denken ist dadurch geprägt, dass die Zeit sowohl unter der Verfügung Gottes als auch der Menschen steht. Wer Kohelet liest, wird noch in aller Vorsicht von einer dritten Macht, dem Schicksal, sprechen. Die Zeit steht jedenfalls nicht dem Individuum zur freien Verfügung. Sie ist gewidmet, gefüllt, eingebettet in Abläufe. Doch auch die strukturierte Zeit wirft die Frage auf, wessen Zeit wir eigentlich leben, wie viel Spielraum den Einzelnen bleibt in der Ordnung der Weltzeit. Das Lehrgedicht Koh 3,1-9 fragt nach dem Gewinn allen Abmühens (V 9). In V 2-8 stellen 7x4 Aufzählungen gewidmete Zeiten vor, deren poetische Form häufig den Eindruck von Schönheit erweckt, obwohl der Text auch anstößige, sogar sinnwidrige Elemente enthält. Die Struktur von 7x4 Aufzählungen ist »gewissermaßen Ausdruck einer sich in alle vier Himmelsrichtungen erstreckenden Totalität.«[14] Und es scheint gerade diese Totalität zu sein, die auf LeserInnen immer wieder anziehend und sogar ästhetisch ansprechend wirkt. In dieser Wirklichkeit hat alles Platz. Keine Erfahrung wird ausgegrenzt und dem Bereich des Nichtwirklichen zugeordnet. Jeder Aspekt des Lebens hat »seine Zeit«.

Zunächst scheint die Zeit also der Handlung zu gehören. »Seine Zeit« ist die Zeit, die jedem Geschehen unter dem Himmel zukommt. Nicht alles steht unter der Verfügung des Einzelnen. Gebären und Sterben sind Bilder für die Unverfügbarkeit par excellence. Und auch die in den

anderen Paaren dargestellten Handlungen unterliegen nur begrenzt dem Einfluss der Menschen, gar des/der Einzelnen. »So bringt das Gedicht zunächst einmal zur Sprache, dass das Angenehme und das Unangenehme nicht immer dem Menschen als zwei Möglichkeiten vor Augen liegen, zwischen denen er frei wählen kann, sondern dass mal das eine, mal das andere ihn als etwas trifft, über das er nicht verfügen kann.«[15] So wird die erste Wirkung, die das Gedicht beim

» Tun, das zur Freude führt «

Lesenden erzielt, die Einsicht sein, dass zwar manches geplant, nicht alles aber beeinflusst werden kann. Vieles unterliegt Zeiten, die vom Menschen eben nicht hergestellt werden können. Weisheit ist dann die Einsicht in diese Begrenztheit des menschlichen Tuns.

Muss mit der Einsicht in die Unverfügbarkeit Schicksalsergebenheit einhergehen? Muss das Wissen darum, dass ich nicht alles bewirken kann, dazu führen, die Hände in den Schoß zu legen und einem »Schnuppizismus«[16] zu verfallen? Ist das Gegenteil von Machbarkeitsbewusstsein Resignation? Drei Beobachtungen sprechen gegen diese Konsequenz.

Erstens weist der unmittelbare Kontext in V 10-15 auf das vollkommene Handeln Gottes hin. In V 11 wird das »zu seiner Zeit« doppeldeutig. Damit kann sowohl »zur rechten Zeit« gemeint sein als auch »zu seiner (= Gottes) Zeit«. Gott hat dem Menschen die Weltzeit (Ewigkeit) ins Herz gelegt. Kohelet ist kein gott-loser Denker. Er ist nur vorsichtig, skeptisch den Theologien gegenüber, die meinen, Gott und seine Zeiten durchschauen und damit geglücktes Leben garantieren zu können.

Zweitens ist Kohelets Denken von Freude und von Glück geprägt. Kohelet ruft zum Genuss auf (9,7-10; 11,9-10) und bringt das Glück mit Gott in Verbindung (3,10-15). Die Konsequenz aus der Zurückhaltung gegenüber vollständiger Erkenntnis und Machbarkeit ist gerade nicht die Resignation, sondern das Tun, das zur Freude führt. »Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu!« (9,10)

Drittens könnte die Vorsicht Kohelets gerade in einer Zeit, in der Technisierung und Individualisierung einen Machbarkeitswahn hervorgebracht haben, einen Impuls geben, Zurückhaltung einzuüben. Die Schattenseiten der Individualisierung mit ihrem permanenten Entscheidungsdruck, die »Zeit« möglichst sinnvoll auszufüllen, sind längst offen gelegt. »Das Nebeneinander des technischen und des mythischen Verhältnisses zur Zeit ist Ausdruck einer Täuschung und eines Zwangs. Was wir zu beherrschen meinen, beherrscht uns. Zwischen dem Zwang, die Zeit zu beherrschen, und der Angst, von der Zeit überwältigt zu werden, werden Menschen unfrei.«[17]

Eine gegenwärtige Lektüre von Kohelet könnte in zwei Schritten neue Freiheit eröffnen. Im ersten Schritt müsste das Kränkende an der Unverfügbarkeit ausgehalten werden, ebenso wie die Bedrohung durch Tod, Hass, Krieg, die der Text vor Augen führt. Dieser Verletzung ins

» Freiheit, nicht alles machen zu müssen «

Gesicht zu sehen ist eine große Aufgabe in einer Kultur, die uns nahe legt, wir hätten alles (von der sanften Geburt bis zum friedvollen Tod) in der Hand. Erst nachdem der Kränkung, nicht alles machen zu *können*, standgehalten wurde, kann von einer neuen Freiheit die Rede sein, die darin besteht, nicht alles machen zu *müssen*, auf Vorgefundenes (und also Unverfügbares) zurückgreifen zu können.

Damit trifft sich eine gegenwärtige Koheleт-Lektüre mit der Lektüre älterer Texte aus der biblischen Tradition. Nicht alles ist machbar, sondern Gott gibt Zeiten, Rhythmen vor, die aufzugreifen und zu gestalten ein weiser Umgang mit der Zeit wäre.

Die Vorsicht bleibt – woher die Zeit nehmen, um Zeit zu haben für ein jegliches Ding? Vielleicht doch hassen und lieben zur gleichen Zeit, arbeiten und ruhen am selben Tag, ohne zu wissen, ob alles »zur rechten Zeit« geschieht.

Mit diesem Artikel möchte ich den Studierenden der UGH Essen danken, die mir in einem Seminar zum Thema Zeit die Möglichkeit gegeben haben, als Lehrende zu lernen.

[1] Aus dem Gedicht »Ein Mensch in seiner Zeit«, in: Jehuda Amichai, Zeit. Gedichte, Frankfurt/M. 1998.

[2] Zur Diskussion unterschiedlicher Übersetzungsmodelle von Gen 1,1 vgl. Michaela Bauks, Die Welt am Anfang. Zum Verständnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997, 69-92.

[3] Im Unterschied zu den folgenden Schöpfungstagen wird der erste Tag gerade nicht als »erster«, sondern mit der Kardinalzahl als »ein Tag« benannt, eine Nuance, die in den meisten Übersetzungen verloren geht.

[4] Abraham J. Heschel, Der Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (Information Judentum 10), Neukirchen-Vluyn 1990, 78.

[5] Heschel, Sabbat, 21. Das erste Zitat stammt von Raschi, der sich auf einen Midrasch zu Megilla 9a bezieht. Das zweite Zitat stammt aus GenRabba 10,9.

[6] S.a. Helen Schüngel-Straumann, Das Geschenk des Sabbat im Alten Testament, in: BiKi 52.Jg. (1997) 119-123, hier 119.

[7] Heschel, Sabbat, 8.

[8] Ebd., 9.

[9] Einen Überblick bietet Claus Westermann, Genesis 1-11 (BKAT), Neukirchen-Vluyn [2]1976, 203-214.

[10] Selbstverständlich gilt die Linie vom einmaligen Schöpfungshandeln hin zur prägenden Strukturierung der Sieben-Tage-Woche in kanonischer Leserichtung, nicht in historischer Sicht.

[11] Heschel, Sabbat, 7f.

[12] Schilderung des geschichtlichen Ereignisses und Festanweisung können auch literarkritisch nicht voneinander getrennt werden, ohne dass man sich in Zirkelschlüssen verlieren würde. Vgl. Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 345.

[13] Ebd., 346.

[14] Ludger Schwienhorst-Schönberger, Leben in der Gegenwart: Kohelet 3,1-9, in: BiLi 70.Jg. (1997), 285-289, hier 286.

[15] Ebd., 287.

[16] Jürgen Ebach, ... und Prediger 3 auslegen hat seine Zeit. Über Zusammenhänge von Exegese und Zeit, beobachtet beim Auslegen von Koh 3,1-15, in: Friedrich-Wilhelm Marquardt u.a. (Hrsg.), Einwürfe 6.6, München 1990, 95-123, hier 111; in Anlehnung an eine Formulierung von H.-E. Bahr.

[17] Ebd. 116.

Geht so lange, bis ihr die Einzelheiten unterscheidet, so langsam, daß euch wieder die Welt gehört, so langsam, daß klar wird, wie sie euch nicht gehört. Ja, bleibt für immer fern von der kraftlos-gewalttätigen, der als Macht auftretenden Macht. Die gute Kraft ist die des Übersehens. Vernichtet – aber nur durch Licht. Bewegt euch – damit ihr langsam sein könnt: Die Langsamkeit ist das Geheimnis, und die Erde ist manchmal etwas sehr Leichtes.

Peter Handke, Nova in »Über die Dörfer«

Peter Heintel

ZEITEN-WENDE

Zeit läuft: Seit die Menschen sich aus natürlichen Abläufen gelöst haben, greifen sie mit Willen und Macht nach der Zukunft. Genau dabei aber entgleitet uns die Zeit und wir scheinen unsere Welt mehr zu zerstören als ihr Gutes zu tun. Heilsam wäre vielmehr, dem Zeit*lauf* die Zeit*unterbrechung* entgegen zu stellen, um innezuhalten und unserer selbst neu bewusst zu werden. Jenseits der Millenniumshysterie könnte die Jahrtausendwende einen Anlass dafür bieten.

● Der Kalender schreibt die Zeiten unbeirrbar fort. Die Zahlenreihe geht ins Unendliche, in ihr gibt es keine »Wende«. Zeitmessung erfolgt mittels Zahlen am Modell der Schwingungen des Caesiumatoms; dieses schwingt, solange es Caesium gibt. Auch der Messung ist Wende fremd, und Anfang und Ende sind beliebig. Nur bei den Uhren, sofern sie ein Zifferblatt haben, wendet sich anscheinend die Zeit zu sich selbst, ihrem Anfang zurück. Die digitalen Zahlenuhren haben sich nicht so recht durchgesetzt; wir wollen die sich rundende Bewegung lieber und hängen am Bilde des Zu-sich-Zurückkommens.

Auch wenn daher eigentlich die Uhr nur sich selbst misst (»die Uhren gehen sehr«, sagt Jean Paul), befriedigt sie unsere Vorstellung, die sich an der Wiederkehr des Gleichen freut. So kehren die Jahreszeiten wieder und die Sonne geht jeden Tag wieder auf und es wechseln Tag und Nacht. Sonnenfinsternis am Tag wird zum Spektakel und macht Angst. Es gab Völker und Zeiten, die von der Furcht besessen waren, die Sonne könnte einst einmal nicht wiederkommen, und sie errichteten Pyramiden zur Beschwörung und Beobachtung. Noch heute heißen die Einrichtungen Observatorien: Die Sonne wird observiert, wie ein Dieb, der flüchten könnte.

unendlich

● Das Unendliche, egal ob nach vorne oder nach hinten, das Unbegrenzt-Unbestimmte, ist uns unheimlich. Wir haben in ihm keinen festen Ort, keine Heimat. Unsere Geschichte hat uns aber ab einer gewissen Zeit nach vorne ausgerichtet, aus der jeweiligen Vergangenheit war fort-zuschreiten, sie sollte zurückbleiben. Die Zeit wendete sich nicht mehr (zyklisch) zu sich selbst zurück, sie wurde in eine offene Zukunft »entlassen«; wie eine Linie, die immer weiter geradeaus gezogen wird. Sie hört nie auf, geht immer weiter, ohne Ende. Halten wir dieser Öffnung stand?

Viele Erfahrungen lassen uns an diesem Zeitmodell zweifeln; außerdem können wir es

ohnehin nicht fassen. Alltäglich sehen wir, dass alles Mögliche irgendwo beginnt und endet, wächst und vergeht, geboren wird und stirbt. Selbst wenn etwas lange zu »währen« scheint, suchen wir nach seinem Anfang und stellen Vermutungen um sein Ende an. Wir wollen wissen, seit wann es Menschen gibt, seit wann Leben, und bilden uns Theorien über den Anfang unseres Universums. Wenn aber etwas anfängt, so

»Auch die geöffnete Zukunft braucht ihren bestimmten Horizont.«

liegt in diesem Beginn auch sein Ende beschlossen. So jedenfalls erscheint es uns. Ab unserer Geburt sterben wir täglich – ein wenig. Anfang und Ende bringen Ordnung in die abstrakte Unendlichkeit, Fixpunkte, Orientierungen. Ein ewiges Dahinfließen ist konturlos, macht uns zu Getriebenen im Strom ohne Inseln, ohne Haltpunkte. Auch wenn wir daher unsere Zeit auf ewige Dauer stellen, sie genügt uns nicht. Auch die geöffnete Zukunft braucht ihren bestimmten Horizont. Sonst geht der Blick ins Leere.

ziellos

● So wurde zwar Geschichte erfunden und der Fort-schritt in die offene Zukunft zur Maxime, aber noch bis vor kurzem fehlte es nicht an Bemühungen, der Geschichte ein Ziel zu geben, dem Fortschritt sein Recht und seine Bestimmung. Zumindest ließ man sie geleitet, geführt, nach »ewigem Ratschluss« gerichtet und geplant sein. Dabei wechselt das gute mit dem bösen, vernichtenden Ende; die Segnungen des Fortschritts mit der apokalyptischen Katastrophe; und dies, seit uns die Zukunft nach vorne hin ins Unbestimmte geöffnet wurde. Um nicht dem Lauf des Schicksals nun ausgeliefert und um eines guten Endes gewiss zu sein, machten wir »übergeschichtliche« und »überzeitliche« Instanzen für unser Heil verantwortlich: den »guten, gerechten Gott«, die »List der Vernunft«, »die invisible hand«, die »Dialektik der Geschichte«. Wir stellten der unendlichen Dauer, der unbestimmt offenen Zukunft, ebensolche Ewigkeiten und Unendlichkeiten korrigierend und ordnend entgegen.

Diese »Transzendenzen« sind aus der Mode gekommen und abgeschafft worden. Dafür gab es Anlässe: Fortschrittsskepsis, Weltkriege, Holocaust ließen am Heil und am entwickelten Humanum des Menschen zweifeln und die unsere Vernichtung ermöglichende Macht über uns selbst (Atombomben, Gattungstod) musste jede andere Geschichtsmacht relativieren. Ein neues Prinzip von Offenheit kam zum Vorschein: Die Zukunft ist deshalb offen, weil *wir* es sind,

»Die Zukunft ist offen, weil wir sie nach unserem Willen gestalten.«

die sie nach unserem Wollen und Entscheiden gestalten, anscheinend mit ihr machen können, was wir wollen. Unsere Macht macht sie unendlich, und, sofern wir sind, von ewiger Dauer. Macht uns diese Erkenntnis froher und glücklicher? Wäre das Ende klar, die Ziele gesetzt und von außen verfügt, hätte die Geschichte ein klares Telos, dann wüssten wir, was zu tun wäre – aber so?

Unser Wille gibt vorerst keine Auskunft darüber, wohin es gehen soll, er ist nur der Ort von vielen Möglichkeiten. Und unsere Entscheidungen sind immer mit Ausschluß und Unsicherheit behaftet: Haben wir auch das Richtige, Vernünftige und Gute getan?

vernunftbestimmt

● Allein unsere Macht und unser Wille sind bloße Orte der Möglichkeit, die uns immer wieder entgleiten, um ihrer selbst willen keine bestimmte Richtung haben. Hätten sie diese, es ginge in ihr mit der gewonnenen Sicherheit auch unsere Freiheit zugrunde. Der »Möglichkeitssinn« (Musil) wurde vernichtet, er musste dem Realitätsgefängnis weichen. Dieses heißt heute »Sachzwang.« Aber auch in ihrer Selbstbestimmung, in der zukunftsentscheidenden Handlung, ihren Selbstauslegungen und Konkretionen, haben Wille und Macht noch nicht die Bestätigung ihres Sinnes, bekommen auf die Frage nach dem Guten und Vernünftigen keine Antwort. Wenn diese uns aber auch von den »alten« Transzendenzen verweigert wird, wir sie zumindest von dort her zu hören verlernt haben, woher bekommen wir sie?

Der Aufklärung ist zuzugestehen, dass sie zu Recht dem Menschen Außenhalte genommen, ihm förmlich verboten hat, das Gute und das Rechte ungeprüft auf Autoritäten zurückzuführen, sie in unbefragbaren Transzendenzen zu verankern. Sie verlangt von uns autonomen Vernunftgebrauch. Aus ihm soll die Antwort erfolgen; aus ihm allein sollen Entscheidung und Handlung ihren Sinn und ihre Sicherheit bekommen. Was ist aber dieser Vernunftgebrauch, der oft mit Verstandestätigkeit und Rationalität verwechselt wurde?

offengehalten

● Eine andere Art von Transzendenz kommt ins Bild. Wir selbst sind aufgefordert, uns zu transzendieren, innezuhalten im Tun und Entscheiden, Abstand zu gewinnen, um aus Distanz auf uns zurückzusehen. Es geht um Unterbrechungen, das Einrichten von Zeit-Räumen, die ausgeräumt sind von der alltäglichen Not des Handelns; entleert von der zur Bestimmung drängenden Macht des Willens. Es ist aber zugleich eben dieselbe »Ruhe des Gemüts«, die ihm seine Freiheit wieder zurückgibt, die ihm gleichsam zuflüstert, »es kann auch anders sein«, vielleicht lohne es sich überhaupt, eine ganz andere Richtung einzuschlagen.

Wohl nur an diesem Ort betrachtender Stille kann der Teufelskreis durchbrochen werden, der immer wieder Ursache und Wirkung verwechselt:

»Einrichten von Zeit-Räumen, die ausgeräumt sind«

Weil uns die offene, unbestimmte Zukunft unheimlich ist, wollen wir sie »füllen«, bestimmen, schließen. Die Leere soll kenntlich eingerichtet werden und verschwinden. Dies drängt uns dazu, aktiv zu sein, uns handelnd der Zukunft zu bemächtigen. Das Verfahren scheitert aber, weil das Gegenteil von vorneherein der Fall ist: Die Zukunft ist nicht offen und unbestimmt, weil es ihr Wesen ist, so zu sein. Wir haben sie uns vielmehr offen *gemacht,* weil wir Raum und Zeit für unseren Willen und unsere Macht haben wollten. Sie selbst ist also »Menschenwerk« nur dadurch, weil der Mensch von seiner Freiheit extensiven Gebrauch machen will. Zwar gibt es in der Natur auch Eigenzeit, Lebensrhythmen, szenische Zeitgestalten. Von einer offenen Zukunft zu sprechen, hat hier aber kaum Sinn; es macht sich niemand darüber Gedanken, ob sie ist oder nicht ist.

entglitten

● Solange wir aber nicht von uns, sondern von der Faktizität der Zukunft ausgehen, bleibt sie das bedrohlich Unheimliche und sie weicht vor jeder Handlung aufs Neue zurück. Unser

Wunsch, sie vielleicht einmal »einzuholen«, zerrinnt zur aussichtlosen Illusion. Unerwartet geschieht Umgekehrtes. Je mehr, schneller und vielfältiger getan und gehandelt wird, umso größer die Unübersichtlichkeit, umso schwieriger Voraussagen, umso näher rückt uns das Unbestimmte, Unbestimmbare dieser Zukunft.

Vor noch nicht allzu langer Zeit waren Prognosen und verlässliche längerfristige Planungen daher möglicher. Zwei Gründe können dafür angegeben werden: Man fühlte sich stark und berechtigt genug, die Zukunft in seine Macht zu zwingen, die Welt nach seinen Modellen zu formen, eine »zweite Natur« aufzurichten (technologisch-zivilisatorische Formation), und man träumte auch von politischer Machbarkeit bis hin zur ideologischen Verformung unserer Gesellschaft. Voraussagen hatten also deshalb eine längere Dauer, weil man sich in der Macht sah, Zukunft tatsächlich nachhaltig zu bestimmen. Inzwischen kamen aber andere Antworten, die uns Einseitigkeiten nachwiesen, mit unerwarteten Reaktionen aus Natur und Umwelt konfrontierten und uns eine Komplexität bescherten, auf die wir allmählich jeden Einfluss verlieren. Die politisch-ideologische Macht hat uns ohnehin mehrfach in Katastrophen geführt und »tausendjährige Reiche« dauerten nicht einmal mehr zehn Jahre.

unbestimmbar

● Heute erreicht es alle unsere Institutionen und Organisationen. Sie verändern sich rasch und werden verändert (»das einzige Dauerhafte ist die Veränderung«), wissen heute nicht, was ihnen morgen geschieht. Die Zukunft ist unvorhergesehen wieder mit der Gewalt ihrer unbestimmten Offenheit in unsere Geschichte getreten und beweist uns, dass es gerade unser Tun ist, dass sie wiederum herbeigeholt hat.

Eine neue Qualität von Offenheit scheinen wir allerdings erreicht zu haben. Früher haben wir uns die Zukunft »aufgemacht«, um in sie wohlgemut hineinhandeln zu können, um nicht durch schon Vorhandenes, durch unüberwindbare Grenzen gestört zu werden. Jetzt kommen uns aus der Zukunft unsere Handlungen und Werke »entgegen«, stoßen aneinander, öffnen

»Je mehr und schneller gehandelt wird, umso größer die Unübersichtlichkeit, umso näher das Unbestimmbare...«

unverbunden unbeabsichtigte Leerräume, erzeugen Eigenleben und Selbstläufe und verwehren uns Eingriff und Handlung.

Die Zukunft ist nicht mehr der wohlwollende Freiraum, der uns förmlich zur Gestaltung auffordert, sie ist durch und durch besetzt und eingeräumt – doch nicht so, wie es Wunsch war. Es zeigt sich die Offenheit daher von ihrer anderen Seite: ihrer Unbestimmbarkeit, die sich jeder Bemächtigung entzieht, die uns unsere Ohnmacht spüren lässt. Es hat sich gezeigt, dass das Programm sich aktiv der Zukunft bemächtigen zu wollen, in sein Gegenteil umschlägt, sozusagen nicht, weil es nicht in bestimmten Formen »ginge«, sondern weil wir allzu viel des Gleichen und »Guten« getan, uns dabei »selbst überholt« haben.

beschleunigt

● Wir müssen unsere Freiräume, unsere Möglichkeiten von uns selbst zurückgewinnen, wie es scheint; müssen erkennen, dass es wahrscheinlich nur eine Weise gibt, sich der Zukunft zu »bemächtigen«, der Offenheit ihr bedrückendes Grauen zu nehmen. Wir müssen der Zeit ihre vorausgerichtete Linearität, ihren gestaltlos vor-

laufenden Charakter nehmen. Der Zeit der Abfolgen (der Handlungen und Entscheidungen) eine zweite Zeit gegenüberstellen; eine solche des Unterbrechens, Innehaltens, eine Zeit der »Zeittranszendenz«, in der wir auf Abfolge und Dahinfließen blicken und zu »Sinngestalten« formen, was für sich noch keine Form hat.

Diese Zeittranszendenz schafft Selbsttranszendenz, eine solche, die wir gewohnt sind, für jede individuelle Autonomie für notwendig zu halten, der wir uns aber insgesamt und kollektiv immer mehr verweigern. Diese Verweigerung stößt uns zurück in die lineare Zeit, in die unbedachte Abfolge von Tun und Entscheiden. In ihr verlieren wir Überblick und Sinn. Weil wir uns das Heraustreten in eine andere Zeit aber nicht gestatten und nur in ihr die Ruhe vor der offenen Zukunft zu erreichen ist, bleiben wir im alten

»In der unbedachten Abfolge verlieren wir Überblick und Sinn.«

Programm befangen. Nur, der mangelnde Erfolg treibt in ihr zur Beschleunigung. Am falschen Ort plagen wir uns immer mehr. Leider gilt wohl auch der Spruch von Rainer Maria Rilke nicht mehr: »Denn wir leben wahrhaftig in Figuren. Und mit kleinen Schritten gehen die Uhren neben unserm eigentlichen Tag«, denn unser Leben zerfällt ohne Zeittranszendenz in unverbundene Bruchstücke.

gewendet

● Immer wieder hört man von der »Millenniumshysterie«, bekommt Auskunft über die »Events«, die weltweit vorbereitet werden. Jubiläen sind nun zweifellos besondere Ereignisse, sind sie aber solche, bei deren Anlass noch mehr als sonst getan werden muss? Könnte nicht der Verdacht aufkommen, dass wir die Öffnung in ein neues Jahrtausend, uns gleichsam selbst narkotisierend, zuschütten wollen? Dass wir uns

»stehen bleiben und verharren«

durch Aktionismus von allem ablenken wollen, was Vor- und Rückblick ermöglicht? Uns wird ein Anlass geboten, uns vielleicht einmal in kollektiver Zeittranszendenz zu üben. Es besteht die Gefahr, dass wir ihn ungenützt verstreichen lassen, im Glauben, besonders viel für ihn und in ihm getan zu haben.

Eine Zeiten-Wende geschieht nur dann, wenn etwas gewendet wird. Wenn man z. B. die Innenseite nach außen wendet und das alte Kleid wie neu erscheint und noch länger weitergetragen werden kann. Eine Jahrtausendwende kann so viel nicht wenden, als das Wort Hoffnung macht. Um aber in ein neues Jahrtausend einzusteigen, sollte es weder genügen, so zu tun, als sei nichts passiert, weil Uhren und Computer weiterlaufen, noch durch Hyperaktivität die Zeit »totzuschlagen«.

Die »runde« Zahl gibt vor, worum es ginge, vor allem die »Null«. »Runde Zahlen« symbolisieren Abrundung; es schließt sich eine Gestalt. Es geht nicht sofort weiter. Man hat gleichsam einen Platz erreicht, wo man ein wenig stehen bleiben und verharren kann, bevor man sich ins neue Jahrzehnt entschließt. Vielleicht soll man selbst auch »abrunden«, die größeren und kleineren Voll-Endungen der Vergangenheit betrachten und genießen; denn immer wieder kommt etwas zu seinem »glücklichen Ende«.

Literaturhinweis: Peter Heintel, Innehalten. Gegen die Beschleunigung – für eine andere Zeit, Freiburg i.B. 1999.

Ingrid und Otto Kromer

Warten – Beschleunigen – Totschlagen

Vom Umgang Jugendlicher mit Zeit

Jugendliche leben schnell. In immer kürzerer Zeit soll immer mehr erlebt werden. Zugleich ist Jugend eine lange Wartezeit auf die Teilnahme an der Erwachsenenwelt; allerdings mit unsicheren Zukunftsaussichten. Für die, die keine Perspektiven sehen, wird Beschleunigung zum Selbstzweck. Doch es gibt auch die jungen Menschen, die Gegentrends setzen.

● Da ist es wieder, dieses weiße Karnickel aus Disneys »Alice im Wunderland« mit seiner überdimensionalen Weckeruhr: »Zu spät! Zu spät, ich komme viel zu spät ...!« Es hetzt durch die Szene, nicht wirklich ansprechbar, denn eigentlich ist es längst schon anderswo. Ein – so scheint es – typisches Bild für das Zeiterleben der Menschen zu Ende des 20. Jahrhunderts. Die Zeit läuft davon. Immer mehr soll immer schneller und umfassender durchgeführt werden, es wird allerorten optimiert, rationalisiert und ökonomisiert. Fast Food, Instant-Getränke, Quick-Kosmetika ... sind Beispiele dafür, wie die Alltagsversorgung rationeller, und das heißt unter möglichst geringer werdendem Zeitverbrauch, erledigt werden kann. Die »schnellen« Medien wie Internet oder Satellitentelefon ermöglichen dazu fast zeitgleiche Kommunikation rund um den Globus. Doch was soll mit der Fülle von ersparter Zeit passieren? »Was die Zukunft an Erwartungen verspricht, scheint bestenfalls mehr vom selben zu sein und schlechtestenfalls eine Verminderung des Bestandes. Selbst die Beschleunigung hilft hier nicht weiter. Denn das Schneller-laufen-Müssen um an ein und derselben Stelle zu treten, demaskiert eine andere Fortschrittserfahrung, die an einem relativen Voraussein ein ebensolches Zurückbleiben nachweisen kann.«[1]

Es mehren sich mahnende Stimmen, die von der »Entschleunigung« der Zeit sprechen. Dies aufgrund einer allgemeinen Erfahrung, mit eben dieser Zeit, genauer mit der Einteilung und Aufteilung von Zeit, nicht mehr zurande zu kommen. »Ich hatte das Gefühl, immer schneller zu laufen und zugleich immer weiter vom Ziel entfernt zu sein,« so der ehemalige österreichische Vizekanzler Erhard Busek auf die Frage, was ihn dazu bewogen hätte, dem Verein TEMPUS (Verein zur Verzögerung der Zeit) beizutreten.[2]

Zeit ist allerdings kein Naturphänomen, Zeit ist ein soziales Konstrukt, eine schöpferische Leistung der Menschheit, die sich unter den aktuellen Bedingungen zu verselbständigen droht. Man hat es anscheinend mit einem paradoxen Phänomen zu tun: Menschen fühlen sich von

»der Zeit« gedrängt, verfolgt, gehetzt ..., obwohl sie beispielsweise über so viel »Frei-Zeit« wie nie zuvor verfügen. Das allgemeine Tempo im Leben ist schneller geworden: schneller im Auffassen von Informationen, schneller im Lösen von Problemen, schneller im Reagieren auf Herausforderungen und dennoch entsteht das Gefühl, zu wenig Zeit zu haben, um das »normale« Tagespensum zu bewältigen.

Wenn man nun einen differenzierten Blick auf dieses gesellschaftliche Phänomen wirft, dann fällt auf, dass nicht alle Menschen gleichermaßen betroffen sind. Menschen ohne Erwerbsarbeit verfügen beispielsweise über sehr viel »freie« Zeit und zugleich über meist sehr geringe finanzielle Mittel, was nicht selten zu krankmachender Untätigkeit führen kann.

»Für die am Rand vergeht Zeit nicht so schnell.«

Stress, weil die Zeit nicht und nicht vergehen will? Subjektives Zeiterleben muss also u.a. damit zusammenhängen, wie stark jemand in gesellschaftliche Kommunikations- und Handlungsprozesse eingebunden ist. Wer am Rand steht, für die/den vergeht Zeit offensichtlich nicht so schnell, wie für jene, die sich mitten im Geschehen aufhalten. Sozioökonomische Bedingungen, aber auch Geschlecht und Alter prägen somit wesentlich die Zeiterfahrung des heutigen Menschen.

Im Wartesaal der Zukunft

● Wenn man heute vom Jugendalter spricht, dann meint man inzwischen einen Zeitraum, der sich vom 12. Lebensjahr bis zum 29. und gelegentlich auch darüber hinaus erstreckt.[3] Damit ist »die Jugend«[4] wohl jene Generation dieses Jahrhunderts, die sich über den größten zeitlichen Zugewinn für ihre Lebensphase freuen darf: Der Eintritt in die »glitzernde« Waren-, Konsum- und Erlebniswelt der Erwachsenengesellschaft kennt kaum noch Altersbeschränkungen, im Gegenteil: Der Markt hat sich gut auf jugendliche KonsumentInnen eingestellt und behandelt sie mit großem Respekt und Anerkennung – zumal sie als Gewinn bringendes Marktsegment erkannt wurden. »Der Jugendmarkt stellt nicht irgendein demographisches Segment dar oder ist nur Antipode zum Seniorenmarkt, sondern präsentiert schlechthin die turbulenteste Bevölkerungsgruppe, welche letztlich Initiator und Motor des gesamtgesellschaftlichen Wertewandels ist. Es ist die Jugend, die das Kauf- und Konsumverhalten transformiert und die Megatrends macht.«[5]

Jugendliche gelten als Spiegel unserer Gesellschaft. Sie zeigen, wie der aktuelle Zustand unserer Gesellschaft ist, indem sie diesen pointiert, oft auch übersteigert, abbilden oder dagegen rebellieren. An ihrer Selbstpräsentation lassen sich gesellschaftliche Grundbefindlichkeiten ablesen. Nicht umsonst ist das Interesse an Jugend groß, wenn es darum geht, neue Trends aufzuspüren. Das Aufbegehren der Jugend in den 60er-Jahren hat zu einer Neuordnung gesellschaftlicher Werte beigetragen. Innengeleitete Prinzipien einer Produktions- und Disziplinargesellschaft, wie Arbeit, Konkurrenz, Karriere, Leistung, private Familie, Besitzindividualismus, Bedürfnisaufschub usw. sind gegenüber außengeleiteten Prinzipien einer Konsum- und Kontrollgesellschaft in den Hintergrund getreten. Tugenden wie Geldausgeben, Stil, schnelle Bedürfnisbefriedigung, Lustgewinn ... stehen hier im Vordergrund. »Gesellschaftliche Kontinuität und Stabiliät wird nicht primär durch unmittelbare Disziplinierung hergestellt, sondern vermittels

von Werten und Normen, die das Individuum internalisiert und deren Einhaltung von der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit kontrolliert wird.«[6] Hand in Hand damit ist eine allgemeine Juvenilisierung der Gesellschaft zu beobachten: »Forever young« heißt das derzeit gültige gesellschaftliche Leitbild. Auch bereits weit in die Jahre gekommene Erwachsene schmücken sich begierig mit Attributen und Ausdrucksformen jugendlichen Lebensgefühls und es scheint mitunter, als wäre der Menschheitstraum von der unvergänglichen Jugendzeit zum Greifen nahe.

Diese Ausweitung der Jugendzeit hat aber bei näherer Betrachtung zwei Seiten: Was für die einen die Möglichkeit bietet, traditionelle Merkmale eines etablierten Erwachsenen-Seins weiter vor sich herzuschieben (oder zumindest in der Freizeit gelegentlich gegen ein jugendliches Outfit einzutauschen), ist für die Jugendlichen selbst eine zweifelhafte Erweiterung eines sozialen »Schon- und Warteraums« ohne wirkliche Vergrößerung von Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeiten. Jugend war früheren Generationen eine mehr oder weniger ungeduldig hinter sich zu bringende Übergangszeit, heute ist daraus ein komplexes Bildungs-Moratorium mit zunehmend ungewissen Zukunftsaussichten geworden.

Biografische Zukunftsungewissheiten

● »I hab zwar ka Ahnung, wo i hinfahr, owa dafür bin i gschwinder durt«, sang Helmut Qualtinger Ende der 50er-Jahre[7] und geißelte damit die wohlstandsverwöhnte Nachkriegsjugend, deren »Papas« soweit »alles gerichtet«[8] hatten, dass dem sorglosen Genießen einer unbeschwerten Jugendzeit nichts mehr im Wege stand. Beschleunigung – so scheint es – war schon damals ein probates Mittel, um einem öden Alltag mittels entsprechendem »Kick« zu entfliehen.

Eine der »Entwicklungsaufgaben«, die Jugendliche im Laufe des zweiten Lebensjahrzehnts erfüllen müssen, besteht darin, sich einen eigenen, weiträumigen und planenden Blick auf die (Erwachsenen)Zukunft zu schaffen. Kinder haben einen sehr kurzräumigen Blick, ihre »Zukunftsperspektive« umfasst einige Wochen oder Monate.

Aktuelle Untersuchungen[9] zeigen, dass der Großteil der Jugendlichen einen Zeitraum von einem bis drei Jahren als »Zukunft« überblickt. Dieser Zeithorizont ist eng an die Altersentwicklung gebunden: Mit zunehmendem Alter (und zunehmender »Lebenserfahrung«) wird auch die konkrete Vorstellbarkeit der persönlichen Lebenszukunft klarer und weitläufiger. Vergleichende Forschungen belegen, dass diese Entwicklung zumindest während der letzten 20 Jahre keine besondere Veränderung – also auch keine signifikante Beschleunigung – erfahren hat. Jugendliche leben (und lebten) in der Gegenwart. Allerdings haben sich äußere Rahmenbedingungen unserer Gesellschaft dermaßen verändert, dass den Heranwachsenden heute keine »logischen« Erwachsenenlaufbahnen mehr zur Verfügung stehen. Das Leben im Hier-und-Jetzt wird zunehmend von realen Zukunftsunsicherheiten überschattet. Die Unbeschwertheit der Jugendzeit mündet unversehens im biografisch Ungewissen. »Die gesellschaftliche Krise hat die Jugend erreicht.«[10] – So lautet der Tenor der deutschen »Shell-Studie« 1997 – eine Feststellung, die auch auf die Situation Jugendlicher in

»der Menschheitstraum von der unvergänglichen Jugendzeit«

Österreich zutrifft. Arbeitslosigkeit, Globalisierung, Abbau oder Verlagerung von Beschäftigung sind inzwischen nicht mehr nur Belastungen des Erwachsenenlebens, von denen Jugendliche in ihrem Schonraum unbehelligt bleiben. Im Gegenteil: diese Probleme haben das Zentrum der Jugendphase erreicht.

Es wundert nicht, wenn Jugendliche in dieser Situation zunehmend die Dinge tun, die ihnen unmittelbar und sofort »etwas bringen«. Aufschub lohnt nicht, vor allem dann, wenn gar nicht mehr sicher ist, dass ein aktueller Verzicht

»Aufschub lohnt nicht.«

später wirklich belohnt werden kann. Auch in dieser Frage lässt sich bei differenzierter Betrachtung eine durchaus einsichtige Entwicklung feststellen. Zukunftsperspektiven haben Jugendliche dann, wenn ihr Identitätsstatus einigermaßen gesichert ist – und dies ist letztlich auch eine Frage des Alters und der konkreten Teilhabemöglichkeiten in der Welt der Erwachsenen.

Warten, bis man »dran« ist ...

● Allgemein gilt, dass Jugendliche »in den Tag hinein leben« und einer mehr oder weniger ungehemmten Genussmoral folgen. Bei genauerer Betrachtung kann man feststellen, dass die Ausdehnung der Jugendphase letztlich nur eine Erweiterung der Warte-Zeit auf die tatsächliche Teilnahme und Teilhabe an der Erwachsenenwelt bedeutet. Und das Warten im »Schonraum Jugendzeit« zieht sich zunehmend in die Länge. Ausbildungsgänge werden vielfältiger, brauchen allerdings mehr Zeit, Umorientierungen auf einem sich ständig verändernden Arbeitsmarkt, der vorgezeichnete und damit auch zeitlich kalkulierbare Berufskarrieren zunehmend verweigert, brauchen wiederum Zeit. Flexibilität und Mobilität verlängern den Zeitraum, der nötig ist, um tragende (Partnerschafts)Beziehungen aufzubauen.

Philip Jackson hat in seiner klassischen Studie über die sozialen Verkehrsformen im Klassenzimmer[11] schon Mitte der 70er-Jahre festgestellt: »Wenn wir die einzelnen Situationen des Schulalltags sorgfältig durchgehen, überrascht die viele Zeit, die die Schüler mit bloßem Warten zubringen.« Warten darauf, dass der Unterricht anfängt, dass man das Gebäude betreten darf, dass alle mit ihrer Arbeit fertig geworden sind, dass man drankommt, dass sich der Lehrer einem zuwendet, dass die Stunde zu Ende ist usw. Nun wäre Warten an sich nichts Schlimmes, wenn das, worauf man wartet, lohnt, dass man darauf gewartet hat. Aber, das belegt Jackson ebenso wie unsere Erinnerung an die eigene Erfahrung, in der Schulsituation »wartet man nicht selten völlig vergeblich«.[12] Man lernt als SchülerIn, dass Wünsche oft nicht erfüllt werden, dass man sich Bedürfnisse versagen muss. Typisch ist im Schulbetrieb, dass Tätigkeiten begonnen werden, »ehe ein Interesse für sie besteht, und beendet, ehe das Interesse an ihnen nachgelassen hat.«[13]

Zeit vergeht schneller, wenn besondere Erlebnisse damit verbunden sind. Zeit vergeht langsam, wenn es keine Erlebnisse gibt, also wenn es »fad« zu werden droht. Insoferne unterliegen Jugendliche einem gewissen Drang zum »Speed«, weil im Zeitalter der globalen Medienkommunikation alles zu Erlebende sehr schnell verbraucht und »altmodisch« zu werden droht.

Action, *Speed*, *Drive*, *Flash* oder *Thrill* sind klassische jugendkulturelle Stilmuster und kommen in fast allen Jugendkulturen deutlich zum Ausdruck. Dynamik, unabgeschlossene Situationen, starke Sinnesreize, scharfe Kontraste, Stress,

schnelle Wechsel sind unabdingbar bei so genannten »guten« Videoclips, sie prägen aber auch reales Freizeitverhalten von jungen Menschen wie beispielsweise in Musik (Trash-Metal, Gabber-Techno ...) oder Risikosportarten (Aggressiv-Skating, Go-Kart, Down-Hill-Biken ...)

Es scheint für Jugendliche eine Art Selbstvergewisserung zu sein. Und die beschleunigten Beats fordern totalen Körpereinsatz. Warten –

»Warten – eine schweißtreibende Angelegenheit?«

eine schweißtreibende Angelegenheit? Von außen betrachtet wird man den Verdacht nicht los, dass es sich bei all dieser Beweglichkeit um kreative Variationen des guten alten Hamsterrädchens handelt. Wenn Zielhorizonte nicht greifbar sind, ist Beschleunigung Selbstzweck, weil Zeit-los. Zweckoptimisten verweisen gerne darauf, dass es wahrscheinlich so besser sei, weil Jugendliche immerhin mit »ihrer Zeit« was anzufangen wüssten, anstatt öde herumzuhängen oder gar durch auffälliges Verhalten Erwachsene zu stören.

Zyklische Zeit verändert sich nicht

● Auch wenn es den Anschein hat, Jugendliche leben heute schneller, beschleunigter, gehetzter, so hat dieser Speed doch seine (natürlichen?) Grenzen: Wachstum und Entwicklung sind an zyklische Zeitläufe gebunden: den Wechsel von Tag und Nacht, den Lauf der Wochen und Monate, die Ablöse der Jahreszeiten; für Mädchen deutlicher spürbar im mehr oder weniger regelmäßigen Zyklus ihrer Periode. Jeder noch so hochgeputschte Körper verlangt nach Ruhepausen und Erholung (z.B. das Chill-Out = Entspannungsphasen zwischen den stundenlangen Raves), Wachsen und Reifen brauchen die dafür nötige Zeit.

Heute, so scheint es, nehmen Jugendliche in einer stärker am Individuum orientierten Gesellschaft auch ihre eigenen Entwicklungsschritte deutlicher und selbst-bewusster wahr. Sie sehen auch die Unterschiede innerhalb der eigenen Generation klarer als so manch kritisch-sorgende/r PädagogIn. Und da lassen sich letztlich nicht alle düsteren Prophezeiungen aufrechterhalten. Es gibt sie auch, die ganz anderen Jugendlichen, die einen »entschleunigten«[14] Entwicklungsweg gehen, die sich trotz aller Ungewissheiten ernsthaft mit Fragen ihrer Zukunft beschäftigen, die geduldig sind und warten können, die in ihren Freundschaften und Beziehungen treu und verlässlich sind. Es sind wahrscheinlich unauffällige Mädchen und Burschen, die eben nicht im Rampenlicht der Medien ste-

»Es gibt sie auch, die ganz anderen Jugendlichen.«

hen und deshalb auch nicht für aufregende Schlagzeilen taugen. Trotzdem hinterlassen sie auch in den Studien der JugendforscherInnen ihre deutlichen Spuren. So weist etwa Jürgen Zinnecker in seiner auch für Österreich relevanten Untersuchung darauf hin, dass jede/r zweite Jugendliche in seiner Lebensphilosophie durchaus einer Pflicht- und Leistungsethik folgt, die sich etwa so äußert: »Ich betrachte mein Leben als eine Aufgabe, für die ich da bin und für die ich alle Kräfte einsetze. Ich möchte in meinem Leben etwas leisten, auch wenn das oft schwer und mühsam ist.«[15]

[1] Helga Nowotny, Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls, Frankfurt 1993, 50.
[2] Zit. nach Sibylle Fritsch, Der Kult um die Langsamkeit. Sehnsucht nach Entschleunigung, in: Psychologie heute, August 1996, 52ff.
[3] Als Definitions- oder Einschließungskriterium wird heute vor allem auch die Integration in die modernen Jugendkulturen herangezogen.
[4] Die Jugend gibt es nicht: Jugendliche leben heute in einer Vielzahl von Alltagen in großer Ausdifferenzierung. Sie leben gleichzeitig, aber ungleichgewichtig in Wirklichkeiten von Peers, Schule, Familie, Jugendverband etc. Ende der 90er Jahre kann daher weniger denn je von einer Jugend, als einer in sich geschlossenen Gruppe mit gleichen Interessen und Bedürfnissen gesprochen werden. Vielmehr ist sie ein Puzzle aus höchst unterschiedlichen Kulturen, Cliquen und Einzelgängern.
[5] Market (Hg.), Der Jugendmarkt in Österreich, Linz 1995, 1.
[6] Marina Hahn/Bernhard Heinzelmaier/Manfred Zentner, Die Freizeitsituation Jugendlicher in Österreich, in: Christian Friesl u.a. (Hg), Erlebniswelten und Gestaltungsräume. Die Ergebnisse des »Dritten Berichts zur Lage der Jugend in Österreich«, Graz/Wien 1999, 25.
[7] Helmut Qualtinger/Gerhard Bronner, Der Halbwilde. Aus dem Kabarettprogramm »Blattl vor'm Mund«, Wien 1958.
[8] Helmut Qualtinger/Gerhard Bronner, Der Papa wird's schon richten. Aus der Fernsehkabarettsendung »Spiegel vor'm G'sicht«, Wien 1958.
[9] Vgl. dazu: Jürgen Zinnecker, Zeitorientierungen, Zukunftspläne, Identität – Von den Grenzen des Projektes Jugend, in: R.K. Silbereisen/L.A. Vaskovic/J. Zinnecker (Hg.), Jungsein in Deutschland, Opladen 1996, 199ff.
[10] Vgl. Arthur Fischer/Richard Münchmeier, Jugend '97. Zukunftsperspektiven, Gesellschaftliches Engagement, Politische Orientierungen, Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Opladen 1997.
[11] Philip W. Jackson, Einübung in eine bürokratische Gesellschaft. Zur Funktion der sozialen Verkehrsformen im Klassenzimmer, in: J. Zinnecker (Hg.), Der heimliche Lehrplan, Weinheim/Basel 1975, 19-34.
[12] Ebd., 25
[13] Ebd.
[14] Vgl. dazu H. Fend, Vom Kind zum Jugendlichen. Der Übergang und seine Risken (= Entwicklungspsychologie der Adoleszenz in der Moderne 1), Bern 1999.
[15] J. Zinnecker, Zeitorientierungen, 210.

»Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.«
Goethe, Faust zu Wagner

Ina Praetorius

Zeit: Notwendigkeit – Wohlbefinden – Freiheit

Über den androzentrisch normalen und einen sinnvolleren Umgang mit der Zeit

Viele Menschen sehen sich vor der Notwendigkeit, viel von ihrer Zeit zum Geldverdienen zu verwenden; und immer mehr Frauen sind darunter. Dabei hält ihr traditioneller Lebens- und Arbeitsbereich, der Haushalt, insbesondere das Zusammenleben mit Kindern und Jugendlichen, die widerständige Erfahrung einer anderen Zeitstruktur bereit: tätig werden, wenn es Zeit ist. So kommen Notwendigkeit, Wohlbefinden und Freiheit in ein anderes, kreatives Verhältnis.

● Kürzlich schrieb ich dem Redakteur einer bekannten Wochenzeitung, die Artikel in dieser Zeitung erschienen mir oft wenig durchdacht. Ich erhielt folgende Antwort: *»Dass Ihnen viele unserer Artikel ... oberflächlich erscheinen, kann ich gut verstehen. Das stört mich selbst und die anderen KollegInnen auch oft. Aber der allwöchentliche Betrieb ... lässt leider häufig wenig Zeit, um Tiefgang zu erreichen. Oft müssen große Artikel ... in ein-zwei Tagen gestemmt werden, und das merkt man ihnen dann leider Gottes auch an ...«*

Im »roten Sottosopra«, der achten Ausgabe einer seit 1973 in *unregelmäßigen* Abständen erscheinenden Flugschrift aus dem Mailänder Frauenbuchladen, lese ich diesen Satz: *»Wie Teresa von Avila im 18. Kapitel ihres* Buch des Lebens *schreibt, so haben auch wir uns hier vorgenommen, ›nichts zu sagen, was wir nicht lange Zeit selbst erfahren haben.‹«*[1] Die Frauen, die gemeinsam »Sottosopra« schreiben, haben sich entschieden, nur dann etwas zu Papier zu bringen, »wenn tatsächlich etwas zu sagen ... ist«[2].

Ich meine, dass sich anhand der beiden zitierten Selbstaussagen Wesentliches über den in der androzentrischen Arbeitsgesellschaft normalen und über einen sinnvolleren Umgang mit der Zeit aussagen lässt.

Zwei Entscheidungen über den Gebrauch der Zeit

● Eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift ist ein Gegenstand, der im Rahmen eines Betriebs von Menschen gemacht wird, die mit der Herstellung von Texten Geld, zuweilen ihren gesamten Lebensunterhalt verdienen. Wie jeder Gewerbe- oder Industriebetrieb ist auch die Re-

daktion einer Zeitschrift ein Ort, an dem Menschen zusammenwirken, die sich verpflichtet haben, innerhalb bestimmter Zeiträume bestimmte Dinge abzuliefern, auf die andere – Kundinnen, Leser – ein Recht haben, weil sie dafür einen Preis bezahlen.

RedakteurInnen, die für regelmäßig erscheinende Publikationen tätig sind und nicht über Vermögen verfügen, schreiben also, weil sie, wie alle Menschen in der Moderne, Geld zum Leben brauchen. Vermutlich schreiben sie auch, weil sie etwas Wissenswertes oder Diskussionswürdiges zur Sprache bringen wollen. Eingespannt in Zeitpläne und Kundenerwartungen haben sie aber wenig Spielraum für die Frage nach dem Sinn ihres Tuns.

Die Produzentinnen von »Sottosopra« haben sich entschieden, nicht zu schreiben, »um zu leben«. Alle verdienen ihr Geld in anderen Zusammenhängen, z.B. durch den Verkauf von Büchern. Sie treffen sich an Wochenenden oder in den Ferien »zum Schreiben, Diskutieren, zu abendlichen ›spaghettate‹ und nächtlichen Gesängen ... – eine wunderschöne Erfahrung, auch

»wenig Spielraum für die Frage nach dem Sinn ihres Tuns«

wenn zwei Monate später aufgrund neuer politischer Entwicklungen ein Teil des ... Geschriebenen in den Papierkorb geworfen wurde ..., neu gedacht und überarbeitet werden musste.«[3] Dennoch schreiben die Produzentinnen von »Sottosopra« nicht, weil Schreiben ihr »Hobby« ist, sondern wenn und weil sie etwas in die Welt setzen wollen, das sie für *notwendig* und *sinnvoll* halten. Nicht aus Zufall berufen sie sich auf Teresa von Avila, die Mystikerin.

Arbeiten, Herstellen und Handeln

● Nach Hannah Arendt gibt es drei grundlegende Formen menschlichen Tätigseins, die sich u.a. durch ihren je besonderen Umgang mit der Zeit unterscheiden: das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln.[4]

Arbeit nennt Arendt diejenigen Tätigkeiten, die »durch die Notdurft des Körpers erzwungen« (78) sind. Arbeit ist notwendig, weil Menschen ohne sie nicht essen, trinken, sich kleiden, hausen, also ihre elementaren unabschaffbaren Bedürfnisse erfüllen können. Arbeit folgt den zyklischen Zeiten natürlicher Stoffwechselprozesse und endet nie. Der *Herstellungsprozess* dagegen »ist zeitlich begrenzt, hat ein vorhersehbares, kontrollierbares Ende, das mit der Fertigstellung des Gegenstandes zusammenfällt« (111). Ziel und Zweck des Herstellens sind dauerhafte Gebrauchsgegenstände, die von handwerklich geschulten Menschen nach bestimmten Regeln, Zeitplänen und Zielvorstellungen *gemacht* werden. Die Gesamtheit der hergestellten Gegenstände bezeichnet Arendt als die »Welt«, die das Leben der Einzelnen überdauert und ihm Beständigkeit, Orientierung und Schutz verleiht. Innerhalb dieser Welt *handeln* die Menschen. Das Wesen des Handelns liegt darin begründet, dass Menschen voneinander verschieden sind und dennoch gemeinsam eine Welt bewohnen. Handelnd tätig zu sein bedeutet, »den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat« (174) – nämlich das Beziehungsgewebe menschlicher Angelegenheiten. Da Handlungen sich stets *zwischen* einmaligen und daher immer wieder überraschenden Menschen vollziehen, ist ihr Ergebnis prinzipiell unvorhersehbar. Handlungen haben einen Anfang – so wie jedes menschliche Leben einen Anfang in seiner Geburt hat –, aber ihr Ende ist offen.

Das Wesen des Handelns ist es, »Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen« (183).

Nach Arendt ist es für das gute Zusammenleben der Menschen wichtig, dass die Logiken, denen die drei Tätigkeitsformen folgen, einander nicht überformen oder verdrängen. Für die Moderne diagnostiziert sie – im Jahr 1958 – zunächst ein Überhandnehmen der Herstellungslogik (287), dann der Arbeit (312). Wer das Leben der Logik des Herstellens unterwirft, hält alles, sogar den Sinn des Lebens für plan- und machbar. Ein Überhandnehmen der Arbeit bedeutet, dass immer mehr Tätigkeiten, auch das Sprechen, das Schreiben und die Politik – das Handeln par excellence – der Notwendigkeit des Überlebens, modern gesprochen: dem Geldverdienen, untergeordnet werden. Alles, was nicht Job ist, wird zum beliebigen Hobby. So gleicht sich das Zusammenleben der Menschen heute – aller Rhetorik von politischer und ökonomischer »Freiheit« zum Trotz – dem an, was Männer aus ihm gerade aussperren wollten: den zyklischen Abläufen der Natur. Wie Menschen einmal pro Tag Stuhlgang haben, so nehmen sie einmal täglich »Informationen« zu sich, die andere für sie »in ein-zwei Tagen stemmen«, um davon zu »leben«. Es wird belanglos, ob Texte das haben, was der zitierte Redakteur »Tiefgang« nennt.

Der Haushalt

● Das Verhältnis der Geschlechter spielt in Hannah Arendts Denken nur eine marginale Rolle. In der »Vita activa« kommen Frauen vor allem in den Kapiteln vor, in denen Arendt die Politik und Wirtschaft der antiken Polis beschreibt. Zusammen mit den Sklaven erscheinen hier die Frauen als die im strengen Sinne *Arbeitenden*, denn sie sind dafür zuständig, im Haushalt für die Erfüllung grundlegender Bedürfnisse und die »Erhaltung der Gattung« (32) zu sorgen. So ermöglichen sie »die Freiheit ihrer Herren« (81), die ihrerseits den Bereich des Herstellens und des Handelns exklusiv für sich beanspruchen.

Indem Arendt sich das androzentrische Bild des Haushalts als einer blind funktionierenden, »vorpolitischen«[5] Sphäre zu Eigen macht, verstellt sie sich den Blick auf die *Realität* der Haushalte und das in ihr verborgene Erneuerungspotential, was ihre Analyse oft eigenartig konstruiert und allzu pessimistisch erscheinen lässt. Die entscheidende Wahrnehmungsschwäche liegt

»Alles, was nicht Job ist, wird zum beliebigen Hobby.«

darin, dass sie – bei aller weiterführenden Betonung der »Geburtlichkeit« der Menschen – keine Kinder und Jugendlichen zu kennen scheint. Die durch die »Erhaltung der Gattung« bedingte jahrelange Anwesenheit von Kindern und Jugendlichen im Haushalt ist es aber vor allem, die dazu führt, dass der Haushalt nie und nimmer – in der Antike so wenig wie in der Moderne – ein Bereich (gewesen) sein kann, in dem »Notwendigkeit ... alle Tätigkeiten ... durchherrschte« (33). Selbst wenn die Philosophen der Antike dieses strenge Gegenüber von *naturgesetzlich* sich abwickelnder Privatsphäre und *freiem* Sichbetätigen in der Öffentlichkeit für »Realität« gehalten haben mögen, so ist es doch eine Tatsache, dass ein Säugling in einem blind funktionierenden Gemeinschafts-Organismus, in dem »das Sprechen als solches ... ohne Bedeutung« (30) ist, nicht zu einem handlungsfähigen Erwachsenen werden kann. Wenn ich ein Mittagessen koche und dabei mit meiner zehnjährigen Tochter einen Konflikt bespreche, den sie in der Schule erlebt hat, dann ereignet sich ein Zu-

sammenspiel von Arbeiten, Herstellen und Handeln in exemplarischer Gleichzeitigkeit, das dem kritisierten Überhandnehmen einer einzigen Zeitlogik alltäglichen Widerstand entgegensetzt. Bei aller Berechtigung der feministischen Forderung, den abhängigen Familienhaushalt nicht zu idealisieren[6], ist es wichtig zu erkennen, dass sich im Haushalt – zumindest hier – neben dem vermeintlich allesbeherrschenden Geld *notwendig* andere Maßstäbe für menschliches Tätigsein erhalten haben. Gäbe es solche Maßstäbe nicht, kein Kind könnte jemals zu einem erwachsenen Menschen werden, der oder die sich in der Welt zu bewegen versteht. Luisa Muraro nennt diese andere, in der Antike wie heute wirksame, wenn auch aus der Öffentlichkeit weitgehend verbannte Art, Notwendigkeit und Freiheit, Arbeiten, Herstellen und Handeln aufeinander zu beziehen, den »fleischlichen Kreis«[7]. Andere Frauen benutzen den bis heute theoretisch wenig entfalteten Begriff der »Ganzheit« oder »Ganzheitlichkeit«[8]. Bezüge zu Begriffen aus unterschiedlichen Traditionen legen sich nahe: zur biblischen »Weisheit«, zum Begriff der »Ökologie« oder zu dem aus der Haushaltswissenschaft stammenden Konzept der »Daseinskompetenz«[9].

> *»neben dem vermeintlich allesbeherrschenden Geld notwendig andere Maßstäbe für menschliches Tätigsein«*

Werde tätig, wenn es Zeit ist ...

● Es ist kein Zufall, dass es Frauen sind, die in Form der »Sottosopras« ihr Schreiben dem Zeitkalkül der Rentabilität entziehen. Zwar schaffen sich Frauen seit Jahrzehnten mit Macht Zugang zum Bereich der Erwerbsarbeit und kleiden so ihre Liebe zur Freiheit in den von der androzentrischen Ordnung vorgegebenen Wunsch nach »finanzieller Unabhängigkeit«. Dennoch erinnern sich viele von ihnen an ein Mehr, das das Leben ihnen bieten könnte und das die als Erwerbstätigkeit gelebte Freiheit ihnen oft gerade nimmt: ein Maß für sinnvolles Dasein in der Welt. Es ist das in langen patriarchalen Jahrhunderten zur »Natur« umgebogene »zivilisatorische Werk der Frauen«[10], das einer vermeintlich total vom Geld beherrschten Gegenwart einen anderen Umgang mit Zeit und Notwendigkeit, Wohlbefinden und Freiheit zurückgibt. Viele Frauen haben nämlich verstanden, dass das selbst verdiente Geld, das ihnen allzu oft einen sinnentleerten Umgang mit der Zeit aufnötigt, nicht die Freiheit ist, die sie meinen. Deshalb beginnen sie allerorten, das Verhältnis von Zeit, Notwendigkeit, Freiheit und Wohlbefinden neu zu buchstabieren. Der öffentlich geäußerte Beschluss, nur dann etwas zu sagen, wenn es Sinn macht, ist *ein* Ausdruck dieser Bewegung.

Die Maxime, die viele Frauen heute in ein sich zu Tode funktionierendes Patriarchat[11] hineinsprechen, ist einfach und heißt: Werde tätig, wenn es an der Zeit ist. So entsteht Raum für ein Zusammenleben, in dem Freiheit nicht mehr der Widerpart zur Notwendigkeit, sondern ihre Verwandte ist. Auch in einer sinn-reichen Zeitkultur gibt es Regelmäßigkeit. Aber es ist nicht die Regel der Uhr und des pünktlich auf dem Konto eintreffenden Geldbetrages, sondern diejenige von »Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht« (Gen 8,22).

> *»wo Freiheit nicht mehr der Widerpart zur Notwendigkeit, sondern ihre Verwandte ist«*

[1] Libreria delle donne di Milano, Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall / Il patriarcato è finito. E accaduto non per caso, Rüsselsheim 1996, 29.
[2] Ebd., 5.
[3] Ebd., 7f.
[4] Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben (1958), München 1981. Die im folgenden in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Text.
[5] Die Privatsphäre und damit den Familienhaushalt als »vorpolitisch« zu bezeichnen, ist in der christlichen Ethik bis in die neueste Zeit üblich. Vgl. Ina Praetorius, Anthropologie und Frauenbild in der deutschsprachigen protestantischen Ethik seit 1949, Gütersloh [2]1994, z.B. 149f.
[6] Vgl. ausführlicher dazu: Ina Praetorius, Über die materiale Spiritualität der Hausarbeit und ihre politischen Implikationen, in: dies., Skizzen zur Feministischen Ethik, Mainz 1995, 47-57.
[77] Luisa Muraro, Die symbolische Ordnung der Mutter, Frankfurt a.M./New York 1993.
[8] Vgl. zu einem Versuch, den Begriff systematisch zu fassen: Elisabeth Moltmann-Wendel, Art. »Ganzheit« im Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991.
[9] Der Begriff stammt von Clemens Geissler und Rosemarie von Schweitzer und wurde in den 5. Familienbericht der Bundesrepublik Deutschland (1994) aufgenommen. Vgl. auch: Ina Praetorius/Helga Deussen-Meyer, Daseinskompetenz. Gespräch über Hauswirtschaft als Weltwirtschaft, in: Andrea Günter/Ina Praetorius/Ulrike Wagener, Weiberwirtschaft weiterdenken, Luzern 1998, 145-152.
[10] Libreria delle donne di Milano, Patriarchat.
[11] Vgl. hierzu: Ina Praetorius, Zum Jahr 2000: Das Ende des Patriarchats. Für Johanna Spyri, Astrid Lindgren und meine Mutter, in: Norbert Sommer (Hg.), Mythos Jahrtausendwechsel, Berlin 1998, 115-118.

Ein Weiser wurde gefragt, welches die wichtigste Stunde sei, die der Mensch erlebt, welches der bedeutendste Mensch, der ihm begegnet, und welches das notwendigste Werk. Die Antwort lautet: Die wichtigste Stunde ist immer die Gegenwart, der bedeutendste Mensch ist immer der, der dir gerade gegenübersteht, und das notwendigste Werk ist immer die Liebe.

Meister Eckhart

Riet Bons-Storm

Zeit der Veränderungen und Abschiede

Lebenszusammenhänge älterer Frauen

Das Zeiterleben älterer Menschen ist in hohem Maß von Verlusten und Abschieden geprägt, von der oft schmerzlichen Distanz zwischen dem «Früher« und dem «Heute«. Anhand von Interviews mit 30 älteren Frauen aus den Niederlanden wird im Folgenden einfühlsam nachgezeichnet, wie die fortschreitende Zeit Möglichkeiten nicht mehr neu eröffnet, sondern abschließt. Trost finden viele dabei in einer Spiritualität der liebevollen Nähe Gottes.

»Man muss das Alter akzeptieren. Ich habe gute Tage gehabt, jetzt muss ich auch die schlechten annehmen. Aber ich würde so gerne wieder reisen. Ich würde liebend gerne die Schweiz wieder sehen oder lange Spaziergänge machen und quer durch Europa wandern. Als ich jung war, hab ich oft lange Wanderungen unternommen. Potters Gemälde »Der Stier« soll in einem Muesum in Den Haag ausgestellt sein, habe ich gehört. Ich wünschte, ich könnte hinfahren und es mir ansehen, aber es ist zu weit weg von zu Hause. Ich kann das nicht mehr machen.« (Lia, 86 Jahre)

● Diesen Gedanken zu älteren Frauen und Pastoral im reellen Lebensalltag liegen Interviews mit 30 Frauen im Alter zwischen 62 und 90 Jahren zugrunde[1], die ich bat, mir ihre Lebens- und Glaubensgeschichte zu erzählen. Von den Ergebnissen meiner Untersuchung ausgehend, möchte ich in diesem Beitrag die Bedeutung von Lebenszeit für den Alltag erörtern. Die Erzählungen dieser 30 Frauen gaben dabei den Anstoß für meine Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Lebenszeit als Veränderungsprozess.

Veränderungen bringen Trennung. Eine Lebenssituation, deren Teil man war, muss zugunsten einer anderen Lebenssituation aufgegeben werden. Im konkreten Alltag bedeutet eine durch Veränderungen bedingte Trennung oft einen Bruch zwischen dem körperlich spürbaren Selbst und den Situationen, deren Teil man war. Sie bringt Distanz zu Menschen, die man geliebt hat und die Teil einer Szenerie waren, an die man gewohnt war.

Es ist dies ein Wesensmerkmal menschlichen Lebens. Während die Zeit verfliegt, bewegen auch wir uns weiter – auf andere Begegnungen zu. Wir brechen auf von den Orten, an denen wir uns zu Hause fühlten, von den Menschen, die den Stoff unseres Lebens ausmachten und die wir verlieren, wenn emotionale oder auch nur geographische Distanz uns trennen. Gelegentlich fällt uns

durch eine Trennung eine Last vom Herzen. Oft aber bringt Trennung Sehnsucht mit sich, die Sehnsucht nach dem Zurückgelassenen, eine Art Heimweh nach den verschiedenen Orten, die uns Heimat waren. Ein Gefühl der Vereinsamung ergreift uns. Wir müssen jedoch weitergehen, gleich der Zeit, die unaufhaltbar vergeht.

Wie sind die älteren Frauen in meiner Untersuchung mit diesen Veränderungen, die Trennung, Abstand und Verlust bedeuten, fertig geworden?

Der Alltag als Kontext

● In Übereinstimmung mit Henning Luther denke ich, dass »Theologie nicht zeitlose, abstrakte Wahrheiten verkündet, sondern von befreienden, ermächtigenden Visionen handelt, die in unseren Alltag verwebt sind«.[2] Diese Visionen decken sich nicht mit dem Wunsch nach einem ewigen Leben nach dem Tod, vielmehr geht es um Vorstellungen eines Lebens, das sich von unserer aktuellen Alltagsrealität unterscheidet, ohne dessen körperliche, geschlechtsspezifische und sozio-politische Dimensionen zu leugnen. Theologie treiben bedeutet folglich, sich auf die Suche nach transzendierenden Visionen zu machen, die in der Lage sind, unser tägliches Leben zu berühren und zu beeinflussen.

So müssen wir zunächst einen Blick auf die Dimensionen des Alltags selbst werfen. Jeden Tag besteht Leben zunächst aus dem Offensichtlichen, aus dem, das sich aus sich selbst erklärt. Das Alltagsleben stellt jenen Lebenszusammenhang dar, in dem tradierte sozio-kulturelle Muster[3] unsere Gedanken, Gefühle und Handlungen steuern. Das, was in diesen Mustern weitergegeben wird, scheint für sich selbst zu sprechen; es erscheint logisch, natürlich und dem Willen Gottes entsprechend.

Andererseits ist Alltag das Reich unserer Praxis. »Eine Praxis ist ein Handlungs- und Bedeutungsmuster, das sowohl kulturell konstruiert als auch individuell initiiert ist. Praxis verlangt nach – auch körperlich – voll präsenten HandlungsträgerInnen.«[4] Zu einem großen Teil ist unser Alltagsleben vom Selbstverständlichen und von Ideologien geformt und bestimmt. Nichtsdestotrotz kann es als jener Ort gesehen werden, an dem Menschen ihr Subjekt-Sein leben, Wahlmöglichkeiten haben und eigene Entscheidungen treffen.

Alltägliche Verluste

● Alter bedeutet, sich von jenen, die man liebt, trennen zu müssen. Nach und nach sterben in Laufe der Zeit Eltern, Schwestern, Brüder, FreundInnen. Manchmal sogar ein Kind.

»Ich hatte drei Kinder, nun hab ich zwei. Meine Tochter ist mit 54 Jahren an Krebs gestorben. Irgendjemand sagte zu mir: ›Es ist schlimmer, ein Kinder zu verlieren als den eigenen Mann.‹ Ich antwortete, dass man Trauer nicht messen kann. Mein Mann war Teil meines Lebens. Als ich ihn verlor, war mir, als wäre eine Hälfte von mir amputiert worden. Der Verlust meiner Tochter war mit einer anderen Art der Trauer verbunden. Sie war Fleisch von meinem Fleisch. Beides ist schmerzhaft.« (Marga, 90)

Identitäten

● Je älter man wird, desto mehr Schichten formen die eigene Person. Eine Frau wächst über ihre Mädchenidentität hinaus, wird zur jungen Frau, zur Frau mittleren Alters und schließlich zu einer älteren Frau. In vielen Kulturen verlieren Frauen ihren eigenen Namen, ihren Mädchennamen, wenn sie heiraten. Jede alte Frau kennt

sich selbst als eine, die nicht immer alt war. Sie kennt ihren eigenen Namen, und die »jüngeren« Teile ihrer Identität bilden noch immer einen Teil ihres Selbst. Es gibt jedoch eine Kluft zwischen ihr und jenen Menschen, die ihre jüngeren »Ichs« kannten. Manchmal gibt es niemanden mehr, der Teil ihrer Jugend war, niemanden, der ihren eigenen Namen kennt. Wenn man einer alten Frauen so begegnet, als sei sie immer schon alt gewesen, fühlt sie den Verlust dieser entfernteren Teile ihrer Identität und den Verlust all jener, die sie in diesen verlorenen Zeiten gekannt hatte.

Schönheit

● Männer und Frauen erleben den Verlust ihrer Jugend unterschiedlich. Das dominante sozio-kulturelle Muster schreibt vor, dass eine junge Frau attraktiv zu sein hat, während ältere Frauen an Attraktivität verlieren. Ältere Frauen verlieren ihr gutes Aussehen und gelten nicht länger als schön.[5] Im Unterschied zu älteren Männern nimmt man von älteren Frauen an, dass sie nicht mehr sexuell interessiert und aktiv sind. In meiner Untersuchung sprechen vier Frauen in ihrer Lebensgeschichte auch über ihre sexuellen Wünsche. Das bedeutet nicht, dass die anderen Frauen keine sexuellen Bedürfnisse und Gefühle mehr haben, eher, dass sie eine Scheu verspüren, darüber zu sprechen.

»Und dann der sexuelle Aspekt. Ich bin jetzt 20 Jahre ohne Mann. Manchmal masturbiere ich, ja ich mache das, aber es befriedigt mich nie. Es ist nur die halbe Sache. Ich hätte gerne wieder einen Partner. Aber wie soll ich in meinem Alter einen Mann bekommen? Ich habe Schwierigkeiten, meinen Körper anzusehen. Dann denke ich, was habe ich für einen alten Körper, alles schlaff. Dabei war ich ziemlich sportlich, als ich jung war.« (Loek, 76)

Viele Frauen beklagen den Unterschied zwischen ihrem heutigen und früheren Aussehen und versuchen, diesen zu überbrücken, indem sie sich ihre Haare färben, mehr Make up auflegen oder durch anstrengende Körperübungen und Diäten.

Kinder

● Unsere gängigen gesellschaftlichen Vorstellungen bestimmten die Mutterrolle – oder mütterliches Verhalten für jene Frauen, die keine Kinder haben – als wichtigste Rolle im Leben einer Frau. Auch heute noch investieren viele Frauen eine ganze Menge in die Fürsorge ihrer Kinder. Solange diese klein sind, können sie offensichtlich gar nicht genug Zeit mit ihren Kindern verbringen. Physische und psychische Probleme der Kinder werden oft als Versagen der Mutter gesehen, die nicht genügend Zeit für ihre Kinder hatte. Später jedoch schreibt dasselbe sozio-kulturelle Muster vor, dass Mütter ihre Kinder loslassen und sich in deren Leben nicht einmischen. Wer nicht gut genug im Loslassen ist, wird als gluckenhafte Mutter betrachtet und bekommt damit eine der negativen Rollen zugeschrieben, die das tradierte Muster für Frauen bereithält.

»ein Salto mortale von Mutterschaft, Lieben und Loslassen«

Viele Frauen durchleben diesen Salto mortale von Mutterschaft, Lieben und Loslassen und versuchen, sich an den wachsenden Abstand zwischen sich und ihren Kindern zu gewöhnen. *»Alt steht für Vergangenheit, für Verlorenes. Als meine einzige Tochter von zu Hause auszog, als alle Dinge aus dem Haus entfernt waren, setzte ich mich aufs Sofa und weinte. Ich hatte das Gefühl: Das ist das Ende meines Lebens mit meiner Tochter.« (Zwaantje, 73)*

Diese Erfahrung von Abschied und wachsender Distanz beginnt bereits bei der Geburt eines Kindes, mit dem Durchtrennen der Nabelschnur als tiefstem Akt der Trennung.

Partner

● Ein anderer Aspekt des tradierten Musters ist die Annahme, eine Frau sei für einen Mann geschaffen. Viele Frauen setzen einen großen Teil ihrer Zeit für ihren Mann ein, mehr Zeit als der durchschnittliche Mann für seine Frau gibt. Bis heute jedoch sterben Männer früher als Frauen.[6] Dies bedeutet, dass Frauen mit größerer Wahrscheinlichkeit ihren Partner, dem sie so viel Zeit widmeten, verlieren. Egal ob sie geschieden oder verwitwet sind oder ihre lesbische Lebensgefährtin verloren haben, es gab eine Zeit, zu der sie Abschied nehmen mussten, in der der Abstand zwischen ihnen und ihren jeweiligen LebensgefährtInnen zunahm, sei es durch geographische Distanz oder die Trennung durch den Tod. Diese Veränderung war einschneidend, und es musste Neuland betreten werden, das Land der Singles.

Selbstbild als Frau

● Ältere Frauen sind heute von einem Lebenszusammenhang, in dem tradierte Frauenrollen beinahe gänzlich unhinterfragt blieben, in einen Kontext gewechselt, wo Emanzipation an Bedeutung gewinnt. Manche Frauen fühlen sich nicht in der Lage, sich jenem Teil der Tradition und der biblischen Texte zu widersetzen, die ihre Rolle als gehorsame Tochter, strahlende Braut, liebende Ehefrau, sich aufopfernde Mutter und allzeit für die Enkelkinder bereite Großmutter festschreiben. Für diese älteren Frauen stellen sich viele Fragen angesichts des Lebensstils ihrer Kinder und Enkelkinder.

Nichtsdestotrotz haben die meisten Frauen in meiner Untersuchung im Laufe der Zeit zu sich selbst als Subjekte gefunden und ihre Verantwortung für das eigene Handeln erkannt. Zuweilen fehlt es ihnen jedoch am Mut, ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, da ihnen kein neues sozio-kulturelles Muster zur Verfügung steht, das einsichtig davon überzeugt, dass sie eigenverantwortliche Subjekte sind, die ihre eigene Rolle wählen. Und auch von der Kirche wer-

»Jetzt, da sie alt sind, hat sich so vieles verändert.«

den sie oft nicht dazu ermutigt, ihre eigene Stimme zu finden und selbst neue Lebensmuster zu entwickeln. Diese Frauen beklagen zuweilen den Verlust klarer Vorgaben, nach denen zu leben sie gewohnt waren. Jetzt, da sie alt sind, hat sich so vieles verändert. Sie haben ihre Unschuld verloren und bewegen sich auf der Grenze zu einem Feld neuer Verantwortlichkeiten.

Einige ältere Frauen haben das Gefühl, sich Zeit ihres Lebens so sehr verändert zu haben, dass sie sich dem eigenen Selbst entfernt fühlen. Die 79-jährige, an Herz- und Lungenkrankheit leidende May Sarton schreibt, dass ihre Kreativität ausgetrocknet ist. »Wenn irgendjemand den Weg hierher findet, wie es in den 17 Jahren, seit ich hier hergezogen bin, nur einmal passiert ist, und sagen würde, dass er oder sie May Sarton suche, würde meine Antwort lauten: Sie lebte hier, aber jetzt ist sie nicht mehr da.«[7]

Auf der Suche nach theologischen Impulsen

● Welche Visionen können ältere Frauen dazu befreien und ermächtigen, mit ihren Trennungserfahrungen und unüberwindbaren Brüchen zu leben?

Es ist leicht, vom Reich Gottes, dem neuen Himmel und der neue Erde, wo es weder Tränen, noch Krankheit und Tod gibt, zu reden. Diese Vision hat jedoch wenig mit einer Lebensrealität zu tun, die für ältere Frauen mehr und mehr von Tränen, Krankheit und Tod bestimmt ist. Wir sollten uns nichts vormachen: Alter kann friedlich und voller Weisheit sein, öfter jedoch hat das Leben kein »Happy End«. Das dominierende soziokulturelle Lebensmuster schreibt älteren Frauen dennoch vor, zufrieden zu sein, auf das Gute in ihrem Leben zurückzublicken und den »Sonnenuntergang« ihres Lebens zu genießen. Selbst Gott scheint zu verlangen, dass sie dankbar sind für das, was ihnen geblieben ist.

Doch kann dem Gott herrschender Theologie wirklich zugetraut werden, die Gefühle einer alten Frau zu verstehen? Nur schwer, nehme ich an, denn gemäß traditioneller Theologie ist das Göttliche männlich, und ER ist, wie viele alte Männer, immer noch mächtig, voller Autorität und einer, der andere nicht wirklich braucht.

Nach Henning Luther können befreiende und ermächtigende Visionen in der Begegnung mit Gebrochenheit entstehen, an den Grenzen der Verzweiflung, wo das Land, das betreten wird, sinnlos und schmerzvoll erscheint. Der Stoff einer solchen Vision ist, so Luther, gewebt aus den Vorstellungen über Art und Rolle des Göttlichen, wie sie von einer Person in einer speziellen Situation und auf der Basis theologischer Gedanken, die in der Vergangenheit entstanden sind und sich in der Tradition ansammelten, entwickelt werden.[8]

Diese theologischen Ansätze geben Anstoß für die eigenen Gedanken über die Rolle des Göttlichen im eigenen Leben und in Gemeinschaft. Henning Luther spricht damit all jenen, die an den Scheidepunkten ihres Lebens innehalten und nachdenken, theologische Kompetenz zu.

Auch wenn die 30 Frauen meiner Untersuchung nicht alle gleich denken, so gibt es doch Teile ihrer Visionen, die sich ähneln. Das Göttliche (für einige ein Gott mit weiblichen Qualitäten) war und ist ihnen nahe, nicht weit entfernt. Gleichzeitig ist ihr Gott transzendent, aber nicht im Sinne von »über den Wolken«, sondern in der Bedeutung von »alles übersteigend«.

Für Marga, 90, ist Gott *»der Regenbogen über meinem Leben. Er ist Anfang und Ende.«*; für Aartje, 64, *»die Quelle, aus der ich immer trinken kann.«* Gott ist an ihrer Seite und ermutigt sie. *»Gott hält mich an den Haaren über dem Wasser«*, sagt Loek, 76. Die Frauen glauben an eine direkte Verbindung mit Gott.

Jesus ist in ihrer Theologie weniger wichtig als er es in offiziellen kirchlichen Dogmen ist.

»Ihr Glaube ist mit den Jahren einfacher geworden.«

Von den 30 Frauen glauben 11 nicht mehr daran, dass das Blut Jesu nötig war, um sie von ihren Sünden rein zu waschen und vor Gott gerecht zu machen.

Ihr Gott ist ein mitleidender, leidenschaftlicher und ermutigender Gott, der/die sie bedingungslos liebt. Ihr Glaube ist mit den Jahren einfacher geworden, viele Glaubensdogmen haben sie abgelegt. Gott leidet mit ihnen in ihrer Trauer über Brüche und Verluste und verspricht ihnen, sie ins Exil zu begleiten, die Fremdheit des Neulands mitzutragen und Mut zur Gestaltung der neuen Umgebung zu schaffen. Dieser mitleidende Gott verlangt nicht, dass sie an ihren Verlusten »wachsen«. Trauer muss nicht weisere Menschen hervorbringen.

Nur wenige der 30 Frauen hoffen noch auf einen Himmel, der dem irdischem Leben folgt. Was mir in den Interviews begegnet ist, ist

vielmehr ein von persönlicher Theologie genährter Glaube, der Kraft zum Durchhalten gibt und dabei hilft, das Beste aus dem zu machen, was ist. Die nährende Spiritualität, nach der diese Frauen auf der Suche sind, ist in den offiziellen Theologien, die sie in den Kirchen hören, nicht immer zu finden.

Das Leben ist voller Abschiede, die unwiderruflich sind – das ist schmerzlich, aber normal. Ein mitleidendes Göttliches bildet das Zentrum der Visionen dieser Frauen, eine Gegenwart, die ihnen in den zahlreichen Formen des Exils, die sie durchleben, immer nahe bleibt.[9]

Zwei Frauen in meiner Untersuchung, deren Erziehung sehr traditionell und indoktrinierend war, haben an einem Gott, dessen Liebe Bedingungen stellt, die nur durch die Hilfe Jesu überbrückbar sind, festgehalten. Die anderen sind über die Grenzen kirchlicher Lehrmeinungen zu Trinität und hochkomplizierter Erlösungslehre hinausgewachsen. Zwei haben ihre Kirchen verlassen, weil sie dort für ihren persönlichen Glauben keine Heimat mehr fanden, und haben den Dialog mit der christlichen Tradition aufgegeben. Einige haben zwar Fragen zur Gott-Ferne und zur Dimension der Gnade, jedoch nicht den Mut, mit einem Priester offen darüber zu sprechen. Sie leben damit, dass ihre Tage sich mehr und mehr mit Abschied, Brüchen und Verlusten füllen, gehalten von einem Gott, der/die ihnen nahe ist, an ihrer Seite geht und dem/der sie einfach vertrauen können. Sieben der Frauen haben mir von einer visuellen Gotteserfahrung erzählt, von Gottes Gegenwart in sorgenvollen Zeiten.

Die Stimmen all dieser Frauen müssen in »offizielle« Theologien aufgenommen werden.

Übersetzung: Michaela Moser

[1] Alle Frauen stammen aus protestantischen Familien. 26 sind weiß und leben in verschiedenen Teilen der Niederlande. Vier sind schwarz und aus Surinam in die Niederlande eingewandert. Die bei den Zitaten angegebenen Namen sind Pseudonyme, die die interviewten Frauen selbst wählten.

[2] Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 38.

[3] Das soziokulturelle Muster [the sociocultural narrative] »bildet den Bereich von Möglichkeiten, aus denen die Individuen auswählen, um ihre eigenen Muster zu formen«. (Joan Laird, Women and Stories. Restorying Women's Self-Constructions, in: Monica McGoldrick et.al. (Hg.), Women and Families. A Framework for Family Therapy, New York 1991, 430.)

[4] Rebecca S. Chopp, Saving Work Feminist Practices of Theological Education, Louiseville 1995, 15-16.

[5] »Frauen werden von Falten und grauem Haar in einer Weise sozial und beruflich behindert, wie es für Männer nicht zutrifft. Eine Milliarden Dollar schwere Schönheitsindustrie lebt von der tiefsitzenden Angst von Frauen, alt auszusehen.« (Barbara Walker, The Crone. Woman of Age, Wisdom and Power, San Francisco 1985, 31.)

[6] In den Niederlanden sind 35% der älteren Frauen Witwen und nur 9% der Männer. Von den Frauen meiner Studie hatten 25 geheiratet, 5 blieben ledig. Nun, in ihrem Alter sind 11 Witwen, 7 sind geschieden. Nur 7 leben noch mit ihrem Ehemann. Keine von den Frauen über 75 hat noch einen Partner. Auch die zwei lesbischen Frauen, die unter den 30 Interviewpartnerinnen waren, haben ihre jeweilige Lebenspartnerin bereits verloren. Allgemein heiraten mehr geschiedene oder verwitwete Männer wieder als geschiedene oder verwitwete Frauen. Nur zwei Frauen in meiner Untersuchung heirateten nach ihrer Scheidung wieder.

[7] May Sarton, Endgame, New York 1992, 45.

[8] Vgl. Luther, Religion. Er spricht vom »Anregungspotential« (ebd., 14), das dogmatische Theologie für eine persönliche oder gemeinschaftliche Theologie hat, die in spezifischen Situationen Sinn macht.

[9] Vgl. Jer 29. Hier erfahren die Exilierten aus Juda, dass sie in Babylon bleiben müssen. Gott wird bei ihnen im Exil sein und verspricht, sie wieder heim zu holen, aber erst nach 70 Jahren. Das bedeutet, dass die meisten nicht nach Juda zurückgehen werden.

Elsa Tamez

Klug leben inmitten der Absurdität

Zuspruch aus dem Buch Kohelet

Im den letzten Jahren sind viele Hoffnungen auf eine sozial gerechtere Welt enttäuscht worden. Ermutigung in dieser »Zeit der messianischen Dürre« findet die Befreiungstheologin beim biblischen Prediger Kohelet: dem Rhythmus der Zeiten vertrauen, unsere Grenzen erkennen und das konkrete Leben hochschätzen. – Ratschläge aus dem Altertum für das 21. Jahrhundert?

● In den vergangenen Jahrzehnten hat es mich oft geärgert, dass Europäer, insbesondere Intellektuelle, zu uns Lateinamerikanern gesagt haben, wir seien zu optimistisch. Inmitten des Sieges der Sandinisten in Nicaragua sagten einige: »Ja gut, aber ich frage mich, wie lange das gut geht.« Das war wie eine eiskalte Dusche. Wir konnten es uns nicht leisten, auf diese Art zu reflektieren. Wir gingen davon aus: Wenn Nicaragua gewonnen hatte, dann würde auch El Salvador gewinnen. Der Horizont war klar und offen, er lag direkt vor uns. Sicherlich gab es viel Leid aufgrund der Repression, gleichzeitig aber gab es viel Widerstand, Solidarität und Hoffnung. Heute ist das anders: Die Folgen der Globalisierung des freien Marktes verschließen uns den Mund. Der Horizont zeigt sich dunkel und undurchsichtig, die Gegenwart erscheint als große Schweinerei und von der Vergangenheit will niemand etwas hören. Aber ich will mich auch nicht dem Pessimismus ergeben, denn das hieße sterben. Die große Herausforderung heute lautet also: Wie überleben, und zwar in Würde überleben, in einer Zeit der Schweinereien? Oder in anderen Worten: Wie kann man klug leben inmitten des Absurden? Die Zeit, in der wir leben, ist kompliziert. Es scheint so, als ob der Norden sich immer mehr eint, während sich der Süden immer weiter entfernt. Während auf der einen Seite die Möglichkeiten immer größer werden, den Hunger durch technischen Fortschritt zu überwinden, wird das Elend auf der anderen Seite immer größer und drastischer. Die Gegenwart zeigt sich als eine Zeit, in der versucht wird, jede befreiende Erinnerung der Vergangenheit und jegliches utopische Element zu unterdrücken, das eine Bewegung auf eine neue Wirklichkeit in Gang setzen könnte.

Wie können Christen in einer solchen Zeit messianischer Dürre leben?

● Eine ähnliche Situation habe ich im Buch Kohelet gefunden, das in der Mitte des 3. Jahr-

hunderts vor Christus geschrieben wurde. Das Buch beginnt und endet mit der Feststellung, dass alles vergeblich und völlig frustrierend ist: Wie ist alles so nichtig, wie ist alles so nichtig, es ist alles umsonst. [Die deutsche Einheitsübersetzung spricht von Windhauch und Luftgespinst, Anm. d. Übers.] Ich möchte das in heutige Sprache übersetzen: Welch große Schweinerei, alles ist eine einzige Schweinerei. Wie ist alles so nichtig, es ist alles umsonst. Dies ist der Kommentar Kohelets, als er auf »das Neue« seines Jahrhunderts schaut, auf den Wechsel von Tauschhandel zu Geld. Die Wirtschaftswissenschaftler des Altertums sprechen von einer Zeit großer Entdeckungen und unerwarteter technischer Fortschritte, von erstaunlicher Effektivität, einer neuen Art von Geschäften, einem Finanz- und Handelsboom, neuen militärischen und ökonomischen Herrschaftsformen über die Provinzen. Es scheint, als gäbe es neben unserem 20. Jahr-

»Verkehrte Welt: den Schlechten geht es gut.«

hundert keine andere Zeit, in der solche Veränderungen stattgefunden haben, wie in dieser Zeit des Hellenismus, in der das Buch Kohelet entstanden ist. Aber der Autor demaskiert dieses Neue, indem er feststellt, dass dies Windhauch, Vergeblichkeit, Leere sei. Denn er sieht die Rückseite dieses Prozesses. Er sagt: »Dann wieder habe ich alles beobachtet, was unter der Sonne getan wird, um Menschen auszubeuten. Sieh, die Ausgebeuteten weinen, und niemand tröstet sie; von der Hand ihrer Ausbeuter geht Gewalt aus, und niemand tröstet sie.« (Koh 4,1) Es ist eine verkehrte Welt: den Schlechten ging es gut, den Guten ging es schlecht. Wie können wir inmitten der Absurdität überleben? Es ist fast nicht zu glauben, aber Kohelet gibt uns einige Hinweise. Obwohl er am Anfang und am Ende davon spricht, dass alles vergeblich sei, scheint im Text die Bereitschaft durch, für den Lebensatem und für einen Weg der Freiheit für die Menschen zu kämpfen. Ich möchte vier Hinweise nennen:

Der andere Blick auf die Zeit

● Erstens ist da der etwas andere Blick auf die Zeit: Wenn uns der chronologische Blick auf die Zeit plattdrückt, indem er uns keine Auswege erkennen lässt, müssen wir auf andere Weise die Zeiten betrachten. Zum Beispiel, indem wir glauben und annehmen, dass alles seine Zeit und Stunde hat. Es gibt eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen, eine Zeit zum Weinen und eine Zeit zum Lachen, eine Zeit zum Umarmen und eine Zeit, die Umarmung zu lösen, eine Zeit für den Krieg und eine Zeit für den Frieden. Indem man dieses glaubt, kann man weitergehen, widerstehen und solidarisch handeln in Zeiten des Hasses, der Trauer, der Zerstörung und des Krieges. Mehr noch, wenn man um die gegenwärtige Situation weiß, kann man pflanzen, auch wenn nicht die Zeit des Pflanzens ist, kann man zu umarmen versuchen, auch wenn man weiß, dass nicht die Zeit der Umarmungen ist, kann man Frieden zu schaffen versuchen, auch wenn man weiß, dass man nicht sehr viel erreichen wird. Aber immer hat man die Sicherheit, dass es eine andere Zeit geben wird, wenn jetzt die Zeit der Schweinereien ist.

Von der Gottesfurcht

● Zweitens wird in diesem Buch wie in anderen Weisheitsbüchern von der Gottesfurcht ge-

sprochen. Man darf Gottesfurcht nicht als »Angst vor Gott« verstehen, sondern als Feststellung, dass es Konsequenzen hat, ihn nicht zu fürchten. Gottesfurcht heißt, anzuerkennen, dass Gott Gott ist und wir Menschen sind. Und weil wir keine Götter sind, können wir nicht alles, z.B. in einer Minute die verkehrte, entmenschlichte Welt umkehren. Gott fürchten heißt, unsere Grenzen als Menschen anzuerkennen, unsere conditio humana. Wenn wir unsere Grenzen nicht erkennen, lähmen wir uns selbst, sind wir wenig handlungsfähig und bleiben wir in Angst stecken. Wenn wir aber unsere Grenzen kennen, können wir gehen, atmen und gleichzeitig spüren, dass wir über unsere eigenen Grenzen hinausgehen können.

Den Tod verspotten

● Drittens gibt es einen Vers – er wird mehrfach wiederholt –, der das konkrete Leben betont: Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein. In Zeiten größter Schweinerei bleibt nichts anderes, als in der Gegenwart zu leben, sie aber gleichzeitig abzulehnen durch eine entgegengesetzte Logik. Kohelet schlägt vor, am konkreten und sinnlichen Leben, an einem bestimmten, menschlicheren Lebensrhythmus festzuhalten. Während die Logik einer Gesellschaft

»sehr klug seinen alltäglichen Weg gehen«

sich nur noch darum dreht, die Produktion zu beschleunigen, weil Zeit Geld ist, lädt uns Kohelet ein, die unvergängliche Zeit anzustreben statt die kurzen, vergänglichen Zeiträume. Und diese Zeit kann man nur erleben, wenn man das Leben in Gemeinschaft mit anderen teilt und genießt. Hierbei geht es weder um eine Erfahrung der Freude, die auf dem Rücken anderer ruht und zur Entmenschlichung führt, noch um eine zynische Ohnmacht angesichts der ökonomisch und politisch Ausgegrenzten. Die von Kohelet gemeinte Lebensfreude hat nichts zu tun mit dem »essen wir und trinken wir, denn morgen sind wir tot«. Es geht vielmehr darum, am konkreten und sinnlichen Leben festzuhalten inmitten einer Gesellschaft, die diesem Leben zuwiderhandelt. Es geht darum, den Tod zu verspotten, indem man am Leben festhält.

Alles hat seine Zeit

● Der vierte Hinweis besteht in einer Reihe von Ratschlägen, die uns helfen, weise und listig in jedem Moment des alltäglichen Lebens unseren Weg zu gehen. Die Urteilskraft ist dabei das Wichtigste. Wenn es in einer »verkehrten Ge-

»am konkreten Leben festhalten in einer Gesellschaft, die diesem Leben zuwiderhandelt«

sellschaft« den Bösen gut geht und den Guten schlecht, wie sollen wir dann handeln? Wenn wir gut handeln, wird es uns schlecht gehen und wir werden dem Tod entgegengehen. Wenn wir schlecht handeln, werden wir, weil es nicht korrekt ist, eines fernen Tages die Konsequenzen zu tragen haben. Also, was tun? Hier ist der Punkt, an dem uns Kohelet Urteilsvermögen und List vorschlägt: Sei nicht übermäßig gerecht und nicht exzessiv weise. Warum willst du dich zerstören? Und anschließend fügt er hinzu: Handle nicht unsinnig, damit du nicht vor der Zeit stirbst. Der Text will uns zeigen, dass man in dieser Zeit sehr klug seinen alltäglichen Weg gehen

muss. Deshalb rät er uns mal hierhin, mal dorthin: zwei sind wichtiger als einer, Gemeinsamkeit macht stark, gib acht darauf, was die Vögel hören, mache eine gute Miene zur schlechten Zeit, ein lebender Hund ist wertvoller als ein toter Löwe etc. Diesen vierten Hinweis verstehen wir nur im Licht der vorherigen. Nur wenn wir nämlich wissen, dass alles seine Zeit und Stunde hat, dass die Menschen keine Götter sind und dass es wichtig ist, das Leben zu genießen, als ob es ewig sei, können wir ohne große Probleme die Komplexität des alltäglichen Lebens erfassen. Es ist klar, dass dies nicht die heutige Alternative ist. Aber Kohelet kann uns ein wenig helfen, in Zeiten großer Schweinereien klug, ohne allzu große Angst zu widerstehen und damit das konkrete Leben für alle im Alltag zu fördern. Dies heißt für mich, heute die Gnade Gottes zu erfahren.

Mit freundlicher Genehmigung übernommen aus: Rundbrief des Instituts für Theologie und Politik 2/97; Übersetzung: Ludger Weckel.

Ausführlicher zu diesem Thema vgl. Elsa Tamez, Alles Mist. Mit Kohelets utopischer Vernunft die Welt betrachten, in: Spurensuche. Für eine Spiritualität solidarischen Lebens, bearb. v. Norbert Arntz, hg. v. Bischöfliches Hilfswerk Misereor e.V., Reihe: Misereor Arbeitshefte 1997, 8-22.

12. Ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, das heute besonders nötig ist, stellt die Liebe dar, die uns die Augen für die Bedürfnisse derer öffnet, die in Armut und am Rande der Gesellschaft leben. Diese Zustände erfassen heute weite gesellschaftliche Räume und bedecken mit ihrem Todesschatten ganze Völker. Die Menschheit steht neuen und subtileren Formen von Sklaverei gegenüber, als wir sie aus der Vergangenheit kennen; für allzu viele Menschen bleibt Freiheit weiterhin ein Wort ohne Inhalt. Nicht wenige Nationen, besonders die ärmsten, werden von einer Schuldenlast förmlich erdrückt, die solche Ausmaße angenommen hat, dass eine Rückzahlung praktisch unmöglich ist. Es ist allerdings klar, dass ohne die erfolgreiche Zusammenarbeit zwischen den Völkern aller Sprachen, Rassen, Nationalitäten und Religionen kein wirklicher Fortschritt erreicht werden kann. Es müssen Formen der Unterdrückung beseitigt werden, die zur Vorherrschaft der einen über die anderen führen: wir haben es dabei mit Sünde und Ungerechtigkeit zu tun. Wem es darum geht, nur hier auf der Erde Schätze anzuhäufen (vgl. Mt 6,19), der »ist vor Gott nicht reich« (Lk 12,21).

Außerdem muss man eine neue Kultur internationaler Solidarität und Zusammenarbeit schaffen, in der alle – besonders die reichen Länder und der private Bereich – ihre Verantwortung für ein Wirtschaftsmodell übernehmen, das jedem Menschen dient. Es darf der Zeitpunkt nicht weiter hinausgezögert werden, an dem sich auch der arme Lazarus neben den reichen Mann setzen kann, um an demselben Mahl teilzunehmen, und nicht mehr gezwungen ist, sich von dem zu ernähren, was vom Tisch des Reichen herunterfällt (vgl. Lk 16,19-31). Die extreme Armut ist Quelle von Gewalt, Groll und Skandalen. Abhilfe schaffen kann man hier nur durch aktiven Einsatz für die Gerechtigkeit und damit für den Frieden. Das Jubeljahr ist ein weiterer Aufruf zur Umkehr des Herzens durch die Änderung der Lebensweise. Es erinnert alle daran, dass sie weder die Güter der Erde absolut setzen dürfen, weil sie nicht Gott sind, noch die Herrschaft oder den Herrschaftsanspruch des Menschen, weil die Erde Gott und nur ihm allein gehört: »Das Land gehört mir, und ihr seid nur Fremde und Halbbürger bei mir« (Lev 25,23). Möge dieses Gnadenjahr das Herz derer berühren, die das Schicksal der Völker in Händen haben!

»Incarnationis mysterium«, Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000, vom 29. November 1998 (vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz)

Dietrich Zimmermann

Jungfräulich vor uns

Gedanken für eine Predigt zum Neujahrstag

Liturgisch beginnt das neue Kalenderjahr mit einem Marienfeiertag. Auch am Anfang dieses, als Jahrtausendbeginn gefeierten Neujahrs 2000 wird die Erinnerung an die jungfräuliche Mutter Gottes stehen. »Jungfräulich« ist auch das neue Jahr wie das neue Jahrtausend, und in einer jungfräulichen Haltung hören wir voll Vertrauen auf das, was Gott uns in der neuen Zeit sagen will.

● Es sind bewegende Augenblicke, wenn wir Menschen das neue Jahr mit einem Glas Sekt begrüßen; wenn Feuerwerkskörper mit ihren bunten Farben das Dunkel erhellen und mit ihrem Lärm das Böse vertreiben sollen; wenn wir an das denken, was das neue Jahr uns wohl bringen wird. Es ist bewegend, erst recht, wenn wir ein neues Jahrhundert, ja ein neues Jahrtausend beginnen. Ganz neu liegen Jahr, Jahrhundert und Jahrtausend vor uns.

Die Zukunft – jungfräulich vor uns

● Ganz neu liegt immer wieder jedes neue Jahr vor uns. Umso merkwürdiger, dass unsere Liturgie kein Messformular zum Jahresbeginn vorgesehen hat, sondern für den heutigen Tag, acht Tage nach Weihnachten, ein Muttergottesfest. Ein Muttergottesfest am Neujahrstag? Passt das vielleicht doch für den Beginn? Als ich so überlegte, stieß ich auf das Wort: jungfräuliche Gottesmutter. Jungfrau, jungfräulich: Was heißt das? Jungfräulich: unberührt, in klarer, reiner Gestalt, ganz schön und kostbar ... Liegt das neue Jahr, das neue Jahrhundert, das neue Jahrtausend in diesem Sinn jungfräulich vor uns? Ganz frisch, voller Zauber, mit seinem ganzen Reichtum, noch verhüllt.

Jungfräulich – mit sich identisch

● Was heißt denn: Maria ist Jungfrau? Jungfrau, ein Wort, das heute kaum noch verstanden wird, das eher negative Vorstellungen beinhaltet, als wäre eine Frau wertvoll erst durch die Begegnung mit einem Mann. Jungfrau: eine Frau, die sich ihrer selbst sicher und bewusst ist. Eine Frau, die einen Stand hat in sich selbst. Eine Frau, die mit ihrem Frausein ausgesöhnt ist, die ihre Identität gefunden hat und sich in gleichwertiger Partnerschaft dem Mann zuwenden kann. Eine Frau, die fähig ist, zu lieben, aus einer inneren Fülle und aus einem inneren Reichtum. Das alles gilt für Maria in besonderer Wei-

se: Maria, die sich angesprochen fühlte von Gott, in aller Offenheit, nicht festgelegt und die so Jungfrau ist in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott, auch als Mutter.

Jungfräulich vor uns – eine Verheißung

● Jungfräulich vor uns: was kann das heißen von Gott her und auf ihn hin? Ein neues Jahr, ein neues Jahrhundert, ein neues Jahrtausend jungfräulich vor uns? Was bergen sie in sich, was haben sie zu schenken? Was das neue Jahr bringen wird, können wir uns vielleicht in dem einen oder anderen Punkt vorstellen. Aber was das neue Jahrhundert und erst recht das neue Jahrtausend bringen wird an Veränderungen – in der Welt, in Gesellschaft und Kirche, das überschreitet unsere Vorstellungen. Gegeben ist uns zunächst das neue Jahr. Es wird fruchtbar sein an Erfahrungen, die es ermöglichen wird. Es wird uns nicht verschlingen mit seinen Erwartungen und Forderungen an uns, auch mit seinen Dunkelheiten nicht. Jungfräulich vor uns: Dass wir hören, was Gott uns zuspricht. Dass wir uns von ihm beschenken lassen und selbst fruchtbar werden können. Dass wir achtsam mit dem neuen Jahr umgehen, horchend, was Gott uns sagen will.

So können wir mit Maria, der jungfräulich-mütterlichen Schwester im Glauben, zuversichtlich in das neue Jahr gehen, in das neue Jahrhundert, in das neue Jahrtausend.

Einladung – Terminaviso – Einladung – Terminaviso – Einladung – Terminaviso

DIAKONIA veranstaltet in Kooperation mit der KATHOLISCHEN AKADEMIE FREIBURG für ihre Leser und Leserinnen und alle Interessierten ein ZUKUNFTSFORUM:

Hören, was der Geist den Gemeinden sagt
Perspektiven der Gemeindeleitung

4.10. (16h) bis **5.10.** (abends) **2000**

Jede Diözese hat ihr Modell, wie die Zukunft der Gemeindeleitung aussehen soll: kooperative Pastoral, immer größer werdende Seelsorgseinheiten, Regionalisierung, Laien als GemeindeleiterInnen, Moderatoren, ... Die Tagung möchte konkrete Erfahrungen miteinander ins Gespräch bringen, um gemeinsam nach kreativen Lösungen zu suchen. Sie will Lust machen, die Zukunft mutig in Angriff zu nehmen.

Geplant sind derzeit:
- ein Referat von Prof. Dr. Leo Karrer
- die Vorstellung diözesaner Modelle, wobei auch eine französische Diözese zu Wort kommen wird
- genügend Zeit in kleinen Arbeitsgruppen, die aus unterschiedlichen Blickwinkeln die Situation analysieren (Pfarrer, Laien im pastoralen Dienst, Zentralstellen, ...)
- ein Markt der Möglichkeiten

Die Tagung wird mit einer Führung durch das Freiburger Münster und einer Weinkost ausklingen.

Genauere Informationen in Heft 2/2000.

Josef Pretscher

Verständlich, aber naiv?

»Theologie im Fernkurs« nach 30 Jahren

Eine nicht geringe Anzahl derer, die haupt- oder ehrenamtlich in deutschen Diözesen pastoral tätig sind, hat Theologie im sog. »Würzburger Fernkurs« gelernt. Ziele, Arbeitsweise, Herausforderungen und Erkenntnisse aus 30 Jahren Erfahrung dieser Institution werden hier vorgestellt. Entgegen manchem kritischen Urteil meint der Leiter des Fernkurses, von dieser »Laientheologie« könnten Universitätstheologen ebenso lernen wie Verantwortliche in der Kirchenleitung.

● Man kommt schon ins Nachdenken, wenn in einer angesehenen Zeitschrift wie der DIAKONIA ein nicht minder angesehener Theologieprofessor dem Unternehmen »Theologie im Fernkurs« zwar »Bemühungen um Verständlichkeit« der durch sie vermittelten Theologie, zugleich aber »Beeinträchtigung des Problembewusstseins« attestiert (und speziell bemerkt, dass bei den Ständigen Diakonen, »die ihre Theologie mit diesem Fernkurs bestreiten mussten und müssen«, dieser Mangel bei den Predigten »schmerzlich spürbar« sei).[1] Man kommt schon ins Nachdenken, denn: Im Jahre 2000 werden es genau 30 Jahre sein, dass wir vor allem für Laien und mit Laien Theologie treiben, und nicht weniger als 25.000 Frauen und Männer haben sich bei uns informiert über heutige Theologie und Kirche oder ihr theologisches Rüstzeug für einen hauptberuflichen, nebenberuflichen oder ehrenamtlichen Dienst in der Kirche geholt. Was haben wir 30 Jahre lang an theologischer Einfalt produziert und verbreitet? Was haben wir Zehntausenden, die heutige Theologie kennen lernen wollten, angetan? Die Bemerkung von Professor Vorgrimler in DIAKONIA hat uns nachdenklich gemacht, uns auf unsere Anfänge und ursprünglichen Intentionen zu besinnen und den derzeitigen Stand zu überprüfen.

Warum und wie wir begonnen haben

● Wie vieles Zukunfts- und Nichtzukunftsträchtige in unserer Kirche hat auch »Theologie im Fernkurs« seine Wurzeln im 2. Vatikanischen Konzil. Die Domschule, Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg, hatte während des Konzils mit Abendkursen begonnen, in denen Laien – deren Würde und Wert man damals noch nicht so genau und hoch einzuschätzen wusste wie heute – mit »konziliarer«

Theologie vertraut gemacht wurden. Bald kam der Gedanke auf, solche Bildung auch Menschen angedeihen zu lassen, die nicht abends einen Kurs besuchen konnten. Die Idee eines Fernkurses musste nicht neu erfunden werden. Es gab theologische Fernkurse bereits in Österreich (seit 1950)[2] und in der Schweiz (seit 1954 Vorlesungskurse, dann Fernkurse)[3]. Kontakte mit diesen Unternehmen machten uns den Anfang leichter und befruchteten das Konzept.

Welches Grundkonzept dahintersteht ...

● Am Anfang war zu fragen: An wen wollen wir uns wenden? Und: Nach welchem »System« wollen wir unsere Theologie »verkaufen«? Unsere Antworten, die heute noch gelten:

• Wir wollen uns an (katholische) Christen und Christinnen wenden, die ihren Glauben besser kennen lernen und vertiefen wollen oder die sich auf eine ehrenamtliche oder neben- und hauptberufliche Tätigkeit in der Kirche vorbereiten. Diese Zielsetzung hat sich im Lauf der verschiedenen Revisionen erweitert: Wir wollen uns auch an Menschen wenden, die nicht kirchlich sozialisiert sind, aber – aus welchen Gründen auch immer – interessiert Informationen über den Glauben der Kirche(n) suchen.

• Dementsprechend schien es besser, die Darlegungen nicht in der »klassischen« Form der theologischen Disziplinen zu formulieren, sondern das gebotene Material nach Themen zu ordnen, weil so der Ansatzpunkt bei den Fragen und Erfahrungen der Adressaten leichter gefunden werden konnte. Dass die Texte dennoch fachgerecht sein mussten und dass die jeweils beteiligten theologischen Disziplinen dabei direkt oder indirekt zum Vorschein kommen müssten, war allen klar.

... und welche Ideologie

● Der Ursprung und das Grundkonzept sagen es eigentlich: »Theologie im Fernkurs« will helfen, den Laien in der Kirche das nötige Rüstzeug zu geben, das sie für die Erfüllung ihrer vielfältigen Aufgaben in der Kirche heute und morgen brauchen. Dabei ist uns wichtig:

• Diese theologische und pastorale Bildung soll keine »Ausbildung« im schlechten Sinn dieses Wortes sein, als ob die Kirche heute vor allem »funktionierende Funktionäre« bräuchte, die im Gleichschritt einer braven pastoralen Truppe mitmarschieren ohne Rücksicht darauf, wohin die »Kommandeure« sie befehlen. Kritische Auseinandersetzung mit Theologie und Kirche ist unseren Kursen und Projekten unverzichtbar.

• Ebenso unverzichtbar ist uns eine fraglose Loyalität mit dieser konkreten Kirche. Wer der Kirche heute eine zeit- und menschengemäße Gestalt geben will, kann dies nicht auf eigene Faust und nur nach dem eigenen Kopf machen. Er muss in dieser Kirche und mit dieser Kirche leben, Freude und Leid, Gesundheit und Krankheit mit ihr loyal teilen. Kirchen«treue« in diesem Sinn ist unserem Unternehmen ebenso unverzichtbar.

• Ein herausragendes Kennzeichen der Kirche im Umbruch heute ist die Vielgestalt ihrer Theologien. Darum gibt es bei »Theologie im Fernkurs« keine »Einheitstheologie«, auf die die Teilnehmer(innen) eingeschworen werden sollen. Schon die Bandbreite der Autoren unserer Lehrbriefe sorgt dafür, dass die Teilnehmer(innen) befähigt werden, kritisch mit der Bandbreite heutiger Theologien umzugehen. Pluralität der Theologie und Befähigung zur Kritik ihr gegenüber ist unverzichtbar für unser Unternehmen.

Was inzwischen daraus geworden ist

● »Theologie im Fernkurs« versuchte im Lauf dieser 30 Jahre, auf neue Bedürfnisse oder neue Anfragen mit neuen Angeboten einzugehen. Entsprechend breiter ist heute das Angebot an Fernkursen oder Projekten zur Bildung und Fortbildung unterschiedlichster Interessenten. So umfasst unser Angebot heute:

- Einen *»Grundkurs«* mit 24 Lehrbriefen und 2 Direktveranstaltungen, einem Studienwochenende und einer Studienwoche: Er versucht, eine Gesamtsicht dessen zu geben, wie katholischer Glaube heute verstanden, erlebt und gelebt werden kann.
- Einen *»Aufbaukurs«* mit 24 Lehrbriefen, einem Studienwochenende und einer Studienwoche. Er greift aus dem Gesamt des katholischen Glaubens einzelne Themen heraus, die entweder zeitübergreifend oder speziell in der Gegenwart von besonderer Bedeutung sind.
- Einen *»Studiengang Religionspädagogik«* in 3 Stufen (Grundkurs, Aufbaukurs, Religionspädagogisch-katechetischer Kurs) mit jeweils 24 Lehrbriefen, entsprechenden Direktveranstaltungen und studienbegleitender praktischer Ausbildung, der zur Erteilung von Religionsunterricht in der Primarstufe und Sekundarstufe 1 qualifiziert.
- Einen *»Studiengang Pastorale Dienste«* in 4 Stufen (Grundkurs mit 24 Lehrbriefen, Pastoraler Basiskurs mit 18 Lehrbriefen, 7 Pastorale Spezialkurse mit je 3 Lehrbriefen, religionspädagogisch-katechetischer Kurs mit 24 Lehrbriefen, Direktveranstaltungen in allen Stufen – praktische Ausbildung ab Basiskurs): Er qualifiziert für den Dienst des Gemeindereferenten/der Gemeindereferentin.
- Einen *»Ausbildungsgang Pfarrhelfer«* mit 12 Lehrbriefen, 3 Studienwochenenden und entsprechender praktischer Ausbildung: Er schafft die Voraussetzung für eine Tätigkeit als Pfarrhelfer/in in einer Gemeinde.
- Ein *»Lehrmaterial Kirchenrecht«* mit 4 Lehrbriefen: Es vermittelt die für einen Gemeindedienst unverzichtbaren Informationen über heutiges Kirchenrecht.
- Einen Kurs *»Liturgie im Fernkurs«* mit 12 Lehrbriefen, 2 Tonkassetten, mehreren Studienveranstaltungen und entsprechender praktischer Ausbildung. Er richtet sich an Frauen und Männer, die sich um ein tieferes Verständnis des Gottesdienstes der Kirche in Theorie und Praxis bemühen. Dieser Kurs ist in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Liturgischen Institut entstanden und wird von dort aus organisiert.[4]
- Ein *»Studienmaterial Wege christlicher Spiritualität«*: Es wendet sich an Menschen, die nach Wegen und Ausdrucksformen einer spirituellen Lebensführung suchen, insbesondere an theologisch Interessierte, an Theologiestudierende und an Theologen.
- Ein *»Studienmaterial Latein für Studierende der Theologie«* mit 23 Lektionen und entsprechenden Zusatzmaterialien: Mit ihm können die Voraussetzungen für eine den Anforderungen eines Theologiestudiums entsprechende Lateinprüfung geschaffen werden.
- Ein *»Studienmaterial Philosophie«* mit bisher 14 (endgültig 15) Studieneinheiten: Sie führen in die wichtigsten philosophischen Fragestellungen ein und wenden sich besonders an Theologiestudierende, sind aber auch für die Lehrerfortbildung und für alle philosophisch Interessierten geeignet.
- Ein *»Fernstudium Fortbildung für katholische Religionslehrer an berufsbildenden Schulen«* mit 10 Studieneinheiten. Es ist für das private Fernstudium, aber auch für gezielte, themengebundene Lehrerfortbildungsmaßnahmen entsprechender Institutionen geeignet.

- Ein Projekt *»Fort- und Weiterbildung Schulpastoral«* mit 10 Studieneinheiten und entsprechender praktischer Ausbildung und Supervision: Es will Interessenten aus dem schulischen Bereich für den Dienst von Christen im Handlungsfeld Schule qualifizieren.

Wer das alles macht

● Bei »Theologie im Fernkurs/Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien« arbeiten – neben dem technischen und dem Büropersonal – 3 wissenschaftliche Mitarbeiter. Mit nicht unbedeutenden Teilen ihrer Arbeitskraft sind dort auch die beiden Leiter der Domschule tätig. Für das gesamte Unternehmen steht ihnen ein »Wissenschaftlicher Beirat« zur Seite, der verschiedene theologische und pädagogische Disziplinen bzw. amtliche kirchliche Institutionen vertritt. Ihm gehören zurzeit an: *Weihbischof Dr. Reinhard Marx, Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Döring, München; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Freiburg; Prof. Dr. Claus-Peter März, Erfurt; Prof. Dr. Wolfgang Nastainczyk, Regensburg; Dr. Burkhard van Schewick, Bonn; Prof. Dr. Josef Schreiner, Würzburg; Prof. Dr. Dr. Klaus Wittstadt, Würzburg; Prof. Dr. Andreas Wollbold, Erfurt.*

Darüber hinaus sind den einzelnen Projekten spezielle Projektgruppen zugeordnet, die für Inhalt und Methode der Lehrmaterialien und der Praxisausbildung mitverantwortlich sind.

Mit wem wir konkurrieren

● Eigentlich konkurrieren wir mit niemandem. Wir sind keine staatlich anerkannte Universität und keine staatlich anerkannte Fachhochschule. Der Sache nach aber sehen wir uns schon in einem fruchtbaren Wettbewerb.

- Da sind zum einen die in manchen Diözesen und Gemeinden beheimateten theologischen Seminare. Sie dienen wie unser Grund- und Aufbaukurs der theologischen Bildung von Laien und ihrer Qualifikation für ehrenamtliche Gemeindedienste. Selbstverständlich können solche intensiven Seminare in keiner Diözese flächendeckend sein: Wer an ihnen nicht teilnehmen kann, kommt zu »Theologie im Fernkurs«. (Uns freut es übrigens, dass seit langem nicht wenige dieser Seminare Materialien von uns verwenden – zum Teil auf die eigenen Zwecke hin angepasst.)
- Da sind dann aber doch auch die Vollzeitausbildungsstätten für hauptberufliche pastorale Dienste. Nach der »Rahmenordnung« der Deutschen Bischöfe für die Ausbildung solcher Dienste ist die Ausbildung von Diakonen und Gemeindereferent(inn)en durch »Theologie im Fernkurs« der Ausbildung in Fachhochschulen und Fachschulen gleichgestellt. Dennoch sehen wir und sehen nicht wenige Diözesen darin keine ungute Konkurrenz. Die berufsbegleitend ausgebildeten Absolventen von »Theologie im Fernkurs« bringen – Altersdurchschnitt ca. 35 Jahre – in den pastoralen Beruf ihre Qualifikation aus Familie und Beruf mit und bilden so ein die Pastoral nur bereicherndes Pendant zu den jungen, vollzeitausgebildeten Kräften.

Welche Probleme wir haben

● So stolz – wie wir meinen: zu Recht – die Verantwortlichen über dieses ganze Unternehmen sind, so sehr sind wir uns auch der Probleme bewusst, vor denen wir stehen – und wir sind dankbar, wenn uns Kritik von außen – wie die in DIAKONIA – darauf hinweist, dass Lorbeeren nicht zum Ausruhen da sind. Welche Probleme beschäftigen uns?

- Ganz äußerlich zunächst: Die Zahl der Teilnehmer(innen). Seit zwei bis drei Jahren stagniert sie und geht anscheinend in diesem Jahr leicht zurück. Den Grundkurs kann man dreimal im Jahr beginnen (Januar, Mai, September). Die Zahl der Neueinsteiger des Grundkurses liegt derzeit bei etwa 500 pro Jahr. Offensichtlich macht sich der (private) Sparzwang auch bei uns bemerkbar. Die Zurückhaltung der Diözesen bei der Anstellung haupt- oder nebenberuflicher Mitarbeiter tut ein Übriges.

Was tun wir damit? Wir versuchen, an neue Teilnehmerinnen und Teilnehmer mit neuen Mitteln der Werbung heranzukommen. Neuerdings sind wir auch über das Internet erreichbar (http://www.bistum-wuerzburg.de/Kirchplatz/Fernkurs.html).

- Nun schon etwas »innerlicher«: Die Art unserer Teilnehmer ist so gemischt wie nur möglich. Das gilt für das Alter: Unsere Jüngsten sind noch keine 20, und unsere älteste Teilnehmerin war einmal 83. Das gilt für den Beruf: Wir haben

» keine Frage des Sprachgebrauchs, sondern des inneren und äußeren Zusammenhangs von Glaube, Theologie und Leben «

Universitätsprofessoren und Handwerker. Das gilt für die Kirchen«nähe«: Wir haben engagierte Gemeindemitglieder und Ungetaufte, die einmal in den katholischen Glauben »hineinriechen« möchten. Wie spricht man sie alle an? Wie kann man auf ihre Probleme eingehen? Dies ist nicht zuerst eine Frage des Sprachgebrauchs, sondern des inneren und äußeren Zusammenhangs von Glaube, Theologie und Leben.

Was tun wir damit? Wir versuchen, im persönlichen Kontakt mit den Teilnehmern deren Situation und Lebens- bzw. Verständnishorizont kennen zu lernen und in unterschiedlichen Denkanstößen und Aufgabenstellungen im schriftlichen Material zu berücksichtigen.

- Und noch mehr am Kern: So unterschiedlich die persönliche Situation unserer Teilnehmer ist, so unterschiedlich ist auch die Art, wie und was sie bisher geglaubt haben. Auf nicht wenige stürzen nun heutige theologische Erkenntnisse herein, die sie zu studieren, über die sie

» »Einsamkeit« erschwert die existentielle Aneignung der Theologie. «

vielleicht auch Prüfung abzulegen haben. Nicht allen gelingt es, die Kenntnisse, die sie theoretisch-theologisch aufgenommen haben, in ihr persönliches Leben zu integrieren. Im Gespräch mit Teilnehmer(inne)n stößt man immer wieder auf eine seltsame Diskrepanz: Das eine haben sie in ihrem Intellekt, das andere in ihrer existentiellen Art, den Glauben zu leben.

Was tun wir damit? Wir versuchen, vor allem in den Direktveranstaltungen »Praxis des Glaubens« ein wenig einzuüben: in der Feier von Gottesdiensten, in verschiedenen Arten von Meditation ...

- Auch dies gehört zum »Kern«: Die meisten unserer Teilnehmer studieren allein, am häuslichen Tisch, auf dem Weg zur Arbeit in der Tram, am freien Samstagnachmittag – wo immer sie halt Zeit und Platz finden, ungestört zu arbeiten. Was vielen fehlt – das ist die Eigenheit eines Fernstudiums –, ist die Möglichkeit der Aussprache mit anderen. Diese »Einsamkeit« erschwert auch die existentielle Aneignung der Theologie.

Was tun wir damit? Wir regen bei den Teilnehmern wie auch bei den Verantwortlichen der Diözesen die Bildung von Arbeitsgemeinschaften an, sodass sie im Gespräch die

Theologie für ihr persönliches Leben aufarbeiten können.

• Und nochmals zum »Kern«: Immer wieder erleben wir es auch, dass Teilnehmer(innen) in ihren eigenen Gemeinden frustriert werden, weil das, was sie in ihren eigenen Gemeinden (oder gar in ihrer Diözese) erleben, so gar nicht passt zu dem, was in ihren Lehrbriefen (die übrigens allesamt kirchliche Druckerlaubnis haben!) steht,

»Gelassenheit im Gebet und Zähigkeit in der Verfolgung neuer Ziele«

weil man immer wieder mit den Antworten von gestern auf die Fragen von heute zu antworten versucht, weil man immer wieder mit den Methoden und Strukturen und Praktiken von gestern heutige Pastoral zu treiben versucht. Ungleichzeitigkeit gibt es eben nicht nur zwischen Christen oder christlichen Gruppen, sondern auch zwischen Gemeinden und ihren Gemeindeleitungen.

Was tun wir damit? Wahrscheinlich hilft hier nur noch beten ... – aber ein Gebet, das ansonsten nicht die Hände in den Schoß legt, sondern weiß, dass in der Kirche oft ein langer Atem nötig ist, dass sich der Geist Gottes oft unbegreiflich lange Zeit lässt, dass – wenn man an einer Stelle nicht mit dem Kopf durch die Wand kommt – an einer anderen Stelle die Mauer vielleicht doch schon mürber ist, dass Gelassenheit im Gebet und Zähigkeit in der Verfolgung neuer Ziele die beiden notwendigen Seiten ein und derselben Medaille sind. In der Bibel stehen eben die beiden Worte: »Betet ohne Unterlass« (1 Thess 5,17)) und: »Lasst uns nicht müde werden, das Gute zu tun; denn wenn wir darin nicht nachlassen, werden wir ernten, sobald die Zeit dafür gekommen ist« (Gal 6,9). Vielleicht ist auch beides vereint in Röm 12,12 als *das* Motto für viele Christen und Christinnen in unseren Gemeinden heute: »Seid fröhlich in der Hoffnung, geduldig in der Bedrängnis, beharrlich im Gebet!«

Was uns ermutigt, was wir selbst gelernt haben, was wir weitergeben möchten

● Keines dieser Probleme ist so, dass es uns den Mut und die Freude an der Arbeit nehmen könnte. Im Gegenteil: Was wir mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern unserer Kurse erleben, könnte jedes kirchenamtliche Lamento über die Gemeinden in der Bundesrepublik zum Schweigen bringen. Warum?

• Zum einen: Wir haben zwar nicht den »Durchschnitt« unserer Gemeinden vor uns – aber eben auch nicht eine Elite, die im spirituellen oder theologischen Elfenbeinturm sitzt, weitab vom Lachen und Weinen der Menschen. Wir haben zumeist Menschen vor uns, die interessiert sind, das, was ihnen geboten wird, im sog. »täglichen Leben« nicht nur umzusetzen, sondern es darin erst einmal auf seine Wahrheit und Echtheit hin zu erproben.

Was wir daraus gelernt haben: Dass Theologie nicht ein (blutleerer) Extrakt aus der Bibel Gottes ist, sondern den Blick auf die Bibel wie auf das konkrete Leben der Menschen

»Theologie braucht den Blick auf die Bibel wie auf das konkrete Leben der Menschen.«

braucht; dass Theologie sich nicht nur vor einem kirchlichen Lehramt bewähren muss, sondern vor allem auch vor den guten und bösen Erfahrungen der Menschen mit ihrem Leben und

ihrer Welt. Gerne möchten wir diese Erkenntnis an die Fachtheologie weitergeben ...

- Zum anderen: Das intellektuelle »Niveau« und das theologische Vorwissen unserer Teilnehmer(innen) sind recht unterschiedlich. Noch unterschiedlicher sind deren Biographien, gerade weil die Zugangsmöglichkeiten zu unseren Kursen sehr breit angelegt sind. In Studienwochenenden und -wochen treffen sehr unterschiedliche Erfahrungen aufeinander.

Was wir daraus gelernt haben: Dass Theologie, ja dass christlicher Glaube, wenn beides eben unlösbar mit dem konkreten Leben des Menschen verbunden ist, nicht *eine* gültige Antwort für alle Menschen finden können; dass Formen und Inhalte christlichen Glaubens so viele Gesichter haben können und haben müssen, wie viele Menschenantlitze Gott eben geschaffen hat. Gerne würden wir diese Erkenntnis an alle Katechismusverfasser weitergeben ...

- Zum Dritten: Unsere Teilnehmer müssen sich nicht selten ihre Arbeitszeit für die Theologie mühsam aus ihrem Berufsleben und Familienleben »herausschneiden«. Dabei tun das die meisten nicht, um einen »Job«, einen Beruf zu erreichen, der sie einmal ernährt. Sie tun es aus Interesse an Theologie, aus Liebe zu ihrem Glauben und ihrer Kirche, aus kritischer Loyalität zur Leitung der konkreten Kirche. Mit ganz wenigen Ausnahmen halten sie durch (und erzielen mit Vollzeit-Theologen durchaus vergleichbare Prüfungsleistungen).

»Das Interesse an Theologie und Kirche ist in unserer Gesellschaft nicht im Schwinden.«

Was wir daraus gelernt haben: Dass das Interesse an Theologie und Kirche in unserer Gesellschaft durchaus nicht im Schwinden ist; dass die oft (in Hirtenworten und Predigten) beschworene »Verdunstung des Glaubens in unserer Gesellschaft« weithin ein aus Angst geborenes Gespenst ist; dass man der Kirche heute zwar nicht mehr alles widerspruchslos glaubt (musste man das jemals?), dass man aber bereit ist, in ernsten Dialog mit ihr zu treten, wenn sie sich als ernst zu nehmender Dialogpartner anbietet. Gerne würden wir diese Erkenntnis an alle Amtsträger in der Kirche weitergeben ...

Zu guter Letzt ...

- ... danken wir der Schriftleitung der DIAKONIA, dass wir unsere Selbstbesinnung so an die Öffentlichkeit bringen durften und auf ein öffentliches Echo dazu hoffen dürfen. Und wir danken dem Kritiker aus DIAKONIA 1/99, Herrn Professor Vorgrimler, dass er uns durch seine Bemerkung zu dieser Besinnung angeregt hat.

[1] Vgl. Herbert Vorgrimler, Als der Normalfall noch Ausnahme war. Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen, in: DIAKONIA 30.Jg. (1999) 23-28, hier 23.

[2] Adresse: Institut Fernkurs für Theologische Bildung, Stephansplatz 3/III, A-1010 Wien. Theologische Kurse für Laien gab es hier bereits in der Zeit des Zweiten Weltkriegs.

[3] Adresse: Theologie für Laien, Neptunstr. 38, Postfach 1558, CH-8032 Zürich.

[4] Adresse: Deutsches Liturgisches Institut, Postfach 2628, D-54216 Trier.

Bernd Lutz

Glaube und Arbeitswelt

Bereits Anfang 1998 berichtete der Autor in DIAKONIA von Initiativen in den USA zum Thema »Glaube und Arbeitswelt«.[1] Nun stellt er weitere Gruppen vor, die zeigen, wie anders und für uns z.T. fremd oder überraschend dort mit dieser Thematik umgegangen wird. Eine Fremdheit, die anregt, über eigene (pastorale) Formen nachzudenken und Defizite hierzulande aufzudecken.

»Marketplace Ministries«

● Neben einer Vielzahl lokaler Gruppen und Arbeitsgemeinschaften gibt es in den USA einige landesweit operierende Organisationen, die den Menschen helfen wollen, die zunehmenden Probleme der Arbeitswelt zu bewältigen. Die Perspektive des Glaubens gilt dabei als hilfreich und förderlich.

Zu den größten Unternehmungen dieser Art gehört »Marketplace Ministries« (MM), das 1984 von Gil Stricklin (einem früheren Militärseelsorger) als multikulturelle, überkonfessionelle Einrichtung gegründet wurde und inzwischen durch 340 SeelsorgerInnen (chaplains) mehr als 100.000 Angestellte und deren Familien in 160 Unternehmen in 30 Staaten der USA betreut. Ziel ist es, den spirituellen, sozialen und emotionalen »needs« dieser Menschen zu entsprechen. Daher zählen zu den Angeboten von MM neben einer 24-Stunden-Beratungsbereitschaft auch Krankenhausbesuche, Trauungen, Beerdigungen u.v.a.m. Vertragspartner von MM sind die jeweiligen Firmen, die sich durch deren Dienst ausgeglichene und motivierte MitarbeiterInnen und dadurch mittelbar gute Gewinne versprechen. So hat z.B. aufgrund der Arbeit von MM die Fluktuation der MitarbeiterInnen in einer Fastfood-Kette deutlich abgenommen.

»Woodstock Business Conference«

● Deutlich weniger unternehmensnah und profitbezogen ist die »Woodstock Business Conference« (WBC). Getragen von der Georgetown University (Washington D.C.), die von Jesuiten geleitet wird, versteht sich diese »in römisch-katholischer Tradition verwurzelte« Organisation als »ökumenisch und offen für alle, die die Überzeugung teilen, dass Ethik und Werte letztlich in persönlichen religiösen Haltungen gründen«. Auf dieser Grundlage sollen Führungskräfte der Wirtschaft unterstützt werden, ihre Berufung zu erkennen und die damit verbundene Verantwortung wahrzunehmen, die sich nicht nur auf ihr Unternehmen, sondern auch auf ihre Familie und die Gesellschaft erstreckt. Gezielt werden

für dieses Projekt nur Führungskräfte angesprochen, weil man davon ausgeht, dass sie am ehesten die Strukturen der Unternehmen beeinflussen können – auch zum Wohl der übrigen MitarbeiterInnen. Wie sehr die Mitglieder WBC schätzen, zeigt sich u.a. daran, dass alle einen Beitrag zwischen 300$ (Mitglieder) und 10.000$ (Gönner) zahlen.

Entsprechend der genannten Grundausrichtung verfolgt die WBC ein dreifaches Ziel: Die Mitglieder sollen darin unterstützt werden,

- Glaube, Familie und Beruf zu integrieren,
- eine Unternehmenskultur zu entwickeln, die mit jüdisch-christlichen Werten übereinstimmt,
- als einzelne oder mit ihrem Unternehmen einen förderlichen Einfluss auf die Gesellschaft auszuüben.

Dahinter steht die Überzeugung, dass der Mensch nicht nur in seinem Privatleben nach Sinn sucht, sondern auch in seinem Beruf, und dass »die Berufung auch einer Führungspersönlichkeit in der Wirtschaft sich nicht darin

»Führungskräfte sind nicht nur dazu berufen, den Konkurrenzkampf zu überleben.«

erschöpft, den harten Konkurrenzkampf zu überleben«. Wird nämlich die Sinnsuche auf Überlebensstrategien reduziert, verkümmert der Mensch und verliert seinen »peace of mind«.

Gegen solchen Sinnverlust setzt WBC seit 1993 ein Programm, das wesentlich auf Ortsgruppenarbeit beruht und mittlerweile landesweit angeboten wird und zur Zeit sechzehn Gruppen in fünfzehn Städten umfasst. Obwohl die Treffen für alle Berufsgruppen offen sind, zeichnen sich doch regionale Besonderheiten ab. Während z.B. zur Gruppe in Washington D.C. v.a. Regierungsangestellte und überdurchschnittlich viele JuristInnen gehören, arbeitet ein Großteil der Mitglieder der Detroit-Gruppe im Finanzwesen.

Die Mitgliederstärke liegt bei 12-40 Personen, von denen zu den einzelnen Treffen jeweils zwischen 8 und 25 erscheinen. Kommen zu einer Sitzung mehr als 18 Personen, wird die Gruppe für diese Sitzung geteilt. Eine TeilnehmerInnenzahl von 12-15 gilt als ideal, wobei die Erfahrung zeigt, dass eine Gruppe ungefähr doppelt so groß sein muss, um diese Präsenz kontinuierlich zu erreichen.

Beim Aufbau ihrer Gruppe, aber auch in allen weiteren Phasen ihrer Entwicklung können die Mitglieder auf die Unterstützung des Nationalbüros der WBC in Washington D.C. zurückgreifen, das von James L. Nolan geleitet wird. WBC hat z.B. ein Buch zusammengestellt, das detailliert (step-by-step) den Entwicklungsprozess einer solchen Gruppe beschreibt.[2] Darüber hinaus werden LeiterInnenschulungen, aber auch weiterführende Materialien und Untersuchungen sowie Hilfen bei konkreten Fragen und Problemen angeboten. Viele Informationen (z.B. Artikel und in Auszügen auch das Buch) sind über Internet abrufbar, dazu kommt ein Informationsblatt, das drei- bis viermal im Jahr erscheint. Die TeilnehmerInnen sind darüber hinaus eingeladen, Seminare und Workshops des Woodstock Theological Centers der Georgetown University zu besuchen.

Die einzelnen WBC-Gruppen treffen sich monatlich, jedoch zu ganz unterschiedlichen Zeiten. Die einen kommen abends zusammen, andere dagegen am frühen Vormittag, wieder andere in der Mittagspause oder an einem Samstagvormittag. Die Treffen dauern üblicherweise eineinhalb Stunden und folgen einem vorgegebenen Ablauf: Sie beginnen mit einem Gebet. Danach folgt eine Einführung und die

Erinnerung an die Ziele von WBC. Als nächstes wird eine Stelle aus der Bibel vorgelesen, die nach einer fünfminütigen stillen Betrachtung in der Gruppe besprochen wird. Im Anschluss daran wird das Tagesthema von einem Mitglied der Gruppe vorgestellt, um dann von allen gemeinsam diskutiert zu werden. Die Gruppensitzungen enden mit einer Reflexion des Verlaufs und einem abschließenden Gebet.

Das jeweilige Tagesthema legt die Gruppe selbst fest. Es soll sich an den Fragestellungen und Problemen der Gruppenmitglieder orientieren, die angehalten sind, ihre persönlichen Erfahrungen in die Gruppe einzubringen. WBC bietet jedoch auch eine Sammlung mit 27 ausgearbeiteten Diskussionsthemen (z.B. »Loyalität«, »Entscheidungsfindung in Grauzonen« oder »Als gläubiger Mensch in der Amerikanischen Gesellschaft«) an.

Die Vorlagen bieten jeweils mehrere Bibeltexte mit exegetischen und ethisch-theologischen Erläuterungen sowie Hinweise auf und Auszüge aus (nicht-theologischer) Fachliteratur; vor allem aber sind Leitfragen formuliert, die an das Thema heranführen, den Horizont des Gesprächs weiten und neue Impulse geben sollen.

Vorgeschlagen wird von WBC, die Materialien nicht erst bei den Gruppensitzungen zur Hand zu nehmen, weil sonst der Gedankenaustausch in der Gruppe zu sehr von momentanen Eindrücken bestimmt wird. Idealerweise sollte sich jedes Gruppenmitglied pro Woche drei- bis viermal jeweils zehn Minuten Zeit nehmen, um das Problem betend zu reflektieren und sich, womöglich schriftlich, auf die Sitzung vorbereiten.

Während der Gruppentreffen werden die Themen nach dem Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« behandelt. Dieses von Bernard Lonergan SJ auf die US-amerikanische Gegenwartssituation übertragene Verfahren soll dazu beitragen, dass auf der Grundlage einer realitätsgerechten Analyse nicht nur ein sachgerechtes Urteil im Licht des Glaubens gefällt, sondern

»Es geht nicht nur um »self-support«, sondern ebenso um Strukturveränderungen.«

dieses auch in die Tat umgesetzt wird. Damit wird deutlich, dass es den WBC-Gruppen nicht nur um »self-support« der Mitglieder, sondern ebenso um Strukturveränderungen zum Wohl der MitarbeiterInnen und der Gesellschaft geht.

Die Leitung der einzelnen Ortsgruppen erfolgt ehrenamtlich durch ein Mitglied der Gruppe. Dieser »Coordinator« achtet darauf, dass während der Sitzung die Struktur eingehalten wird, und sorgt dafür, dass von jeder Sitzung ein Protokoll erstellt und den Teilnehmenden zusammen mit den neuen Materialien rechtzeitig zugestellt wird. Das gesamte Programm ist damit von Gemeindestrukturen unabhängig. Die Infrastruktur – v.a. zur Kommunikation der Mitglieder untereinander und mit WBC – wird im Sinne des »networking« vom Büro des Koordinators bereitgestellt.

Ihm/Ihr zur Seite sollte ein Chaplain (Seelsorger) stehen, der für den biblischen Teil der Gruppensitzung Verantwortung trägt. WBC legt Wert darauf, dass diese Position keineswegs von einem Theologen oder gar von einem Priester übernommen werden muss. Wer diese Aufgabe wahrnimmt, soll darauf achten, dass er nicht zum »Antwortgeber« wird, der die übrigen TeilnehmerInnen zu nur noch Fragenden und Hörenden degradiert; dies würde der Grundoption von WBC, von den Erfahrungen der Gruppenmitglieder auszugehen, widersprechen.

Nassau Presbyterian Church in Princeton

● Als ein Beispiel für eine Beruf und Glauben integrierende Initiative auf lokaler Ebene sei auf das Angebot der Nassau Presbyterian Church in Princeton (NPC) verwiesen. Verantwortet werden die verschiedenen Aktionen, die seit 1997 stattfinden, von vier Wirtschaftsfachleuten. Einziger Theologe unter ihnen ist David W. Miller, der sich nach Jahren überaus erfolgreicher Tätigkeit in leitenden Positionen verschiedener großer Firmen im In- und Ausland dazu entschlossen hat, Theologie am Princeton Theological Seminary zu studieren.

Anders als bei den zahlreichen »rein selbstzentrierten, New Age orientierten Selbstheilungsprogrammen«, die nach Miller allenfalls kurzfristig Unterstützung bieten können, sollen die TeilnehmerInnen bei den Veranstaltungen der NPC durch Bibelarbeit und Gruppengespräche so nachhaltig in ihrem Glauben gestärkt werden, dass sie eine dauerhafte Selbstwertsteigerung erfahren und so auch zu strukturellen Veränderungen fähig werden. Programmatisch fasst David W. Miller seinen Ansatz in die Formel: »Es wird sich solange nichts ändern, als die betreffende Person nicht ihr Schicksal in die Hand nimmt.« Durch die Kraft des Glaubens sollen die Teilnehmenden auch dann noch »die richtigen Dinge tun, wenn der berufliche Druck sie zu einer falschen oder moralisch unkorrekten Handlungsweise drängt. Dabei liegt das eigentliche Problem in der Grauzone, wenn die Lösungen nicht eindeutig sind oder – noch schlimmer – wenn alle Optionen schlecht zu sein scheinen. Freilich erweist sich gerade hier oft die Spannung zwischen Glaube und Marktgesetzen als kreativer Impuls, der auch dem Unternehmen zugute kommt, wenn der Betreffende nicht nur der Logik des Marktes folgt.« (D. Miller).

»die Spannung zwischen Glaube und Marktgesetzen als kreativen Impuls nutzen«

Mit dieser Zielsetzung wurden in Princeton folgende Veranstaltungen durchgeführt:

»Soul in the workplace«

● An diesen Besinnungstagen, die von Freitagabend bis Samstagnachmittag stattfinden, nehmen ca. 50 Personen im Alter von Ende 20 bis 60 Jahren teil. Eine der häufigsten Rückmeldungen lautet: »Ich wusste nicht, dass es außer mir noch andere Christen gibt, die sich so schwer tun, Glauben und Arbeitswelt zu versöhnen.« – Dies zeigt, dass die in der Berufswelt allgemein zu beobachtende Tendenz, Probleme zu individualisieren, auch bezüglich der Vereinbarkeit von Glaube und Beruf besteht. Initiativen, wie die hier vorgestellte, tragen dazu bei, Menschen aus ihrer Isolation und Sprachlosigkeit herauszuführen und einen Raum zu eröffnen, wo entsprechende Fragen ohne (Vor-)Urteile diskutiert werden können und wo Solidarität geübt werden kann.

Vielfach werden reale Vorkommnisse aus der Geschäftswelt besprochen oder es werden fiktive Dilemmageschichten diskutiert. Immer aber geht es um die Stärkung und Integration des je eigenen Glaubens. Deshalb achtet die Leitung sehr genau auf eine offene Gesprächsatmosphäre, die keinerlei Lösungsvorschläge präferiert.

Thematische Reihen

● Bei diesen Veranstaltungen wird an drei bis fünf Sonntagvormittagen (Beginn jeweils um 9.15 Uhr / Dauer 90 Minuten) im Rahmen der

»sunday school« ein spezifischer Aspekt der Gesamtthematik »Glaube und Arbeit« betrachtet. Im Frühjahr 1997 war dies das Thema »Work as a calling«. Eine weitere Reihe stand unter dem Titel »The meaning of money«. In Vorbereitung ist ein Projekt unter dem Oberthema: »Jesus and business/economy«.

»Faith in the workplace«

● Zu dieser Reihe, die inzwischen in Kooperation mit einer Episcopal Church in Princeton durchgeführt wird, kommt jeweils am ersten und dritten Samstag eines Monats eine Gruppe von 10-25 Personen (im Alter von 25-65 Jahren) zusammen, um über einen längeren Zeitraum (bis zu 16 Treffen) ein Buch zu besprechen, das sich realitätsnah und allgemeinverständlich mit Fragen der Wirtschaft und des Berufslebens befasst.

Der Ablauf der Treffen spiegelt wieder, dass sich die Gruppen ausdrücklich auf der Basis christlichen Glaubens treffen: Man beginnt jeweils um 8.15 Uhr mit einem Kaffee. Um 8.30 Uhr folgt ein Gebet, an das sich ein Statement (10-15 Min.) als Einleitung in das Thema anschließt. In der Diskussion werden immer wieder auch biblische Bezüge hergestellt. Die Veranstaltung endet um 10.00 Uhr wieder mit einem Gebet.

Klare Anfangs- und Schlusszeiten, v.a. aber die (vor)urteilsfreie Gesprächsatmosphäre werden auch hier von den Teilnehmenden besonders geschätzt. Das ist sicher ein Grund dafür, dass mittlerweile bei den Treffen ca. ein Drittel der TeilnehmerInnen keiner Kirche angehört[3] und ein weiteres Drittel nicht Mitglied einer der beteiligten Kirchen ist.

● Zu diesen verschiedenen Veranstaltungen kommen Personen ganz unterschiedlicher Berufsgruppen (Führungskräfte und leitende Angestellte ebenso wie Sekretärinnen und Arbeiter). Geworben wird für die Veranstaltungen in den kirchlichen Mitteilungen, aber auch durch Flugblätter, die in Cafés, Buchhandlungen und Geschäften aufgelegt werden und durch Informationen an die (örtliche) Presse, v.a. an Wirtschaftszeitschriften. Darüber hinaus wurde eine Kartei mit Interessenten angelegt, die direkt angeschrieben werden. Als besonders effektiv hat sich erwiesen, dass die Leiter ihre persönlichen Kontakte nutzen und über Freunde und Bekannte aus dem Wirtschaftsleben die Informationen weitergeben.

Fazit und Perspektiven

● Ganz ohne Zweifel sind gegenüber den geschilderten Programmen kritische Nachfragen angebracht. Das gilt vor allem, wenn – wie im Fall von MM – die Dienste von Unternehmen bezahlt werden. Zumindest ist unter diesen Bedingungen die Gefahr groß, dass das Programm weniger dem umkehrorientierten, prophetischen Charakter christlich-biblischen Glaubens verpflichtet ist, sondern vielmehr dem Systemerhalt dient, sodass die spirituelle Stärkung der MitarbeiterInnen wesentlich auf deren reibungsloses Funktionieren im Sinne des Unternehmens zielt.

Trotz dieser kritischen Rückfragen belegen die Beispiele aus den USA jedoch einmal mehr, dass die Probleme der Arbeitswelt Personbelastungen erzeugen, die auch als spirituelle »needs« verstanden werden müssen. Das ist der Grund, warum US-amerikanische Unternehmen verstärkt den Kontakt zu theologischen Ausbildungsstätten suchen, um diese für die Problematik zu interessieren und mit ihnen Lösungsansätze zu erarbeiten. Zunehmend stellen sie auch selbst TheologInnen für ihr Unternehmen ein.

Unabhängig davon, wie man sich zu solchen Projekten im einzelnen stellt, werden die Kirchen auch hierzulande nach zeitgemäßen Chancen suchen müssen, um Hilfen und Strukturveränderungen im Sinne der WBC zu initiieren. Es zeigt sich nämlich auch in Deutschland eine zunehmende Diskrepanz zwischen »der Bedeutung der Arbeit für den Menschen« einerseits und der »Erfüllung von Lebenshoffnungen durch die Arbeit« andererseits. Obwohl den Menschen sowohl in Europa als auch in Nordamerika »Arbeit« nach »Familie« der wichtigste Wert ist, wird in ihr kaum mehr ein »Lebensinhalt« gesehen. Arbeit wird deshalb trotz ihrer Wichtigkeit zum »Erwerb des Lebensunterhalts« heruntergestuft.[4] Die Erfüllung zentraler Lebenshoffnungen wird aus der Arbeitswelt ausgelagert und auf die kleinen Lebenswelten der Familie und der Freizeit verschoben, die dadurch ihrerseits zunehmend unter (Erfüllungs)Druck geraten.

Demgegenüber sollten durch den Beruf entstehende Belastungen im beruflichen Umfeld bearbeitet und soweit als möglich auch dort gelöst werden. Eine hilfreiche Unterstützung dabei ist eine diakonische Aufgabe ersten Ranges, die auch hierzulande von den Kirchen verstärkt wahrgenommen werden sollte.[5] Mit dem gemeinsamen Sozialwort[6] haben die beiden großen Kirchen eine gewachsene Sensibilität für diese Thematik signalisiert. Wichtig wären nun entsprechende Konsequenzen, die auch pastorale Initiativen für Berufstätige einschließen. Die Erfahrungen aus den USA können dazu Anregungen bieten. Man mag einwenden, daß die Menschen hierzulande Fragen des Berufslebens nicht so selbstverständlich mit dem Glauben in Verbindung bringen wie in den USA. Doch auch bei uns wird oft darüber geklagt, daß kirchliche Veranstaltungen (einschließlich der Gottesdienste) lebensfremd sind und mit dem Alltag der Menschen zu wenig zu tun haben. Dieser aber ist für viele wesentlich von ihrem Beruf geprägt. Warum also sollten nicht auch in Deutschland Universitätsinstitute (vergleichbar

»Warum sollten Organisationstechniken aus den USA übernommen werden können, nicht aber die spirituellen Antworten?«

WBC) oder Diözesen durch geeignete pastorale Mitarbeiter wenigstens den Versuch unternehmen, aus den Erfahrungen in den USA zu lernen. Falls die Kirchen diese pastoral-diakonische Aufgabe nicht wahrnehmen, steht zu befürchten, daß sehr bald kommerzielle Anbieter (wie MM) oder Sekten (wie Scientology) diese Lücke füllen, denn warum sollten zwar Marketing- und Organisationstechniken aus den USA übernommen werden können, nicht aber die spirituellen Antworten auf die »needs« der Menschen, die sich aus diesen Organisationsformen herleiten?

[1] Vgl. Bernd Lutz, »Profilierte Gemeinden« in ökumenisch-partnerschaftlicher Zusammenarbeit. Ein Beispiel aus Chicago, in: DIAKONIA 29.Jg. (1998) 56-59. Informationen und Zitate entstammen meinen Gesprächsprotokollen oder sind dem Internet entnommen.

[2] Woodstock Business Conference, The Woodstock Business Conference Process Book, Washington 1997.

[3] Viele US-amerikanische Kirchen und Gemeinden versuchen, mit ihren Programmen ganz bewusst solche »seeker« anzusprechen. Auch in Princeton schließen sich nicht wenige von ihnen am Ende der Veranstaltung der Trägergemeinde an.

[4] Vgl. P.M. Zulehner/ H. Denz, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993, 133-142.

[5] Vgl. DIAKONIA, 29.Jg. (1998) Heft 1 zum Schwerpunkt »Im Umbruch der Arbeitsgesellschaft«.

[6] Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 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, (Gemeinsame Texte 9) Bonn o.J. (1997).

Maria Elisabeth Aigner

Tobit auf der Bühne

Bibliodrama als hermeneutischer Prozess im universitären Kontext

Bibliodrama ist derzeit «in«, denn es erfüllt die Sehnsucht nach einem Theologietreiben mit Leib und Seele. Dass es sich dabei nicht um ein harmloses oder simples Spiel handelt, sondern um einen komplexen und differenzierten Prozess, der ernsthaft vorbereitet und gestaltet sein will, zeigt der folgende Bericht aus der Praxis. Er lädt ein zur Wiederentdeckung der Lebensnähe der biblischen Botschaft.

● Bibliodrama stellt einen mehrdimensionalen hermeneutischen Prozess dar, in dem die eigene Biographie mit den in den Geschichten der Bibel enthaltenen Erfahrungen in Kontakt kommt. Im Bereich der akademisch praktizierten Theologie ist diese Form des gemeinsamen Forschens und gegenseitigen Lernens ungewohnt und selten. Der folgende Beitrag will nach einer kurzen Skizze zum derzeitigen Stand der Bibliodrama-Bewegung Erfahrungen mit der Vorbereitung und Durchführung einer Bibliodrama-Lehrveranstaltung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz wiedergeben und damit beispielhaft dokumentieren, wie theologische Lehr- und Lernprozesse im universitären Kontext in einer ganzheitlichen erfahrungsbezogenen Form realisiert werden können.

Den Veranstaltungsprogrammen diverser Bildungseinrichtungen sowie jüngsten Publikationen nach zu schließen, ist Bibliodrama »in«, ja es »boomt« geradezu.[1] In der Tat ist in theologischer, pädagogischer wie seelsorglich-kirchlicher Praxis fast so etwas wie eine Bibliodrama-Inflation zu spüren. Sich einen Überblick über diese Bewegung zu verschaffen, fällt gar nicht so leicht, zumal es charakteristisch für Bibliodrama ist, dass alles im Fluss, eben in Bewegung ist und nicht in Schubladen vorgefunden werden kann.

Was ist das eigentlich?

● Was im konkreten Fall unter Bibliodrama zu verstehen ist, hängt vor allem von den Persönlichkeiten und Qualifikationen der LeiterInnen ab sowie von den Kontexten, in denen diese Methode praktiziert wird.[2] Bibliodrama ist in der Regel ein »offenes« Programm von Interaktionsprozessen zwischen einem biblischen Text und den TeilnehmerInnen (inklusive einem Leiter/einer Leiterin oder mehreren LeiterInnen). Entscheidend ist, dass diese Weise, mit biblischem Material zu arbeiten, immer ich-nahe ist und ein Gestalten, Erfahren und Handeln (Drama) sowie Reflexion inkludiert. Dabei sollen

emotionale Erfahrungen nicht gegen Nachdenkarbeit ausgespielt werden. In der Verschränkung von Textanalyse und Selbsterfahrung wird Bibliodrama zu einem hermeneutischen Instrumentarium, welches biblische Geschichte(n) und eigene (christliche) Existenz erschließen kann. Die Basis jeglicher Bibliodrama-Arbeit ist die Körperarbeit (z.B. Feldenkrais, Eutonie, Breema etc.). Darüber hinaus bedienen sich die BibliodramaleiterInnen v.a. der Methoden der Humanistischen Psychologie und der Spiel- und Theaterpädagogik.[3] »Ganzheitlich« wird Bibliodrama jedenfalls dann, wenn im Prozess körperbezogene, ästhetische und theologische Elemente Fuß fassen, wobei diese Kompetenzen durchaus von mehreren LeiterInnen verteilt wahrgenommen werden können.[4] In diesem Sinne ist Bibliodrama-Arbeit nie streng einheitlich organisiert und »lebt« gewissermaßen nach wie vor (auch) vom Experiment. Jede/r, die/der Bibliodrama leitend praktiziert, prägt ihm dabei auch ein Persönlichkeitssiegel auf.

» Verschränkung von Textanalyse und Selbsterfahrung «

Für wen und wozu?

● Bibliodrama ist zuallererst ein Prozess für die eigene Person bzw. für die Gruppe als ganze. Die Frage, welche Elemente daraus in die jeweiligen (Berufs)Felder transferierbar sind, stellt sich erst an zweiter Stelle. Bibliodrama wehrt sich sozusagen gegen einen vorschnellen »berufsspezifischen Altruismus« (also z.B. gegen die primäre Frage: Wie kann ich das in der Schule, in der Bibelrunde, im Gottesdienst verwenden?).[5]

Im Klartext heißt das: Je mehr es im Bewusstsein aller (und besonders im Bewusstsein der Leitung) ist, dass »nichts herausschauen muss«, desto eher wird Raum für Neues, für neue Erkenntnis geschaffen.[6] In diesem Sinne sind auch »Widerstände« ernst zu nehmen: Dort wo der Prozess »stockt« oder (scheinbar) langweilig, nichts sagend wird, liegt meist ein wichtiger »Knackpunkt« im Verlauf. Gerade aber, wenn TeilnehmerInnen danach trachten, möglichst viel *für andere* mitnehmen zu wollen, kann sich das auf den Energiefluss im Prozess hemmend auswirken.

Das vielfach geäußerte Bedürfnis nach einer lebendigen, erfahrungsbezogenen Beschäftigung mit der Bibel reduziert auch nicht schon automatisch die Widerstände, die es gerade in Bezug auf Körperarbeit, Gruppendynamik und Selbsterfahrung gibt und die sich manchmal besonders in kirchlichen Kreisen als sehr hartnäckig erweisen können.[7] Bibliodrama ist weder »harmlos«, noch »dient« es bloß der eigenen spirituell-religiösen Erbauung, sondern es ist durch seine Arbeit an den Tiefenstrukturen biblischer Botschaft(en) in und mit einer Gruppe immer auch ein politisches Geschehen.

Einen sehr spezifischen Kontext für Bibliodrama-Arbeit stellt der universitäre Bereich dar. In diesem von der Ratio so dominierten Feld der akademischen Theologie erfordert es den Mut aller Beteiligten, sich auf eine andere, den meisten wenig vertraute Form des Lernens einzulassen. Im Sommersemester 1998 fand an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz eine einstündige Lehrveranstaltung »Bibliodrama« statt. Eine Gruppe von 16 Studierenden (6

» Wenn »nichts herausschauen muss«, wird Raum für Neues geschaffen. «

Männer und 10 Frauen) arbeitete unter meiner Leitung zum Thema »Tobit«. Im Folgenden sollen die wichtigsten Erfahrungen in der Vorbereitung und Durchführung dieser Lehrveranstaltung beschrieben werden.

Werkstättenbericht

● Im Rahmen dieses einstündigen Seminars habe ich ca. elf volle Stunden Zeit. Das ist für einen Bibliodramaprozess nicht sonderlich viel. Ich möchte die Zeit für den Prozess in der Gruppe blocken, aber auch eine Theorie-Einheit machen. Doch zu welchem Text sollen wir arbeiten?

Die Vorbesprechung beginnt mit einer Vorstellrunde: Wer bin ich? Was führt mich zu der Lehrveranstaltung? Habe ich bereits Erfahrungen mit Bibliodrama? Welche Erwartungen habe ich an das Seminar? Gibt es Themen- oder Textwünsche?

Einige wenige haben bereits Bibliodrama erlebt. Mehrere berichten von ihren Erfahrungen mit Rollenspielen zu biblischen Texten mit Kindern und Jugendlichen. Zu den Themenwünschen gehören: Frauengestalten in der Bibel, Heilungsgeschichten und Männerbilder. Eine Frau berichtet davon, dass sie bei der Hochzeit ihres Sohnes die Lesung aus dem Buch Tobit gehalten hat und dass sie an dieser Geschichte sehr interessiert ist. Schließlich fällt die Entscheidung, zum Buch Tobit zu arbeiten. Darin geht es um Heilung (Tobit wird von seiner Erblindung geheilt) und das Verhältnis zwischen Mann und Frau zieht sich als Thema durch die ganze Geschichte.

Theorieeinheit

● Mittlerweile hat ein Kollege von mir, mit dem ich in der Bibliodrama-Fortbildung bin, den Wunsch geäußert, als »einer, der mir bei der Arbeit über die Schulter schaut« (wie er es nennt) mitzumachen. Wir klären also gleich zu Beginn der Theorieeinheit seine Rolle und ob die Gruppe mit seiner Teilnahme einverstanden ist. (Sie ist es.) Außerdem vereinbaren wir Zeit und Ort des Blockes.

Im Theorieteil sprechen wir über die unverzichtbaren Elemente im Bibliodrama: Körperarbeit, Textarbeit und Prozess. In Bezug auf die Arbeitsmöglichkeiten am Text werden Aspekte der historisch-kritischen Exegese, der materialistischen Bibellektüre und der Strukturanalyse erörtert. Wichtig ist es mir – auch und gerade im universitären Kontext – auf die Unterscheidung zwischen Psychodrama und Bibliodrama hinzuweisen.[8]

Vorbereitungen zum Block

● Mein Kollege und ich begeben uns in einen intensiven Vorbereitungsprozess und wir beginnen mit der »Knochenarbeit« am Text. Verschiedenste Übersetzungen werden verglichen, die alttestamentlichen KollegInnen zum Original befragt. Wir stecken unsere Nasen in diverse Bibliodrama-Bücher und lassen uns inspirieren, verunsichern, zu neuen und ganz anderen Ideen hinreißen.

Die Arbeit am Text liefert rasch Themen (Wegbegleitung, Autoritätsansprüche, Glaubensweitergabe, Blindheit, Tod, Hochzeit, Heilung) und Gegensatzpaare (Glaubenssätze–Lebenserfahrung, männlich–weiblich, geistig–körperlich). Es geht in dieser Geschichte um eine massive Krisenerfahrung, bei der es am Höhepunkt zu einer Lösung kommt. Uns wird klar, dass wir nur zwei bis maximal drei Kapitel herausgreifen können und entscheiden uns für Kap. 2 (Tobits Erblindung), Kap. 5 (Ein Reisegefährte) und Kap. 11 (Tobits Heilung). Wir erproben Ri-

tuale (aus dem Buch von Else Natalie Warns und Heinrich Fallner), erarbeiten Körperübungen ausgehend von den Verben im Text, diskutieren über die Sinnhaftigkeit und die Bedeutung einer »abgegrenzten Bühne«, überlegen, ob das Spiel »non-verbal« vonstatten gehen soll und ob die Verwendung von Requisiten angebracht ist. Ich merke in der Vorbereitung, wie wichtig der Austausch und das gemeinsame Erproben sind. Ja, ein Stück bibliodramatischer Arbeit steckt schon in dieser Vorbereitung drinnen.

Ritual und Körperarbeit

● Es ist ein strahlend schöner, heißer Junitag, als wir uns in einem – für 18 Personen nicht sonderlich großen – Raum im Dachgeschoss treffen. Ich frage mich, wie wir mit Luft und Hitze zurecht kommen sollen. In einer ersten Runde werden Anrede und organisatorische Fragen geklärt.

Wir beginnen mit dem »Bibliodrama-Ritual« von Else Natalie Warns.[9] Das Ritual schafft eine Atmosphäre des Ankommens, der Konzentration und des Fokussierens. Anschließend erfolgt die Körperarbeit im Raum. Der Raum wird im Gehen erobert: durcheinander gehen, dazwischengehen, vorwärts/rückwärts gehen, laufen, stolpern, stehen bleiben, vorausgehen, hinterherlaufen, eilen, begleiten, Ausschau halten, entgegengehen; gehe so, als kennst du die Gegend nicht, als würdest du in einer fremden Stadt umherirren und dann gehe so, als würdest du dort, wo du daheim bist, einen Spaziergang machen. Die im Text verborgenen Themen tauchen im Raum in Form von Bewegungsabläufen auf.

»Kontaktaufnahmen mit sich selbst, seinem Körper und mit den anderen ...«

Die Körperarbeit ermöglicht erste Kontaktaufnahmen mit sich selbst, seinem Körper und mit den anderen sowie mit dem Raum und den »Zwischen-räumen«.

Gattungsprobe

● Im ersten Block am Vormittag wird zu Kap. 2,1-10, in dem von Tobits Erblindung durch Taubenkot erzählt wird, anhand der Gattungsprobe[10] gearbeitet. Der Text wird vorgelesen und es bilden sich drei Gruppen, die den Auftrag erhalten, den Text als Tragödie, Komödie und als absurdes Theater zu inszenieren. Die Anweisung lautet genauer dahingehend, dass in den Kleingruppen in zwanzig Minuten eine Grobchoreographie erstellt werden soll, in der Anfang und Ende des Stückes sowie die Rollen bestimmt werden.

Es ist erstaunlich, wie offen und mit welcher Intensität sich die Gruppen auf das Spiel einlassen. Die verschiedenen Gattungen werden in ihrer Eigenart gut erfasst und in den einzelnen Sequenzen in beeindruckender Weise umgesetzt. So löst z.B. in der »Tragödie« das Erblinden Tobits am Ende bei allen Betroffenheit aus. Im Raum macht sich eine depressive Grundstimmung breit, besonders als der Erblindete bei den Ärzten keine Hilfe finden kann. Die »Komödie« ist im Jetzt und Heute angesetzt, die DarstellerInnen sprechen Mundart. Da gibt es klassische Familienszenen am Mittagstisch, einen Betrunkenen, der für einen Toten gehalten wird sowie einen kreischenden, herumflatternden Engel, welcher das Amoszitat zum Besten gibt. Ein Vogelkücken, welches durch den Totengräber zufällig von Erdklumpen getroffen wird, flüchtet aufgeregt zwitschernd zur Mutter. Diese rächt sich bei Tobit für das Vergehen an ihrem Kücken und lässt Kot in dessen Augen fallen. Tobit bemerkt die Erblindung anfänglich gar nicht und

die Ärzte haben nur langwierige Reden für ihn über. Zum Schluss erwacht der Betrunkene aus seinem Rausch, packt seine Decke und wankt davon. Im »Absurden Theater« bildet das Wort »Scheiße« Angel- und Drehpunkt des Geschehens. Es ertönt immer wieder in unterschiedlichen Abständen und Stimmlagen, wobei alle AkteurInnen sich sofort die Augen zuhalten.

»... sowie mit dem Raum und den »Zwischen-räumen««

Dann gibt es eine Totengräberin, welche sehr fröhlich und beschwingt ein Grab nach dem anderen schaufelt und die Gräber mit Leichen füllt. Zwei »Esserinnen« verspeisen in der Zwischenzeit einen zwitschernden Vogel, der auf einem Tisch sitzt und mit den Flügeln schlägt. Schließlich begeben sich alle anlässlich eines lauten Scheiße-Rufes in die Mitte, halten sich die Augen zu und brechen zusammen.

Nach einer Phase des »Entrollens« (mit Trommelmusik) wird in Kleingruppen reflektiert, ob und wenn ja, wie sich unser Bild von Tobit durch das Spiel verändert hat. Am auffälligsten ist, dass sich das Thema »Blindheit« auf mehreren unterschiedlichen Ebenen bei allen Gattungen durchgezogen hat. Auch ist der Eindruck entstanden, dass der Text nun – durch das Karikieren – prägnanter dasteht, als »Rohfassung« neugierig macht und nach Verfeinerung ruft. Spürbar ist nach dieser ersten Sequenz auch, dass die TeilnehmerInnen voll und ganz in die Arbeit hineingefunden haben, sozusagen »warm gelaufen« sind.

Nach einer ausgiebigen Mittagspause geht es am Nachmittag erneut mit Körperarbeit weiter. Wir beginnen mit gezielten Wahrnehmungs- und Dehnungsübungen im Stand, beginnen bei den Füßen, gehen über das Becken bis zum Kopf. Es geht vor allem darum, durch Gleichgewichtsübungen die eigene (Körper) Mitte zu finden. In einem zweiten Teil geht es um das Führen von »Blinden«. Die Hälfte der TeilnehmerInnen steht im Raum und schließt die Augen. Die andere Hälfte geht auf je eine Person zu, nimmt sie bei der Hand und führt sie durch den Raum. Dann werden die Geführten wieder zu ihrem ursprünglichen Platz gebracht und können raten, von wem sie geführt wurden.

Spielphase

- Zur Phase des Spielens auf der Bühne stehen zwei Textstellen zur Auswahl: In Tob 5 geht es um die Begleitung Tobias‹ durch den Engel Rafael. Tobit schickt Tobias auf den Weg, das Geld zu holen und sagt ihm, er soll sich einen Wegbegleiter (der sich als Engel Rafael erweist) suchen. Tob 11 handelt von Tobits Heilung. Tobias, Rafael und Sara kehren heim, und Tobit wird geheilt.

Beide Texte werden laut vorgelesen und es bilden sich zwei Gruppen. In der ersten Arbeitsphase geht es um eine linguistisch-strukturalistische Textanalyse. Der Text wird in spezifische »Codes«[11] aufgeschlüsselt: Aktions-Code: Von welchen Tätigkeiten ist die Rede? Welche Verben kommen im Text vor? (antworten, gehen, treffen, finden, abfallen, behüten, begleiten, streichen, wegwischen, herbeieilen, erleben etc.) Wer sind die beteiligten Subjekte? (Tobias, Rafael, Hanna, Tobit, Engel etc.), Topographischer Code: Welche Orte werden genannt? (Haus, Straße, Weg, Herz, Kopf etc.).

Beide Gruppen bereiten sich auf das Spielen der Textstelle vor. Dabei werden die Rollen festgelegt (auch abstraktere Rollen wie z.B. »die Zuverlässigkeit«, »der Lohn«, »der Stamm«, »die weißen Flecken« sind möglich) und der grobe Ablauf der Szene durchbesprochen. Es gibt die

Anweisung, »sprachreduziert« zu spielen, d.h. dass hauptsächlich non-verbal gespielt werden soll, wichtige Ausrufe, Worte oder einzelne Sätze aber nicht zurückgehalten werden sollen. Zu spielen beginnt jene Gruppe, die als Thema die Begleitung des Tobias durch den Engel Rafael gewählt hat. Der Raum wird mit Hilfe von zusammengelegten Decken in einen Bühnenbereich und einen ZuschauerInnenbereich geteilt. Es wird vereinbart, dass keiner die Bühne verlässt, bevor das Spiel aus ist. Wenn jemand nicht mehr spielen will, dann gibt es auf der Bühne einen abgegrenzten Bereich im Eck. Wer diesen Bereich betritt, ist automatisch aus dem Spiel und darf von den anderen SpielerInnen auch nicht einbezogen werden. Die RollenspielerInnen betreten einzeln die Bühne, indem sie sich vor dem Bühneneingang den ZuschauerInnen zuwenden und mitteilen, wer sie im Spiel sind (also z.B.: »Ich bin Tobias«, »Ich bin die Zuverlässigkeit« etc.) Erst wenn alle wieder die Bühne verlassen haben, gibt es ein Nachgespräch. Dazu setzen

»Unzufriedenheit als Ausdruck der Krisensituation im Text«

sich die RollenspielerInnen an den Bühnenrand. Dieser Rand ist der »Grenzbereich« zwischen Bühne und ZuschauerInnenbereich. Die RollenspielerInnen haben im Bewusstsein, dass sie aus der Rolle schlüpfen, sobald sie sich aus dem Bühnenraum entfernen. Sitzen sie am Bühnenrand, dann sind sie zwar bereits »entrollt«, sie haben ihre Rolle aber gewissermaßen noch »im Rücken« und sind noch unmittelbar im Kontakt mit ihr.

Die zweite Spielsequenz ist deutlich packender und intensiver als die erste. Die SpielerInnen des ersten Durchgangs äußern auch Unzufriedenheit in Bezug auf ihr Spiel. Im Laufe des Gespräches wird jedoch klar, dass es diese erste Spielphase gebraucht hat, damit die anschließende »Heilungsszene« gelingen konnte. Die Unzufriedenheit wird schließlich als Ausdruck der sich im Text manifestierenden Krisensituation gedeutet.

Körperarbeit und Abschlussritual

● Nach den beiden intensiven Spielerfahrungen, den Nachbesprechungen und einer ausgiebigen Pause wird anhand von Körperarbeit und einer Meditation das Thema der Wegbegleitung noch einmal aufgegriffen. Wir befassen uns mit den »Engelwesen« unserer eigenen Biographie und suchen Zugang zu Ressourcen, die in Krisensituationen Unterstützung bieten können. Der Tag wird mit dem Ritual von Else Natalie Warns wieder beschlossen.

Resümee

● Im Rückblick auf diese Lehrveranstaltung wird mir (gerade auch durch die schriftlichen Reflexionen der TeilnehmerInnen) deutlich, dass der Prozess, auf den wir uns hier eingelassen haben, tatsächlich auf mehreren Ebenen Bewegung und Bewegtheit ausgelöst hat. Inhaltlich wurde neben dem Thema des »Blindseins« (welche keineswegs nur in physischer Hinsicht wahrgenommen wurde) auch die Frage aufgeworfen, welche Rolle eigentlich die Frauen in dieser Geschichte haben. Sara und Hanna bleiben sehr im Hintergrund und trotzdem spürten wir durch das Spiel, welche Bedeutung und Kraft ihnen zukommt. Ein anderer Aspekt, der uns besonders in den Nachbesprechungen intensiver beschäftigte, war die Rolle des »Begleiters« (Rafael) und damit in Zusammenhang stehend das Thema »Heilung«. Dass mit »Heilung« auch mitunter

ein sehr langes »Vorspiel« mit unsäglichen Um- und Zwischenwegen verbunden ist und welchen

»Theologietreiben als ganzheitlicher, erfahrungsbezogener Prozess, der Identität stiftet«

Kampf sie bedeuten kann, wurde durch die szenischen Darstellungen sehr konkret veranschaulicht.

Unabhängig davon, wie sehr uns diese Inhalte mit unseren eigenen biographischen Geschichten in Kontakt brachten, tauchte auch die grundsätzliche Frage auf, wie sich denn historisch-kritische Forschungsarbeit und persönliche Erfahrung durch einen Bibliodramaprozess ergänzen können und was das für unsere Identität als akademische TheologInnen heißt.

Ausblick

● Gerade im Kontext *wissenschaftlicher* Theologie geraten ganzheitlich-personale Lernprozesse fast ganz ins Hintertreffen. Dadurch droht sich die vielfach beklagte Theorie-Praxis-Kluft innerhalb der akademisch-theologischen Ausbildung auszuweiten.

Bibliodrama stellt nicht nur eine spirituelle Suchbewegung dar, sondern ist als hermeneutischer Weg geeignet, theologisch relevante Fragestellungen aufzuspüren und zu analysieren. Im universitären Kontext praktiziert, ermöglicht es Studierenden und Lehrenden Theologietreiben als ganzheitlichen, erfahrungsbezogenen Prozess zu begreifen, dem eine identitätsstiftende Qualität zukommt. Dadurch können innerhalb des Theologiestudiums sowohl pastorale Identität als auch kommunikative Kompetenzen entwickelt und gefördert werden.

[1] Vgl. dazu und im Folgenden in erster Linie Gerhard Marcel Martin, Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie, Stuttgart 1995.
[2] Ulrich Bubenheimer nennt darüber hinaus auch die Gruppe sowie die vorherrschenden religiösen Positionen und Einstellungen, welche für bestimmte bibliodramatische Ansätze in Theorie und Praxis maßgeblich sind. Vgl. dazu Ulrich Bubenheimer, Bibliodrama – Selbsterfahrung und Bibelauslegung im Spiel, in: Isidor Baumgartner (Hg.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 533-545, 534.
[3] Vgl. Karl Frielingsdorf, Bibliodrama, in: LThK^3, 415.
[4] Vgl. Martin, Sachbuch, 9.
[5] Vgl. Bubenheimer, Bibliodrama, 544.
[6] Vgl. Gerhard Marcel Martin, Bibliodrama, in: EKL, 1986^3, 487-488, 487.
[7] Vgl. Bubenheimer, Bibliodrama, 534.
[8] Vgl. dazu v.a. Martin, Sachbuch, 69-74.
[9] Vgl. Else Natalie Warns/Dietrich Redecker, Die ästhetische Dimension des Bibliodramas, in: Else Natalie Warns/Heinrich Fallner, Bibliodrama als Prozeß. Leitung und Beratung, Bielefeld 1997, 13-84, 73f. Das Ritual ist auch beschrieben in Martin, Sachbuch, 66f.
[10] Vgl. Martin, Sachbuch, 81-90.
[11] Vgl. Martin, Sachbuch, 41f.

Zeitenwende und Endzeitfieber

Joachim Finger (Hg.)
Vom Ende der Zeiten

Apokalyptische Visionen vor der Jahrtausendwende

Weltanschauung im Gespräch Bd. 17

Freiburg i.S.: Paulusverlag 1999

200 Seiten, brosch., DM 29,80/ÖS 218,-/SFr 26,-

Eine Jahreszahl mit drei Nullen hat schon immer besondere Phantasien und Ängste ausgelöst. So auch dieses Mal: Wieder und wieder muss man von Gruppierungen lesen, die in dramatischer Weise den Weltuntergang vorwegnehmen oder ihn durch eine Selbsttötung selber auslösen wollen. Die Sonnentempler in der Schweiz, die Davidianer in den USA und die AUM-Sekte in Japan, dies sind nur einige der Namen, die in den letzten Jahren traurige Berühmtheit erlangt haben. Aber auch in Film und Literatur hat die Endzeit ihre deutlichen Spuren hinterlassen: TV-Serien bedienen sich verstärkt apokalyptischer Bilder.

Die vorliegende Aufsatzsammlung versucht, einen umfassenden Überblick über die verschiedenartigen apokalyptischen Visionen am Ende dieses Jahrtausends zu geben. Die – auch in der Qualität – recht unterschiedlichen Artikel reichen von der Sekte ›Fiat Lux‹ über die Sonnentempler und die Zeugen Jehovas bis zu den apokalyptischen Vorstellungen in den charismatischen und evangelikalen Bewegungen. In übergreifenden Aufsätzen werden die Endzeitvorstellungen aus philosophischer, psychoanalytischer, biologischer und theologischer Sicht gedeutet. Abgeschlossen wird das Buch durch den kurzen Aufsatz »Apokalyptisch Galuben«. Christliche Theologie wird dort verstanden als eine Theologie, die die Apokalyptik im Mittelpunkt ihres Glaubens sieht, auch wenn sie in Lehre und Verkündigung im Augenblick eher eine Randposition einnimmt. Durch das Wissen um das Ende ist der Christ und die Christin frei von der Bindung an Besitz und erstarrte Gewohnheiten. Die Apokalyptik Jesu ist – im Unterschied zu den exklusiven Ansprüchen heutiger Gruppen – keine ›Elite-Apokalyptik‹. Auch verdrängt sie nicht das Leben zugunsten des Überlebens, hält nicht viel von ›Endzeitfahrplänen‹ und ›Arche-Noah-Idyllen‹, sondern aus dem Wissen um das Ende wird in der Welt aktiv gelebt. Jene Leserinnen und Leser, die vor allem an Hintergrundinformationen über die verschiedenen Endzeitbewegungen interessiert sind, werden in den meisten Fällen in diesem Buch reichhaltiges Material finden.

Ulrich Rausch, Bologna

Hans Gasper/Friederike Valentin (Hg.)
Endzeitfieber

Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten

Herder Spektrum Bd. 4522

Freiburg i.Br.: Verlag Herder 1997, 256 Seiten

Das Näherrücken des Jahres 2000 lässt viele Endzeiterwartungen und Untergangsphantasien blühen. Oft sind es emotional wenig verwurzelte Personen, die ihnen folgen oder die sie verbreiten. Und nicht wenige wollen damit ein gutes Geschäft machen. Das vorliegende Buch gibt einen guten Überblick über die Endzeitmythen unserer Gesellschaft, von jenen der Sekten und religiösen Sondergruppen, charismatischen und evangelikalen Bewegungen, Neomystikern und Apokalyptikern bis hin zu den paganen Mythen der neuen politischen Rechten. Viele dieser Mythen sind für das soziale Leben nicht ungefährlich, denn sie verstärken destruktive Potentiale, Lebensängste und irrationale Phobien. Christliche Seelsorge muss auf diese Ängste hinhören.

Dabei ist christlicher Glaube aufgefordert, selbst diejenigen Inhalte abzulegen, die bei den Menschen Angst erzeugen, zugunsten der befreienden Grundintention der Botschaft Jesu. Das wird in diesem Buch deutlich herausgearbeitet.

Anton Grabner-Haider, Graz

Luzia Sutter Rehmann
Vom Mut, genau hinzusehen

Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalyptik

Luzern: Edition Exodus 1998

160 Seiten, brosch.

Aufdecken, zum Vorschein bringen bedarf eines Mutes, der nicht selbstverständlich ist: Die Autorin spannt in sechs Kapiteln dieser Aufsatzsammlung einen Bogen durch apokalyptische Bibeltexte, die zusammenfassend als Widerstandsliteratur verstanden werden. Aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive verfolgt die evangelische Theologin apokalyptische Spuren sowohl in bekannten apokalyptischen Texten wie im Buch Daniel und in der Offenbarung des Johannes als auch in bisher eher in der Exegese apokalyptisch »vernachlässigten« Texten bzw. Themen, indem sie den »Stamm-Müttern Jesu bei Matthäus«, dem »radikalen Beginn des Lukasevangeliums« und dem »Widerstand von Frauen in der Offenbarung des Johannes« nachgeht. Widerstandsliteratur als grundlegender roter Faden dieser Texte will auf nicht vertrösten, sie drückt sich nicht vor der Gegenwartsanalyse des Unrechts, sondern beschreibt die Gegenwart mit ausdrucksstarken Namen und Bildern, um Frauen und Männer zu bewegen und ihnen neue Wege zu eröffnen.

Einen bewegenden Abschluss dieser Aufsatzsammlung bildet »eine Annäherung an eine apokalyptische Spiritualität«, die mit folgender Umschreibung von Auferstehung schließt: Auferstehung glauben meint nicht »für wahr halten, dass es Auferstehung gibt, sondern merken, dass man selbst aufstehen kann, schon aufgestanden ist«. Die exegetischen Auseinandersetzungen verbindet die Autorin mit persönlich formulierten Texten sowie mit literarischen Bespielen, wodurch ein sehr gelungenes Ineinander von exegetischen und persönlichen Auslegungswegen entsteht. In diesen Punkten bleibt die Autorin ihrem Anspruch treu, dass Auslegung »ein Sich in Beziehung setzen zu Texten« darstellt, indem durch die Lektüre der Texte »Frauen wie Männer neugierig und aufmerksam gemacht werden auf die ausstehende Befreiung«.

Dieses Buch ist sowohl einem großen wissenschaftlichen als auch praxisorientierten Personenkreis sehr zu empfehlen, da es zumal auch in einer ausgezeichneten Lesbarkeit vorgelegt wurde.

Ursula Schachl-Raber, Strass im Attergau

Wolfgang Sommer (Hg.)
Zeitenwende – Zeitenende

Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie

Theologische Argumente Bd. 2

Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1997, 304 Seiten

Der Band der Theologischen Hochschule Augustana in Neudettelsau nähert sich dem Thema aus unterschiedlichen Perspektiven. Zunächst wird den apokalyptischen Gedanken des jüdischen Propheten Micha nachgespürt, der eine Wende des Schicksals für sein Volk erreichen möchte. Christian Strecker diskutiert aus der Sicht der Kulturanthropologie die Vorstellung von der Zeitenwende bei Paulus aus Tarsos. Für den Exegeten Wolfgang Stegemann zeigt sich im apokalyptischen Daseinsverständnis vor allem die Sehnsucht nach kultischer und ethischer Reinheit sowie die Haltung von angstbesetzten Personen und von Dissidenten. Meister Eckharts

Lehre vom »ewigen Nun« hat mit apokalyptischem Denken wenig zu tun, denn göttliche Offenbarung geschieht in der ständigen Gegenwart des Lebens. Deutlich ist die apokalyptische Stimmung bei Martin Luther, der den Denkmodellen des Paulus und des Augustinus folgt. Auch hier paart sich Lebensangst mit Selbstabwertung und Verweigerung. Bedenkenswert ist die Zeitkritik von G. Fichte, die auch heute sehr aktuell erscheint. Er befürchtet durch die Aufklärung einen radikalen Individualismus und Autonomismus, der das Gemeinschaftliche nicht mehr zu sehen vermag. Der Untergang der Titanic (1912) war schon damals ein starkes Symbol, nämlich Ausdruck der Überheblichkeit und zugleich der latenten Schuldgefühle und der Lebensangst. Auch unsere Technikkritik hängt oft mit apokalyptischen Denkmodellen zusammen. Wir wissen um die Selbstbedrohung, aber wir können ihr nicht mehr entkommen. So bleibt Apokalyptik weiterhin eine Trostliteratur für Geängstigte (H.J. Körtner). Auch in postmodernen Denkmodellen finden wir Lebensangst und Sinnleere ausgedrückt. In diesem Umfeld entstehen weiterhin neue religiöse Bewegungen, Sekten und Esoterikgruppen. Die christliche Religion steht vor der Herausforderung, auf diese Zeitlage eine kreative Antwort zu finden. Dazu will das Buch beitragen.

Anton Grabner-Haider, Graz

Christentum, Moderne und Erlebnisgesellschaft

Hans-Georg Ziebertz
Religion, Christentum und Moderne
Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung
Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1999
240 Seiten, kart., DM 39,80/ ÖS 291,-/ SFr 37,-

Seit über 200 Jahren gibt es in der westlichen Theologie angesichts der Erfahrung der Entkirchlichung ein zähes Ringen um die Frage der Kompatibilität von Christentum und Moderne. Während die evangelische Theologie, zumindest in ihrer liberalen Tradition, stets den Ursprung der Moderne aus dem Christentum betonte, schlug die katholische Kirche von 1850 bis 1950 eine Strategie der Abgrenzung von der Gesellschaft ein. Erst nach dem 2. Weltkrieg – so der katholische Pastoraltheologe und Religionspädagoge H.-G. Ziebertz – konnte sich die Praktische Theologie aus ihrer Opposition zur modernen Kultur befreien und sich wieder auf ihre ursprüngliche Vermittlungsaufgabe besinnen.

Im ersten Teil seines Buches – er besteht zum großen Teil aus Überarbeitungen von bereits erschienenen Artikeln des Autors – verwirft Ziebertz die auf der Vorstellung einer Diskontinuität zwischen Religion und Moderne beruhende Säkularisierungstheorie und tritt für ein »modernitätsfähiges Christentum« (50) und seine Öffnung zur gesellschaftlichen Umwelt ein. Dabei ersetzt er den mit der Säkularisierungsthese verbundenen substantiellen Religionsbegriff jedoch nicht durch eine rein funktionale Religionstheorie im Sinne Luckmanns oder Lübbes, sondern strebt eine Verknüpfung zwischen dem Offenbarungsglauben und den funktionalen religiösen Bedürfnissen der Menschen an (44, 221). Leider geht er dabei nicht auf die Frage ein, ob und inwiefern der funktionale Cha-

rakter des Christentums in der Offenbarung selbst begründet liegt, und so bleibt diese Verknüpfung zu äußerlich. Weiten Raum nimmt dagegen eine schlüssige Beschreibung der veränderten Religionspräsenz in der Moderne anhand der Beispiele von Familie, religiöser Bildung und Diakonie ein.

Im Zentrum des zweiten Teils steht eine bislang unveröffentlichte empirische Untersuchung unter pastoralen MitarbeiterInnen in den Niederlanden und in Deutschland zu ihren Auffassungen bezüglich Umwelt, Leitung und Sendung der Kirche. Insgesamt wird in den befragten Gruppen die zunehmende Pluralisierung und Modernisierung nicht als Ende der Religion, sondern als eine positive Chance angesehen. Das tendenziell weltoffene Kirchenbild, das sich bei den Niederländern noch stärker zeigt als bei den Deutschen und bei den PastoralreferentInnen stärker als bei den Priestern, überrascht angesichts einer zurzeit wahrnehmbaren, wachsenden Modernitätsfeindlichkeit z.B. unter jüngeren deutschen Priestern.

Insgesamt bietet das Buch eine kompetente Einführung in das komplexe Feld der Beziehungen zwischen Christentum und moderner Kultur. Besonders hervorzuheben ist dabei Ziebertz' klare und mutige Stellungnahme für die Kompatibilität dieser beiden Wirklichkeiten in einer Zeit, in der kirchenpolitische Entwicklungen eher entgegengesetzte Tendenzen erkennen lassen.

Jürgen Eikenbusch, Friedberg/Bayern

Hermann Kochanek
Spurwechsel

Die Erlebnisgesellschaft als Herausforderung für Christentum und Kirche

Frankfurt a.M.: Verlag Josef Knecht 1998

188 Seiten, kart.

Die »Erlebnisgesellschaft« zählt zu den meistbeachteten Deutungsmodellen für die neueste Entwicklung der westlichen Gesellschaften. Der Begriff ist streng genommen nur für den Teil von Sozietäten anwendbar, dessen materielle Grundbedürfnisse abgesichert sind. Das dahinterliegende Phänomen könnte also auch nur eine kurzzeitige Episode für Ober- und Mittelschichten sein. Dennoch hat die zugrunde liegende Geisteshaltung breite Folgewirkungen auf die Gesamtgesellschaft – nicht zuletzt dank der starken medialen Propagierung: Die Sorge ums Überleben wird ersetzt durch die Sorge um das Wie des Lebens, an Stelle der Deckung der Grundbedürfnisse tritt die Ästhetisierung der Lebensvollzüge, und den Ständen und Gruppen, denen man von Geburt zugehörte, folgen mehr oder weniger frei gewählte Milieus. Auch auf die Kirchen und das religiöse Leben wirkt sich die Erlebnisgesellschaft aus. Weitgehende Differenzierung kirchlichen Lebens, Suche nach ganzheitlichen Erlebnissen und Ablehnung (er)lebensfremder Religionsausübung seien als Schlagworte genannt.

Hermann Kochanek sieht daher die Zeit für einen »Spurwechsel« kirchlichen Handelns gekommen, um aktiv und differenziert auf die Entwicklung der Erlebnisgesellschaft zu reagieren: Einerseits seien vielfältige Milieus in der Kirche zu fördern, die einen individuell adäquaten Zugang zur Botschaft Jesu und persönliches Erleben des Glaubens ermöglichen. Der Schatz an Glaubenserlebnissen und Riten der Kirchen habe oft den Lebensbezug verloren. Hier sieht Kochanek großen Aufholbedarf. Andererseits weist er der Botschaft

Jesu auch eine ideologiekritische Rolle zu: Gerade die vielen, die in der Erlebnisgesellschaft zu kurz kommen, seien erste Adressaten Jesu. Und dem nicht vollends zu befriedigenden Erlebnisdurst hält Kochanek den eschatologischen Vorbehalt entgegen: Wer volles Glück im Leben anstrebe, betrüge sich selber. Hier könne die Botschaft Jesu Befreiung vom Leistungs- und Erlebniskult sein.

Das vorliegende Buch ist ein beachtenswerter Entwurf, wie Kirchen auf postmoderne gesellschaftliche Entwicklungen reagieren können. Dem tut auch die streckenweise etwas flüchtige Ausarbeitung – so wiederholen sich einige längere Abschnitte in verschiedenen Kapiteln fast wörtlich – keinen Abbruch.

Johann Neumayer, Hallein

Not, Diakonie und Solidarität

Ulrich Thien
Wohnungsnot im Reichtum
Das Menschenrecht auf Wohnung in der Sozialpastoral

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998,
320 Seiten, Kt., DM 48.-/ÖS 350.-/SFr 45,60

Eine »Option für Wohnungsarme« muss die Kirche treffen, will sie nicht die Augen vor der Tatsache verschließen, dass selbst im reichen Deutschland eine Million Menschen keine Wohnung haben! Wohnen ist ein anthropologisches und soziales Grundbedürfnis, weshalb Wohnungsnot ein bei weitem komplexeres Feld beschreibt als das Problem der Obdachlosigkeit, wie der Autor in einer ausführlichen Situationsanalyse im ersten Teil der Arbeit darlegt. Er geht dabei nicht nur auf die individuelle Problematik ein, sondern zeigt auch detailliert Defizite staatlicher Wohnungspolitik in Deutschland auf. Erstaunlich ist, wie wenig sich die Kirche mit diesem Thema beschäftigt hat, wie ein Überblick über Grundtexte der Katholischen Soziallehre an den Tag bringt – dies umso mehr, als die Bibel sehr wohl viele Ansatzpunkte dafür bereithält. Aufbauend auf diese biblischen Grundlagen entwickelt Ulrich Thien Grundelemente einer Theologie des Wohnens. Im dritten handlungsorientierten Teil bringt der Autor eine Vielfalt praktischer Anregungen und politischer Vorschläge, wobei ihm eine langjährige Beschäftigung mit dem Thema im Rahmen des Caritasverbandes Münster natürlich zugute kommt.

Eigenartig widersprüchlich fällt seine Beurteilung der Rolle der Pfarrgemeinden in dieser sozialpastoralen Aufgabe aus. Auf eine radikale Kritik des Pfarrsystems unter Rückgriff auf Thesen Hermann Steinkamps (216) folgen durchaus positive Einschätzungen. So könne »die Gemeinde den Caritas-Institutionen eine lebensweltlich orientierte Sicht- und Arbeitsweise« ermöglichen (249). Auch für den unabdingbaren sozialpolitischen Einsatz gegen die Wohnungsnot sei es von Vorteil, dass die Kirche »flächendeckend in jeder Kommune vertreten« sei und damit vielfältige Möglichkeiten der Einmischung habe (287). Thiens Arbeit sensibilisiert für ein bisher theologisch kaum beachtetes Thema und ist für all jene, die im Bereich der Wohlfahrtsverbände und der Kirchen beruflich in diesem Arbeitsfeld tätig sind, wohl ein absolutes Muss.

Markus Lehner, Linz

Berthold Broll
Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen
Leiten, Lenken, Gestalten, Bd.5

Gütersloh: Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1999
414 Seiten, Kart., DM 78,-/ÖS 596,-/SFr, 73,-

Wenn Theologen betonen, dass Caritas und Diakonie Grundfunktion, Lebens- und Wesens-

äußerung der Kirche sind, so zielen sie üblicherweise auf eine stärkere Beachtung sozialen Engagements innerhalb des kirchlich-gemeindlichen Lebens. Berthold Broll dreht in seiner Dissertation den Blick um. Er geht der Frage nach, wieweit sich dieses theologische Verständnis in Form einer gezielten Steuerung von Seiten der Kirchen auf die Gestaltung von Caritas und Diakonie in Deutschland auswirkt.

Er stützt sich dabei vor allem auf systemtheoretische Steuerungsmodelle und untersucht zumindest exemplarisch, welche Gestaltungsmöglichkeiten sich den verfassten Kirchen im Bereich der kirchlichen Wohlfahrtspflege bieten, konkret etwa über institutionellen Einfluss (v.a. Statuten), über Normsetzung (etwa das Arbeitsrecht), über personelle und budgetäre Entscheidungen. Die Gegenüberstellung von katholischer Kirche und Caritas-Institutionen einerseits, evangelischen Kirchen und Diakonie-Institutionen andererseits führt ihn zur Herausarbeitung unterschiedlicher »Steuerungskulturen«, die er in Anlehnung an Helmut Willke als hierarchische Steuerung – die jüngsten Entwicklungen in Sachen Schwangerschaftskonfliktberatung hätten als eindrucksvolle Illustration der Probleme hierarchischer Steuerung dienen können – bzw. als Kontext-Steuerung charakterisiert. Seine These, dass die Steuerungskultur in Caritas und Diakonie eng mit der jeweiligen Kirchenstruktur verbunden ist, lässt nicht viel Spielraum für künftige Veränderungen der Steuerung der Caritas erwarten (374).

Seine Arbeit überzeugt vor allem durch einen hohen Informationswert in Bezug auf das System der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland, die Strukturen der deutschen Großkirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände. Gewiss handelt es sich über weite Strecken um eher trockenen Lesestoff, doch dies liegt wohl in der Natur der Sache.

Markus Lehner, Linz

Gunter M. Prüller-Jagenteufel
Solidarität – eine Option für die Opfer

Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente

Forum Interdisziplinäre Ethik 20

Frankfurt a.M.: Peter Lang, Europ. Verlag der Wissenschaften 1998

507 Seiten, brosch., ca. DM 118,-/ÖS 792,-

Der Inhalt der vorliegenden Studie ist breiter als der Titel nahe legt: Zum einen, weil der ebenso aktuelle wie unspezifische Begriff der Solidarität nicht nur in seiner individualethischen Tugenddimension dargestellt wird. Zum anderen, weil der Autor sowohl auf Entstehungsgeschichte als auch Inhalt der einzelnen Dokumente des päpstlichen Lehramts ausführlich eingeht.

Im ersten Teil findet sich ein geschichtlicher Überblick, der die Entwicklung des christlichen sozialen Denkens von der frühen Kirche bis hin zur Theologie der Befreiung skizziert und einen Kategorienraster für die folgende Untersuchung festlegt (Solidarität als ethische Handlungskategorie, Pro-Solidarität und Kon-Solidarität, situative vs. strukturelle Solidarität u.a.). Im zweiten Teil werden der historische Kontext, Inhalt und die Art der Interpretation des Solidaritätsbegriffs in der Tradition des Lehramtes seit Rerum novarum umfassend dargelegt. Der dritte Teil entwickelt »Grundlinien einer christlichen Solidaritätspraxis« und schließt mit einer kurzen Reflexion zu Kirche als Ort christlicher Solidarität.

Als Leitwort zur Profilierung sozialpolitischer Positionen wird Solidarität auch in Zukunft eine große Rolle spielen. Die Kenntnis der Geschichte des katholischen Solidaritätsverständnisses ist die Voraussetzung für eine Positionierung der katholischen Kirche in diesem gesellschaftlichen Dialog. Der vorliegende Band ist all

jenen zu empfehlen, die sich für die Solidaritätspraxis engagieren, sowie jenen, die ein Kompendium der katholischen Sozialdokumente in ihrem jeweiligen historischen Kontext suchen. In dieser Hinsicht schließt der Band im deutschen Sprachraum eine Lücke.

Ingeborg Gabriel, Wien

Aggression und Lebensenergie

Karl Frielingsdorf
Aggression stiftet Beziehung

Wie aus destruktiven Kräften lebensfördernde werden können

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1999, 197 Seiten

Karl Frielingsdorf wagt sich an ein Thema heran, das in unserer Gesellschaft beinahe ausschließlich mit Feindseligkeit, Gewalt, Zerstörung und Vernichtung assoziiert wird. Aggression ist vor allem für religiös erzogene Menschen tabu, das Aggressionsverbot ist verinnerlicht und behindert vitale Lebenskräfte. Auf diesem Hintergrund hat es Frielingsdorf nicht leicht, wenn er Aggression zu verstehen sucht »als Lebensenergie, die sowohl lebensfördernd als auch lebensbehindernd eingesetzt werden kann« (9).

Der Autor geht zunächst der Bedeutung des Wortes »Aggression« nach, das vom neutralen lateinischen Begriff »aggredi« = »ad-gredi« herkommt, also »auf jemanden zugehen« oder »herangehen«. In aller Kürze werden sodann die verschiedenen Ursprungstheorien für Aggression gestreift: die psychobiologische Richtung, die lerntheoretische Schule und die Frustrations-Aggressions-Hypothese. Die geistesgeschichtlichen Wurzeln der Abwertung heftiger Gefühle und damit der Aggression werden offen gelegt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich, dass diese biblisch nicht zu begründen ist.

Der Hauptteil des Buches setzt sich mit Elternbotschaften über (aggressive) Gefühle auseinander und zeigt Wege zu einem lebensfördernden und konstruktiven Umgang auf. Die Aggressionen in Beziehung zu mir selbst, zu anderen Menschen, zur Umwelt und zu Gott werden mit konkreten Beispielen dargestellt. Oft schließen sich praktische Hinweise an, die zur persönlichen Auseinandersetzung anregen. Man spürt, wie der Autor aus gruppentherapeutisch reicher Erfahrung schöpft und zur Auseinandersetzung mit den eigenen Aggressionen Mut machen will. Bisher lebensbehindernde (oft elterliche) Schlüsselbotschaften sollen heilsam umgedeutet werden. So kann ein neues lebensförderndes Selbstverständnis wachsen. Beeindruckend ist etwa das psychodramatische Spielen der Begegnung einer Verdammten mit dem Heil zusprechenden Jesus: ein Ereignis tiefer Erlösung. Solch tief gehende Erfahrungen in und vor einer Gruppe, bei denen »grund-legende« Umdeutungen des eigenen Lebensbildes geschehen, bedürfen freilich fachlich-therapeutischer Anleitung.

Frielingsdorf ist zu danken, dass er ein in der Kirche und bei religiös erzogenen Menschen tabuisiertes und lebensbehinderndes Thema »angeht«. Sein großes Verdienst besteht darin, dass er der »christlichen« Tradition der Abwertung und Verdrängung von Aggression eine positive Konnotation beiseite stellt, destruktive Gottesbilder entlarvt und anschaulich Wege der praktischen Auseinandersetzung aufzeigt. Spannend zu lesen, sei es allen empfohlen, die sich mit elterlich-kirchlichem Erziehungsballast beschäftigen wollen und konstruktiven Umgang mit aggressiven Kräften suchen.

Johannes Panhofer, Innsbruck

Kirche als Stütze?

Anna Findl-Ludescher
Stützen kann nur, was widersteht
Ida Friederike Görres – Ihr Leben und ihre Kirchenschriften
Salzburger Theologische Studien 9
Innsbruck: Tyrolia-Verlag 1999
328 Seiten, brosch., DM 57,50/ÖS 420,-/SFr 55,-

»... ich glaube einfach, dass auch der heutige Mensch sich nur auf das stützen kann, was ihm widersteht ...« Dieser Satz aus einem Brief von Ida Friederike Görres (1901-1971) charakterisiert Leben und Haltung einer Frau, die sich einer schnellen Einordnung in gängige Kategorien entzieht. Die geborene Reichsgräfin von Coudenhove-Kalergi gehört zu jenen beeindruckenden Gestalten des 20. Jahrhunderts, die sich in leidenschaftlicher Verbundenheit mit der Kirche und zugleich im Wissen um das eigene Begrenztsein engagiert und widerständig gegen vorschnelle oder einseitige Lösungen anstehender theologischer Probleme bemüht. Sie zeigt mit ihrem Leben und ihren Kirchenbildern, dass oft verschiedene Sichtweisen einer Sache möglich sind. Diese dürfen nicht nur nebeneinander bestehen, sondern ergänzen u. U. einander und/oder führen im Widerspruch zu neuer, tieferer Erkenntnis.

Anna Findl-Ludescher charakterisiert in ihrer 1997 in Innsbruck eingereichten pastoraltheologischen Dissertation – ausgehend von der Biographie Ida Görres' und auf diese immer wieder bezugnehmend – die verschiedenen Kirchenbilder der zu ihrer Zeit sehr bekannten katholischen Autorin. Diese biographisch orientierte Vorgehensweise entspricht nicht nur einem neu- bzw. wieder entdeckten Ansatz theologischen Arbeitens, sondern erhält seine Bedeutsamkeit auch vor dem Hintergrund der »lebensgeschichtlichen Wahrheiten«, die bei Ida Görres eine wichtige Rolle spielen. Die ekklesiologischen Entwürfe der konsequenten Katholikin fasst Anna Findl-Ludescher unter drei Stichworten zusammen: Kirche als »Leib Christi«, als »Frau«, als »Stadt im Umbau«. Neben Darstellung und theologiegeschichtlicher Einordnung wird jeweils das Potential des Bildes, den Glauben für den Einzelnen bzw. die Einzelne zu ermöglichen, erwogen. In diesem dritten Schritt bezieht sich die Autorin auf das offene Symbolverständnis von Heribert Wahl, das einen notwendigen »Spielraum« zwischen Symbol und Subjekt voraussetzt. Das pastoraltheologische Resümee der Beschäftigung mit den Kirchenschriften von Ida Görres fasst Anna Findl-Ludescher u. a. dadurch zusammen, dass sie eine stärkeres Einbeziehen der historischen Dimension in die Pastoraltheologie einfordert, das Wertschätzen der vielfältigen religiösen Fragmente in der (post-)modernen Welt anmahnt und sich für ein integratives Veränderungsverständnis in der Kirche einsetzt.

Das Buch überzeugt mit solider und ausgewogener Argumentation, es ist angenehm zu lesen. Einzelne inhaltliche Vorgehensweisen wären meiner Meinung nach ausführlicher zu diskutieren – so ist z. B. anzufragen, ob das eingängige Bild der »Stadt im Umbau« in dieser Breite problematisiert werden muss (266) oder ob die Frage der Glaubensermöglichung durch die »Ekklesiologie« Ida Görres nicht (sinnvollerweise und die einzelnen Aspekte zusammenfassend) die Einleitung des – ansonsten eher knappen – pastoraltheologischen Teils hätte bilden sollen.

Thomas H. Böhm, Innsbruck

AUTORINNEN UND AUTOREN

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Hochschule Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien in Zürich, sowie Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen (Zug).

Karl Bopp ist Professor für Pastoraltheologie an der Phil.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern/Oberbayern.

Ilse Müllner, Dr. theol., lehrt Altes Testament an der Universität Gesamthochschule Essen.

Peter Heintel, Dr. phil., ist Professor für Philosophie und Gruppendynamik an der Universität Klagenfurt und Gründer und Vorsitzender des »Vereins zur Verzögerung der Zeit«.

Ingrid Kromer ist Erziehungswissenschaftlerin mit langjähriger Erfahrung in der offenen und verbandlichen Jugendarbeit und derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Österreichischen Institut für Jugendforschung.

Otto Kromer ist Pädagoge und Supervisor mit langjähriger Erfahrung in der offenen und verbandlichen Kinder- und Jugendarbeit und derzeit Leiter des Bildungsreferates der Katholischen Jungschar Österreichs.

Ina Praetorius ist promovierte feministische Theologin.

Riet Bons-Storm, Psychologin und Theologin, ist emeritierte Professorin für Frauenforschung und Pastoraltheologie der Universität Groningen, Niederlande.

Elsa Tamez, Dr. theol., ist Direktorin der Universidad Biblica in Costa Rica.

Dietrich Zimmermann, Dr. theol., Prof. em. für Pastoraltheologie am Priesterseminar in Hildesheim ist seit 1986 Pfarrer in St. Birgitta in Bremen.

Josef Pretscher gehört zur Leitung der Domschule (Akademie für Erwachsenenbildung der Diözese Würzburg) und der »Theologie im Fernkurs«.

Bernd Lutz, Dr. theol., ist als Priester des Erzbistums Köln derzeit freigestellt zur Habilitation. Er ist Dozent für Gemeindekatechese am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln und Subsidiar in der Gemeinde St. Adelheid in Köln-Neubrück.

Maria Elisabeth Aigner ist Vertragsassistentin am Institut für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz, Bibliodramaleiterin und Mit-Initiatorin eines Bibliodrama-Weiterbildungsprojektes in der Steiermark.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche
30. Jahrgang · November 1999 · Heft 6

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

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

Anschrift der Redaktion:
A-1110 Wien, Kobelgasse 24,
Tel./Fax +43-1-76 90 850,
E-Mail: veronika.prueller@univie.ac.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 810,-, DM 111,-, sFr 105,60; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) S 564,-, DM 89,70, sFr 85,20; *Einzelheft* S 159,-, DM 21,80, sFr 20,70; DM- und S-Preise einschl. 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-Str. 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.

Druck: M. Theiss, A-9400 Wolfsberg, St. Michaeler Straße 2.

DIAKONIA 30. Jahrgang 1999

AutorInnenverzeichnis

Abid Lise, Christentum und Islam, 3/99 159-160.
Aebischer-Crettol Ebo, Abschied ermöglichen. Erfahrungen aus der Begleitung von Hinterbliebenen nach einem Suizid, 5/99 341-345.
Aigner Maria Elisabeth, Tobit auf der Bühne. Bibliodrama als hermeneutischer Prozess im universitären Kontext, 6/99 441-447.

Baumann Urs, Wenn eure Kinder euch dann fragen... Wie religiös sind Theologenkinder? 1/99 43-47.
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (1.Teil), 4/99 253-259.
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (2.Teil), 5/99 354-359.
Biemer Günter, Helmut Erharter, ein pastoraltheologischer Dolmetscher, 1/99 53-54.
Blasberg-Kuhnke Martina, Das Klima einer offenen Streitkultur, 1/99 54-56.
Blasberg-Kuhnke Martina, Über Europa nachdenken – in dieser Zeit?, 4/99 229-232.
Bobert-Stützel Sabine, »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten« (Lev 19,33). Notizen zur Arbeit mit Jugendlichen aus der rechtsextremen Szene, 4/99 282-288.
Bons-Storm Riet, Zeit der Veränderungen und Abschiede. Lebenszusammenhänge älterer Frauen, 6/99 416-421.
Bopp Karl, Leben im Maß der Zeit. Zu den Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, 6/99 387-392.
Bürstmayr Hannelore, Dr. Helmut Erharter in seiner Pfarrgemeinde, 1/99 66-67.
Busek Erhard, Was die Welt braucht, das ist Jesus! 3/99 160-161.

Cimaschi-Oberti Claudio / Meier Walter, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.
Condrau Gion, Jedem seinen eigenen Tod. Sozialpsychologische und soziokulturelle Aspekte des Todes, 5/99 313-317.

Dieterle Elisabeth, Der »Chef-Kollege«, 1/99 56-57.
Draulans Veerle, Zwischen Traum und Wirklichkeit. Zur christlichen Inspiration sozialer Organisationen, 5/99 366-371.

Forum: Typisch christlich?! Neun Statements und eine Einführung, 3/99 158-168.
Friemel Franz Georg, Brückenschlag in Richtung Osten, 1/99 48-52.
Fuchs Gotthard, Warum noch Christ/Christin werden oder bleiben wollen? 3/99 161-163.
Fuchs Ottmar, Zur Entwicklung der Praktischen Theologie auf den Spuren der Zeitschrift DIAKONIA (und ihrer Vorläufer), 1/99 16-22.

Gubler Marie-Louise, Bist du es, der da kommen soll? – Die messianische Frage, 3/99 182-188.
Gubler Marie-Louise, Er hörte auf den Ruf meines Flehens... Eine Predigt zu Psalm 116, 1/99 72-74.
Gubler Marie-Louise, Von Zeit zu Zeit..., 6/99 381-386.
Gysi Gregor, Bergpredigt als christliche Grundidee, 3/99 163-164.

Hahne Werner, Nach der Authentizität der Liturgie gefragt. Kritische Bemerkungen zum Rituale-Boom, 2/99 81-87.
Heidenreich Hartmut, Eine Kerze, die von zwei Seiten brennt... Zur Erinnerung an den praktisch-theologischen, ökumenischen und kirchenreformerischen Inspirator Ernst Lange (1927-1974), 2/99 127-133.
Heintel Peter, ZEITEN-WENDE, 6/99 400-404.
Helmut Erharter, Elisabeth Dieterle – eine großartige Mitarbeiterin, 1/99 68-70.
Hollenweger Walter J., Relevante Liturgie, 2/99 88-92.
Honsel Bernhard, Wächter, wie spät ist es in der Nacht? 1/99 57-58.
Hütz-Adams Friedel, Erlassjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung. Int. Kampagne für einen Schuldenerlass zugunsten der armen Staaten, 2/99 134-137.

Jakobi Paul / Strauß Monika, Unser Bitten, Flehen und Singen lass Herr Jesu wohlgelingen. Was ermöglicht gelingende Liturgie?, 2/99 112-117.
Juchli Sr. Liliane, Du sagen dürfen ..., 3/99 164-165.

Karrer Leo, »Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?, 1/99 9-15.
Kellner Gerhard, Die Firmvorbereitung als Übergangszeit gestalten, 5/99 360-365.

Kerstiens Ferdinand, Dem Leben auf der Spur. Predigtreihe zum Osterfest, 2/99 138-143.
Knoll Gertraud, Christsein heißt für mich: aus Gottvertrauen leben, 3/99 165.
König Franz, Grußwort für Dr. Helmut Erharter, 1/99 1-3.
Kramer Hannes, Diakonat – neues altes Amt, 1/99 29-36.
Krätzl Helmut, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, 3/99 196-201.
Kriz P. Clemens OssT, Das Weizenkorn lebt, wenn es stirbt. Erfahrungen aus der AIDS-Seelsorge, 5/99 336-340.
Kromer Ingrid und Otto, Warten – Beschleunigen – Totschlagen. Vom Umgang Jugendlicher mit Zeit, 6/99 405-410.
Kuhn Franz, »Wir hängen dazwischen«. Kooperation zwischen den pastoralen Berufen, 3/99 217-222.

Langenhorst Georg, Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung. Patrick Roths literarische Annäherungen an Jesus, 3/99 189-195.
Lehner Erich, Sterben als kulturelle Herausforderung moderner Gesellschaft, 5/99 323-328.
Lombriser Clau OP, Wer grenzt sich da ab? Von der entgrenzenden Funktion der Fremdsprachigen-Gemeinden. Eine schweizerische Sicht der Dinge, 4/99 274-277.
Lunte Stefan, Die ComECE: Kollegiale Präsenz der Bischofskonferenzen in Brüssel, 4/99 260-264.
Lutz Bernd, Glaube und Arbeitswelt, 6/99 435-440.

Machovec Milan, Das Christsein in der Gegenwart, 3/99 165-167.
Meier Walter / Cimaschi-Oberti Claudio, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.
Mette Norbert, Der Briefschreiber, 1/99 58-59.
Mette Norbert, Einführung, 3/99 158-159.
Müller Hadwig, Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, 3/99 175-181.
Müllner Ilse, Die Wiederkehr des Einmaligen. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema Zeit, 6/99 393-399.

Pallin Raphaela, Was für mich zum Christsein gehört, 3/99 167-168.
Pelinka Anton, Europa: Eingrenzung – Ausgrenzung. Zur Dialektik eines Prozesses, 4/99 243-248.
Petrik Eva, Verwurzeltsein – Fruchttragen, 1/99 64-66.
Praetorius Ina, Zeit: Notwendigkeit – Wohlbefinden – Freiheit. Über den androzentrisch normalen und einen sinnvolleren Umgang mit der Zeit, 6/99 411-415.
Prause Eberhard, 50 Jahre Gottesdienstübertragungen im Fernsehen, 2/99 109-111.
Pressler Angelika, »Sterbende begleiten – tun das nicht auch die Heiden?« Pastoraltheologische Anfragen an die Konzeption christlicher Sterbebegleitung, 5/99 318-322.
Pretscher Josef, Verständlich, aber naiv? »Theologie im Fernkurs« nach 30 Jahren, 6/99 428-434.
Prüller-Jagenteufel Veronika, »Innerhalb dieser Bandbreite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen«. Helmut Erharters Leitartikel, 1/99 70-71.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Liturgie gestalten – ein Auftrag mit vielen Fragezeichen, 2/99 77-80.
Pucher Wolfgang CM, »Gehet hin zum Kirchenwirt!« Eine Gemeinde und die Not der Ausländer, 4/99 269-273.

Redaktion, DIAKONIA – Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche. Das Konzept, 2/99 122-126.
Rest Franco, Sterben und Tod in unserer Gesellschaft, 5/99 308-312.
Richter Frank, Etablierung oder Evangelisierung oder beides? Bemerkungen zur Situation der Kirche im Osten Deutschlands, 4/99 278-281.
Richter Frank, Tod und Trauer in der Praxis eines Gemeindepfarrers, 5/99 305-307.
Rieger Stefanie, Liturgien als »Lebensmittel« für Frauen, 2/99 100-104.
Rohner Martin, Die Kleine Kirche in Osnabrück. Zur Liturgie einer Personalgemeinde, 2/99 118-121.
Rotter Hans, Sexuelle Befreiung – ein bleibendes Anliegen, 1/99 37-42.

Schaupp Walter, »Sterben in Würde«. Die heutige Frage nach dem »Guten Tod«, 5/99 329-335.
Schlagnitweit Markus, Helmut Erharter geht, 1/99 59-60.
Schmid Peter F., Pluralistisch–katholisch? Was ist das Entscheidende am Christentum? 3/99 151-157.
Schmid Peter F., Von der Kunst, eine Zeitschrift zu machen. Helmut Erharter als künstlerische Persönlichkeit, 1/99 60-62.
Schmidinger Helmut, Musik und Liturgie. Kritische Anmerkungen eines jungen Komponisten, 2/99 105-108.
Schoenborn Paul Gerhard, Märtyrer des offenen Wortes. Kaj Munk und die Rettung der dänischen Juden 1943, 4/99 293-297.
Schüepp Guido, Der Dienst der Verkündigung bei Tod und Begräbnis, 5/99 351-353.
Schwarzenberger Rudolf, Helmut Erharters Wirken im Österreichischen Pastoralinstitut, 1/99 63-64.

Staikos Michael, Europa der solidarischen Gemeinschaft, 4/99 238-242.
Strauß Monika / Jakobi Paul, Unser Bitten, Flehen und Singen lass Herr Jesu wohlgelingen. Was ermöglicht gelingende Liturgie?, 2/99 112-117.
Striet Magnus, Unterscheidend, weil christlich? Überlegungen zum Spezifikum christlicher Existenz, 3/99 169-174.
Struppe Ursula, Der »Dialog für Österreich« – eine »historische Wende« oder eine »gut geplante Frustration«? 3/99 202-209.

Tamez Elsa, Klug leben inmitten der Absurdität. Zuspruch aus dem Buch Kohelet, 6/99 422-425.

Vlk Miloslav, Gesellschaftlicher Umbruch als Herausforderung. Eine tschechische Perspektive, 4/99 233-237.
Vorgrimler Herbert, Als der Normalfall noch Ausnahme war. Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen, 1/99 23-28.

Waldstein Angelus OSB, Ein anspruchsvoller Weg. Deutsch-tschechische Schulpartnerschaft und ihre Chancen, 4/99 265-268.
Windisch-Graetz Ernst, Neue Alte – eine Herausforderung, 5/99 372-374.
Wolf Christof, Religiöse Organisationen im weltweiten Datennetz, 3/99 210-216.

Zauner Wilhelm, Bergpredigt und Bürokratie, 4/99 289-292.
Zauner Wilhelm, Die Redlichkeit der Freundschaft, 1/99 4-8.
Ziegler Albert SJ, Europa aus Schweizer Sicht, 4/99 249-252.
Zimmermann Dietrich, Jungfräulich vor uns. Gedanken für eine Predigt zum Neujahrstag, 6/99 426-427.
Zulehner Paul M., Gottesdienst als Menschendienst. Von der diakonalen Kraft der Liturgie, 2/99 93-99.

Sachverzeichnis

AIDS-Seelsorge
Kriz P. Clemens OssT, Das Weizenkorn lebt, wenn es stirbt. Erfahrungen aus der AIDS-Seelsorge, 5/99 336-340.

Arbeitswelt / christliche Arbeiterbewegung
Draulans Veerle, Zwischen Traum und Wirklichkeit. Zur christlichen Inspiration sozialer Organisationen, 5/99 366-371.
Lutz Bernd, Glaube und Arbeitswelt, 6/99

Ausländer / Fremdsprachige
Lombriser Clau OP, Wer grenzt sich da ab? Von der entgrenzenden Funktion der Fremdsprachigen-Gemeinden. Eine schweizerische Sicht der Dinge, 4/99 274-277.
Pucher Wolfgang CM, »Gehet hin zum Kirchenwirt!« Eine Gemeinde und die Not der Ausländer, 4/99 269-273.

Begleitung von Trauernden / Begräbnis
Aebischer-Crettol Ebo, Abschied ermöglichen. Erfahrungen aus der Begleitung von Hinterbliebenen nach einem Suizid, 5/99 341-345.
Richter Frank, Tod und Trauer in der Praxis eines Gemeindepfarrers, 5/99 305-307.
Schüepp Guido, Der Dienst der Verkündigung bei Tod und Begräbnis, 5/99 351-353.

Bibliodrama
Aigner Maria Elisabeth, Tobit auf der Bühne. Bibliodrama als hermeneutischer Prozess im universitären Kontext, 6/99 441-447.

Christentum / Christsein
Schwerpunkt 3/99: Typisch christlich
Busek Erhard, Was die Welt braucht, das ist Jesus!, 3/99 160-161.
Forum, Typisch christlich?! Neun Statements und eine Einführung, 3/99 158-168.
Fuchs Gotthard, Warum noch Christ/Christin werden oder bleiben wollen?, 3/99 161-163.
Gysi Gregor, Bergpredigt als christliche Grundidee, 3/99 163-164.
Juchli Sr. Liliane, Du sagen dürfen ..., 3/99 164-165.
Knoll Gertraud, Christsein heißt für mich: aus Gottvertrauen leben, 3/99 165.
Machovec Milan, Das Christsein in der Gegenwart, 3/99 165-167.

Mette Norbert, Einführung, 3/99 158-159.
Müller Hadwig, Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, 3/99 175-181.
Pallin Raphaela, Was für mich zum Christsein gehört, 3/99 167-168.
Schmid Peter F., Pluralistisch–katholisch? Was ist das Entscheidende am Christentum? 3/99 151-157.
Striet Magnus, Unterscheidend, weil christlich? Überlegungen zum Spezifikum christlicher Existenz, 3/99 169-174.
Tamez Elsa, Klug leben inmitten der Absurdität. Zuspruch aus dem Buch Kohelet, 6/99 422-425.

– und Islam
Abid Lise, Christentum und Islam, 3/99 159-160.

– und Judentum
Gubler Marie-Louise, Bist du es, der da kommen soll? – Die messianische Frage, 3/99 182-188.

Diakonat
Kramer Hannes, Diakonat – neues altes Amt, 1/99 29-36.

Diakonia
Blasberg-Kuhnke Martina, Das Klima einer offenen Streitkultur, 1/99 54-56.
Fuchs Ottmar, Zur Entwicklung der Praktischen Theologie auf den Spuren der Zeitschrift DIAKONIA (und ihrer Vorläufer), 1/99 16-22.
Prüller-Jagenteufel Veronika, »Innerhalb dieser Bandbreite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen«. Helmut Erharters Leitartikel, 1/99 70-71.
Redaktion, DIAKONIA – Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche. Das Konzept, 2/99 122-126.
Schmid Peter F., Von der Kunst, eine Zeitschrift zu machen. Helmut Erharter als künstlerische Persönlichkeit, 1/99 60-62.

Dialog für Österreich
Krätzl Helmut, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, 3/99 196-201.
Struppe Ursula, Der »Dialog für Österreich« – eine »historische Wende« oder eine »gut geplante Frustration«?, 3/99 202-209.

Dialog: Osten – Westen
Friemel Franz Georg, Brückenschlag in Richtung Osten, 1/99 48-52.
Waldstein Angelus OSB, Ein anspruchsvoller Weg. Deutsch-tschechische Schulpartnerschaft und ihre Chancen, 4/99 265-268.

Dieterle Elisabeth
Helmut Erharter, Elisabeth Dieterle – eine großartige Mitarbeiterin, 1/99 68-70.

Entschuldung / Erlassjahr 2000
Hütz-Adams Friedel, Erlassjahr 2000 – Entwicklung braucht Entschuldung. Int. Kampagne für einen Schuldenerlass zugunsten der armen Staaten, 2/99 134-137.

Ethik
Müller Hadwig, Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, 3/99 175-181.

Erharter Helmut
Themenheft 1/99: In Treue zum Konzil – Helmut Erharter zu Ehren
Biemer Günter, Helmut Erharter, ein pastoraltheologischer Dolmetscher, 1/99 53-54
Blasberg-Kuhnke Martina, Das Klima einer offenen Streitkultur, 1/99 54-56.
Bürstmayr Hannelore, Dr. Helmut Erharter in seiner Pfarrgemeinde, 1/99 66-67.
Dieterle Elisabeth, Der »Chef-Kollege«, 1/99 56-57.
Honsel Bernhard, Wächter, wie spät ist es in der Nacht? 1/99 57-58.
König Franz, Grußwort für Dr. Helmut Erharter, 1/99 1-3.
Mette Norbert, Der Briefschreiber, 1/99 58-59.
Petrik Eva, Verwurzeltsein – Fruchttragen, 1/99 64-66.
Prüller-Jagenteufel Veronika, »Innerhalb dieser Bandbreite müssen wir als Kirche unseren Weg suchen«. Helmut Erharters Leitartikel, 1/99 70-71.
Schlagnitweit Markus, Helmut Erharter geht, 1/99 59-60.
Schmid Peter F., Von der Kunst, eine Zeitschrift zu machen. Helmut Erharter als künstlerische Persönlichkeit, 1/99 60-62.
Schwarzenberger Rudolf, Helmut Erharters Wirken im Österreichischen Pastoralinstitut, 1/99 63-64.

Europa
Schwerpunkt 4/99: Europa: Entgrenzungen – Ausgrenzungen
Blasberg-Kuhnke Martina, Über Europa nachdenken – in dieser Zeit?, 4/99 229-232.
Pelinka Anton, Europa: Eingrenzung – Ausgrenzung. Zur Dialektik eines Prozesses, 4/99 243-248.
Ziegler Albert SJ, Europa aus Schweizer Sicht, 4/99 249-252.

Euthanasie
Schaupp Walter, »Sterben in Würde«. Die heutige Frage nach dem »Guten Tod«, 5/99 329-335.

Fernsehgottesdienste
Prause Eberhard, 50 Jahre Gottesdienstübertragungen im Fernsehen, 2/99 109-111.

Firmvorbereitung
Kellner Gerhard, Die Firmvorbereitung als Übergangszeit gestalten, 5/99 360-365.

Flughafenseelsorge
Meier Walter / Cimaschi-Oberti Claudio, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.

Frauen / Frauenliturgie
Bons-Storm Riet, Zeit der Veränderungen und Abschiede. Lebenszusammenhänge älterer Frauen, 6/99
Praetorius Ina, Zeit: Notwendigkeit – Wohlbefinden – Freiheit. Über den androzentrisch normalen und einen sinnvolleren Umgang mit der Zeit, 6/99 411-415.
Rieger Stefanie, Liturgien als »Lebensmittel« für Frauen, 2/99 100-104.

Freundschaft
Zauner Wilhelm, Die Redlichkeit der Freundschaft, 1/99 4-8.

Gemeinde
Kuhn Franz, »Wir hängen dazwischen«. Kooperation zwischen den pastoralen Berufen, 3/99 217-222.
Lombriser Clau OP, Wer grenzt sich da ab? Von der entgrenzenden Funktion der Fremdsprachigen-Gemeinden. Eine schweizerische Sicht der Dinge, 4/99 274-277.
Pucher Wolfgang CM, »Gehet hin zum Kirchenwirt!« Eine Gemeinde und die Not der Ausländer, 4/99 269-273.
Rohner Martin, Die Kleine Kirche in Osnabrück. Zur Liturgie einer Personalgemeinde, 2/99 118-121.

Hoffnung
Tamez Elsa, Klug leben inmitten der Absurdität. Zuspruch aus dem Buch Kohelet, 6/99 422-425.

Internet
Wolf Christof, Religiöse Organisationen im weltweiten Datennetz, 3/99 210-216.

Jahreswechsel / Neujahr
Zimmermann Dietrich, Jungfräulich vor uns. Gedanken für eine Predigt zum Neujahrstag, 6/99

Jesus
Langenhorst Georg, Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung. Patrick Roths literarische Annäherungen an Jesus, 3/99 189-195.

Jugendarbeit / Jugendkultur
Bobert-Stützel Sabine, »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten« (Lev 19,33). Notizen zur Arbeit mit Jugendlichen aus der rechtsextremen Szene, 4/99 282-288.
Kromer Ingrid und Otto, Warten – Beschleunigen – Totschlagen. Vom Umgang Jugendlicher mit Zeit, 6/99

Kirche
Karrer Leo, »Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?, 1/99 9-15.
Krätzl Helmut, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, 3/99 196-201.
Schmid Peter F., Pluralistisch–katholisch? Was ist das Entscheidende am Christentum?, 3/99 151-157.
Struppe Ursula, Der »Dialog für Österreich« – eine »historische Wende« oder eine »gut geplante Frustration«?, 3/99 202-209.
Wolf Christof, Religiöse Organisationen im weltweiten Datennetz, 3/99 210-216.

– im Kommunismus
Friemel Franz Georg, Brückenschlag in Richtung Osten, 1/99 48-52.

– im Nationalsozialismus
Schoenborn Paul Gerhard, Märtyrer des offenen Wortes. Kaj Munk und die Rettung der dänischen Juden 1943, 4/99 293-297.

– im Osten Deutschlands
Richter Frank, Etablierung oder Evangelisierung oder beides? Bemerkungen zur Situation der Kirche im Osten Deutschlands, 4/99 278-281.

– in den USA
Lutz Bernd, Glaube und Arbeitswelt, 6/99 435-440.

– in der Schweiz
Lombriser Clau OP, Wer grenzt sich da ab? Von der entgrenzenden Funktion der Fremdsprachigen-Gemeinden. Eine schweizerische Sicht der Dinge, 4/99 274-277.

– in Europa
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (1.Teil), 4/99 253-259.
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (2.Teil), 5/99 354-359.
Blasberg-Kuhnke Martina, Über Europa nachdenken – in dieser Zeit?, 4/99 229-232.
Lunte Stefan, Die ComECE: Kollegiale Präsenz der Bischofskonferenzen in Brüssel, 4/99 260-264.
Staikos Michael, Europa der solidarischen Gemeinschaft, 4/99 238-242.

– in Tschechien
Vlk Miloslav, Gesellschaftlicher Umbruch als Herausforderung. Eine tschechische Perspektive, 4/99 233-237.

– und Staat
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (1.Teil), 4/99 253-259.
Bernard Felix, Europäische Union – auch für die Kirchen? Überlegungen zur Kirchenerklärung des Amsterdamer Vertrages (2.Teil), 5/99 354-359.

Krankenhaus(seelsorge)
Pressler Angelika, »Sterbende begleiten – tun das nicht auch die Heiden?« Pastoraltheologische Anfragen an die Konzeption christlicher Sterbebegleitung, 5/99 318-322.

Laienapostolat
Draulans Veerle, Zwischen Traum und Wirklichkeit. Zur christlichen Inspiration sozialer Organisationen, 5/99 366-371.

LaientheologInnen
Vorgrimler Herbert, Als der Normalfall noch Ausnahme war. Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen, 1/99 23-28.

Lange Ernst
Heidenreich Hartmut, Eine Kerze, die von zwei Seiten brennt... Zur Erinnerung an den praktisch-theologischen, ökumenischen und kirchenreformerischen Inspirator Ernst Lange (1927-1974), 2/99 127-133.

Literatur
Langenhorst Georg, Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung. Patrick Roths literarische Annäherungen an Jesus, 3/99 189-195.

Liturgie
Schwerpunkt 2/99: Liturgie in Bewegung
Hahne Werner, Nach der Authentizität der Liturgie gefragt. Kritische Bemerkungen zum Rituale-Boom, 2/99 81-87.
Hollenweger Walter J., Relevante Liturgie, 2/99 88-92.
Prause Eberhard, 50 Jahre Gottesdienstübertragungen im Fernsehen, 2/99 109-111.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Liturgie gestalten – ein Auftrag mit vielen Fragezeichen, 2/99 77-80.
Rieger Stefanie, Liturgien als »Lebensmittel« für Frauen, 2/99 100-104.
Rohner Martin, Die Kleine Kirche in Osnabrück. Zur Liturgie einer Personalgemeinde, 2/99 118-121.
Schmidinger Helmut, Musik und Liturgie. Kritische Anmerkungen eines jungen Komponisten, 2/99 105-108.
Strauß Monika / Jakobi Paul, Unser Bitten, Flehen und Singen lass Herr Jesu wohlgelingen. Was ermöglicht gelingende Liturgie?, 2/99 112-117.
Zulehner Paul M., Gottesdienst als Menschendienst. Von der diakonalen Kraft der Liturgie, 2/99 93-99.

Menschenfreundlichkeit
Müller Hadwig, Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, 3/99 175-181.

Munk Kaj
Schoenborn Paul Gerhard, Märtyrer des offenen Wortes. Kaj Munk und die Rettung der dänischen Juden 1943, 4/99 293-297.

Musik im Gottesdienst
Schmidinger Helmut, Musik und Liturgie. Kritische Anmerkungen eines jungen Komponisten, 2/99 105-108.

Nachhaltigkeit
Bopp Karl, Leben im Maß der Zeit. Zu den Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, 6/99 387-392.

Notfall-Seelsorge
Meier Walter / Cimaschi-Oberti Claudio, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.

Ökumene
Staikos Michael, Europa der solidarischen Gemeinschaft, 4/99 238-242.

Ostern
Kerstiens Ferdinand, Dem Leben auf der Spur. Predigtreihe zum Osterfest, 2/99 138-143.

Österreichischer synodaler Vorgang
Krätzl Helmut, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, 3/99 196-201.

Österreichisches Pastoralinstitut
Schwarzenberger Rudolf, Helmut Erharters Wirken im Österreichischen Pastoralinstitut, 1/99 63-64.

Pastoral Grundhaltungen
Müller Hadwig, Besondere Kennzeichen? Menschenfreundlichkeit. Christliche Ethik ist zuallererst menschliche Ethik, 3/99 175-181.
Zauner Wilhelm, Bergpredigt und Bürokratie, 4/99 289-292.
Zauner Wilhelm, Die Redlichkeit der Freundschaft, 1/99 4-8.

Pastorale Berufe
Kramer Hannes, Diakonat – neues altes Amt, 1/99 29-36.
Kuhn Franz, »Wir hängen dazwischen«. Kooperation zwischen den pastoralen Berufen, 3/99 217-222.
Vorgrimler Herbert, Als der Normalfall noch Ausnahme war. Lernerfahrungen aus der Geschichte der Laientheologen, 1/99 23-28.

Praktische Theologie / Pastoraltheologie
Fuchs Ottmar, Zur Entwicklung der Praktischen Theologie auf den Spuren der Zeitschrift DIAKONIA (und ihrer Vorläufer), 1/99 16-22.
Heidenreich Hartmut, Eine Kerze, die von zwei Seiten brennt... Zur Erinnerung an den praktisch-theologischen, ökumenischen und kirchenreformerischen Inspirator Ernst Lange (1927-1974), 2/99 127-133.

Predigt
Gubler Marie-Louise, Er hörte auf den Ruf meines Flehens... Eine Predigt zu Psalm 116, 1/99 72-74.
Kerstiens Ferdinand, Dem Leben auf der Spur. Predigtreihe zum Osterfest, 2/99 138-143.
Zimmermann Dietrich, Jungfräulich vor uns. Gedanken für eine Predigt zum Neujahrstag, 6/99 426-427.

Rechtsextreme
Bobert-Stützel Sabine, »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten« (Lev 19,33). Notizen zur Arbeit mit Jugendlichen aus der rechtsextremen Szene, 4/99 282-288.

Religiöse Erziehung
Baumann Urs, Wenn eure Kinder euch dann fragen... Wie religiös sind Theologenkinder?, 1/99 43-47.

Roth Patrick
Langenhorst Georg, Verhüllung im Dienst der Kenntlichmachung. Patrick Roths literarische Annäherungen an Jesus, 3/99 189-195.

Sakramentenpastoral
Kellner Gerhard, Die Firmvorbereitung als Übergangszeit gestalten, 5/99 360-365.

Schule / Schulpartnerschaft
Waldstein Angelus OSB, Ein anspruchsvoller Weg. Deutsch-tschechische Schulpartnerschaft und ihre Chancen, 4/99 265-268.

Schweiz
Ziegler Albert SJ, Europa aus Schweizer Sicht, 4/99 249-252.

Alter / alte Menschen
Bons-Storm Riet, Zeit der Veränderungen und Abschiede. Lebenszusammenhänge älterer Frauen, 6/99 416-421.
Windisch-Graetz Ernst, Neue Alte – eine Herausforderung, 5/99 372-374.

Sexualität
Rotter Hans, Sexuelle Befreiung – ein bleibendes Anliegen, 1/99 37-42.

Sozialpastoral
Bobert-Stützel Sabine, »Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten« (Lev 19,33). Notizen zur Arbeit mit Jugendlichen aus der rechtsextremen Szene, 4/99 282-288.
Pucher Wolfgang CM, »Gehet hin zum Kirchenwirt!« Eine Gemeinde und die Not der Ausländer, 4/99 269-273.

Sterbebegleitung
Lehner Erich, Sterben als kulturelle Herausforderung moderner Gesellschaft, 5/99 323-328.
Pressler Angelika, »Sterbende begleiten – tun das nicht auch die Heiden?« Pastoraltheologische Anfragen an

die Konzeption christlicher Sterbebegleitung, 5/99 318-322.

Sterben

Schwerpunkt 5/99: Sterben und Tod

Aebischer-Crettol Ebo, Abschied ermöglichen. Erfahrungen aus der Begleitung von Hinterbliebenen nach einem Suizid, 5/99 341-345.

Cimaschi-Oberti Claudio / Meier Walter, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.

Condrau Gion, Jedem seinen eigenen Tod. Sozialpsychologische und soziokulturelle Aspekte des Todes, 5/99 313-317.

Kriz P. Clemens OssT, Das Weizenkorn lebt, wenn es stirbt. Erfahrungen aus der AIDS-Seelsorge, 5/99 336-340.

Lehner Erich, Sterben als kulturelle Herausforderung moderner Gesellschaft, 5/99 323-328.

Meier Walter / Cimaschi-Oberti Claudio, Seelsorge im Katastrophenfall. Erfahrungen aus der Flughafenseelsorge, 5/99 346-350.

Rest Franco, Sterben und Tod in unserer Gesellschaft, 5/99 308-312.

Richter Frank, Tod und Trauer in der Praxis eines Gemeindepfarrers, 5/99 305-307.

Schaupp Walter, »Sterben in Würde«. Die heutige Frage nach dem »Guten Tod«, 5/99 329-335.

Schüepp Guido, Der Dienst der Verkündigung bei Tod und Begräbnis, 5/99 351-353.

Suizid

Aebischer-Crettol Ebo, Abschied ermöglichen. Erfahrungen aus der Begleitung von Hinterbliebenen nach einem Suizid, 5/99 341-345.

Theologie-Lernen / Theologie im Fernkurs / Theologische Kurse

Aigner Maria Elisabeth, Tobit auf der Bühne. Bibliodrama als hermeneutischer Prozess im universitären Kontext, 6/99 441-447.

Pretscher Josef, Verständlich, aber naiv? »Theologie im Fernkurs« nach 30 Jahren, 6/99 428-434.

Windisch-Graetz Ernst, Neue Alte – eine Herausforderung, 5/99 372-374.

Tod

siehe Streben

Vatikanum II

Themenheft 1/99: In Treue zum Konzil – Helmut Erharter zu Ehren

Karrer Leo, »Feuer« – Wo ist der konziliare Schwung geblieben?, 1/99 9-15.

Krätzl Helmut, Konzil – Synoden – Dialog: Ein Schritt vor und zwei zurück?, 3/99 196-201.

Zeit

Schwerpunkt 6/99: Zeit - Zeitenwende

Bons-Storm Riet, Zeit der Veränderungen und Abschiede. Lebenszusammenhänge älterer Frauen, 6/99 416-421.

Heintel Peter, ZEITEN-WENDE, 6/99 400-404.

Kromer Ingrid und Otto, Warten – Beschleunigen – Totschlagen. Vom Umgang Jugendlicher mit Zeit, 6/99 405-410.

Tamez Elsa, Klug leben inmitten der Absurdität. Zuspruch aus dem Buch Kohelet, 6/99 422-425.

– in Bibel und Theologie

Gubler Marie-Louise, Von Zeit zu Zeit..., 6/99 381-386.

Müllner Ilse, Die Wiederkehr des Einmaligen. Biblisch-theologische Gedanken zum Thema Zeit, 6/99 393-399.

– Zeitkultur

Bopp Karl, Leben im Maß der Zeit. Zu den Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen, 6/99 387-392.

Praetorius Ina, Zeit: Notwendigkeit – Wohlbefinden – Freiheit. Über den androzentrisch normalen und einen sinnvolleren Umgang mit der Zeit, 6/99 411-415.