



N12<516965905 021



ubTÜBINGEN



Heute

3

Diakonia

32. Jahrgang
Heft 1
Januar 2001

32
2001

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

Zukunft der Gemeindeleitung

Dokumentation der Tagung

»Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«
Perspektiven der Gemeindeleitung

Leo Karrer

Was der Geist den Gemeinden sagt
Fragen und Optionen

Modelle der Gemeindeleitung

aus den Diözesen Limburg, Linz, Basel, Evry

Leo Karrer

Hören – und warten?
Was tun, wenn die »konziliare
Naherwartung« unerfüllt bleibt?

Martina Blasberg-Kuhnke

»In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...«

Fritz Lobinger

Gemeindeleitung ohne Vater-Figur

Walter Kirchschräger

Hoffnung für die Kirche!

Anna Findl-Ludescher / Hubert Findl

Hermann M. Stenger zum 80. Geburtstag

117
und 4
g.v.B.
24.12.02

210

Inhalt

THEMA

- 1 **Veronika Prüller-Jagenteufel / Norbert Schwab**
*»Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«
Perspektiven der Gemeindeleitung*
- 4 **Leo Karrer**
*Was der Geist den Gemeinden sagt
Fragen und Optionen zur Zukunft der Gemeindeleitung*
- 13 **Manfred Belok**
Gemeindeleitung im Bistum Limburg
- 18 **Brigitte Gruber-Aichberger**
Modelle der Gemeindeleitung in der Diözese Linz
- 23 **Fabian Berz**
Gemeindeleitung im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel
- 28 **Christine Gilbert**
Das Diözesanmodell von Evry
- 33 **Gerhard Nachtwei**
*»Was der Geist der Gemeinde sagt«
Ansprache zur Heiligen Messe*
- 35 **Leo Karrer**
*Hören – und warten?
Was tun, wenn die »konziliare Naherwartung« unerfüllt bleibt?*
- 41 **Martina Blasberg-Kuhnke**
*»In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...«
Schlaglichter aus der Abschlussdiskussion*
- 44 **Fritz Lobinger**
Gemeindeleitung ohne Vater-Figur
- 51 **Christof Gärtner**
Unter Beibehaltung ... zusätzlich beauftragt ...
- ## ARTIKEL
- 53 **Martina Blasberg-Kuhnke**
*Den Menschen nachgehen
Eine Erinnerung an Hans Schilling*
- 55 **Walter Kirchschräger**
*Hoffnung für die Kirche!
Eine biblische Skizze in die Zukunft*
- 62 **Anna Findl-Ludescher / Hubert Findl**
*Im Glauben Mensch geworden
Hermann M. Stenger zum 80. Geburtstag*
- 67 **Georg Bienemann**
*Schutzparadigma beleben
Kinder- und Jugendschutz als pastorale Aufgabe*
- ## REZENSIONEN
- 72 **Leo Karrer, Herbert Schlögel, Michael Fischer, Johannes Claudius Eckert, Joachim Eckart**
- 76 **Verzeichnis der AutorInnen**
Impressum

Veronika Prüller-Jagenteufel / Norbert Schwab

»Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«

Perspektiven der Gemeindeleitung

Am 4. und 5.10.2000 veranstaltete DIAKONIA gemeinsam mit der Katholischen Akademie Freiburg zum ersten Mal eine Tagung für ihre Leserinnen und Leser. Wir dokumentieren die Referate und Ergebnisse der Veranstaltung in diesem Heft; einleitend einige Gedanken zum Anliegen sowie ein Überblick über die Inhalte.

● Zu ihrer ersten Nummer im Jänner 1925 wünschte der damalige Kardinal und Erzbischof von Wien, Friedrich Gustav Piffl, einer neuen Zeitschrift, dass sie »aus dem Schatz pastoraler Mittel das gute Alte mit neuem Guten harmonisch vereinigen werde, um die seelsorglichen Gegenwartsaufgaben einer zeitgemäßen und erfolgreichen Lösung näher zu bringen«¹.

Die so begrüßte neue Zeitschrift hieß »Der Seelsorger« und ist eine der Wurzeln der heutigen DIAKONIA, die somit im Jahr 2000 auf eine bereits 75jährige Geschichte zurückblicken konnte. In dieser Zeit hat sie immer wieder neu versucht, diesem Auftrag gerecht zu werden: gutes Altes und neues Gutes zusammenzuschauen im Dienst einer zeitgemäßen, wirklich gegenwärtigen Seelsorge.

Auch die LeserInnen-Tagung war für DIAKONIA nicht bloß eine Art Geburtstagsfeier. Sie war vor allem ein Versuch, auch über das gedruckte Medium hinaus den Austausch, die Reflexion und die Entwicklung von zukunftssträchtigen Erfahrungen, Ideen und Konzepten zu fördern und so der kirchlichen Praxis ebenso zu dienen wie all jenen, die mit ihrem Engagement diese Praxis gestalten. Zugleich war die Veranstaltung eine Tagung der Katholischen Akademie Freiburg. Das in einer fruchtbaren Zusammenarbeit im Vorfeld gemeinsam erarbeitete Konzept bekam hier den nötigen Raum, um Wirklichkeit werden zu können: im Forum des offenen Dialogs, in dem im gemeinsamen Ringen der Spielraum zwischen »theologisch Möglichem und pastoral Notwendigem« (Leo Karrer) mutig neu ausgelotet werden konnte.

Dass wir mit der Wahl des Themas einen empfindlichen Nerv getroffen hatten, bewiesen Reaktionen und Diskussionen im Vorfeld der Tagung – vor allem jedoch die Teilnahme von über siebenzig hauptamtlichen MitarbeiterInnen im pastoralen Dienst, von Pastoraltheologen sowie von Vertretern verschiedener Diözesen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum sowie aus den Niederlanden.²

Anliegen der Tagung

● »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt« – Bereits in der Planung war es wichtig, dem Anruf des Geistes in unserer Zeit Raum zu geben – und dabei nicht an den von Kirchenrecht oder Dogmatik gegenwärtig markierten Grenzen Halt zu machen. Dahinter steht die Überzeugung, dass tragfähige Zukunftsperspektiven sich entdecken lassen, wenn im Vertrauen auf das Wirken des Geistes die heilbringende Dynamik der Realität aufgespürt wird. Denn nicht nur Verfall und Niedergang kennzeichnen die derzeitige kirchliche Situation, sondern ebenso auch Aufbruch, Vertiefung, lebendige Vielfalt und ein hohes Maß an Kreativität. Viele Menschen stellen ihre Ideen und Lebenskräfte – noch immer! – der Kirche zur Verfügung. Sie entwickeln im Gehen einen Weg. Zusammenkünfte wie die Tagung in Freiburg können ein Abgleichen der Uhren und Kompassse sein, um diesen Weg gemeinsam auf die Verheißungen Gottes hin auszurichten.

Inhalte und Tagungsverlauf

● Wer zurzeit im deutschen Sprachraum nach Perspektiven für die Leitung von Gemeinden fragt, stößt dabei zunächst auf eine verwirrende Vielfalt von Konzepten und Begriffen. Jede Diözese hat ihr Modell und ihre Terminologie: Kooperative Pastoral, Seelsorgeeinheiten, Regionalisierung, Gemeindeleiterin, Pfarrassistent, Moderator, Kurator – die Reihe ließe sich fortsetzen. Alle, die von der Umstrukturierung betroffen sind, haben ihre Erfahrungen mit diesen Ansätzen, positive wie negative. Anliegen der Tagung war es, diese konkreten Erfahrungen miteinander ins Gespräch zu bringen und gemeinsam

nach kreativen Lösungen für die anstehenden Fragen zu suchen.

Die Ausgangspunkte des gemeinsamen Arbeitens bildeten ein grundlegendes Referat des Schweizer Pastoraltheologen Leo Karrer (vgl. in diesem Heft 4-12) sowie vier Berichte aus konkreten diözesanen Situationen. Manfred Belok, Brigitte Gruber-Aichberger, Fabian Berz und Christine Gilbert gaben in dieser Reihenfolge aus je einer deutschen, einer österreichischen, einer schweizerischen und einer französischen Diözese exemplarisch Informationen zu je unterschiedlichen Lösungsversuchen (vgl. 13-17, 18-22, 23-27, 28-32). In sechs Arbeitsgruppen wurde dann vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrung miteinander weitergefragt: Was sind unsere konkreten Erfahrungen? Welche Perspektiven sehen wir? Wo liegen die Stolpersteine? Was hat sich bewährt? Was wird noch möglich sein?

Den zweiten Tag eröffneten eine Eucharistiefeier mit einer kurzen Ansprache von Pfarrer Gerhard Nachtwei aus der Diözese Magdeburg (vgl. 33-34) und ein zweiter Impuls von Leo Karrer, der sich vor allem mit der persönlich-spirituellen Bewältigung der Situation beschäftigte (vgl. 35-40). Eine zweite Runde in den Arbeitsgruppen mündete in eine ausführliche Plenumsdiskussion, die die Gruppenergebnisse zusammenfasste (vgl. 41-43).

Ertrag und Ausblick

● In der angesprochenen ersten Nummer des »Seelsorgers« hieß es 1925: »Der heilige Geist ist auch im 20. Jahrhundert nicht altersschwach geworden, er kann auch heute, wie einstmal, das Angesicht der Erde erneuern. Wir wollen Gott danken, dass er uns in diesen Zeiten zur Arbeit rief, und das Beste und Stärkste aus uns heraus-



2A 1702

holen will.«³ Auch im 21. Jahrhundert ist Gottes Geist in den Gemeinden lebendig, und auch heute sind wir mit unseren Kräften und Ideen gefragt. Dementsprechend kamen in Freiburg nicht nur die sattsam bekannten und wiederholten Forderungen nach einer Revision der Zugangsbedingungen zum kirchlichen Amt sowie der Konzeption des Amtes in der Kirche insgesamt zur Sprache. Im Zentrum stand noch mehr das, was von Betroffenen im Rahmen des Möglichen kreativ entwickelt wird. Hier wurden wesentliche Kraft- und Motivationsressourcen offenbar, die es Laien und Priestern ermöglichen, auch in Zukunft viel von ihrem Besten in den Dienst der Sendung der Kirche zu den Menschen zu stellen. Hoffnung und Skepsis, Freude am Dienst in der Seelsorge und Leiden unter den strukturellen Grenzen und Blockaden liegen dabei im Erleben der Einzelnen oft eng nebeneinander.

Der Artikel von 1925 trug den Titel: »Custos, quid de nocte?« Auch heute gilt es zu fragen: »Wächter, wie weit ist die Nacht?« Wer Seelsor-

ge gestaltet, muss wachsam sein und Auskunft geben können, wo wir in unserer konkreten gesellschaftlichen und kirchlichen Situation stehen und wo in unserer Hoffnung auf den Tag des Herrn. Die Tagung war eine Gelegenheit, einander diese Wachsamkeit zu stärken. Dabei wurde auch sichtbar, dass an vielen Stellen der Tag der Erneuerung der Kirche wie der Gemeindeleitung längst angebrochen ist, auch wenn da und dort

»wesentliche Kraft- und Motivationsressourcen«

noch die Rollläden heruntergelassen sind. Es bedarf des Mutes, die Fenster zu öffnen: Mut zur Realität, Mut zum Ausharren und Mut zum Handeln empfahl Leo Karrer als wichtige Tugenden für alle, die mit den anstehenden Strukturfragen in der Kirche zu tun haben. Als Ermutigung in diesem Sinne dokumentieren wir nachfolgend die Beiträge und Ergebnisse der gemeinsamen Tagung.⁴

¹ Bischöfliches Geleitwort von Fr. G. Kardinal Piffli, in: Der Seelsorger, Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis, 1. Jg. (1925) 3.

² Bedauert wurde in Freiburg, dass wenig Mitglieder von Bistumsleitungen vertreten waren. Die Redaktion wird nun im Nachklang der Tagung einige Bischöfe um Stellungnahmen zum Tagungsthema bitten und

diese in DIAKONIA veröffentlichen.

³ Karl Handloß, Custos, quid de nocte?, in: Der Seelsorger, Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis, 1. Jg. (1925) 4.

⁴ Die Anordnung spiegelt dabei die Programmabfolge der Tagung. Zusätzlich aufgenommen wurde ein Beitrag von Bischof Lobinger aus Südafrika und eine Glosse zum Thema.

»DIAKONIA«-Themenhefte

Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen. Einzelheft ÖS 167,- / DM 22,80 / SFr 21,60 (jeweils zzgl. Versandkosten). Bestelladressen siehe Impressum, S. 76.

Bestell-Telefon:

Matthias-Grünwald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;
E-Mail: matthgruen@aol.com
Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;
E-Mail: aboservice@herder.de
Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;
E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Leo Karrer

Was der Geist den Gemeinden sagt

Fragen und Optionen zur Zukunft der Gemeindeleitung

**Es geht nicht um Patentrezepte,
wohl eher darum, ein brennendes
Problem wahr- und ernst zu nehmen
und zu fragen, wie damit theologisch
verantwortlich umzugehen ist.**

● »Halten Sie die Beerdigung?« – »Ja, denn ich bin Ihre zuständige Seelsorgerin.« – »Nein, ums Himmels willen keine Frau! Meine Mutter war nämlich eine gläubige Katholikin.« – »Was machen Sie da?« – »Ich bringe Christus zu einem kranken Menschen.« – »Schade, dass sich der Priester für solche Dinge nicht mehr die Zeit nimmt.« – »Das haben Sie schön gesagt, Frau Pfarrer.«¹ – Erfahrungen einer Gemeindeleiterin, die ihren Dienst mit Begeisterung ausübt, die aber auch weiß, dass sie letztlich eine Notlösung darstellt. »Ich muss Aufgaben übernehmen, die eigentlich an das kirchliche Amt gebunden sind und dementsprechend die Weihe voraussetzen. Als Bezugsperson bin ich Vorsteherin einer Gemeinde und leite diese auch.«

Mut zur Realität

● Als Erstes scheint mir die Notwendigkeit gegeben, mit Realismus an das Problem heranzugehen. Unser Thema rührt an viele heiße Eisen: Zölibat, Ausschluss der Frauen von der Ordination, Partizipation der Laien, zentralistische

Übersteuerung der Kirche, ein sakralisiertes Verständnis des Amtes und der liturgischen Vollzüge ... Diese Fragen haben mit der gefühlsmäßigen Einstellung vieler Leute zu tun. Respekt vor den Gefühlen der Menschen darf aber nicht dazu verleiten, ihnen auf den Leim zu gehen. Vielmehr können dahinter auch Vorurteile, Verhärtungen, Ängste und Minderwertigkeitsgefühle sowie Skrupel und Unsicherheiten ihr Unwesen treiben. Auch die kirchlichen Konflikte sind mehr psychologischer als theologischer Natur.

Wenn wir hören wollen, was der Geist den Gemeinden sagt, dann müssen wir uns einlassen auf die Situation, auch wenn uns daran manches Mühe bereiten mag.

Die Situation dämmert

● Die Tatsachen sind unübersehbar und vielfach diagnostiziert: Der Kirche in unseren Breitengraden kommen die Leute für die Linienpositionen vor allem auf Pfarreiebene abhanden. Es fehlen nicht nur die Priester, sondern es zeichnet sich mittelfristig insgesamt ein Rückgang an professionellem »Humankapital« ab.

Diesbezügliche Prognosen haben seit spätestens zehn Jahren die diözesanen Kirchenleitungen alarmiert. Statistiken schienen dabei größe-

re Durchschlagskraft zu haben als die hellstichtigen Frühwarner. Immerhin arbeitete man im Bistum Basel schon in den 70er-Jahren an Personalprognosen, die später durch ihre Treffsicherheit überraschten. Doch guter Rat war teuer.

Wer nun aber die Zahl der Pfarreien simpel mit der der Priester verrechnet, mag meinen, es stünden ohnehin genug Priester zur Verfügung. Solches Zahlenspiel unterschlägt aber die Alterspyramide von jungen Geistlichen (Ersteinsätze als Kapläne) und von alten Geistlichen (Überalterung), die Quote der in der kategorialen Seelsorge Tätigen, die Stabsfunktionen auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens, kontextuelle Unterschiede wie z.B. Stadt- oder Landpastoral, unterschiedliche Gemeindeprofile sowie die rückläufigen Tendenzen beim Nachwuchs.

Pfarrei-Verbände

- Schon in den 70er-Jahren begannen die Diskussionen und Experimente mit den Pfarreiverbänden. Zwei Beispiele: Im Bistum Münster wurde damit die überpfarreiliche Zusammenarbeit betont, um die differenzierten gemeindlichen Dienste synergetisch zu optimieren und dort die Pastoralreferenten und -referentinnen strukturell anzusiedeln. Allerdings wurden dadurch auch viele Probleme des strukturellen Novums Pfarrverband auf dem Rücken des personellen Novums Pastoralassistent/in ausgetragen.

Im Bistum Basel handelte es sich um eine territorial oder regional konzipierte pastorale Zusammenarbeit angesichts des zunehmenden Priestermangels, wobei die Pfarreien eigenständig blieben und nicht einfach »zusammengelegt« wurden. Strukturell wollte man mit diesem Modellvorgang den priesterlichen Leitungsdienst in den einzelnen Pfarreien sichern, indem der Pfar-

rer einer möglichst zentral gelegenen Pfarrei für die umliegenden priesterlosen Pfarreien die Pfarrverantwortung übernahm.

Zu fragen ist aber, ob das Personalproblem dadurch gelöst ist. Wer soll das menschlich bezahlen? Auf wessen Kosten gehen solche Lösungsversuche? Wird der Preis für die betroffenen Seelsorger nicht zu hoch? Vor allem aber ist zu fragen, welches Gemeinde- und Seelsorgeverständnis dahintersteckt. Durch die Zusammenlegung der Pfarrverantwortung für mehrere Pfarreien auf dem Rücken eines einzelnen Pfarrers, durch die ansteigende Arbeit in Gremien und Ausschüssen sowie durch die Differenzierung der pastoralen Dienste und die Umbrüche in den herkömmlichen Pfarreien bzw. Gemeinden wird der Druck auf eine strukturelle, räumliche und konzeptionelle Mobilität der einzelnen Seelsorger und Seelsorgerinnen zusätzlich verstärkt. Der qualitative Druck auf die geistige, theologische und kommunikative Kompetenz und Team- sowie Konfliktfähigkeit löst beim Personal Ängste und Erschöpfung aus. Es drängt alles auf komplex-vernetzte Ko-Existenz. Leicht vergisst man dabei, dass Ko-Existenz nur dann spielen kann, wenn die Existenz nicht bedroht oder gefährdet ist.² Zudem konzentriert sich alles auf das bisherige Pfarrerbild, ohne zu fragen, ob nicht weitere Formen der Gemeinde-Leitung experimentiert und in Erfahrung gebracht werden können.³

Kooperative Seelsorge

- Eine gewisse theoretische Veredelung dieser vorerst quantitativ und pragmatisch reagierenden Vorgehensweise erfolgte in der Diskussion um die »kooperative Pastoral«. In einigen Diözesen der Bundesrepublik, aber auch in Österreich, wurden in den 80er-Jahren Pastoral-

pläne konzipiert, die im Allgemeinen so grundsätzlich gehalten waren, dass sie im Blick auf konkrete Schritte der Veränderung nicht sonderlich wehtaten. Für das Erzbistum Freiburg z.B. ist die zentrale Schlussfolgerung eine verstärkte gemeinsame Seelsorge mehrerer in Kooperation. Sie umfasst mehrere Dimensionen: (1) innerhalb der Gemeinden die Kooperation zwischen Priestern, hauptamtlichen Mitarbeitern sowie allen in ihnen sich Engagierenden im Bewusstsein der Vielfalt der Dienste und der Mitverantwortung aller; (2) die Kooperation zwischen Gemeinden, die sich in Austausch und Zusammenarbeit konkretisiert; (3) die im Blick auf die Gesamtverantwortung der Diözese notwendige Kooperation aller in der Pastoral Tätigen. Stichworte für die theologischen und pastoralen Leitlinien sind: Gemeinde als Subjekt der Seelsorge; Subsidiarität und Delegation; Entflechtung und Entlastung bei gleichzeitiger Verantwortung. Ein besonderer Abschnitt ist dem Problem »Pfarrer für mehrere Gemeinden« gewidmet. Das Problem scheint dabei nicht das »Ob« zu sein, sondern nur das »Wie«. An die Pfarrer wird appelliert, einen entsprechend kooperativen Arbeits-

*»nicht das ›Ob‹,
sondern nur das ›Wie‹«*

stil zu entwickeln. Administrativ sollen sie entlastet werden. Für Gemeinden ohne eigenen Pfarrer am Ort sollen sich in der Regel neben- oder ehrenamtlich tätige »Bezugspersonen« als Ansprechpartner vorfinden, in großen Pfarren aber auch hauptamtliche Mitarbeiter/innen.⁴

Im Bistum Limburg, das schon früh auf die sich abzeichnende Entwicklung reagierte, aber auch in anderen »Pionierbistümern« wurden und werden verschiedene Modelle des Zusammenwirkens von Priestern und Laien in der Gemeindeleitung entwickelt.⁵

Heute lautet das neue Zauberwort »Konzept der pastoralen Räume«. So wurde z.B. im Erzbistum Köln ein Personalplan ausgearbeitet, der als Personalschlüssel für größere »Seelsorgeeinheiten« dienen sollte, mit zwei, möglichst aber drei oder vier Priestern gemeinsam mit Diakonen und Laien im pastoralen Dienst.⁶

Es gibt in all diesen Modellen unterschiedliche Variationen, aber die Variablen bleiben sich mehr oder weniger ähnlich und die Konstanten (Zulassungsbedingungen zum Priestertum etc.) unberührt.

Notstandsprogramme

● Das Stichwort »kooperative Seelsorge« signalisiert, dass das Problem gesehen und im Zusammenhang mit dem Wandel der kirchlichen Gemeinden unter den gesellschaftlichen Bedingungen wahrgenommen wird. Kooperation bleibt grundsätzlich erstrebenswert, auch wenn keine Personalnot drängen sollte. Bezüglich der Problemlösung kommt das Konzept allerdings über Notstandsprogramme nicht hinaus. Der Pfarrer bzw. Gemeindeleitermangel wird weiterhin als Mangel verwaltet, aber nicht echt gelöst. Dadurch werden alle, die sich in solchen Notstands-Modellen für die Aufrechterhaltung der Seelsorge und des gemeindlichen Lebens einsetzen, zu »Platzhaltern«. Dabei bleibt, wie die Praxis zeigt, der Bereich ihrer Verantwortlichkeit recht unterschiedlich und damit unscharf im Vergleich zum »richtigen Pfarrer«, wie es bei Martin Wichmann verräterisch heißt.⁷ Die Nomenklatur selbst dokumentiert die Verlegenheit. In manchen deutschen oder österreichischen Diözesen wird z.T. fast neurotisch der Begriff »Gemeindeleitung« umgangen, also genau jener Ausdruck, der das Problem bzw. die Aufgabe beim Namen nennt. Pfarrbeauftragte, Pfarrassistenten,

Gemeindeassistenten, Pfarramtsleiter, Pfarreileiter, Pfarrgemeindebeauftragte, Administratoren etc. sind ständige Ansprechpartner bzw. Bezugspersonen, als ob nicht alle Seelsorgerinnen und Seelsorger ständige Ansprechpartner oder Bezugspersonen wären.

Bezüglich der sog. »Platzhalter« gibt auch das kanonische Recht keine große Hilfe, auch wenn sich viele Diözesen für den Einsatz von »nicht-priesterlichen« Gemeindeleitern und -leiterinnen – auch ein theologisches Un-Wort – am Canon 517 § 2 CIC/1983 orientieren, wo es lapidar heißt: »Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgeaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.«

Wie immer Wege aus der misslichen Lage gesucht werden, die Lösungsversuche reiben sich an gesamtkirchlichen Rahmenbedingungen. Letztlich geht es um die Lebensform des Zölibats, also Zivilstand, und um den Ausschluss der

»Haben wir Gesetze, wonach Gemeinden sterben sollen?«

der Frauen vom ordinierten Amt, also um das Geschlecht. Haben wir also Gesetze, wonach Gemeinden sterben sollen? Gibt es nicht eine Vielfalt von Berufungen, denen die Kirche den Ruf versagt? Denn eines ist sicher: Wir mögen über Priestermangel noch so jammern, es war der Kirche in unseren Breitengraden wohl selten ein solcher Boom an ehren- bzw. hauptamtlichen Berufungen geschenkt wie in den letzten Jahrzehnten. Ob wir das morgen noch so sagen können, weiß ich nicht.

Alle Lösungsversuche verleiten zur Quadratur des Kreises, wobei die autoritative Ausübung der kirchlichen Sendung Sache des Klerus bleibt und die »Laien« nur im Ausnahmefall als Notlösung geduldet werden. Die Laien in den pastoralen Diensten empfinden sich in der Rolle von Nothelfern oder von geduldeten Gastarbeitern, deren pastorale Absichten z.T. von einengenden Rücksichten diktiert werden. Auch das Priester- bzw. Pfarrerbild ist im Umbruch und verliert sein früheres Profil. Der Pfarrer wird zum verwaltenden und die Liturgie garantierenden Erzdekan einer ganzen Region (wie das in der Geschichte des Bischofsamtes schon mal der Fall gewesen ist). Und die Gemeinden – und die sind

»Der Pfarrer wird Erzdekan einer ganzen Region.«

doch der entscheidende Horizont unserer Fragestellung – wissen auf die Dauer nicht einmal mehr, was ihnen an sakramentalem und gottesdienstlichem Reichtum abhanden kommt.

Nicht sinnvoll ist es, in dieser Situation das Eucharistieprinzip gegen das Gemeinde- bzw. Pfarreiprinzip auszuspielen: »Wenn die Eucharistie nicht mehr an die Gläubigen herangetragen werden kann, dann müssen sich die Gläubigen aufmachen, ihr Wichtigstes und Heiligstes suchen und Eucharistie gemeinsam regelmäßig dort feiern, wo dies aufgrund der Anwesenheit eines Priesters eben möglich ist.«⁸ Die Kirche ginge somit nicht mehr dorthin, wo die Menschen sind und leben.

Infolge des Pfarrermangels, der ja durch den Ausfall von Eucharistie und Sakramentenspendung definiert wird, vergisst man überdies, dass für das gemeindliche Leben (Koinonia) ebenfalls der ganze diakonische Bereich und die glauben-erweckende und glaubensvertiefende Verkündigung unverzichtbare Dimensionen sind.

Gestundete Entscheidungen

● Die Verzögerung einer theologisch sauberen und pastoral hilfreichen Lösung der Frage der Gemeindeleitung bei massiver werdendem Pfarrermangel führt zu Zerreißproben. Die einen berufen sich auf die Tradition und die kirchliche Rechtslage, wonach nur geweihte zölibatäre Priester Pfarrer sein können. Andere sehen den pastoralen bzw. personellen Notstand in den Gemeinden und kritisieren, dass diese Fragen von der obersten Kirchenleitung nicht offensiv aufgegriffen werden. Die Kirchenzentrale blockiert die Diskussion; und dies vergiftet die inner-

»schmerzliche Ambivalenz der künstlichen Lösungsversuche«

kirchliche Atmosphäre. Weil der kirchenrechtliche Rahmen für das inzwischen Gewachsene und für die theologisch möglichen und pastoral notwendigen Wege einer Problemlösung zu enge Vorgaben bietet, wird den Bistümern und Gemeinden eine Gratwanderung zwischen gesamtkirchlicher Disziplin und lebendiger Gemeinde vor Ort zugesonnen. Dabei hilft auch der Hinweis nicht weiter, die Gemeinden müssten selber aktiv werden und die Laien zur Mitarbeit auffordern. Das bleibt unverzichtbar; aber gerade lebendige Gemeinden bedürfen der qualifizierten Dienste mit klaren Profilen.

Dass solche Spannungsherde künstlicher Notmodelle bei den betroffenen »Platzhaltern«, bei den Geistlichen und beim interessierten Kirchenvolk menschliche Kosten und Enttäuschungen verursachen, versteht sich von selbst. In Gesprächen erlebe ich oft die schmerzliche Ambivalenz der künstlichen Lösungsversuche. Es ist schmerzlich für die Gemeindeleiter oder -leiterinnen, die mehr könnten, als sie dürfen, aber auch für den kooperativ eingesetzten Pries-

ter (oft ein pensionierter Pfarrer), der nicht mehr kann, was er dürfte. – Ohne Fingerspitzengefühl, vielseitige Beweglichkeit und Wohlwollen geht es auf längere Sicht kaum gut. Die Notlösungen mit ihren heimlichen Lückenbüßer-Konzepten bergen viele Gefahren gegenseitiger Kränkung, auch wenn diese nicht beabsichtigt sind. Zudem verleitet es dazu, sich in lauter Binnenproblemen der Kirche zu verheddern und aufzureiben, statt die Kräfte für die Menschen und für die Hoffnung im Vertrauen auf den Gott Jesu und im Sinne einer diakonischen Kirche einzusetzen. Dies scheint mir hintergründig die verhängnisvollste Art der Selbstblockierung der Kirche zu sein, nämlich der erschütternde Verlust an charismatischer Kraft zur Gestaltung künftiger Gemeinden oder Gruppen angesichts der Herausforderungen des Lebens und der Gesellschaft.

Die eigentliche Personalfrage der Kirche stellen nicht die kirchlichen Profis dar, sondern all jene Menschen, für die Kirche da ist. Nun scheinen gerade viele Menschen der Kirche davonzulaufen. Oder läuft die Kirche den Menschen weg? Mich bedrückt die lähmende Passi-

»Mangel an Feuer«

vität im Inneren, die larmoyante Wehleidigkeit auch in unseren Kreisen, der Mangel an Feuer und charismatischem Selbstbewusstsein, an Glut für das, was uns im Glauben an Jesus Christus an Hoffnung geschenkt ist. Wir dürfen trotz der internen Probleme nicht das übersehen, was die Kirche in ihrem sakramentalen Kern so wertvoll und durch viele an der Basis engagierte konkrete Menschen so liebenswert macht.

Nicht zu übersehen ist auch die Mühe der an der Kirche noch interessierten Menschen damit, dass ihren Seelsorgern und Seelsorgerinnen, die sie menschlich und religiös überzeugen, die volle Amtskompetenz vorenthalten wird. Ande-

rerseits haben die Geweihten bei vielen Menschen einen »sakralen Amtsbonus« und einen religiösen Platzvorteil. Dies zeigt aber, auf welchem Terrain wir uns menschlich sowie atmosphärisch bewegen.

Verlust der sakramentalen Tiefe?

● Je stärker mit pastoralen Notmodellen und mit Gemeinden ohne eigenen Pfarrer am Ort gerechnet wird, umso stärker regt sich die Sorge, ob die Kirche in ihrem sakramentalen Geheimnischarakter ausgedünnt werde und womöglich durch den Verlust an Priestern die sakramentale Struktur der Kirche verloren gehe.⁹ Diese Sorge ist sehr ernst zu nehmen. Nun aber so zu tun, als ob das Problem durch die Platzhalterinnen und Platzhalter gleichsam verursacht sei und in ihnen jene zu sehen, die die Priester abschaffen, ist eine beinahe boshafte Verkehrung der Ursachen. Es ist natürlich auch keine Lösung, wenn auf Seiten der neuen Seelsorger-Kategorien der liturgische Reichtum der kirchlichen Tradition als reiner Kult oder als verzichtbares Ritual abgewertet wird. Allzuleicht wird durch Abwertung das rationalisiert, was unerreichbar erscheint, obwohl man es sich wünscht.

»Wenn nämlich immer mehr gemeindeleitende Aufgaben und liturgisch-sakramentale Dienste, die nach unserem katholischen Kirchenverständnis an das sakramental ordinierte Amt gebunden sein müssen, davon losgekoppelt und ordinationslos ausgeübt werden und wenn dies noch über längere Zeit hin der Fall sein wird, wird dies letzten Endes auf eine stillschweigende Beerdigung des sakramental ordinierten Amtes hinauslaufen.«¹⁰ Ich teile diese Sorge voll und ganz.

Man spricht dabei von einer Entkoppelung der funktionalen und sakramentalen Dimension

des Pfarrerberufs.¹¹ Kann man aber bei der Notlösung der Gemeindeleitung durch nichtordinierte Frauen und Männer von einem ausschließlich funktionalen Dienst sprechen im qualitativ unterscheidenden Vergleich zur sakramentalen Dimension der Ordinierten? Sind nicht alle im Auftrag der Kirche wahrgenommenen Dienste oder Ämter für die Gemeinschaft sakramentaler Natur, auch wenn sie nicht durch

»Sind nicht alle im Auftrag der Kirche wahrgenommenen Dienste sakramentaler Natur?«

Ordination übertragen sind? Und sind nicht alle durch Ordination übertragenen Ämter erst dann sinnvoll, wenn sie im besten Sinn des Wortes in Funktion treten, in Dienst für eine nicht aus eigener Macht und Vollmacht erhaltene Sendung?

Das sakramentale Mysterium der Kirche lässt das Volk Gottes zur Gemeinschaft werden, in der Gott den Menschen in Liebe nahe sein will. Die empirische Kirche mit all ihren geschichtlich gewachsenen Sozialformen und dem Reichtum ihrer pastoralen Instrumente wird vom Gott Jesu her zum Zeichen für eine Liebe, die sie nicht aus sich selbst aus eigener Gnade geben kann und die sie auch nicht selber erfüllt. Die Grundkoordinaten für alles, was Kirche als sakramentales Zeichen bzw. als Mysterium ausmacht, ist die Einheit von Gottes- und Menschenliebe (Karl Rahner). Die sakramentale Würde der von der Kirche berufenen Dienstträger und Dienstträgerinnen liegt gerade darin, dass sie zum personalen Zeichen werden für diese sakramentale Tiefe und Lebendigkeit der Kirche. Wenn Kirche realexistierendes Christentum sein will und darum Gemeinschaft (Koinonia) bildet, dann wird sie sich mit ganzer Sorge um die Grundgesten ihres Selbstvollzuges in Martyria, Leiturgia und DIAKONIA kümmern und darauf

nicht verzichten dürfen. Darauf ist Gemeindeleitung zu beziehen. Sie hat nicht alles selber zu tun, sondern dafür zu sorgen, dass es geschieht und möglich wird.

Die Würzburger Synode betonte im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils: »Die Eucharistiefeier ist somit die vornehmste Aufgabe der Kirche und jeder ihrer Gemeinden« (Beschluss: Gottesdienst 2.3). »Im vollen Sinn des Wortes kann es... keine priesterlose Gemeinde geben, weil es keine christliche Gemeinde ohne Eucharistie geben kann« (Beschluss: Dienste und Ämter 5.1.1).

Diese theologischen Grundsätze gilt es aber gerade von den Kirchenverantwortlichen ernst zu nehmen. Es ist ihre situative Gehorsamspflicht, dem Volk Gottes den vollen sakramentalen Lebensvollzug zu ermöglichen. Insofern stehen sie in primärer Verantwortung. Dabei meine

»situative Gehorsamspflicht dem Volk Gottes gegenüber«

ich nicht, dass einfach von heute auf morgen der Zölibat abgeschafft und die Ordination der Frauen zentral bewilligt werden soll – dieses Verfahren wäre genau das alte System. Vielmehr sollte sich in einem synodalen und dann konziliären Prozess und Dialog das für die Kirche Notwendige herausdestillieren. Aber die Diskussion darüber zu stoppen oder zu blockieren, verrät keine Offenheit gegenüber dem, was der Geist den Gemeinden zu sagen hat.

Theologische Ermächtigung

- Für eine zukünftige soziale und funktionale Gestaltung der verschiedenen Dienste und offiziellen Ämter in der Kirche dürfte man auf der Basis der biblischen und dogmengeschichtlichen

Forschung von folgenden Thesen bzw. von theologischen Ermächtigungen der Entscheidungsträger in der Kirche ausgehen:

- Die Kirche hat einen viel größeren Spielraum und Freiheitsradius, ihre Dienstämter zu gestalten und zu strukturieren, als die augenblickliche dreigliedrige Ordo-Struktur (Episkopat – Presbyterat – Diakonat) erkennen lässt und als die Kirche sich selbst offiziell zugesteht. Wir können nicht in naiver oder nostalgischer Weise die neutestamentliche Situation kopieren. Aber die Kompetenz zur Gestaltung der Kirchenordnung, die die Kirche damals in selbstverständlicher Treue zum fundamentalen Auftrag und der ihr vorgegebenen Sendung wahrgenommen und praktiziert hat, ist eine Kompetenz, deren sich die Kirche auch heute bedienen darf. Die Kirche ist als Gemeinschaft im Glauben immer im geschichtlichen Prozess des Werdens begriffen.
- Die Amtsfrage ist nicht in sich selbst isoliert theologisch zu deuten und zu ergründen. Vielmehr ist die Frage des kirchlichen Amtes auf die Berufung und Sendung der Kirche zu beziehen und ekklesiologisch und sakramental zu verankern. In diesem Sinn gibt es eine Theologie des Amtes nur insofern, als sie eine Theologie von der Berufung und Sendung der Kirche ist. So sind theologische Deutungen des Ordo als »Repraesentatio Christi« oder »In Persona Christi agere« in ihrer Tiefe ekklesiologische Aussagen und nicht exklusiv auf die Amtsträger einzuengen. Sie gelten für das gemeinsame Priestertum des ganzen Volkes Gottes.
- Die kirchliche Tradition des Amtsverständnisses ist verdichtet und geprägt von der Einheit der Gemeindeleitung (Einheitsdienst), dem Vorsitz bei der Eucharistiefeier und der Handauflegung durch den Bischof. – In diesem Sinn ist der genuine Priestermangel letztlich nur durch Priester zu beheben. Ohne eine ausreichende Zahl von Ordinierten ist auf Dauer eine gesunde Ent-

wicklung der Vielfalt neuer pastoraler Dienste durch Frauen und Männer schwer denkbar.

- Für die Vielfalt pastoraler Dienste gilt: Wer im Auftrag der Kirche einen qualifizierten pastoralen Dienst in den Gemeinden oder auf Pfarrverbandsebene ausübt, nimmt einen Dienst bzw. ein kirchliches Amt wahr und ist somit von dem her, was er oder sie tut, theologisch als »AmtsträgerIn« zu verstehen. Männer und Frauen, die in diesem Sinn einen konkreten Auftrag erhalten, übernehmen einen Dienst als ein »Amt in der Kirche« (in einer Teilkirche), auch wenn dieser Dienst noch nicht zum »Amt der Kirche« (Weltkirche) geworden ist.

- Die spezifischen kirchlichen Ämter sperren sich nicht grundsätzlich gegen eine synodale Kirchenordnung. Vielmehr bedürften sie ihrerseits der Einbettung in eine synodal verfasste Kirche. Es wäre institutionalisierter Basis-Gewinn.¹² Unsere Frage nach der Gemeindeleitung ist konzeptionell nicht befriedigend zu lösen, wenn sie nicht in einer synodal verfassten Kirche verankert wird, indem auch institutionell – und nicht nur im Bewusstsein oder im Handeln – mit dem Leitbild von Kirche als Volk Gottes ernst gemacht wird. Erst dann wäre eine einseitig hierarchisch-klerikale Kirche strukturell überwunden. Allerdings ist die Gefahr des »Klerikalismus« nicht durch kirchliche Sozialformen zu verhindern, denn jedes System kennt seine Vorteilsnutzer. So ist auch der Klerikalismus nicht nur ein Problem der Kleriker. Zu überwinden ist er nur von prophetischen Frauen und Männern durch ein glaubwürdiges Gegenzeugnis.

Langstreckenlauf

- Die Theologie, die den ganzen Reichtum der kirchlichen Tradition bis zu ihren biblischen Ursprüngen ernst nimmt und nicht konservativ

das 16. oder 19. Jahrhundert mutwillig sakrosankt erklärt, ermächtigt somit zu einem umsichtigen und pastoral verantwortlichen Vorgehen. Dabei müssen wir uns der Wachstumsgesetze bewusst bleiben.

In einer ersten Phase geht es darum, kurz- und mittelfristig zu probieren und zu experimentieren. Dabei ist zu lernen, was für das pastorale Anliegen sinnvoll ist und was das Gehvermögen der Leute – sowohl der an Gemeinde und Kirche Interessierten wie des betroffenen pastoralen Personals – erträgt oder überfordert. Kurz- und mittelfristig geht es m.E. um die pastorale Ortsfindung, um die Erprobung angemessener Wege und Modelle der Gemeindeleitung.

Da es sich um Notprogramme handelt, sind es Provisorien. Die Konfliktfälle belegen es, denn meist ist der Pfarrer systemintern stärker und geschützter. Die berufliche Existenz hängt leider immer noch zu einem guten Teil vom Gelingen

»pastorale Ortsfindung und strukturelle Ortsdefinition«

der Beziehung zum Pfarrer ab. Die Provisorien drängen somit aus sich selber mittel- und langfristig auf eine strukturelle Ortsdefinition, also auf überzeugende Entscheidungen hin, die theologisch stimmig sind und pastoral notwendig, aber auch psychologisch zumutbar und soziologisch fundiert.

Lückenbüßer-Konzepte oder Platzhalter-Modelle weisen aus sich auf Weigerungen der Kirchenverantwortlichen hin, ihren Dienstauftrag konkret in die Tat umzusetzen. Wer auf die Situation achtet und auf das hört, was der Geist den Gemeinden sagt, wird sich wenigstens der Diskussion des Wagnisses stellen und öffnen müssen – auch gegen die Dämonen der Angst.

Entscheidend bleibt indessen die Frage nach der grundlegenden Vision, nach dem leitenden

pastoralen Anliegen, das alle Beteiligten beseelen soll. Es kann nicht einfach nur um strukturelle Veränderungen, um personelle Dispositionen und um kurzatmige Überwindung von Durststrecken gehen, um Konzepte der pastoralen Räume oder um die da und dort feststellbare Abwertung der Gemeinden im Vergleich zu den Bewegungen.

Seelsorge ist in der konkreten Praxis ein höchst vielfältiges und oft unübersichtliches Kommunikationsgeschehen, eine Begegnung zwischen Menschen, wo Gott zur Sprache kommen kann und zur Erfahrung werden darf. Dem dient Kirche bzw. Gemeinde. Die Kriterien für die Fruchtbarkeit all unserer pastoralen Instrumenten- und Personalfragen und insbesondere

»ob es gelingt, Kirche in ihrer mystischen Tiefe zu verwirklichen«

der Gemeindeleitung sind doch, ob es gelingt, Kirche in ihrer mystischen Tiefe zu verwirklichen und gemeinsam die Einheit von Gottes- und Menschenliebe zu leben. Das bedeutet, die Fragen und Nöte der Menschen in die Fragen und das Suchen nach Gott zu säen und den Glauben an einen in Liebe schon immer zuvorgekomme-

nen Gott in die Erfahrungen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens zu erden.

Es kommt doch darauf an, dass wir Kirche gestalten als Gemeinde, die für die Menschen offen ist und in der Gott durchscheint. Deswegen ist es unverzichtbar, dass Kirche in solidarischen Gemeinden und Gemeinschaften erfahrbar wird, dass sie gelegen oder ungelegen das Wort Gottes in die biographischen und gesellschaftlichen Verhältnisse verkündet; dass sie unaufhörlich versucht, den Menschen in guten und in bösen Tagen begleitend nahe zu sein und dass sie aus der geschenkten Hoffnung heraus gar nicht anders kann, als in ihrem gottesdienstlichen und sakramentalen Tun sich selbst vor Gott zu bringen und Ihn zu feiern. Diese Dimension der Hoffnung darf von unseren Personalsorgen und deren Lösungsversuchen nicht übertönt oder gar erstickt werden. Sonst verlören all unsere noch so notwendigen Anstrengungen ihre Tiefe, ihre Seele. Und leicht könnten wir so gott-vergessen emsig handeln, dass wir nicht mehr spüren, dass Kirche einer Nähe zwischen Gott und Menschen dient, vor der sie letztlich mit all ihren Instrumenten, Geld, Apparaten und personellem Potential auch wieder zurücktreten muss und – Gott sei Dank – auch darf.

¹ Pia Gadenz, Was meinen Sie, Frau Pfarrer?, in: R. Liggenstorfer/ B. Muth-Oelschner (Hg.), Kirche der Hoffnung. Festschrift Bischof K. Koch, Fribourg 2000, 192.

² Vgl. L. Karrer, »... unter Beibehaltung Ihrer bisherigen Aufgaben«, in: DIAKONIA 21 (1990) 217–221.

³ Vgl. den Beitrag von F. Lobinger in diesem Heft.

⁴ Vgl. Seelsorglicher Dienst auf dem Weg ins Jahr 2000. Freiburger Texte Nr. 3, hg. v. Eb. Ordinariat Freiburg, 1991.

⁵ Vgl. die Beiträge aus Basel, Limburg und Linz in diesem Heft.

⁶ Vgl. Zur Personal- und Pastoralplanung im Erzbistum Köln, Köln 1991, bes. 12ff.

⁷ Vgl. M. Wichmann, Die Platzhalter. Innen-

ansichten der Gegenwart einer Institution, in: N. Schuster/M. Wichmann (Hg.), Die Platzhalter. Erfahrungen von Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleitern, Mainz 1997, 21.

⁸ G.B. Sala, Können Laien Pfarrer sein?, in: Forum Katholische Theologie 14, 1998, 189–212, hier 206.

⁹ Vgl. K. Koch, Gemeindeleitung in Gegenwart und Zukunft.

Gemeindeleitung mit oder ohne Ordo?, in: I. Baumgartner u.a. (Hg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa, Innsbruck 2000, 197–211.

¹⁰ K. Koch, In Verantwortung für unser Bistum, Solothurn 1998, 21.

¹¹ Vgl. Wichmann, Platzhalter, 28.

¹² Vgl. L. Karrer, Stunde der Laien, Freiburg 1999, 295f.

Manfred Belok

Gemeindeleitung im Bistum Limburg

Von der »Gemeindeleitung in Kooperation« zur »Pastoralstruktur- und Personalplanung« im Pastoralen Raum – und die Suche nach inhaltlichen Optionen geht weiter.

● Gemeindeleitung durch die Erprobung neuer Kooperationsformen sicherzustellen, war zu Beginn der 90-er Jahre das Ziel des Konzeptes der »Gemeindeleitung in Kooperation«: Für mehrere Pfarreien wurden entweder Teams aus Pfarrer und hauptberuflichen Pastoralen Mitarbeiter/innen gemeindeübergreifend tätig oder ein Pfarrer leitete mit seinen hauptberuflichen Pastoralen Mitarbeiter/innen als Ansprechpartner/innen vor Ort (»Bezugspersonen«) die Gemeinden. Ein Versuch, dies mit der Suche nach einer inhaltlichen Zielbestimmung und Neuausrichtung der Pastoral und der Schaffung entsprechender Strukturbedingungen zu verbinden, ist die 1993 begonnene »Pastoralstruktur- und Personalplanung« (PPP). Sie ist eine Reaktion auf die sich drastisch verschärfende Verknappung der drei Ressourcen Personal, Gläubige und Finanzen: den Mangel nicht nur an Priestern und anderen hauptberuflichen Pastoralen Mitarbeiter/innen, sondern auch an aktiven Katholik/inn/en sowie an Geldmitteln. Ziel der »Pastoralstruktur- und Personalplanung« (PPP), der

als Planungszeitraum die Jahre 1993-2007 zugrunde gelegt wurden, ist es, die Seelsorge um Gottes und der Menschen willen menschnah und zeitgerecht zu gestalten und eine sinnvolle Personalplanung zu gewährleisten, die sich u.a. auch um eine »Verteilungsgerechtigkeit« bemüht.¹

Leitperspektiven und Planungsinstrumente

● Der »Pastorale Raum« ist definiert als jener Ort, in dem die Menschen leben, arbeiten, sich überwiegend aufhalten, einander sozial begegnen. Die Pastoral will sich nunmehr konsequent(er) an der Lebenswirklichkeit der Menschen orientieren.

Die »Pastorale Kooperation und Teamarbeit« will die Territorialgemeinden, Personalgemeinden und die Kategorial- oder Spezialseelsorge vor Ort zu einer verbindlichen Kooperation zusammenführen, und dies unter Einbeziehung anderer kirchlicher Dienste (wie Caritas, Ordensniederlassungen, Verbände etc.).

Die Idee der »pastoralen Entwicklungsperspektiven« will der pastoralen Ungleichzeitigkeit, der Verschiedenheit der pastoralen Situationen

im Bistum Rechnung tragen. Das Bistum Limburg mit einer Gesamtzahl von rund 720.000 katholischen Christinnen und Christen in 368 Pfarreien, Pfarrvikarien und Kirchengemeinden ist in 11 Bezirke (Regionen) gegliedert und weist in seinem inneren Gefüge ein weitreichendes Gefälle auf. Die Unterschiede schlagen sich auch in der Pastoral nieder. Bis zum 31.12.2000 sollen die Pastoralausschüsse der insgesamt 105 neu geschaffenen Pastoralen Räume ihr jeweiliges Pastorkonzept vorlegen, die das Bischöfliche Ordinariat bis zum 31.03.2001 inhaltlich bestätigt. Zusätzlich werden Aufgabenumschreibungen für das Pastorale Personal erarbeitet, erstmals auch für die Priester.

Die Planungsinstrumente sind erstens: die Strukturierung der 368 Gemeinden, der Personalgemeinden und kategorial- und spezialseelsorglichen Dienste in 105 Pastorale Räume: Die vor Ort Beteiligten haben die Vorschläge zur Strukturierung der Pastoralen Räume und zum Stellenplan selbst erarbeitet; zweitens: ein Regelwerk »Die Zusammenarbeit im Pastoralen Raum«², in dem die Spielregeln der Kooperation entwickelt sind und das ihre Verbindlichkeit sicherstellen soll sowie, drittens, ein Stellenplan für das Pastorale Personal im Gemeindedienst. Für 2007 rechnen die Planungsverantwortlichen im Bistum mit dann nur noch 88 Pfarrern für die 368 Gemeinden in den 105 Pastoralen Räumen.

Leitungsformen

- Die Ausgangsfrage der Überlegungen einer »Gemeindeleitung in Kooperation« nach den Möglichkeiten einer kooperativen Wahrnehmung von Leitungsverantwortung in der Seelsorge ist mit der Konstituierung der Pastoralen Räume, als der in Zukunft pastoral relevanten neuen Ebene kirchlichen Handelns, zur Frage

nach diesen Möglichkeiten in der Seelsorge des Pastoralen Raumes geworden. Zwei Grundüberlegungen waren dabei bestimmend: »1. Zwischen Gemeindeleitung und dem Vorsitz des Priesters bei der Eucharistie besteht ein unaufgebbares Band. Der Dienst an der Einheit ist untrennbar mit dem Sakrament der Einheit, der Eucharistie verbunden. 2. Zugleich gibt der c. 517 § 2 CIC dem Diözesanbischof die Möglichkeit, getaufte und gefirmte Gläubige, seien sie ehren- oder hauptamtlich tätig, mit der verantwortlichen Wahrnehmung bestimmter Aufgaben der Pfarrseelsorge unter der Leitung des Leitenden Priesters zu beauftragen.«³

Für die Leitung der Gemeinden im Pastoralen Raum gibt es nun mehrere Möglichkeiten:

- Pfarrer und Bezugsperson: »Ein Pfarrer leitet mehrere Pfarreien durch Zusammenarbeit mit den jeweiligen Bezugspersonen und den übrigen hauptamtlich in der Seelsorge Mitarbeitenden sowie im Zusammenwirken mit den Pfarrgemeinderäten.«⁴ Der Pfarrer nimmt dabei in einer Pfarrei, in der Regel in seiner Wohnpfarrei, die allgemeine Seelsorge wahr, soweit es seine Gesamtverantwortung für die anderen Pfarreien zulässt. D.h.: In der Gemeinde A wohnt der Pfarrer, in der Gemeinde B wohnt der/die Pastorale Mitarbeiter/in und ist die »Bezugsperson« vor Ort und übernimmt in eigenständiger Wahrnehmung delegierte Aufgaben, z.B. die Sakramentenpastoral, für die Gemeinde C sind Pfarrer und Bezugsperson gemeinsam verantwortlich.
- Mehrere Priester sind Seelsorger in einer oder mehreren Gemeinden, d.h. Gemeindeleitung »in solidum« nach c. 517 § 1 CIC/1983, wonach die Seelsorge für verschiedene Pfarreien zugleich mehreren Priestern solidarisch übertragen werden kann, wobei einer die Zusammenarbeit zu leiten und dem Bischof gegenüber zu verantworten hat. Zurzeit wird diese Möglichkeit an vier Stellen im Bistum praktiziert.

● Leitender Seelsorger und die/der Pfarrbeauftragte: Ein die Seelsorge Leitender Priester in einer auf Dauer vakanten Gemeinde ist entweder (a) ein Priester, der der Pfarrer (im kirchenrechtlichen Sinn) in einer der anderen Pfarreien im Pastoralen Raum ist, oder (b) ein Pensionär, oder (c) ein Priester, der im Hauptberuf eine andere Tätigkeit wahrnimmt (z.B. Militärpfarrer). Ein/e Pfarrbeauftragte/r ist jene/r vom Bischof mit der Wahrnehmung von Aufgaben der pfarrlichen Seelsorge vor Ort beauftragte/r hauptberufliche/r Pastorale/r Mitarbeiter/in oder ein Diakon oder eine andere Person. Zurzeit ist in rund 50 Gemeinden des Bistums die Seelsorge so geregelt. Der die Seelsorge leitende Priester und der/die Pfarrbeauftragte sind verpflichtet, »regelmäßigen Kontakt zu halten und regelmäßige Dienstgespräche zu führen.«⁵

Zu den Aufgaben und Befugnissen des/der Pfarrbeauftragten – er/sie »erhält durch die bischöfliche Beauftragung Anteil an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge, die in Einzelbereichen der Seelsorge Leitungsaufgaben miteinschließt« – gehören insbesondere: im Bereich des Verkündigungsdienstes die Leitung von Wortgottesdiensten einschließlich der Predigt, die Sorge für die Katechese, für den schulischen Religionsunterricht und für die Glaubensunterweisung; im Bereich des Heiligungsdienstes die Verantwortung für die Hinführung auf den Hin-

»Anteil an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge«

führung auf den Empfang der Sakramente, die Sorge für die Gestaltung der Liturgie, der Beiratsdienst und bei einem Diakon auch die Spendung des Sakramentes der Taufe und die Assistenz bei Trauungen. Im Bereich der Diakonie soll er/sie sich mit besonderer Aufmerksamkeit den Armen, Bedrängten, Einsamen, den aus ih-

rer Heimat Verbannten und ebenso denen zuwenden, die in besondere Schwierigkeiten geraten sind. Im Bereich des Leitungsdienstes ist es die Leitung des Pfarrbüros, die Verantwortung für die Nutzung des Kirchenraumes sowie die Repräsentation der Pfarrei in der Öffentlichkeit.⁶

Auch auf der Ebene der Leitung des Pastoralen Raumes spiegeln sich diese Leitungsformen wider: (a) Ein Priester ist in Personalunion Pfarrer aller beteiligten Gemeinden. Dann ist er auch Leiter des Pastoralen Raumes. (b) Ein Priester ist in Personalunion Pfarrer mehrerer beteiligter Gemeinden; in anderen Gemeinden, in denen die Seelsorge nach c. 517 § 2 CIC geregelt ist, ist er der Leiter der Seelsorge. Dann ist er auch Leiter des Pastoralen Raumes. (c) Mehrere Priester üben die Leitung der Seelsorge »in solidum« aus. Die Benennung eines Moderators im Sinn von c. 517 § 1 CIC geschieht per Dekret durch den Bischof auf Vorschlag der Beteiligten hin. Dieser Moderator ist dann Leiter des Pastoralen Raumes. (d) Einer von mehreren Pfarrern im Pastoralen Raum wird zum Leiter ernannt, ebenfalls per Dekret durch den Bischof auf Vorschlag der Beteiligten. (e) Die Leitung der Seelsorge in einem Pastoralen Raum kann in Entsprechung zum einschlägigen Statut für die Pfarrseelsorge auch nach c. 517 § 2 CIC geregelt werden. Dann ist der priesterliche Leiter der Seelsorge auch der priesterliche Leiter des Pastoralen Raumes. Wo eine Entscheidung über die priesterliche Leitung des Pastoralen Raumes vorerst nicht möglich ist, können Pastorale MitarbeiterInnen mit der Aufgabe einer Koordinatorin/eines Koordinators des Pastoralen Raumes beauftragt werden.

Konzeption und Realität

● Die Gemeindepfarrer und die die Seelsorge leitenden Priester fühlen sich weitgehend durch

die Zusammenarbeit mit den Bezugspersonen und mit den Pfarrbeauftragten entlastet und delegieren möglichst viele Aufgaben zur eigenständigen Wahrnehmung. Hinzu kommt, dass die Novellierungen des Kirchenvermögensverwaltungsgesetzes den Pfarrern das Ausscheiden aus den Verwaltungsräten und damit eine weitgehende Freistellung von Verwaltungsarbeiten ermöglicht.

Die praktische Umsetzung der angeführten Regelungen hat insbesondere bei den Bezugspersonen und bei den Pfarrbeauftragten zu größerer Eigenständigkeit und zu einem größeren Selbstwertbewusstsein geführt und zu einer hohen Akzeptanz bei den jeweiligen Gemeindemitgliedern, da diese sie als ihre unmittelbaren Seelsorger/innen vor Ort erfahren, im Gegensatz zum die Seelsorge leitenden Priester, der auf seine als Vorsteher der Eucharistie und Sakramentspender wahrnehmbare Funktionen verkürzt wird. Nicht selten führt dies allerdings auch zu Amtserwartungen und Amtszuschreibungen an die Bezugspersonen und Pfarrbeauftragten, derer sich diese teilweise beharrlich erwehren müssen. »Für uns sind Sie unser Pfarrer/unsere Pfarrerin«, lautet dann etwa eine als Kompliment gemeinte Aussage.

In Situationen der Pfarrseelsorge nach can. 517 § 2 wird ein neues Kräftespiel sichtbar: Die/der PGR-Vorsitzende erhält aufgrund ihres/seines größeren Engagement in Fragen der

»PGR-Vorsitzende erhalten ein größeres Gewicht.«

gemeindlichen Seelsorge vor Ort auch ein größeres Gewicht und Selbstbewusstsein. Dies gilt auch für die Frauen und Männer, die den ehrenamtlichen Verwaltungsratsvorsitz übernommen haben. Allerdings zeigt sich hier manchmal als Gefahr, dass die von den Priestern oder von den

Bezugspersonen und Pfarrbeauftragten für pastoral begründete Projekte beantragte Vergabe pfarrlicher Finanzmittel manchmal aus reinen Sparwillensgründen von den ehrenamtlichen Verwaltungsratsvorsitzenden »fachfremd« verweigert wird.

Im Grunde ist die bisherige Praxis, in der ein Pfarrer als Leiter einer oder auch mehrerer Gemeinden mit einer/einem Pastoralen Mitarbeiter/in zusammengearbeitet hat, auch in der neuen Situation unverändert geblieben bzw. fortgeschrieben worden: Viele Priester werden, zum großen Teil ganz gegen ihren Willen, weitgehend auf Liturgie und Sakramentspendung konzentriert und reduziert wahrgenommen, während die hauptberuflichen Pastoralen Mitarbeiter/innen mit den Aufgabenfeldern Religionsunterricht, und in Zusammenarbeit mit vielen engagierten ehrenamtlichen Kräften, zu Katechese, Erwachsenenbildung und Diakonie beauftragt werden. Bei Taufen und Eheschließungen, Erstkommunion und Firmung erfolgt oft die Arbeitsteilung so, dass die Vorbereitung und Hinführung auf das zu empfangende Sakrament von den hauptberuflichen und ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen geleistet wird, die Sakramentspendung bzw. Assistenz dann durch den Priester bzw. Diakon (bei der Firmung durch den Bischof) erfolgt.

Gefragt nach Stolpersteinen sei, neben manchen Diskrepanzen zwischen Pastoralstruktur und Personalplan und einzelnen Personalentscheidungen, nur auf einige wenige zentrale Aspekte verwiesen: Für eine Seelsorge »mit Namen und Gesicht« dürften die Vorbereitung auf ein Sakrament und der Vollzug der sakramentalen Handlung (Taufe, Ehe, Krankensalbung, Bußsakrament) nicht künstlich getrennt werden, zumal die Pastoralen Mitarbeiter/innen diese Dienste nicht als Privatpersonen, sondern im hauptberuflichen Auftrag ihres Ortsbischofs aus-

üben und somit de facto am Amt teilhaben. In Bezug auf die Berufung zu Leitungsaufgaben darf diese nur bei persönlicher und fachlicher Eignung (Qualifizierung) erfolgen, nicht aber allein aufgrund der Priester- oder Diakonenweihe. Die vom Bischöflichen Ordinariat bereitgestellten

»Seelsorge mit Namen und Gesicht«

Unterstützungsdienste (Fortbildung, Gemeindeberatung, Supervision, Geistliche Begleitung) wollen im Rahmen einer person- und aufgabenbezogenen Personalentwicklung diesen Prozess der pastoralen Neuorientierung in den Pastoralen Räumen fördern.

Der Nachwuchsrückgang in allen vier pastoralen Berufen macht die Frage nach einer Änderung der Zulassungsbedingungen zum Amt (verheiratet-unverheiratet; Mann-Frau; theologisches Anspruchsniveau; andere Fachqualifikationen usw.) notwendiger denn je.

Resümee

● Das ursprüngliche Bemühen um eine vorrangig inhaltliche Neuorientierung und Zielbestimmung der Pastoral im Bistum Limburg (zeitgerecht und menschennah; kooperative und gesellschaftsbezogene Pastoral) wurde vom Priesterangel, der sich weiter verschärft hat, überlagert. Erstmals in der Geschichte des Bistums Limburg wird es mangels Priesteramts-

kandidaten 2001 keine Diakonenweihe und 2002 keine Priesterweihe geben. Somit hat sich die Suche nach neuen Leitungsmöglichkeiten vorwiegend als Suche nach priesterlichen Leitungsformen erwiesen. Die drei Muster der Gemeindeleitung sind durch die Errichtung der Pastoralen Räume und der Notwendigkeit der Leitung des Pastoralen Raumes überformt worden und in ihrer Ausrichtung im Wesentlichen auf Priester und hauptberufliche Pastorale Mitarbeiter/innen fixiert (geblieben). Diese Priester-Zentrierung zeigt sich besonders deutlich in der Entscheidung, dass nur ein Priester Leiter des Pastoralen Raumes sein kann und dass dadurch die Wahrnehmung der Aufgabe einer Koordinatorin/eines Koordinators des »Pastoralteams des Raumes« durch Pastorale Mitarbeiter/innen (bei fehlendem priesterlichen Leiter) als defizitäre Situation empfunden wird. Dies ist im Ergebnis eine strukturelle Kränkung der Pastoralen MitarbeiterInnen. Die Suche nach einem Pastoral-konzept im jeweiligen Pastoralen Raum, und zwar unter Beachtung der vom Bistum erklärten, aber inhaltlich noch nicht gefüllten Option einer »kooperativen und gesellschaftsbezogenen Pastoral«, hat nicht das gleiche Gewicht und den gleichen Verbindlichkeitsgrad erhalten, wie die rechtlichen Regelungen und dienstrechtlichen Bestimmungen. Es wird somit spannend werden, wie sich diese Option in den bis zum 31.12.2000 zu erstellenden und bis zum 31.3.2001 vom Bischöflichen Ordinariat inhaltlich zu genehmigenden Pastoral-konzeptionen der einzelnen Pastoralen Räume niederschlagen wird.

¹ Vgl. Willi Hübinger, Stichwort »Pastoral-konzept«. Wie kommen wir zu einem Pastoral-konzept im Pastoralen Raum? Eine Arbeitshilfe, Limburg 1999;

ders., Mehr oder weniger geistlich. Zehn Übungen im Sinn einer spirituellen Annäherung an pastorale Planung. Eine Arbeitshilfe, Limburg 1998.

² Amtsblatt des Bistums Limburg 1/1999, 1-10.

³ Amtsblatt des Bistums Limburg 6/1999, 51.

⁴ Amtsblatt des Bistums Limburg 1991.

⁵ Amtsblatt des Bistums Limburg 6/1999, 52.

⁶ Vgl. ebd., 52-53.

Brigitte Gruber-Aichberger

Modelle der Gemeindeleitung in der Diözese Linz

**Pionierarbeit leisten hier
Pfarrassistent/inn/en: Laien,
die in Zusammenarbeit mit einem
priesterlichen Pfarrmoderator
Gemeinden leiten.**

● Es geht mir im Folgenden um eine Darstellung verschiedener Modelle und im Speziellen eines Modells mit derzeit erkennbaren Auswirkungen und nicht um eine grundsätzliche pastoraltheologische Reflexion von Gemeindeleitung. Als persönlicher Erfahrungshintergrund dient einerseits die Arbeit in der Personalstelle und andererseits die Arbeit als Pfarrassistentin in einer kleinen Stadtrandpfarre.

Vielfalt der Modelle

● Die Diözese Linz besteht aus 486 Pfarren (ca. 1 Mill. Katholiken). Davon sind derzeit 86 Pfarren ohne eigenen Pfarrer. Aus diesem Faktum ergeben sich folgende Modelle der Gemeindeleitung:

- Der Pfarrer ist Leiter der Gemeinde.
- Der Pfarrer einer Nachbargemeinde leitet als Pfarrprovisor die Gemeinde: Die Mitarbeit von Ehrenamtlichen ist ganz entscheidend; an Festtagen kommt ein Aushilfspriester, der den Gottesdiensten vorsteht.
- Der Pfarrer einer Nachbargemeinde leitet

als Pfarrprovisor, ein/e Pastoralassistent/in, ein ehrenamtlicher Diakon, ein pensionierter Priester oder ein/e Pastorale/r Mitarbeiter/in wohnen am Ort und nehmen die Sorge um das pfarrliche Geschehen wahr oder helfen in Einzelbereichen mit.

- Pfarrmoderator und Pfarrassistent/in leiten in Kooperation die Pfarre.
- 19 Pfarren haben einen für sie zuständigen Priester, der aber nicht in der Pfarre lebt, weil eine zusätzliche Aufgabe des Priesters den Wohnort bestimmt (z.B. Schulseelsorger oder Ordensaufgaben).
- Aufgrund der Überalterung im Klerus entstehen zusätzlich informelle Leitungsformen: z. B. leitet eine Pastoralassistentin de facto die Pfarre, weil der Pfarrer die Gesamtaufgabe von Leitung nicht mehr wahrnehmen kann.

Die Vielfalt an Modellen der Gemeindeleitung ist groß und könnte noch feinmaschiger ausdifferenziert werden. Wie die Situation in den einzelnen Gemeinden aussieht und gelingt, hängt wesentlich davon ab, wer Leitung in welcher Form wahrnimmt bzw. versteht, ob es »bloß« um die jurisdiktionelle Leitung, um organisatorische Leitung oder um theologisch-spirituelle Leitung von Gemeinde geht. Eine Trennung dieser drei Aspekte von Leitung erscheint mir nicht sinnvoll, wird aber immer mehr prak-

tiziert und dort notwendig, wo ein Priester für mehrere Pfarren gleichzeitig zuständig ist oder wo die Kompetenzen nicht ausreichend zugesprochen werden bzw. werden können – bei Laien in Leitungsfunktionen.

Aus dem pastoralen Alltag

● Stadtrandpfarre in Linz (6000 Kath.): Ein Pfarrer und ein Kaplan sind hauptamtlich angestellt; der Posten der/des Pastoralassistentin/en wurde eingespart, weil im Seelsorgeraum eine Überbesetzung von Laienmitarbeiter/innen gegeben war. Die Leitung liegt eindeutig beim Pfarrer. Der Kaplan übernimmt einzelne Teilbereiche in Eigenverantwortung. Beide sind sehr bemüht, ehrenamtliche Mitarbeiter/innen mit der nötigen theologischen Qualifikation einzubinden, z.B. Predigtdienst zu bestimmten Anlässen.

Landpfarre (2000 Kath.): Der Pfarrer ist 79 Jahre alt; die Pastoralassistentin trägt Sorge für den Aufbau der Gemeinde, für die Gestaltung von Gottesdiensten, für die Sakramentenvorbereitung, für die Begleitung von Ehrenamtlichen, für die Verwaltung. Der Pfarrer beschränkt seine Tätigkeit auf den Bereich der Liturgie und der Repräsentation der Gemeinde nach außen. Die Pastoralassistentin schlüpft immer wieder in die Leitungsrolle, obwohl sie rechtlich dafür nicht legitimiert ist.

Stadtpfarre im Zentrum von Linz (4000 Kath.): Ein Pfarrassistent (Laie) und ein Moderator leiten die Pfarre in Kooperation. Eine Pastoralassistentin aus der Nachbarpfarre begleitet einzelne Gruppen pfarrübergreifend. Obwohl der Pfarrmoderator klar mit den Rechten und Pflichten eines Pfarrers ausgestattet ist, wird der Pfarrassistent als Leiter der Gemeinde gesehen. »Er ist der bessere Seelsorger«, meinen die Gemeindeglieder und beklagen gleichzeitig, dass ihnen

ein Priester fehlt, der kontinuierlich mit ihnen Gottesdienst feiert und im Gemeindeleben präsent ist.

Landpfarre (800 Kath.): Der Dechant ist Provisor; eine Pastoralassistentin ist mit einem ganz geringen Stundenausmaß angestellt, die Pfarrgemeinderatsobfrau übernimmt ehrenamtlich die Funktion der Ansprechperson und der Organisation. De facto sind es drei Personen, die gemeinsam die Pfarre leiten. Die Kompetenzverteilung ist durchaus pragmatisch gelöst: Dem Dechant fallen als Priester die Bereiche Sakramentenspendung, Liturgie und Zeichnungsberechtigung zu. Die Pastoralassistentin will sich als Seelsorgerin verstehen und übernimmt die Bereiche Diakonie und Verkündigung. Die PGR-Obfrau sorgt für das Leben der Pfarrgemeinde als Gemeinschaft.

Drei kleine Pfarren (1.600 Kath. / 600 Kath. / 1200 Kath.): Ein Priester ist in je einer Pfarre Pfarrer, Pfarrprovisor und Pfarrmoderator. In jeder Pfarre gibt es eine zusätzliche hauptamtliche Person, die mit ihm zusammenarbeitet: ein Pastoralassistent, ein Pfarrassistent und ein pensionierter Pfarrer. Je nach Möglichkeit legt der Priester die Schwerpunkte in den drei Pfarren unterschiedlich. Leitung im umfassenden Sinn nimmt er nur als Pfarrer wahr.

Das Modell Pfarrmoderator und Pfarrassistent/in:

● Anfang der 90er-Jahre wurde im Prozess »Seelsorge in der Zukunft« beschlossen, trotz zunehmenden Priestermangels die Pfarrstrukturen bestehen zu lassen und für eine gute Begleitung der Pfarren zu sorgen. »Die Gemeinden sollen leben« und die »Gemeinden sind Subjekt«, das waren Hauptsätze dieses Prozesses. Die Rahmenordnung für Pfarrmoderatoren und Pfarras-

sistent/innen« (LDBl. 4/2000) ist ein Ergebnis davon. Die Diözesanleitung bekennt sich darin zur Notwendigkeit einer Person, die den Dienst der Gemeindeleitung übernehmen oder zumindest weitgehend übernehmen kann.

Pfarrassistent/inn/en sind wie folgt definiert: »Der/die Pfarrassistent/in nimmt als getaufte und gefirmte Person in Zusammenarbeit mit einem als Pfarrmoderator beauftragten Priester und dem PGR im Auftrag des Diözesanbischofs eigenständige Seelsorgeverantwortung im Dienst der Pfarrgemeinde wahr und wirkt dabei

»erste Ansprechperson für alle seelsorglichen und pfarrlichen Belange«

an der Ausübung der Leitungsvollmacht des Priesters mit« (Rahmenordnung, 2.1). Derzeit gibt es in der Diözese Linz 27 Pfarrassistent/inn/en (drei Frauen und 23 Männer, davon sind elf Ständige Diakone und 15 Theologen).

De facto sind Pfarrassistent/inn/en erste Ansprechperson für alle seelsorglichen und pfarrlichen Belange; sie sind »beauftragt, in Abstimmung mit dem Pfarrmoderator umfassend Sorge zu tragen für das Leben der Pfarrgemeinde, für die Wahrnehmung des caritativen Auftrages der Kirche, für die Glaubensverkündigung und für das gottesdienstliche Leben. Die Gewinnung, Begleitung und Weiterbildung von ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Pfarre soll ihnen ein besonderes Anliegen sein« (Rahmenordnung, 2.4).

Sie sind zuständig für die gesamte Pfarrverwaltung, sie verfügen über die dafür notwendige Zeichnungsberechtigung; der Vorsitz im Pfarrkirchenrat und im Pfarrgemeinderat kann vom Moderator an die/den Pfarrassistentin/en delegiert werden; die Beauftragung zur Leitung von Wortgottesdiensten, Segnungen, Begräbnissen ist in der Beauftragung zum/r Pfarrassisten-

ten/in gegeben. Die Taufferlaubnis wird jeweils nur im Einzelfall, das heißt, wenn der Moderator nicht zur Verfügung steht, durch den Generalvikar erteilt.

Ausbildungsvoraussetzung ist grundsätzlich ein abgeschlossenes Theologiestudium; als zweite Möglichkeit gilt die Pastoralassistent/inn/en-ausbildung am Seminar für kirchliche Berufe.

Je nach Begabung und Interesse der betreffenden Person und je nach Möglichkeit in der Pfarre ist das Profil als Pfarrassistent/in unterschiedlich ausgeprägt. Manche schlüpfen in die Pfarrerrolle, andere wieder grenzen sich ganz bewusst davon ab und sind gute Förderer und Begleiter/innen von Ehrenamtlichen und der Gemeinde als Ganze.

Stolpersteine

- Pfarrassistent/inn/en sind de facto Pfarrleiter/innen, weil sie es sind, die als Seelsorger/innen mit den Menschen leben und umfassend Sorge tragen für die Seelsorge. Laut Kirchenrecht kann nur ein Priester die Leitung der Pfarre innehaben. Es zeigt sich eine Kluft von Recht und Praxis, die Verunsicherung auf Seiten mancher Priester und Laien auslöst.

Umso weniger ein Moderator in das Gemeindeleben eingebunden ist, umso eher passiert eine Trennung zwischen Sakramentenspendung und Sakramentenvorbereitung bzw. zwischen Vorsitz bei der Eucharistie und tatsächlicher Leitung der Gemeinde. Daraus erwächst eine neue Trennung von Glaube und Leben, die insgesamt nicht wünschenswert ist und sich jedenfalls negativ auf das Sakramentenverständnis auswirkt.

Da Pfarrassistent/innen viele Funktionen und Aufgaben von Pfarrern übernehmen, besteht ein männlich geprägtes Berufsbild, das es Frauen

schwerer macht, in diesem Berufsfeld tätig zu sein. Auch wenn es in der Diözese Linz mit der bereits genannten Rahmenordnung einen rechtlichen Rahmen gibt, so hängt das Gelingen des Modells vom guten Einvernehmen zwischen Pfarrassistenten/in und Pfarrmoderator ab. Im Konfliktfall ist der Priester besser abgesichert.

Chancen

- Pastoralassistent/inn/en haben die Möglichkeit, ihre Fähigkeiten und Kompetenzen in umfassenderer Weise einzubringen, wenn sie als Pfarrassistent/inn/en arbeiten.
- Ehrenamtliche Mitarbeiter/innen, im Speziellen der Pfarrgemeinderat, bekommen in der Regel einen wichtigeren Stellenwert in der Aus-

»grundsätzliche Fragen zur Zukunft der Seelsorge«

richtung der Seelsorge ihrer Gemeinde, da das neue Leitungsmodell grundsätzliche Fragen zur Zukunft der Seelsorge und zur Gestaltung des Gemeindelebens auslöst.

- Im liturgischen Bereich kann wieder eine Vielfalt an Feierformen entstehen, weil nicht zu jedem Anlass Eucharistie gefeiert werden kann.
- Frauen können Leitungsfunktionen übernehmen, ohne dass die Geschlechterfrage gestellt wird.
- Hauptamtlich angestellte Laien werden von kirchlich Distanzierten nicht sofort mit Kirche identifiziert. Es gelingt in der Position des/der Pfarrassistenten/in vielfach leichter Kontakt zu knüpfen und Verbindungsperson zu sein zwischen dem Kreis der ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen und den pfarrlichen »Sympathisanten«.

Das Leitungsmodell prägt das Gemeindeleben

- Grundsätzlich ist festzustellen: Pfarrassistent/inn/en verstehen sich als Seelsorger/innen im Dienste der Gemeinde. Es wird gewünscht, dass Pfarrassistent/inn/en in der Pfarre wohnen, weil damit eine bessere Einbindung und Kommunikation gegeben ist. Glaube und Leben zu verbinden fällt dadurch leichter.

Für das Gemeinschaftsleben einer Pfarre ist es sicher wesentlich und positiv, eine Person mit klarer Zuständigkeit für Leitung zu haben, weil die Struktur für das Gemeindeleben aufrechterhalten wird, Vertretungen gesichert werden etc.

Stichwort Grundfunktion: Verkündigung und Diakonie sind Hauptaufgabenbereiche von Pfarrassistent/inn/en. In diesen Bereichen liegt viel Gestaltungs- und Entwicklungsmöglichkeit von Ehrenamtlichen und Gemeinde.

Im Bereich der Liturgie, vor allem der Sakramentenspendung, klappt ein Graben zwischen Gemeindeleben und liturgischer Feier. Da die meisten Moderatoren nicht am Gemeindeleben teilnehmen, aber der Liturgie vorstehen, passiert eine eigenartige Abspaltung von der Feier des Glaubens, vor allem der Eucharistie. Seelsorge ist wesentlich ein kommunikatives Geschehen; wenn Kommunikation wenig entwickelt ist, dann ist Seelsorge schwierig.

Positiv ist dabei zu bemerken, dass sich neue Formen liturgischer Feiern entwickeln. Teilweise entsprechen diese eher den Bedürf-

»eigenartige Abspaltung von der Feier des Glaubens«

nissen der Menschen als ein Angebot von Sakramenten, z.B. Segnungen bei Hochzeitsfeiern anstelle einer Trauung, Wortgottesdienste bei Begräbnissen.

Stichwort Pfarrgemeinderat: Laut »Rahmenordnung für Pfarrmoderatoren und Pfarrassistent/inn/en« ist eine Befassung des Pfarrgemeinderates vor der Einführung dieses neuen Leitungsmodells gesichert: Es braucht die Zustimmung des Pfarrgemeinderates, bevor die Stelle eines/r Pfarrassistenten/in ausgeschrieben wird. Durch diesen Entscheidungsprozess wird der Verantwortung eines Pfarrgemeinderates für das Gemeindeleben Rechnung getragen.

Die Erfahrung zeigt, dass Ehrenamtliche an Bedeutung, Verantwortung und Kompetenz gewinnen und in ihren Aufgaben vom Pfarrassistenten/von der Pfarrassistentin begleitet werden.

Wenn ein Pfarrmoderator sehr präsent ist im Gemeindeleben oder als ehemaliger Pfarrer derselben Pfarre diese Funktion ausübt, dann ist es für eine/n Pfarrassistenten/in nicht einfach,

»Verdrängung der Ehrenamtlichen«

ihren/seinen Platz in der Öffentlichkeit der Gemeinde zu finden. Leider kommt es dadurch manchmal zu einer Verdrängung der ehrenamtlichen Vertreter/inn/en bei Repräsentationsaufgaben oder öffentlichen Veranstaltungen.

Pionierarbeit

- Pfarrassistent/inn/en sichern kleinen Gemeinden die Möglichkeit als solche zu bestehen und bekommen nicht selten den Vorwurf, dass sie die Sakramentalität der Kirche untergraben (z.B. keine Eucharistiefeier am Sonntag, sondern Wortgottesdienst). Ich denke, hier werden Opfer und Täter oft verwechselt.
- Pfarrassistent/inn/en üben Leitungsfunktion in einer Pfarre aus und müssten daher geweiht werden, um Leitung im vollen Umfang ausüben zu können. Solange die Zulassungsbedingungen zum Priesteramt unverändert bleiben, werden Laienmitarbeiter/innen in Konflikt geraten, wenn sie die für die Pfarre notwendigen Aufgaben erfüllen.
- Durch die Entwicklung von Formen kooperativer Seelsorge über Pfarrgrenzen hinaus kann eine bessere Zusammenarbeit mit anderen Seelsorger/inn/en gewährleistet und Entlastung geschaffen werden.
- Eine gezielte Qualifizierung und Förderung von ehrenamtlichen Mitarbeiter/innen verstärkt die Selbständigkeit von Gemeinden und ermöglicht das Entstehen von neuen Rollenbildern von Seelsorger/innen.

Fabian Berz

Gemeindeleitung im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel

Auch in der staatskirchenrechtlich besonderen Situation der Schweiz geht es um die allgemein anstehenden Fragen der Sakramentenspendung und der verschwimmenden Rollen der pastoralen Dienste.

● Um die Situation der Gemeindeleitung im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel besser zu verstehen, muss zuerst auf das besondere Verhältnis von kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Instanzen hingewiesen werden. Die staatskirchenrechtlichen Instanzen sorgen für die Infrastruktur der Seelsorge (Finanzen, Bauten, etc), die kirchlichen Instanzen nehmen die eigentlichen Seelsorgeaufgaben wahr. Diese duale Struktur existiert sowohl auf der Ebene Pfarrei/Kirchgemeinde als auch auf der Ebene Bistumsregion/Landeskirche (kantonale Ebene). Allerdings sind die staatskirchenrechtlichen Instanzen vor allem auf der Ebene der Bistumsregion sehr verschieden. Einige Landeskirchen kennen einen hohen Lastenausgleich zwischen finanzstarken und finanzschwachen Kirchgemeinden und haben gut ausgebaute seelsorgliche Arbeitsstellen; in anderen Bistumsregionen bilden die Kirchgemeinden nur einen losen Verband. Der Grund für diese Unterschiede liegt darin, dass das Verhältnis der Kirche zum Staat durch die Kantone geregelt ist.

Die staatskirchenrechtlichen Instanzen sind aufgrund des staatlichen Gesetzes demokratisch aufgebaut und umfassen Exekutive und Legislative. Budget und Rechnung sind transparent und müssen durch die jeweiligen Mitglieder einer Kirchgemeinde bewilligt werden. Im Bezug auf das Personal ist die staatskirchenrechtliche Instanz die Anstellungsbehörde, die kirchliche Instanz die Auftragsbehörde. Bei der Anstellung von kirchlichem Personal sind immer beide Instanzen beteiligt. Die Anstellung von Gemeindeleitungen ist in den einzelnen Pfarreien/Kirchgemeinden unterschiedlich geregelt (z.B. Volkswahl, Wahl durch die Exekutive der Kirchgemeinde, Wahl durch die staatliche Behörde, durch andere Instanzen etc. Die Beauftragung erfolgt in allen Fällen durch den Bischof). Diese komplexe Form von Zusammenarbeit zweier verschiedener Instanzen setzt eine hohe Kommunikationsfähigkeit aller Beteiligten voraus.

Funktionen in der Leitung von Gemeinden

● In der Leitung von Gemeinden gibt es zwei Funktionen: Wenn ein Priester eine Pfarrei leitet, so handelt es sich um einen Pfarrer, wenn eine nichtordinierte Theologin/ein nichtordinierter

Theologe oder ein Ständiger Diakon die Pfarrei leitet, so ist er/sie Gemeindeleiter/in. Bei Priestern, Diakonen oder Pastoralassistent/innen ist für die Leitung einer Gemeinde ein theologisches Studium, die Berufseinführung des Bistums Basel und Erfahrung in der Seelsorge Voraussetzung für die Übernahme einer Gemeindeleitung.

Leitet ein Diakon oder ein/e Pastoralassistent/in die Gemeinde, so wird gleichzeitig festgelegt, wer priesterlicher Mitarbeiter ist und wer die Pfarrverantwortung wahrzunehmen hat. Die Aufgabe des priesterlichen Mitarbeiters besteht darin, alle sakramentalen Dienste zu übernehmen, die die jeweilige Gemeindeleiterin bzw. der Gemeindeleiter nicht übernehmen kann. Der mit der Pfarrverantwortung beauftragte Priester nimmt die Teile der Gemeindeleitung wahr, die gemäß CIC durch einen Priester wahrgenommen werden müssen (vor allem Unterschriften im Bereich der Eheformulare). Die Aufgabe des priesterlichen Mitarbeiters und des Priesters mit der Pfarrverantwortung kann, aber muss nicht durch die selbe Person wahrgenommen werden. Beide Aufgaben können durch einen Priester innerhalb des selben Seelsorgeverbandes wahrgenommen werden, sie können aber auch Priestern mit einer anderen Aufgabe übertragen werden (so ist z.B. der Leiter des Personalamtes priesterlicher Mitarbeiter in einer Vorortsgemeinde von Solothurn).

Zur Gemeindeleitung, mit der ein Diakon oder eine Pastoralassistentin/ein Pastoralassistent beauftragt ist, gehört insbesondere auch der von Amts wegen verbundene Einsitz in die Exekutive der Kirchgemeinde (staatskirchenrechtliche Instanz), an gewissen Orten nur mit beratender Stimme.

Daraus folgt: Im Bistum Basel werden weder Pfarreien noch Kirchgemeinden wegen Priestermangels aufgelöst. Es gibt auch keine »Pfarreien ohne Priester«, obwohl nicht in jeder Pfar-

rei ein Priester wohnt. Pfarreien ohne eigenen Priester am Ort werden im Normalfall mit einer oder mehreren Pfarreien zu einem Seelsorgeverband zusammengeschlossen. Dieser Seelsorgeverband kann mit der Kirchgemeinde identisch sein (z.B. in einer Stadt) oder mehrere

»Weder Pfarreien noch Kirchgemeinden werden wegen Priestermangels aufgelöst.«

mehrere Kirchgemeinden umfassen. Bei der Bildung eines neuen Seelsorgeverbandes werden die gemeinsamen Aufgaben sowohl durch den Auftraggeber (seelsorgliche Instanz) als auch mit der Anstellungsbehörde (staatskirchenrechtliche Instanz) abgesprochen und schriftlich geregelt. Bei der Bildung von Seelsorgeverbänden gilt die Richtlinie: »So kleinräumig wie möglich und so großräumig wie nötig«, sodass Seelsorgeverbände keine anonyme Größe darstellen.

Die Übernahme einer Gemeindeleitung durch einen Diakon oder eine/n Pastoralassistentin/assistenten hat auf die Rolle des Pfarreirates (Pfarrgemeinderates) meist keine größeren Auswirkungen, da diese Gremien im Bistum Basel neben den viel stärkeren staatskirchenrechtlichen Instanzen es oft schwer haben, eine eigene Identität zu finden. Wie aktiv oder passiv ein Pfarreirat ist, hängt weitgehend vom Kirchenbild und der kommunikativen Kompetenz der jeweiligen Gemeindeleitung ab.

Auswirkungen auf die Grundfunktionen der Gemeinde

- Das oben beschriebene Leitungsmodell hat kaum Auswirkungen auf die Grundfunktionen, mit Ausnahme von zwei grundsätzlichen Problemfeldern: a) Durch die fehlende sakramenta-

le Kompetenz der nichtordinierten Theolog/inn/en (und teilweise auch der Diakone) bildet die Sakramentspendung allgemein und die Feier der Eucharistie im Besonderen immer wieder den Ausgangspunkt von Spannungen (z.B. sehr zeitintensive Suche nach geeigneten Priestern für Aushilfen, besonders an Hochfesten; Reibereien von Priestern und hauptamtlichen Seelsorger/innen in den verschiedenen Rollen der Eucharistie, etc.). Dadurch nimmt der Bereich Liturgie einen (teilweise zu) wichtigen

»Die außerordentliche Tauberlaubnis erhalten praktisch alle Gemeindeleiter/innen«

Platz sowohl in der Pfarreiarbeit als auch emotional auf der persönlichen Ebene bei den verantwortlichen Seelsorger/innen ein.

Die außerordentliche Tauberlaubnis erhalten praktisch alle Gemeindeleiter/innen auf Antrag durch das Pastoralamt. Als Kriterium gilt, dass im betreffenden Seelsorgeverband der priesterliche Mitarbeiter zu wenig freie Arbeitskapazitäten hat. In Ausnahmefällen wird auch weiteren Pastoralassistent/innen die außerordentliche Taufvollmacht erteilt (z.B. in Vakanzen).

Beerdigungen werden in der Regel durch die Gemeindeleiter/innen in bzw. auch ohne Zusammenarbeit mit dem priesterlichen Mitarbeiter durchgeführt. Insbesondere wenn die Beerdigung nicht mit einer Eucharistiefeier verbunden ist, feiert sie meist der/die Gemeindeleiter/in ohne den priesterlichen Mitarbeiter. An vielen Orten werden Beerdigungen auch durch Pastoralassistent/innen gestaltet (z.T. mit einem priesterlichen Mitarbeiter, wenn die Beerdigung in Zusammenhang mit einer Eucharistie gefeiert wird oder ohne Zusammenwirken mit einem Priester, vor allem wenn die Beerdigung als Wortgottesfeier gestaltet ist).

Die außerordentliche Trauungsvollmacht durch Gemeindeleiter/innen ist in folgenden Fällen möglich: Die Hochzeit findet innerhalb der Pfarrei des/der jeweiligen Gemeindeleiters/Gemeindeleiterin statt; es steht nach einer aktiven Suche kein geeigneter Priester zur Verfügung; das Brautpaar verzichtet explizit auf eine Eucharistiefeier. Die außerordentliche Trauungsvollmacht wird jeweils auf Anfrage durch den Bischof und nur für die jeweilige Trauung erteilt.

Den regelmäßigen Predigtdienst innerhalb der Eucharistiefeier nehmen alle in der Seelsorge eingesetzten Seelsorger/innen (Pfarrer, Vikare, Gemeindeleiter/innen, Diakone, Pastoralassistent/innen, zunehmend auch Katechet/innen) wahr. Auf Grund des massiv zunehmenden Priestermangels werden mittlerweile in vielen Pfarreien ohne Priester am Ort auch am Samstag/Sonntag Wortgottesdienste gefeiert (ein bis drei Mal pro Monat). Diesen Wortgottesdiensten stehen die Gemeindeleiter/innen bzw. Pastoralassistent/innen vor. Obwohl theologisch fragwürdig, hat sich dabei die Kommunionsspendung innerhalb des Wortgottesdienstes nicht zuletzt auf Drängen der Gläubigen fast überall durchgesetzt.

b) Trotz des Modells des Einbezugs von Nichtpriestern in die Gemeindeleitung ist es bisher kaum befriedigend gelungen, dem Grundvollzug der Diakonie einen angemessenen Platz in der Pfarreiarbeit zu geben. In größeren Orten

»Es ist kaum gelungen, der Diakonie einen angemessenen Platz zu geben.«

wird die Diakonie meist durch kirchliche Sozialarbeiter/innen professionell wahrgenommen. Sehr oft fehlt aber die konkrete Verbindung und der Einbezug der Profis in die konkrete Gemeindeleitung. In den Dörfern beschränkt sich die

Diakonie oft auf die Nachbarschaftshilfe, die aber nicht durch die Gemeindeleitung strukturiert ist.

Schwierigkeiten

- Neben vielen Chancen lassen sich Schwierigkeiten unter anderem in folgenden Bereichen ausmachen:

- Gemeindeleitung durch Nichtordinierte löst Priestermangel nicht: Der Priestermangel im Bistum Basel verschärft sich weiterhin. Auch für die Leitung von so genannten Zentrumsparreien stehen nur noch vereinzelte oder gar keine Priester mehr zur Verfügung.

- Diskrepanz zwischen Forderung nach Veränderung der Zulassungsbedingungen zum Amt und »Überflüssigwerden« des Amtes: Durch die Leitung von Gemeinden durch Nichtordinierte wird das Amt als solches immer mehr in Frage gestellt. Gleichzeitig setzt sich die Bistumsleitung für die Veränderung der Zulassungsbedingungen ein. Dies führt zu einer großen Spannung, weil auf der einen Seite der Priestermangel für die betroffenen Pfarreien sehr konstruktiv angegangen werden konnte, aber gleichzeitig das Priesteramt als Ganzes immer mehr zur Diskussion gestellt wird, weil »es ja auch ohne Priester geht«.

- Auseinanderbrechen der eigentlich untrennbar verbundenen Einheit zwischen Gemeindeleitung und Vorsteherschaft in der Eucharistiefeier: Diese Einheit wiederherzustellen ist für den Bischof von Basel das eigentliche theologische Kriterium, um die Veränderungen der Zulassungsbedingungen zum Amt zu diskutieren. Der Unterschied zwischen einer Wortgottesfeier mit Kommunionsspendung und einer Eucharistiefeier wird von den Gläubigen zum Teil kaum mehr wahrgenommen.

- Mangel an qualifiziertem Seelsorgepersonal: Die besondere Form der Zusammenarbeit zwi-

schen Laien und Priestern, aber auch zwischen der Gemeindeleitung und der Leitung von staatskirchenrechtlichen Instanzen setzt neben der fachlichen Qualifikation ein hohes Maß an Kommunikations- und Konfliktfähigkeit voraus. Das Bistum Basel verfügt zurzeit nicht über genügend Personen mit den entsprechenden Fähigkeiten.

- Verwischen der Profile der kirchlichen Berufe allgemein: Durch die verschiedenen Möglichkeiten für Laien im pastoralen Dienst werden die Grenzen der einzelnen seelsorglichen Berufe immer durchlässiger. Es droht die Tendenz, dass jede/jeder alles macht. Dies schafft eine große Rollenunsicherheit auch unter den Laien im pastoralen Dienst unabhängig von der Ämter-

»große Rollenunsicherheit«

frage. Priester (vor allem jüngere) fragen sich, warum sie überhaupt Priester geworden sind. Laientheolog/inn/en fragen sich, warum sie nicht geweiht werden, nachdem sie zunehmend priesterliche Funktionen wahrnehmen. Mit der Rollendiffusion verbunden ist eine Verflachung der Hierarchie, die sowohl positive als auch negative Aspekte in sich trägt.

- Zunehmender administrativer und organisatorischer Aufwand: Durch die verschiedenartigen Formen der Zusammenarbeit steigt sowohl der administrative wie auch der organisatorische Aufwand an Zeit und Kraft. Dadurch entsteht die Gefahr der »Überorganisation« in einem System, das primär um sich selber kreist und dadurch den eigentlichen Seelsorgeauftrag zweitrangig werden lässt.

Lösungsansätze

- Um die Vielfalt der pastoralen Dienste auch in Zukunft wahrzunehmen, sind kurzfristig mehr

Personen mit sakramentaler Vollmacht nötig. Konkret ist dies vermutlich nur über die Änderung der Zulassungsbedingungen zu erreichen.

- Um das Problem der Gemeindeleitung nicht nur pragmatisch anzugehen, ist auch eine

»Dialog zwischen Lehramt, Theolog/innen und Gläubigen«

vertiefte Reflexion des Amtsverständnisses erforderlich. Damit diese Reflexion gelingen kann, braucht es den Dialog zwischen Lehramt (Papst und Bischöfe), Theolog/innen und Gläubigen.

- Aus dem gleichen Grund drängt sich auch eine Reflexion des Gemeindeverständnisses auf. Es muss geklärt werden, auf welche Bedürfnisse Gemeinde zeit- und evangeliumsgemäß antworten muss, um Menschen mit der entsprechenden Fach-, Sozial- und Selbstkompetenz für den pastoralen Dienst auszubilden und in den pastoralen Dienst einzusetzen.

- In der besonderen Situation der deutschsprachigen Teile des Bistums Basel muss am Selbstverständnis der seelsorglichen und staatskirchenrechtlichen Instanzen weitergearbeitet

werden. Dabei muss im Dialog herausgearbeitet werden, für welche Teile der Gemeindeleitung die jeweilige Instanz zuständig ist. Nur so können unnötige Streitigkeiten abgebaut werden.

- Es ist das Bewusstsein zu fördern, dass der Bereich Diakonie (sowohl caritative als auch politische Diakonie) einen Grundvollzug der ganzen Pfarrei darstellt, der nicht einfach an Profis »delegiert« oder vor lauter anderen Aufgaben vergessen werden darf. Insbesondere im Bistum Basel kennt der Grundvollzug der Diakonie keine Lobby des Amtes, da der geweihte Diakon im Bistum Basel in der Regel allgemeine Seelsorgeaufgaben wahrnimmt (für die Weihe zum Ständigen Diakon ist der Abschluss eines Theologiestudiums und die Absolvierung der Berufseinführung des Bistums Basel Voraussetzung).

- Die Chance der besseren Zusammenarbeit innerhalb der Seelsorgeverbände ist noch vermehrt wahrzunehmen. Eine intensive Zusammenarbeit bietet Seelsorger/innen besonders von kleineren Pfarreien die Möglichkeit, sich ein Stück weit zu spezialisieren, indem gewisse Schwerpunkte in der Seelsorge gesetzt werden.

Christine Gilbert

Das Diözesanmodell von Evry

Die Diözese Evry besitzt eine in Frankreich einmalige diözesane Organisation: Teams, in denen Laien und Priester zusammenarbeiten, tragen die Pastoral vor Ort. Hauptamtliche sind selten.

● Die Diözese von Evry liegt am südlichen Stadtrand von Paris. Sie wurde am 9. Oktober 1966 geschaffen, ein Ergebnis der Teilung der großen Diözese von Versailles. Die Bevölkerung der jungen Diözese ist seit ihrer Gründung um das Dreifache gewachsen, in der gleichen Zeit hat die Zahl der Priester in starkem Maße abgenommen. Zur Diözese zählen ungefähr 1,2 Millionen Einwohner, davon sind 12% ausländischer Herkunft. Dieser Bevölkerung stehen 129 Priester gegenüber, von denen nur etwa zwanzig jünger als 40 sind. Die Diözese hat 108 Pfarreien oder Pfarrverbände, die sich in 23 Pastoral-Sektoren und fünf Vikariaten auf zwei unterschiedliche Zonen (städtisch und ländlich) verteilen.

Es ist also eine junge, dynamische Diözese, zu der die Pole von Arbeit und Studium, von speziellen Forschungen in Technologie und Naturwissenschaften gehören, Flugzeugbau, Elektronik, Genetik, Fakultäten und Hochschulen und vieles andere. Es ist zugleich eine schwache Diözese, brüchig, mit Armutsgürteln, zahlreichen

Bevölkerungsbewegungen, einem hohen Anteil von Immigranten, hoher Arbeitslosigkeit, großen »sozialen Wohnblocks«, die Gefahr laufen, zu Ghettos zu werden, dem größten Gefängnis Europas in Fleury Mérogis, um nur einiges zu nennen.

Monseigneur Herbulot, von 1978 bis zum Mai 2000 Bischof der Diözese, meinte, dass diese ganze Realität als ein Zeichen der Zeit anzunehmen sei, als ein Zeichen des Geistes, und er versuchte zusammen mit dem ihm anvertrauten Volk, diese Armutszeichen in Reichtum zu verwandeln. »Uns allen ist das Evangelium anvertraut, wir müssen den Mut zur Zukunft haben.«

Von hier aus wurde die Organisation der Mit-Verantwortung (co-responsabilité) aufgebaut, auf diözesaner Ebene, wie auch auf Pfarrerebene. Es handelt sich nicht darum, Ersatz für fehlende Priester zu finden – klerikale Laien wären ein schlechter Ersatz; es handelt sich vielmehr darum, den Getauften, persönlich und gemeinschaftlich, ihre kirchliche Verantwortung, in Verbindung mit den Priestern zurückzugeben.

Wir benutzen niemals das Wort »leiten« (diriger); wir ziehen es vor, von »differenzierter Mit-Verantwortung« von Priestern und Laien zu sprechen. Der Kanon 517 §2 des Kirchenrechts

spricht für die Laien von »Teilnahme an der Ausübung der pastoralen Verantwortung für eine Pfarrei«¹.

Die Priester werden gemeinsam (»in solidum«) für einen Sektor ernannt (in Entsprechung zu Kanon 517 §1). Das bedeutet, dass es nicht mehr einen einer Kirche verbundenen Pfarrer gibt, auch wenn die Priester untereinander die Begleitung der Gemeinden in ihrem Sektor aufteilen. Die pastorale Verantwortung wird global für einen geographischen Sektor übertragen und ist nicht an diese oder jene Pfarrei gebunden. Die gemeinsam ernannten Priester bilden zusammen mit Diakonen, Ordensleuten und Laien, die vom Bischof eine Sendung für den Sektor empfangen haben, das Pastoral-Team des Sektors. Dieses Team ist die pastorale Einheit des Sektors und verleiht ihr Ausdruck.

Equipes Animatrices

- Die Pfarreien, die nach dem Prinzip der Nähe gebildeten menschlichen Gemeinden, sind dabei nicht etwa verschwunden. Sie erhalten sich dank einer Equipe Animatrice, eines für das Leben der Gemeinden verantwortlichen Teams von Laien², die von ihrer Pfarrei gewählt oder kooptiert und vom Bischof ernannt wurden. Diese Equipe empfängt die Verantwortung, für die ihr anvertraute Gemeinde Sorge zu tragen. Sie ist für die Qualität des Lebens als Kirche verantwortlich, zusammen mit einem Priester, der als Moderator auch zur Equipe gehört. Sie trägt die Seelsorge der Pfarrei, nimmt Anteil an der Situation eines und einer jeden, besonders an der Situation der Jugendlichen und der Verarmten.

Die Equipe steht sowohl im Dienst der christlichen Gemeinschaft als auch im Dienst der Evangelisierung der größeren Gemeinschaft. Das verlangt eine gewisse Verfügbarkeit, sowohl zeit-

licher als auch geistlicher Art, aber ihr Engagement hilft den Mitgliedern auch, ihren Glauben zu vertiefen, und das macht sie glücklich. Die Mitglieder werden für einen begrenzten Zeit-

»pastorale Verantwortung für das Ganze«

gewählt und ernannt, die Equipe erneuert sich auf diese Weise regelmäßig. Die Equipe Animatrice ist nicht ein Rat für den Priester oder für die Pfarrgemeinde, sie ist auch nicht der Ort, an dem die Aufgaben verteilt werden. Vielmehr trägt sie die pastorale Verantwortung für das Ganze (Kanon 517 §2). Das ist ihre Chance, macht ihre Besonderheit, aber auch ihre Schwierigkeit aus.

Was macht die Equipe? Sie achtet darauf,

- nachzudenken, was von den Einzelnen gelebt wird;
- die menschlichen Verbindungen zu stärken, damit jede und jeder das Team als einen Ort des Austauschs, des Zusammenlebens und der Anregung nutzen kann, um das eigene Leben in christlicher Perspektive neu zu lesen;
- die eigene Pfarrei und Gemeinde zu öffnen, damit sie empfänglich wird für die Schwächeren und auch für zukünftige Katechumenen;
- die Entwicklung der kirchlicher Verbände zu begünstigen;
- die diözesanen Orientierungslinien bekannt zu machen, besonders die der Synoden und auch der nationalen und universalen Richtlinien, damit diese gelebt werden können;
- die Katholiken zur Teilnahme am lokalen, politischen und sozialen Leben zu ermutigen;
- für die materiellen und finanziellen Gegebenheiten der Gemeinde aufmerksam zu sein;
- in enger Verbindung mit dem Pastoral-Sektor zu arbeiten;
- alle Gelegenheiten zu nutzen, um auf spezifische religiöse Berufungen hinzuweisen.

Entwicklung und Projekte

● Diese Equipes Animatrices begannen bereits vor zwanzig Jahren (!) mit motivierten Christen, die oft schon durch eine solide kirchliche Praxis geprägt waren. Man war sich dessen zu jener Zeit wahrscheinlich gar nicht bewusst. Jetzt sind einige Mitglieder schon »neu« in der Kirche, weniger geprägt, mit weniger Bewusstsein für das, was auf dem Spiel steht. Aber sie sind auch ein getreuer Widerschein der Mentalität heutiger Christen, was eine Chance darstellt. Die Intuition der Equipes Animatrices inkarniert sich in einem ganz konkreten Volk, das seine Grenzen wie seinen Reichtum hat und auch seine Schwierigkeiten. Die Rolle der Equipe Animatrice ist vor allem, anzuregen, herauszufordern, auf den Weg zu bringen. Sie feiert zum Beispiel nicht selber eine Beerdigung, sondern sie arbeitet daran, dass sich eine Gruppe bildet, die das tut. Sie hat auch die Aufgabe der Vergemeinschaftung, der Vernetzung zwischen den unterschiedlichen Aktivitäten, des Herstellens von Einheit. Das alles ist sehr weit, es erlaubt jeder Equipe, ihre eigene Art des Arbeitens zu erfinden, in unterschiedlicher Weise zu leben, gemäß ihrer Bevölkerung, ihrer Geschichte, ihrer Geographie usw.

Um sich nicht zu verirren oder im Kreis zu drehen oder mutlos zu werden angesichts der Größe der Aufgabe, wird von jeder Equipe Animatrice erwartet, dass sie ein genaues pastorales

»ein genaues pastorales Projekt auf lokaler Ebene«

Projekt erarbeitet, entsprechend der auf lokaler Ebene empfundenen Anforderungen und Bedürfnisse und entsprechend der diözesanen Optionen und Prioritäten, die auf den Synoden von 1990 und 1997 beschlossen wurden. Die Erarbeitung eines pastoralen Projekts ist erzieherisch,

sie hilft dazu, nachzudenken und konkrete und auswertbare Zielsetzungen zu präzisieren. Dieses Projekt wird dem Bischof unterbreitet, der dazu seine Meinung sagt und es bestätigt oder zur Überprüfung einlädt.

Die Laien in den Equipes Animatrices sind Menschen guten Willens, die zustimmen, der Kirche für eine begrenzte Zeit zu dienen und einen Teil ihrer Zeit und ihrer Kompetenzen zur Verfügung zu stellen. Sie stimmen auch zu, im Team zu arbeiten. Sie sind sehr verschieden, stehen für vielfältige Neigungen, Stärken und Schwächen. So kann beispielsweise auch jemand einer solchen Equipe angehören, der oder die nicht jeden Sonntag zur Messe geht; er oder sie wird den Standpunkt einer Mehrheit von Christen einbringen, die sich zwar als Gläubige, aber nicht als praktizierend betrachten.

Was für unsere Diözese augenblicklich auf dem Spiel steht, ist die Ausbildung der Mitglieder der Equipes: Wir müssen an Zusammenkünfte denken, die mit ihrer begrenzten Zeit vereinbar sind und die ihnen helfen, ihre Erfahrung neu zu lesen, Abstand zu gewinnen und ein unterscheidendes Erkennen einzuüben.

Auf Dauer beauftragt

● In unserer Diözese haben wir seit einigen Jahren Mitarbeiter in der Pastoral, die auf Dauer beauftragt werden als Vollbeschäftigte oder Teilzeitbeschäftigte und ein Gehalt bekommen. Es sind ungefähr fünfzig, inklusive Ordensleute. In den Pfarreien, den Verbänden oder Diensten fordern die Ehrenamtlichen solche Mitarbeiter auf Dauer. Diesem Drängen kann nicht immer nachgegeben werden, aus finanziellen Gründen, aber auch weil nicht viele zu einer solchen Mitarbeit bereit sind. Wir können Jugendlichen, die sich dafür interessieren, pastorale Mitarbeiter auf

Dauer zu werden, keine entsprechende Grundausbildung vorschlagen. Wir fragen erst bei denen an, die wir schon in einer bestimmten kirchlichen Aufgabe antreffen, diese laden wir zur Mitarbeit ein und schlagen ihnen bei dieser Gelegenheit Kurse vor, in denen sie sich entsprechend weiterbilden können. Es ist nicht immer leicht, diese Personen zu finden, die ein Dienstamt (ministère) – ich setze mich für dieses Wort ein, das in der Diözese nicht offiziell benutzt wird – ausüben wollen, bei dem es manchmal

»Auftrag, die Laien in ihrer Verantwortung zu ermutigen«

schwierig ist, ein Gleichgewicht mit dem Familienleben zu finden, das außerdem nicht gut bezahlt wird. Auch der Widerstreit zwischen der spirituellen Dimension ihrer Arbeit und arbeitsrechtlichen Auflagen des Gesetzgebers (Beispiel 35-Stunden-Woche) erfahren viele der Mitarbeiter auf Dauer bedrängend.

Aber aufs Ganze gesehen lieben die auf Dauer beauftragten pastoralen Mitarbeiter ihre Arbeit, und sie erfahren Wertschätzung, wegen der Qualität und Quantität ihrer Arbeit, aber auch weil es ihr Auftrag ist, die Laien in ihrer Verantwortung zu ermutigen, zu unterstützen und zu begleiten. Durch ihre Präsenz und ihre Taufe sind sie ein deutliches Zeichen dafür, dass sich die Kirche nicht auf den Priester beschränkt, sondern Gemeinschaft der Getauften ist, die sich, mit einem Priester, aber nicht notwendig immer in seiner Gegenwart, organisiert, um das Wort zu verkünden, die Sakramente zu feiern und entsprechend der Sorge um die Ärmsten zu handeln. Die auf Dauer zur pastoralen Mitarbeit bestellt sind, haben den Auftrag, die verantwortlichen Christen, die eine Gemeinde für ihr Leben braucht, zu rufen und zu befähigen. »Wenn sie diesen Dienst tun, warum dann nicht auch wir?«

Am Schluss bleiben Fragen ...

● So viele Laien und Priester, so viele schwierige Situationen – dieses Modell der Mit-Verantwortung verlangt einige Veränderungen im Verständnis der Kirche sowohl bei den Priestern als auch bei den Laien. Ein neues, Zukunft verheißendes Gesicht der Kirche bildet sich, aber es bleiben Fragen:

Für die Priester: Bei ihnen geht es darum, dass sie den Bereich ihres Dienstamtes weit öffnen, um den Laien eine wirkliche Teilnahme an der pastoralen Verantwortung zu ermöglichen, um das unterscheidende Erkennen der Begabungen, das Berufen und Begleiten der Menschen zu einer gemeinsamen Arbeit zu machen. Das hat zur Folge, dass sie zustimmen, eine gewisse persönliche Stellung im Zentrum aufzugeben, um dem Volk der Getauften nicht seine eigene zentrale Stellung, die in der Taufe gründet, zu entreißen.

Auf der anderen Seite sind sie wenige; angesichts der Vielzahl ihrer Aufgaben, die trotz der begonnenen Mitarbeit von sehr vielen Laien bleibt: Wie sollen sie das Besondere ihres Dienstamtes gerade in der seelsorgerlichen Begleitung leben?

Für die Laien: Bei ihnen geht es darum, dass sie unterscheiden lernen zwischen der Rolle des Priesters als Vorsteher im kirchlichen Sinn des Begriffs – in dem der Priester auf die geistliche Dimension verweist, in der sich die Gemeinde von

»eine neue Art der Anwesenheit, die nicht das klerikale Schema wiederholt«

Christus empfängt – und seiner Rolle als derjenige, der eine ständige Anwesenheit in Zeit und Raum garantiert und durch den alles oder fast alles vermittelt wird. Durch diese Unterscheidung

können sie lernen, eine neue Art der Anwesenheit zu erfinden, die nicht das klerikale Schema wiederholt. Es geht darum, dass sie immer in Begriffen der kirchlichen Gemeinde und Gemeinschaft argumentieren und nicht – bezogen auf den Priester – in Begriffen der Stellvertretung. Es geht darum, noch weiter an der kirchlichen Identität der auf Dauer zur Mitarbeit in der Pastoral beauftragten Laien zu arbeiten. Genügt die Begründung in der Taufe, um ihrem Dienstanst Sinn zu geben, wenn sie doch Verantwortungen übernehmen, die bisher den Priestern vorbehalten waren? Welches ist ihr tatsächliches Verhältnis zur Sakramentalität, die bedeutet, dass die Kirche die Gegenwart Christi in der Welt ist?

All diese Fragen hindern uns nicht daran, diese Wirklichkeit Tag für Tag von Neuem zu leben, in der Überzeugung, dass wir nur im Gehen selber entdecken werden, ob ein Durchgang in eine Sackgasse mündet oder einen Weg öffnet. Es scheint sich ein gemeinschaftlicheres Arbeiten der Kirche abzuzeichnen; das ist auf der letzten Synode der Diözese (1997) bestätigt worden.

¹ »... participationem in exercitio curae pastoralis parociae«: Die offizielle deutsche Übersetzung des

Kanon lautet, restriktiv formulierend:
»... an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben

Wir haben, heute wie gestern, die Überzeugung, dass der Heilige Geist im Herzen eines und einer

»eine Pastoral, die lebendige Christen zeugt«

jeden spricht und dass wir, wenn wir miteinander im Austausch stehen, füreinander aufmerksam sind und uns um Öffnung und Empfänglichkeit für den anderen mühen, dazu beitragen können, die Kirche des nächsten Jahrhunderts zu bauen, indem wir von einer Pastoral der flächendeckenden Umrahmung menschlichen Lebens zu einer Pastoral übergehen, die lebendige Christen zeugt (passer d'une pastorale de l'encadrement à une pastorale de l'engendrement).

[Der Beitrag wurde dankenswerter Weise aus dem Französischen übersetzt von Hadwig Müller; die Christine Gilbert auch auf der Tagung simultan dolmetschte.]

einer Pfarrei beteiligen«;
Anm. der Übersetzerin.
² Im Folgenden bleibe ich bei dem französischen

Begriff der Equipes Animatrices,
Anm. der Übersetzerin.

»Was der Geist der Gemeinde sagt«

Ansprache zur Heiligen Messe

**Die Bitte um das Vertrauen auf
Gottes Geist, der zur und durch
die Gemeinde spricht, prägte
den Gottesdienst der DIAKONIA-Tagung.**

● Warum fällt mir immer öfter zu Beginn einer Messfeier die von einem polnischen Bischof erzählte Anekdote ein? Da hatte ein polnischer Priester Schwierigkeiten mit der Mikrofonanlage und sagte nach der üblichen Eröffnung der Heiligen Messe durch das Kreuzzeichen halblaut in die Kirche: »Mit dem Mikrofon stimmt etwas nicht.« Worauf die Gemeinde prompt erwiderte: »Und mit deinem Geiste.« – Und dann schaue ich plötzlich in die Gemeinde und schaue Sie jetzt hier auch an, jeden und jede von Ihnen. Ich lese in Ihren Gesichtern die Frage: »Feierst Du im Geist Jesu Eucharistie, lebst Du, was Du feierst?« Ich schaue zurück: »Stimmt es mit meinem und Ihrem Geiste, sind wir im Geist Gottes gestimmt?«

Und so im Blick und Gegenblick fällt mir eine andere Geschichte ein. Wie es mit Geschichten manchmal geht, sie können ein unauffälliges Dasein fristen und urplötzlich entfalten sie eine unerwartete Wirkung. Ich kannte diese Geschichte wohl schon lange. Da hörte ich sie Pinchas Lapide erzählen, mit dem ich 1996 in Eisleben einen gemeinsamen Kirchentag unter Beteiligung der Juden gestalten durfte. Und ich hörte sie vier Jahre später von Muboris Dada-

schew, einem in Russland lebenden muslimischen Freund. Lapide führte sie zurück auf einen berühmten Rabbi, Muboris auf den muslimischen Narren und Geistlichen Nasreddin: Da kommt ein Mann, sagen wir, zu Nasreddin und erzählt ihm, dass an seiner verpfuschten Ehe nur seine Frau schuld ist. Nasreddin sagt: »Du hast recht.« Später kommt selbige Frau und beschwert sich über ihren Mann, dem sie die Schuld daran gibt, dass es in ihrer Ehe nicht gut geht. Nasreddin zu ihr: »Du hast recht.« Als sie gegangen ist, ruft Nasreddins Frau aus der Küche: »Aber Nasreddin, sie können doch nicht beide recht haben.« Darauf Nasreddin: »Da hast du auch wieder recht.«

Hatte ich die Geschichte bislang für einen netten Gag gehalten, kam mir plötzlich der Gedanke, ob sich nicht in ihrer Tiefe eine mir noch nicht offenbarte Weisheit verberge, da sie in zwei so unterschiedlichen Kulturen und Religionen erzählt wird. Und mir ging auf: Die Wahrheit ist nicht einem allein gegeben, sie ist sozusagen in allen versteckt. Sie ist nicht monoton, sondern polyphon. Wahrheit ist symphonisch. Und mir kam in Erinnerung der erste Schriftkreis mit dem bedeutenden Erfurter Exegeten Heinz Schürmann. Er führte uns junge Theologen so ein: »Der Teufel versucht zu verhindern, dass der Schriftkreis gelingt. Dem einen sagt er: »Rede,

du bist schlau, weißt viel.« Einem nächsten sagt er: »Andere können sowieso besser reden. Darum sei lieber still.« Aber der Heilige Geist steckt nicht in einem allein. Es ist wie mit dem Weihwasser beim Asperges: Jeder hat einen Spritzer abbekommen.«

Mit unserem Geiste stimmt was nicht! Für die Eucharistie, für diese Tagung, für die Kirche als ganze gilt: Die Aufgabe der Leitung kann nur in der Sorge und Mühe darum bestehen, dass jeder/jede das aus sich entfalten kann, was der Geist in ihn/sie hineingelegt hat. An der Geschichte der Kirche – auch an der von uns schon erlebten und mitgestalteten – ist unübersehbar

**»dass ich den Heiligen Geist habe,
aber nicht ich allein«**

verifizierbar, was dann an Aufbruch geschieht, wenn der Geist in den Menschen freigesetzt wird. Und ist das nicht die eigentliche »Sünde wider den Heiligen Geist«, wenn wir einander darin nicht fördern, sondern sogar hindern, was der Geist durch uns wirken will?

Für mich ist dieser Gedanke befreiend, dass ich den Heiligen Geist habe, aber nicht ich allein. Denn es kann schon leicht mal geschehen, dass ich meinen eigenen Vogel für den Heiligen Geist halte. Aber ich lebe im Raum der Kirche, des Geistes, in dem ich mich darauf verlassen kann, dass der Geist der anderen erkennen wird, was vom Geist ist und was nicht. Denn wie ein bekanntes Wort von Bonhoeffer sagt, ist mir der Christus im anderen oft gewisser als der Christus in mir.

Kirche ist Dialog

● Diese Eucharistiefeier wächst so aus der Thematik unserer Tagung und führt in sie hinein. Auch hier gilt: Nicht einer feiert die Heilige Messe vor den anderen und für die anderen. Wir feiern sie gemeinsam und jeder/jede bringt das Seine/Ihre dazu ein. So hat auch diese Tagung begonnen, so wird sie weitergehen: Was heute notwendig ist für die Kirche im Blick auf ihren Dienst an den Menschen, weiß nicht einer allein – deutlich: auch nicht der Papst allein, der es den anderen bloß sagen muss. »Der Dialog Gottes mit dem Menschen spielt sich nur durch den Dialog der Menschen miteinander ab«, sagt der frühe Ratzinger in seiner Einführung in das Christentum. Was heute getan werden muss, entsteht allein aus dem Miteinander möglichst vieler. Hören wir zuerst darauf, was der Geist der Gemeinde (im doppelten Sinn) sagt. Vielleicht hat uns Gott deshalb zwei Ohren und nur einen Mund gegeben. Sprechen wir dann aus, was wir

»zwei Ohren und einen Mund«

gehört haben. Denn selbst wenn nur zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind, da vollzieht sich Kirche. Kirche wächst aus dem Dialog mit Gott, Mensch und Welt. Kirche ist Dialog.

Wir feiern diese Eucharistiefeier in Dankbarkeit gegenüber den Menschen, die uns in diesen Dialog eingeführt und ihn mit uns geführt haben. Besonders gedenken wir dabei unserer verstorbenen Redaktionsmitglieder und Leser/Leserinnen.

Hören – und warten?

*Was tun, wenn die »konziliare Naherwartung«
unerfüllt bleibt?*

**Für einen guten Umgang mit
der Situation braucht es Mut zur Treue
und den Mut, unverdrossen
Veränderungen einzufordern.**

● Unser Thema der Gemeindeleitung stellt kein spekulatives Problem dar, sondern eine Aufgabe, die die beteiligten Kräfte bis an den Rand der psychischen und spirituellen Reserven herausfordert, die aber trotzdem im Blick auf Lösungsschritte keinen Verzug erlauben. Gefragt sind die Entscheidungsträger der Kirche, die Gemeinden und vor allem jene, die sich der Last und der Freude des seelsorglichen Wirkens ausliefern.

Mit sog. Laien im pastoralen Dienst bzw. mit den neuen Kategorien von Gemeindeleitern und -leiterinnen macht die Kirche in unseren Breitengraden erst seit ca. 30 bzw. 15 Jahren ihre Erfahrungen. Für die Gemeinden und erst recht für die Subjekte dieser neuen pastoralen Dienste sind das immerhin schon 15, 20 oder gar schon 30 Jahre, biographisch eine lange Zeit. Für die Kirche als 2000-jährige Institution ist das eine zeitliche quantité négligeable.

Dazu kommt die Spannung, die sich notwendigerweise aus dem Wachstumsprozess ergibt, wonach etwas Neues werden, reifen, wachsen und seine Fruchtbarkeit an den Tag legen,

sich also bewähren muss, bis es in struktureller oder gar universalkirchlicher Gesetzgebung seinen Niederschlag findet. Was also tun, wenn sich die strukturelle Ortsdefinition bzw. die den pastoralen Spielraum erweiternden Entscheidungen der Kirche verzögern oder wenn sie gar auf die lange Bank geschoben werden?

Selbsthilfe oder Situationsethik?

● Wenn immer mehr Frauen und Männer gemeindeleitende Funktionen übernehmen und damit pastorale Dienste, für die sie von ihrer Aufgabe her eigentlich geweiht sein sollten, versteckt sich dahinter nicht nur ein Personalproblem, sondern eine geistliche Hungersnot der noch lebendigen Gemeinden.

In der Praxis ist es oft unsinnig, was den bekümmerten Seelsorger/inne/n und vor allem den betroffenen Gläubigen zugemutet wird: herumtelefonieren, bis man Glück hat zu wissen, ob ein Priester erreichbar ist (und der Tod wartet beim Sterbenden nicht, bis dem Kirchenrecht Genüge getan ist). Vor diesem Hintergrund schaukeln sich weitere Notlösungen in der Art der punktuellen Selbsthilfe hoch. Auf die Dauer holt sich das noch wache Kirchenvolk, was ihm

die »Hirten« vorenthalten. Ist es da verwunderlich, dass selbst Dekanate unter sich ausmachen, dass die Laien-Seelsorger/innen die Krankensalbung spenden, dass auch bei ihnen gebeichtet wird, auch wenn man darum weiß, dass dies nicht im Sinne der Weltkirche ist? Das nenne ich schismatisierende Selbsthilfe. Ich kann diese Art

»... daß dies nicht im Sinne der Weltkirche ist?«

von »Problemlösung« weder wollen noch gut finden. Aber ich kann es verstehen und sehe, dass die Situation schon da ist. Die pastorale Ortsfindung drängt auf die strukturelle Ortsdefinition.

Vielleicht wird die Kirche in einem jurisdiktionellen Akt dereinst eine »sanatio in radice« vornehmen, um das scheinbar punktuell und wild Gewachsene in kirchliche Bahnen zu lenken. Oder könnte man von so etwas wie einem »pneumatischen Naturrecht« (Karl Rahner) sprechen, wobei dann analog zur Naturrechtslehre der Kirche das positive Recht vom Naturrecht her normiert wird, nicht umgekehrt. Also hätte die Kirchenordnung der Ermöglichung von voller Gemeindeleitung und dem unbeschränkten sakramentalen Vollzug zu dienen statt sie zu verhindern.

Oder gibt es aus dem reichen Schatz der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte der Kirche nicht den Hinweis: *Ecclesia supplet*? Aus dem geistlichen Lebensreichtum der Kirche

»tiefe Verantwortlichkeit der Kirchenleitung«

strömt den Menschen in solch notvollen Situationen zu oder lebt in der pneumatischen und charismatischen Kraft des Volk Gottes, was ihnen amtlich oder ideologisch genommen wird oder situativ unmöglich ist.¹ Was auf den ersten

Blick wie schismatisierende Selbsthilfe oder pneumatische Situationsethik aussieht, verrät hintergründig die tiefe Verantwortlichkeit der Kirchenleitung. Sie ist in erster Linie dafür verantwortlich.

Eine Gefahr auf Seiten der betroffenen Laien in der Gemeindeleitung und überhaupt im pastoralen Dienst besteht darin, die Sakramente als sehr sensible Symbole und Zeichen der Hoffnung als Kampfmittel zum Erreichen eigener Interessen und Absichten zu gebrauchen. Die eigenen Ziele werden gleichsam ertrotzt – als Gegenreaktion auf die trotzigste Weigerung der Gesamtkirche, sich in pastorale Pflicht nehmen zu lassen.

Neuer Klerus?

● Wir sollten hellhörig sein für die Frage, welche Absichten und welche Leitbilder uns vordergründig oder hintergründig steuern. Wenn auch die neuen Dienstprofile zu einer notwendigen Spezifizierung der kirchlichen Ämter und zu einer differenzierteren Form des pastoralen Wirkens führen, so bleibt die Frage entscheidend, welche Pastoral wir meinen und wollen bzw. welche Optionen uns beleben und beseelen.

Sind die theologisch, religionspädagogisch sowie pastoral kompetenten Frauen und Männer mit oft zusätzlichen Qualifikationen für das Engagement mitarbeitwilliger und interessierter Frauen und Männer Impulsgeber und verstärkendes Element? Sind sie hilfreich und erreichbar, wo immer Christinnen und Christen selber ihren Weg suchen und gehen und auch kirchlich gleichsam Hand anlegen wollen? Erblicken sie ihren fachlichen Dienst darin, ihre Mitchristen zur ausdrücklichen authentischen Vergewisserung dessen zu ermutigen und zu befähigen, was in diesen selbst schlummern mag und sich zur

charismatischen Kraft und Fruchtbarkeit entfalten möchte?

In diesem Zusammenhang ist an die schon erwähnten synodalen Strukturen einer kirchlichen Partizipation auch der Laien zu erinnern. Solches Ethos im Seelsorgedienst bzw. der Gemeindeleitung muss sich mit dem Bemühen um eine partizipatorische Kirche paaren, wenigstens im überschaubaren Feld des eigenen Verantwortungsbereichs. Sonst ist eine patriarchal und kleikal gesteuerte Kirche nicht in konkreten und

»die kirchlichen Verhältnisse deregulieren sich«

mutigen Ansätzen zu überwinden, die darauf hinauslaufen sollten, auch den engagierten Christinnen und Christen mehr Mitverantwortung im kirchlichen Bereich zu ermöglichen. Dies ist nicht einfach durch verheiratete Priester und Priesterinnen gewährleistet.

Auf den Geist Gottes zu hören, um zu vernehmen, was er den Gemeinden sagen will, braucht unerhörten Mut, sich auf das nicht Abgesicherte und nicht Kalkulierbare einzulassen, sich dem Wagnis zu öffnen und die Überraschungen vor Augen zu halten, dass der Geist Gottes auch dort weht, wo wir selber es gar nicht wollen oder vermuten. Sowohl für die Kirchenverantwortlichen als auch für das Volk Gottes werden die Zeiten nicht leichter; die kirchlichen Verhältnisse deregulieren sich in einer für meine Vorstellungskraft zuweilen beängstigenden Weise. Ich sehe eine Chance darin, dem Geist Gottes mehr zu überlassen, als wir machen, planen und ertrotzen können – im Wissen darum, dass Kirche einer Liebe dient, die sie gar nicht selber erfüllen und stillen kann.

In diesem Sinn plädiere ich für eine pneumatologische Chaos-Theologie. Damit meine ich den Prozess, dass unten etwas zu wachsen be-

ginnt, was seine Sozialformen und kommunikative Gestalt erst noch suchen und erdauern muss. Phänomene wie Basisgemeinden mit befreiungstheologischen Visionen oder eben wie die so genannten Laientheolog/inn/en bringen eine Differenzierung der Kirche nach innen und nach außen. Erst dadurch wird Kirche mobil und pluralistisch genug, um im gesellschaftlichen Ambiente anschlussfähig zu werden und kritisch-prophetisch präsent zu sein. Es wird sich nur im konkreten Wagnis zeigen, ob die Schritte für eine glaubwürdige und dem Leben dienende Kirche fruchtbar sein können. Dann wird ans Licht kommen, wie der Heilige Geist die Wege der Kirche lenkt und in welchem Sinn unser tapferes Wagen trotz unserem Versagen seine Wege mit der Kirche sind.

Die Frage ist nun, was dies spirituell für die Frauen und Männer in der Gemeindeleitung bedeutet, für diejenigen also, die einen wichtigen pastoralen Dienst versehen und über das, was sie tun dürfen, Freude empfinden und tiefe Erfüllung, aber auch Schmerz über das, was ihnen bei diesem Tun amtlich versagt wird. Wie gehen sie mit dieser institutionell zugesonnenen Kompetenz-Armut um?

In Spannung unterwegs

● »Unsere Rolle als Laientheologen und -theologinnen reift an der Situation in der jeweiligen Gemeinde. Wir müssen tun, was in der pastoralen Situation notwendig ist und zugleich mit den (noch) bestehenden kirchenrechtlichen und sakramententheologischen Grenzen (über)leben lernen ... Ein gangbarer Weg erscheint mir, alle Freiräume auszuschöpfen, pastorale Notsituationen, die aufgrund des Priestermangels entstehen, immer wieder bewusst zu machen und für die Weihe von uns Theologinnen und Theologen

einzutreten.«² – »Mir wird immer deutlicher bewusst, dass das Herzstück für jedes gemeinschaftliche Leben in der Pfarrei die Eucharistie, ja das sakramentale Feiern überhaupt bleibt, und dieses Herzstück kann ich nur zu einem Teil meiner Gemeinde geben. ... Der Weg wird zwar noch lange sein.«³

Wie lange der Weg wird, weiß ich nicht. Er hängt von den Entscheidungsträgern der Kirche ab, auch von den Gemeinden, entscheidend aber von den »Nothelfern und Nothelferinnen«.

»Doppelstrategie«

● Eine idealtypische Lösung wäre sozusagen ein doppeltes Spiel. Auf der Ebene des persönlichen Handelns und beruflichen Engagements versucht man mit anderen zusammen das schon Mögliche zu verwirklichen, Freiräume und Nothelfer-Positionen gleichsam zu »besetzen« und zu füllen – aber auf mittel- und langfristig beabsichtigte Ziele hin. Es geht um die theologische, spirituelle und pastorale – einfach gesagt – um die menschliche Qualität der Pioniere und Pionierinnen, die Bahnen öffnet und Barrieren abbaut. Das ist die Chance und die Last der Gemeindeleiter und -leiterinnen. In diesem Sinn sind auf der einen Seite die pastoral notwendigen und theologisch möglichen Visionen oder bereinigenden Entschlüsse der amtlichen Kirche unverdrossen einzufordern und die Bischöfe zur Wahrnehmung ihrer Verantwortung nachhaltig zu ermutigen. Andererseits spielt das nur, wenn die neuen, der Kirche geschenkten Seelsorger und Seelsorgerinnen, z.B. in der Gemeindeleitung, auf den schon möglichen Wegen ihre eigenen Visionen von einer Kirche, die unter den Menschen Gott durchscheinen lässt, selber praktizieren und stärken. Auf der Ebene des Tuns und der eigenen Verantwortung sind sie im Test für

ihre Anliegen, auch wenn auf der institutionellen Ebene leider noch nicht vollumfänglich und angemessen definiert ist, wer sie statusmäßig sind.

Das ist auch eine kritische Anfrage an diese Pioniergeneration. Denn im Moment will scheinen, dass z.T. keine große Kraft vorhanden ist,

»keine große Kraft vorhanden«

sich um eine solche Art von Doppelstrategie Gedanken zu machen und offensive Gehversuche zu wagen. Zieht man sich aber aus Resignation zurück, weil man keine Anstalten sieht, dass die Kirche die Situation produktiv nach vorne entwickeln will? In dieser zugespitzten Lage ist die ernsthafte Gefahr nicht von der Hand zu weisen, dass viele der unmittelbar Betroffenen, aber auch das gemeindliche Leben das Gleichgewicht verlieren.⁴ Die Verzögerung von notwendigen Entscheidungen führt bei manchen Betroffenen zum Dilemma: Rückzug oder Auszug. Aber gerade eine solche Spannungssituation verlangt nach gemeinsamer Reflexion und solidarischem Handeln. Es ist zu verhindern, dass der Opfer zu viele werden.

Der zweite Mut

● Es versteht sich von selbst, dass neue Kategorien von Seelsorgern und Seelsorgerinnen in der Pionierphase der kurz- und mittelfristigen pastoralen Ortsfindung psychologisch in einer ganz anderen »Stimmung« sind, als wenn sich die Zeit hinzieht und mit der Verzögerung ursprünglicher Naherwartungen kreativ umgegangen werden soll. Zeiten des Aufbruchs und des Neubeginns leben von erster Begeisterung, von den Anliegen und Visionen. Den Widerstand der Realitäten (auch bei einem selbst) und die Widerstandskraft des Systems Kirche kann man da-

bei leicht unterschätzen und die eigenen Möglichkeiten überbewerten. Es braucht in solchen Phasen den ersten Mut: Wagnis–Mut. Je länger sich aber die Zeit hinzieht, braucht es dann so etwas wie einen zweiten Mut: den Mut zur unverdrossenen Treue. Mit zweitem Mut meine ich, dass ich dem Anliegen treu bleibe, auch wenn sich meine ursprünglichen Erwartungen nicht so (schnell) erfüllen.

Ich ahne, was ich mit solchen Hinweisen zumute. Trotzdem stellt sich die Frage: Bleibe ich dem Anliegen mit anderen zusammen treu, auch wenn ich die Früchte meines ersten Mutes nicht mehr selber ernten kann? Die Treue gilt nicht zuerst dem schnellen Erfolg meiner Anliegen, sondern dem Anliegen selber. Es kann ein

**»Treue gilt nicht dem Erfolg,
sondern dem Anliegen.«**

Prozess sein, in dessen Verlauf sich meine Motive läutern müssen, meine ursprünglichen Vorstellungen sich ändern oder vertiefen lassen und ich mich mit neuen Wegen der Problemlösung anfreunden muss – entgegen oft den ursprünglichen Plänen und Vorstellungen. Auch so kann reifen und sich zeigen, was der Geist Gottes uns und den Gemeinden sagen will. Vielleicht denken wir auch allzu sehr in Kategorien unserer Erfolgsvorstellungen und einer volksskirchlichen Pastoral des Erntens. Uns ist aber das Säen aufgetragen, über die Ernte – auch unserer noch so gut gemeinten Absichten – können wir letztlich nicht verfügen. Der erste Mut zum Wagnis und der zweite Mut zur unverdrossenen Treue rechnen mit den Realitäten – bei sich selber, bei der Institution Kirche, in den Gemeinden usw. Sie stellen sich der Wirklichkeit, geben aber nicht bei ihr auf noch gehen sie in ihr auf. In diesem Sinn ist alles zu fördern und kommen zu lassen, was menschliches und pastoral-professionelles

Selbstbewusstsein und charismatischen Mut bis hin zur Dreistigkeit stärkt.⁵

Aus all diesen Gründen scheint mir wichtig, dass wir aus unseren laikalen und klerikalen Minderwertigkeitsgefühlen ausbrechen und mit charismatischem Selbstbewusstsein uns selber ins Spiel bringen und uns damit aufs Spiel setzen. Vielleicht wird dann auch ans Licht kommen, ob die Wege Gottes manchmal ganz anders verlaufen als all unser Bemühen bzw. unser noch

**»uns selber ins Spiel bringen
und uns damit aufs Spiel setzen«**

so gut gemeintes Schreiben und Reden und auch notwendiges Planen, Überlegen und Suchen es vorauszusehen meinten. Unser Wollen ist damit einem letzten Vorbehalt ausgeliefert. Ohne solch praktischen Mut zu notwendigen Schritten und ohne Offenheit gegenüber dem Geist Gottes schenkt sich wohl kaum jene Zukunft für die Kirche, die wir erhoffen und die verdient, dass wir uns überzeugt, aber auch leidenschaftlich und warum nicht auch mit religiöser Glut ins Spiel bringen. Das Subversivste für die empirische Kirche ist, dass wir sie in ihrer christlichen Dimension lieben.

»Brich auf ... und sei ein Segen«

- Wenn immer es sich um wesentliche Prozesse und Entscheidungen im Leben handelt, bezahlt man mit sich selber. Mit dem Glauben ist es so, aber auch mit unserem Anliegen.

Die Seelsorgerin Petra Leist aus Uitikon (Schweiz) berichtet folgende Begebenheit: Sie war im Zürichgebiet zu einer Tunnelanschlagfeier als Seelsorgerin eingeladen. Als sie ankam, wurde ihr bedeutet: »Halt, hier können sie nicht durch.« Als sie dann als »Frau Pfarrerin« erkannt

und aufgenommen wurde, galt das »Halt« nicht mehr. Vielmehr wurden ihr Gummistiefel und Helm gebracht. Sie zieht ihre Albe an, entzündet die Kerze und beginnt den Gottesdienst mit der »Segnung der hl. Barbara, ohne die die Mineure ihre Arbeit nicht beginnen würden.« Frau Leist ging zu den Menschen, wo sie sind, ließ sich auf sie und auf ihren seelsorglichen Dienst ein ... und das anfängliche »Halt« galt nicht mehr. So kann sie schreiben: »Ein schöner Dienst. Reizvoll (und medienwirksam) ist dabei, dass ich eine

»Wege, die wir selber gehen und selber sind«

Frau bin.«⁶ – Für mich ist diese Geschichte von symbolischer Bedeutung. Noch gilt das offizielle Halt der Kirche. Aber wenn sich die Seelsorger und Seelsorgerinnen, die Frauen und Männer in der Gemeindeleitung auf die Menschen einlassen, wenn also die Menschen bei ihnen das pastorale Anliegen spüren und erleben, dann kann sich auf die Dauer das »Halt« nicht mehr halten

lassen. Aber das geschieht nicht ohne, sondern nur über die Wege, die wir selber gehen und selber sind. Dabei scheint wichtig, wohl selber zu gehen, aber nicht alleine gehen zu wollen. Wir selber sind die Brücken in die erhoffte Zukunft. Unter diesem Preis ist die Erfüllung unserer Anliegen nicht erhältlich. Ich kann es nicht »billiger« sehen. Der Preis des Zieles ist der Weg, der Preis des Weges sind wir selber. Er wird zum Weg, indem wir ihn gehen. Wer denn sonst? Nur über diesen Weg kann das erdauert werden, kann letztlich reifen und wachsen und sich schenken, was wir als einen unverzichtbaren Dienst für eine glaubwürdige Kirche erkennen, für eine durch uns und mit uns, aber auch eine für uns und trotz uns im Vertrauen auf Gott lebendige und menschenfreundliche Kirche. Das ist m.E. der Horizont, auf den hin all unsere Erwägungen um die Gemeindeleiter und -leiterinnen zielen sollten. In all diesen Fragen kommt mir das Wort an Abraham in den Sinn: »Brich auf ... und sei ein Segen!« (Gen 12,1) – Was wollen wir mehr?

¹ Vgl. L. Karrer, Diakone und »Laien« in der Pfarrrolle, in: DIAKONIA 23, 1992, 188f; ders., Schubkraft für die Kirche, in: O. Fuchs u.a., Das Neue wächst, München 1995, 115–162.

² Gertrud Hagleitner-Huber, Seelsorgerin in Vorarlberg,

Thesenpapier.

³ Pia Gadenz, Was meinen Sie, Frau Pfarrer?, in: R. Liggerstorfer/B. Muth-Oelschner (Hg.), Kirche der Hoffnung. Festschrift Bischof K. Koch, Fribourg 2000, 192.

⁴ Vgl. R. Weibel, »Laien« –

In der Seelsorge – in einer Sackgasse, in: Schweizerische Kirchenzeitung 27–28/2000, 434–436.

⁵ Vgl. L. Karrer, Pastoraler Erfolg oder Misserfolg, in: R. Bärenz (Hg.), Theologie, die hört und sieht, Würzburg 1998, 64–81.

⁶ Vgl. Petra Leist, Aus der Not eine Tugend machen, in: Und sie bewegen sich doch. PastoralreferentInnen – unverzichtbar für die Kirche, hg. von U. Cl. Olbrich/R. Stammberger, Freiburg 2000, 220.

»In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...«

Schlaglichter aus der Abschlussdiskussion

**Berichte aus den Arbeitsgruppen,
Reaktionen aller Vortragenden und
ein offenes Forum sicherten
den Ertrag der Tagung: anregende
Vielfalt und kritische Fragen.**

● Dem biblischen Leitmotiv der Tagung entsprechend »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«, stand die Abschlussdiskussion unter der Perspektive, »den Geist herauszuhören« aus den Erfahrungen mit neuen Formen der Gemeindeleitung und aus dem spannungsvollen Umgang mit den offenen Fragen und Problemen. So führte das Abschlussplenum zunächst die Ergebnisse der sechs Arbeitsgruppen zusammen, die je für sich den Satz »In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...« vervollständigt hatten.

Unter der leitenden Perspektive: »Welche Kirche wollen wir? Welche Dienste brauchen wir dazu? Welche Charismen haben wir?« hat die erste Arbeitsgruppe die These formuliert: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung prozess- und ressourcenorientiert die Subjektwerdung der Gemeindemitglieder als Mitglieder des Volk-Gottes-Unterwegs fördern, im Miteinander Gemeinde Jesu Christi für den jeweiligen Lebensraum zu sein bzw. zu werden.« In der zweiten Arbeitsgruppe stand das Problem des Verhältnisses von kurz-, mittel- und langfristigen Perspektiven in der Entwicklung der Gemeindeleitung im Vor-

dergrund. Die ungelösten theologischen Fragen der Ämtertheologie und der Ekklesiologie, die die Möglichkeiten der Modelle von Gemeindeleitung auf Zukunft hin bestimmen, lassen sich nicht auf unbegrenzte Zeit verschieben. Arbeitsgruppe 2: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung: – dynamischer; – sammeln und senden; – ausdifferenzierter; – auf viele Schultern verteilt; – transparenter; – solidarischer; – Charismen wahrnehmender und – begleitender [sein].«

In der dritten Arbeitsgruppe drängte sich die Frage in den Vordergrund, ob und wie lange das Thema der Gemeindeleitung im Zentrum des theologisch-pastoralen Interesses stehen darf, ob nicht andere Fragen sich stellen und herausfordern. So formulierte diese Arbeitsgruppe die These: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung flexibel und mitten in ›der‹ Gesellschaft mit offenen Augen, von den Gesichtern der Laien geprägt sein; nur glaubwürdig sein, wenn sie kommunikativ ist; weniger von Hauptamtlichen getragen, kollegial und synodal und nicht mehr das Thema sein.« Die vierte Arbeitsgruppe befasste sich schwerpunktmäßig mit der Frage nach der koinonischen Qualität von Gemeinde: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung Raum schaffen für Menschen zur Begegnung; Menschen miteinander in Kontakt bringen; bei den Menschen zu Hause sein, mit denen sie lebt; deutlich machen,

dass Kirche für die Menschen da ist; sehen, was an christlichem Leben geschieht; Menschen und Gruppen vernetzen; kollegial geschehen; mit offizieller kirchlicher Beauftragung geschehen.«

Überlegungen zur langfristigen Veränderung der Ämterstruktur zu Gunsten neuer Formen der Gemeindeleitung standen im Zentrum der Überlegungen der fünften Arbeitsgruppe: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung von der Gemeinde mit ausgeübt, ein kirchliches Amt sein, offen für Frauen und Männer, Verheiratete und Unverheiratete, mit einer Beauftragung durch den Bischof unter Beteiligung des Volkes.« In der sechsten Arbeitsgruppe schließlich stand der Aspekt der Bedeutung der Persönlichkeit und des Charismas der Personen, die Leitungsverantwortung übernehmen, im Vordergrund: »In Zukunft wird die Gemeindeleitung stärker als bisher Charisma, Persönlichkeit und Kompetenz der einzelnen Personen in den Blick nehmen und in ihrer praktischen Gestaltung (z.B. Stellenbesetzung und -ausschreibung) transparenter sein.«

Offene Perspektiven

● Bevor die Plenumsdiskussion eröffnet wurde, hatten zunächst die VertreterInnen verschiedener Modelle von Gemeindeleitung in Diözesen der deutschsprachigen Länder und Frankreich, die am Vorabend ihre Modelle vorgestellt und erläutert hatten, Gelegenheit, sich aus ihrer Sicht auf die Thesen zu beziehen. So machte Manfred Belok darauf aufmerksam, die Gefahr drohe, eine Hauptamtlichenkirche und Expertokratie zu werden. Demgegenüber gelte es, die Frage, was Gemeindeleitung eigentlich solle, nämlich Dienst an der Lebendigkeit des Organismus zu sein, auch praktisch zur Geltung zu bringen, indem Personen ausgewählt werden, die das Charisma der Leitung haben, auf Zeit

oder auch lebenslang. In eine ähnliche Richtung argumentierte Brigitte Gruber-Aichberger, es komme auf einen Blickrichtungswechsel an, der statt von uns Hauptamtlichen her von Gemein-

»von Gemeinde und von Gesellschaft her denken«

de und von Gesellschaft her zu denken lernt. Diesen Perspektivenwechsel erkenne sie in einem Wort von P. Eicher: »Nicht die Kirche ist unsere Hoffnung, sondern als Hoffende sind wir Kirche.«

Auf die Problematik des Auseinanderklaffens der hohen Kompetenzen, die Personen benötigen, die Gemeindeleitung wahrnehmen, und den Fähigkeiten, die bei diesen tatsächlich vorhanden sind, machte Fabian Berz aufmerksam. Nicht alle, die Theologie studieren, müssen seiner Auffassung nach auch die Fähigkeit haben, Gemeindeleitung zu übernehmen. Und dies gilt nicht nur für die LaientheologInnen, sondern auch für Priester. Berz brachte die Idee einer »Grundweihe« für bestimmte Funktionen, die auf Zeit verliehen werden, in die Diskussion. Christine Gilbert verwies auf den notwendigen Mut zur Wirklichkeit mit ihren Reichtümern, ihrer Armut und ihren Herausforderungen: »Auch eine lange Reise macht man mit kleinen Schritten, und der erste ist der schwerste.« Gemeinde bildet sich, wenn jede und jeder Getaufte Verantwortung nach ihrer oder seinen Möglichkeiten übernehmen kann. Es gelte Orte zu schaffen, an denen Menschen sich wirklich austauschen können.

Als Hauptreferent kommentierte Leo Karrer die Thesen der Arbeitsgruppen und wies auf eine Reihe offener Aspekte hin, so auf die Faszination der Kompetenzen und Charismen. Zugleich gelte es ernst zu nehmen, dass das Thema Gemeindeleitung von den Kirchenleitungen noch

nicht offensiv aufgegriffen wird. Auch stelle sich die Frage, was unsere Diskussion vor dem Hintergrund einer reichen Kirche, im Gegensatz etwa zu Frankreich, bedeute. Eine hochdifferenzierte Gesellschaft brauche differenzierte Ämter. Für Entscheidungen des Volkes Gottes sind bestimmte Instrumente nötig; deshalb bedarf es synodaler Strukturen der Mitverantwortung. Auch Karrer betonte die Notwendigkeit langfristiger Entscheidungen und einer Klärung der offenen theologischen Fragen im Kontext der Ämtertheologie und der Ekklesiologie.

Die Plenumsdiskussion eröffnete Gerhard Nachtwei als Moderator, indem er vier zu klärende Fragen vorlegte: »Was soll und kann der Einzelne? Was sollen und können Gemeinde bzw. Gemeindegruppen? Was soll und kann Kirchenleitung? Was soll und kann der Staat?« Anschließend wurde in verschiedenen Beiträgen der Mut und die Gestaltungsfreude der Diözese Evry noch einmal besonders herausgestellt und als Beispiel für einen situationsgerechten und hoffnungsvollen Umgang mit der Gegenwartssituation zugleich gewürdigt. Angesichts mancher Stimmen, die meinten, die vorhandenen Strukturen kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit müssten zunächst (wie in Frankreich) zusammenbrechen, damit Neues entstehen könne, wurde allerdings vor einer vorschnellen Aufgabe der Möglichkeiten der Kirchen in den deutschsprachigen Ländern gewarnt – so davor, die Chancen, die der Religionsunterricht, Kirchensteuern, pastorale Hauptamtliche mit guter theologischer Bildung etc. bieten. Es gehe vielmehr um eine organische Entwicklung der langfristigen aus mittelfristigen Perspektiven.

Breiten Raum nahm sodann das Thema der sakramentalen Struktur der Kirche ein. Es wurde darauf verwiesen, dass das Zweite Vatikanische Konzil Kirche als Sakrament in der Bedeutung des »Zeichens für das Reich Gottes« ver-

standen wissen wollte. Heute hingegen zeichneten sich Tendenzen einer Überhöhung von Kirche ab, die zu einer starken neuen Ritualisierung, zu Sakralisierung von Strukturen und am Ende zur Handlungsunfähigkeit führten. Hinsichtlich der Vielfalt der Modelle von Gemeindeführung, die sich in den verschiedenen Ländern und Diözesen inzwischen entwickelt haben, wurde darauf verwiesen, dass der Modellcharakter vor allem in Hoffnungszeichen, dass manches gelingen kann, zu sehen ist, weniger in der Möglichkeit, das, was in einer Diözese oder in einigen Gemeinden gelingt, einfach auf andere zu

»Hoffnungszeichen, dass manches gelingen kann«

übertragen. Für die Lernbewegungen zwischen Frankreich und Deutschland wurde auf die Bedeutung des Wahrnehmens gesellschaftlicher Realität auf beiden Seiten hingewiesen. Armut sei nicht zu romantisieren. Vielmehr stellte Hadwig Müller drei Fragen, an denen die Reflexion auf gesellschaftliche und kirchliche Realität sich abzuarbeiten hat: »Mit wem arbeiten wir? Was erleben und besprechen wir miteinander? Mit welcher zeitlichen und räumlichen Perspektive gehen wir den nächsten Schritt?«

Zum Abschluss plädierte Nachtwei für eine »Pastoral der liebenden Aufmerksamkeit«. Aus der umstürzenden Erfahrung der »Wende« und von zehn Jahren deutscher Einheit lässt sich das geistliche Resümee ziehen: »Die ‚Staatsstreiche‘ des Heiligen Geistes können wir nicht machen.« Veronika Prüller-Jagenteufel schloss das Plenum mit einem Bogenschlag zum Anfang der Tagung. Auf ihre aus einem der ersten Artikel aus der Zeitschrift »Der Seelsorger« entnommenen Frage: »Wächter, wie weit ist die Nacht?« gab sie den Teilnehmenden den ermutigenden Impuls mit auf den Weg: »Der Tag ist schon angebrochen.«

Fritz Lobinger

Gemeindeleitung ohne Vater-Figur

Um von einer monarchischen Gemeindeleitung wegzukommen, schlägt der südafrikanische Bischof die Bildung und Weihe von Teams von Viri Probati vor: ein Modell aus den Erfahrungen der Weltkirche.

● Dutzende Male habe ich Missionspfarrer gefragt, welche der vielen weit verstreuten Gemeinden, die sie betreuen, die lebendigste sei und welche die am wenigsten lebendige. Immer habe ich die gleiche Antwort bekommen. Die lebendigste, das könnten mehrere sein von den zehn oder zwanzig Gemeinden. Die am wenigsten lebendige aber, das sei klar. Das sei die, wo sie selbst, von allen »Father« genannt, wohnen.

Diese Antwort hat stutzig gemacht. Das kann doch wohl nicht heißen, dass es ohne Pfarrer besser geht? Eigentlich müsste doch die Gemeinde umso lebendiger sein, je mehr der Pfarrer da ist – warum ist es dann gerade umgekehrt? Wenn dem aber so ist, was hat das zu sagen für das Konzept der Gemeindeleitung?

Was jene pfarrerlosen Gemeinden lebendig macht, ist, genauer besehen, nicht die Abwesenheit des Pfarrers. Die Eigenkräfte dieser pfarrerlosen Gemeinden kommen dann zum Tragen, wenn zugleich das Bewusstsein gefördert wird, dass alle zusammengehören und alle berufen sind, Gemeinde zu sein. Nur dort, wo dieses Be-

wusstsein schon in der Luft lag oder ausdrücklich geweckt wurde, entstand diese neue Art von Gemeindeleitung.

Konkret bedeutet Gemeindeleitung unter diesen Umständen, dass die Gemeinde alles selbst tut, was sie tun kann. Einige Gruppen von Leitern, meist einfach »leaders« genannt, halten Gottesdienst, halten Predigten, geben Katechismusunterricht, laden andere zur Gemeinde ein, leiten Beerdigungen, sehen nach den Kranken, regeln Abgaben, Feste und Hilfsaktionen, schlichten Streit, verteilen Aufgaben, suchen nach neuen Hilfskräften, halten die Gemeinde zusammen und tun vieles andere mehr, was zum Leben einer Gemeinde gehört – ausgenommen die Sakramentenspendung.

Es gibt natürlich mancherorts Blockierungen, die das Entstehen dieser spontanen Leitungsgruppen verhindern. Das kann eine lange zurückreichende Fehde zwischen zwei Sippen sein oder ein Kraftakt eines Einzelnen, der alle Leitungsaufgaben an sich reißt und die anderen abstößt. Es kann auch eine tief sitzende, allgemeine Überzeugung sein, dass hier niemand etwas tun darf. Umgekehrt kann es auch Entblockierungen geben, die es möglich machen, dass selbst dort, wo der Pfarrer wohnt, solche Leitungsdienste entstehen. All diese Ausnahmen ändern den Befund nicht, dass in so vielen Fällen

die Seltenheit des Pfarrers eine Art neuer Gemeindeleitung hervorruft. In abertausenden von Gemeinden ist das seit Jahren der Fall.¹

Dazu ist zu sagen, dass diese Entwicklung auch durch viele theologische Argumente inspiriert und vertieft wurde. Seit dem Zweiten Vatikanum wird dabei auf die Charismen hingewiesen, auf die Sendung aller durch Taufe und Firmung, auf die Sendung, die der ganzen Kirche innewohnt, auf das Kirche-Sein auch der kleinsten Gemeinden. Dass die Entstehung neuer Gemeindestrukturen eine große Freude ist und einen gewaltigen, wenn auch unbeabsichtigten Fortschritt darstellt, das ist allerdings erst allmählich klar geworden. Es wird nun auch auf höchster Ebene anerkannt.² Durch den Priestermangel wurde in abertausenden Gemeinden erreicht, was man durch viele Predigten und Enzykliken nicht erreichen konnte.

Nur eine Lücke konnte dabei nicht gefüllt werden: die der Sakramentenspendung. Man musste sich immer wieder eingestehen, dass hier im theologischen Sinn keine Gemeindeleitung ausgeübt wird und dass bei diesem Gemeindeleben die Sakramente fehlen. So tauchte die Frage auf, ob man nicht vielleicht einen dieser vielen bewährten verheirateten Laien-Leiter zum Priester weihen könne, also einen dieser Viri Probati. Eine solche Person könnte die fehlende Lücke schließen.

Keine Lückenbüßer

● Bisher ging man kaum über diese Sicht hinaus: wenn Viri Probati, dann als Lückenbüßer. Das war so klar, dass einige Bischöfe und Bischofskonferenzen, die zunächst sehr überzeugt für die Weihe von Viri Probati eintraten, gleich wieder davon Abstand nahmen, als die Zahl der Priesterberufe stieg. Es war ja nur um die Fül-

lung der Lücke gegangen, um nicht mehr. Dass es fast allen nur um die Auffindung von Lückenbüßern geht, sieht man auch daran, dass man für diese Viri Probati-Priester nach Bezeichnungen suchte, die dies klar ausdrückten. Man sprach und spricht deshalb von »Hilfspriestern« und von »Zusatzpriestern«.³

Es wurde bisher bei der Rolle der Viri Probati auch nur von Sakramentenspendung gesprochen, nicht von Gemeindeleitung. Außerdem war man bedacht, diese Not-Maßnahme nur in ganz seltenen, außergewöhnlichen Situationen zu überlegen.⁴ Es ging und geht praktisch immer nur um den vorübergehenden Einsatz von einzelnen Lückenbüßern oder Platzhaltern.

Wenn wir aber von der eingangs beschriebenen Erfahrung ausgehen, dass Gemeinden lebendiger werden, wenn die Versorgung von außen wegfällt und die Gemeinde sich stattdessen auf ihre eigenen Charismen stützt, dann ist doch anzunehmen, dass diese Verlebendigung

»Gemeinden werden lebendiger, wenn die Versorgung von außen wegfällt.«

der Gemeinde sogar noch erweitert werden könnte, wenn auch der priesterliche Dienst jenen Charismen übertragen würde, die im Inneren der Gemeinde zu finden sind.

Wenn die Weihe von Viri Probati aus dieser viel tieferen Motivation unternommen wird, dann ist es klar, dass sie nicht nur in Notsituationen stattfinden soll. Vielmehr muss dann in jeder Gemeinde versucht werden, solchen bewährten Charismenträgern die Priesterweihe zu geben. Das bedeutet, dass tausende von priesterlosen Gemeinden uns geholfen haben, ein neues Zielbild der Gemeindeleitung entstehen zu lassen.

Ein neues Zielbild

● Das Zielbild müsste sein, dass jede Gemeinde, groß oder klein, in Stadt oder Land, in Diözesen mit vielen oder mit wenigen hauptberuflichen Priestern, eine Gruppe von nebenberuflichen Gemeindepriestern hat. Um diese Gruppe herum müsste die Gemeinde noch viele andere Dienstgruppen haben, die die vielfältigen Aufgaben zusammen mit diesen Gemeindepriestern wahrnehmen. Ein Verband von zehn oder zwanzig Gemeinden dieser Art müsste durch ein Team von hauptamtlichen Promotor-Priestern begleitet werden.⁵

Zu beachten ist, dass es sich unbedingt um eine Gruppe handeln muss, um ein Team, nicht um einen Einzelnen. Dafür gibt es eine ganze Reihe von zwingenden, praktischen Gründen. Nebenberufliche Leitungsträger wollen gleichrangig bleiben und möchten nicht, dass einer von ihnen eine Art Vater-Figur wird. Auch die Gemeinden möchten nicht einen Einzelnen, der ihnen bisher ganz gleich war, nun so weit herausragen sehen. Auch geben sich die guten, feinfühligsten Charaktere nur für ein Leitungsteam her. Umgekehrt zieht ein Einzel-Amt gerade jene Charaktere an, die man lieber nicht in dieser Stellung sehen möchte. Einem Team bleiben diese Typen eher fern. Auch Überlastung wird durch ein Team vermieden. Entscheidend ist aber, dass Klerikalisierung vermieden wird, wenn man nicht Woche für Woche, jeden Sonntag, ganz vorne stehen muss, sondern wenn man immer wieder wie bisher unter dem Volk sein kann. Schließlich kann man in einem Team auch junge Leute haben, wogegen für ein wichtiges Einzel-Amt immer eine ältere Person vorgezogen wird. Dazu kommt noch, dass ein Vir Probatus aus irgendeinem Grund in der Gemeinde unmöglich werden kann. Wenn nun nur ein Einziger existiert, wird das große Spannungen her-

vorrufen. Aus einem Team kann jemand auch leichter wieder ausscheiden.

Aus dem gleichen Grund gehört zum Zielbild dieser Art von Gemeindeleitung, dass dieses Team nicht alles selbst tut. Es muss neben diesem zentralen Team noch viele andere Gruppen geben, die Dienste in der Gemeinde leisten. Es darf nicht das Bild einer exklusiven Clique entstehen.

*»eine Art von Gemeindeleitung,
die im größten Teil der Weltkirche
bereits üblich ist«*

Vieles, wie etwa Beerdigungen, sollte von anderen Dienstträgern geleistet werden. Das Ziel ist schließlich die lebendige Gemeinde.

Das ist kein theoretisch zusammengebasteltes Zielbild, sondern es ist die logische vervollständigung der Art von Gemeindeleitung, die im größten Teil der Weltkirche bereits üblich ist. Nur die Priesterweihe würde nun hinzugefügt. Alles andere besteht schon.

Wenn man dieses Zielbild mit jenen Gemeinden bespricht, wird die Frage: »Wer hat hier die eigentliche Leitung?« überhaupt nicht auftauchen. Sie wird aber in Mitteleuropa sofort gestellt, wenn man von dieser Art Gemeindeleitung der Kirchen des Südens erzählt. Hier ist die Zuordnung von einem Priester zu einer Gemeinde⁶ derart zur Gewohnheit geworden, dass man sie fast für ein Glaubensprinzip hält.

Es ist bezeichnend, dass die Gemeinden, die seit Jahren eine Gemeindeleitung ohne Vater-Figur leben, diese in der Einzelgemeinde nicht vermissen, während jene, die erst seit kurzem unter gelinderem Priestermangel leiden, die Gemeindeleitung unbedingt bei einer einzigen Person suchen. Ob eine Gemeinde einen residierenden Pfarrer genuin vermisst, ist nicht leicht zu erkennen, weil hier oft sehr verschiedene Gefühle zusammenkommen: Vergangenheitsträu-

me von alten Zeiten; Statusdrang, dass man »einen richtigen Pfarrer wie andere Städte« bekommen möchte; die Freude, dass man nun aus eigenen Kräften viel tun kann; wirkliche Notwendigkeit eines residierenden hauptamtlichen Pfarrers und anderes mehr. Vom Großteil der Einzelgemeinden der Jungen Kirchen kann man sagen, dass sie einen residierenden Pfarrer weder brauchen noch vermissen. Man kann das auch in etwa daran ablesen, dass die Gemeinden der großen Pfarrverbände es vielfach ablehnen, weiterhin »Außenstationen« genannt zu werden. Sie wollen alle gleichrangig sein mit der Gemeinde, wo das Animationsteam wohnt. Sie sehnen sich nicht danach, in jeder Gemeinde eine Vater-Figur zu haben.

Vermutlich geht es nicht um theologische Fragen, sondern um die Gewöhnung an einen einzigen hauptamtlichen Versorger-Pfarrer. Dass diese Versorger-Figur zum gewohnten Bild wurde, war eine zufällige geschichtliche Entwicklung, nicht eine theologische Entscheidung.

»Die Versorger-Figur wurde zum gewohnten Bild.«

Theologisch wissen wir alle, dass Jesus uns davor gewarnt hat, in der Kirche jemand »Vater« zu nennen (Mt 24,9), und dass Jesus einen Jüngerkreis bilden wollte, der geschwisterlich lebte ohne Vater-Figur als Leitung.⁷

Auch die Terminologie kann hier wichtig werden, obwohl sie eigentlich eine Nebenfrage sein sollte. In den Ländern, wo die Gemeinden bisher jeden Priester mit »Father« oder »Padre« anredeten, werden neue Gemeindeleiter sicher nicht so betitelt werden. In anglikanischen Kirchen hat man mancherorts schon die Bedeutung einer treffenden Terminologie erkannt und nennt daher die nebenberuflichen Priester »Community Priests«, wobei im Englischen auch durch-

schnittliche Gemeindemitglieder wenig Hemmungen haben gegen einen kultischen Ausdruck wie »Priest«. Im Deutschen wird man das wohl anders empfinden. Wenn eines Tages die Frage der Terminologie auftaucht, wird man eher nach nicht-kultischen Bezeichnungen suchen. Es kann leicht sein, dass der Ausdruck »Gemeindeleiter« für die Mitglieder dieser Kerngruppe der Gemeinde als passend befunden wird. Man wird manchmal um der Präzision willen von »geweihten Gemeindeleitern« sprechen, aber die Kurzform wird sich vermutlich durchsetzen. Es ist auf jeden Fall wichtig, einen Ausdruck zu verwenden, der zeigt, dass es sich soziologisch nicht um »Pfarrer« handelt, obwohl theologisch das Gleiche gemeint ist.

Das Zielbild muss die Verbindung der Gemeinden zur Gesamtkirche sicherstellen. Nebenberufliche Gemeindepriester sind nicht so eng mit dem Bischof verbunden wie die heutigen Pfarrer, sind aber andererseits tief in wirtschaftliche und politische Belange eingespannt. Deshalb kann Gemeindeleitung »ausschließlich von innen« sicher nicht unser Ziel sein. Mehrere haben deshalb darauf hingewiesen, dass eine Gemeindeleitung »von außen« dazu kommen muss.⁸

Zwei Arten von Gemeindeleitern

● Gemeinden werden nur dann mehrere Dienstleistungsgruppen hervorbringen, wenn die bestehenden Pfarrer sie dazu ermutigen und dazu ausbilden. Wenn wir eingangs von Tausenden von Pfarrei-Verbänden sprachen, in denen das bereits der Fall ist, dann meinten wir genau das. In jenen Pfarrverbänden von zehn, zwanzig und mehr Gemeinden ist auch heute schon der Pfarrer ein Ausbilder und ein Promotor der vie-

len Charismen. Es gibt also dort bereits ein Zusammenspiel dieser beiden Arten von Gemeindeleitung, einer von innen und einer von außen.

In jenen Gemeinden kann man auch schon sehen, dass diese Begleitung der vielen nebenberuflichen Dienstträger durch den hauptamtlichen Pfarrer nicht aufhören wird. Sie wird auch dann nicht aufhören, wenn ein Gemeinde-Team die Priesterweihe erhält.

Es muss also in Zukunft zwei Arten von Priestern geben. Keine der beiden macht die andere überflüssig. Keine der zwei Arten konkurriert mit der anderen. Konkret gesprochen würde es nach einigen Jahrzehnten in einer großen Diözese ein paar hundert hauptamtliche, voll theologisch ausgebildete Priester geben und zugleich einige tausend nebenberufliche Gemeindepriester.

Man sollte diese zwei Arten als Partner ansehen, denn sie bedingen sich gegenseitig. Jede der beiden Arten braucht die andere und sie ergänzen einander. Das bedeutet zugleich, dass es gut ist, wenn sie sehr verschieden sind und bleiben. Die Gemeindepriester sollen nie klerikale Kleidung tragen. Sie sollen nie mit »Pfarrer« angesprochen werden, obwohl sie die gleiche Priesterweihe empfangen.

Viele machen sich Gedanken, wie viel Ausbildung die Gemeindepriester benötigen. Die Antwort kann nur sein, dass das völlig von der jeweiligen Gegend abhängt und deshalb sehr verschieden sein wird. In den Jungen Kirchen ist das keine große Frage. Dort predigen diese Leiter seit Jahren jeden Sonntag und regeln seit Jahren das Leben der Gemeinde alleine. Sie sind Schritt für Schritt während ihrer Arbeit dafür ausgebildet worden. Sie müssten für eine etwaige Priesterweihe nicht allzu viel zusätzliche Ausbildung erhalten. In den Industrieländern ist das Bildungsniveau viel höher, aber die Gemeindeerfahrung geringer. Der Vorgang der Gemeinde-

bildung wird dort viele hochgebildete Leute in die Leitungs-Teams bringen, aber auch dort wird die Team-Idee zentral sein. Teams werden anders ausgebildet als Einzelne. Entscheidend wird das Niveau der Gemeinde sein.

Viele werden die Frage stellen, wie die Pastoralassistenten oder die hauptamtlichen Katechisten in dieses Konzept passen. Nach all dem Gesagten kann die Antwort nur lauten, dass sie auf jeden Fall vermeiden müssen, die Rolle der Viri Probati zu übernehmen. Unter Viri Probati sollten wir nur bewährte Gemeindemitglieder verstehen, nicht hauptamtliche Kirchenangestellte. Die Verwechslung mit Viri Probati würde das alte Modell der Versorgungskirche weiter-

»nur bewährte Gemeindemitglieder, nicht hauptamtliche Kirchenangestellte«

führen und den Weg zur Gemeindebildung erschweren. Sie sollten vielmehr als Promotoren arbeiten. Sie stehen dann vor der Wahl, entweder im Schwerpunkt Religionslehrer zu bleiben oder aber sich einem Promotoren-Team von Priestern anzuschließen, das eine Vielzahl von Gemeinden begleitet.

Es ist leicht ersichtlich, dass auf diese Weise das oft beschworene Argument von »zwei Klassen« von Priestern entfällt. Man meint mit diesem Argument, die Weihe von Viri Probati sei unmöglich, weil dann zwei Klassen von Priestern nebeneinander bestehen würden. Das Argument beruht darauf, dass ein Vir-Probatus-Priester den fehlenden bisherigen Pfarrer ersetzt und deshalb mit ihm verglichen wird. Hier entstünden zwei Klassen. Das ist aber ganz anders, wenn die beiden Arten absichtlich so verschieden sind, dass sie nicht miteinander verglichen werden.

Schließlich müssen wir auch noch bedenken, dass Einzel-Viri-Probati eine ernste Verunsicherung

cherung der bestehenden Priester bedeuten könnten. Warum soll der bestehende Priester zölibatär bleiben, wenn in den Filialen seiner Pfarrei fast der gleiche Dienst jeweils von einer verheirateten Person geleistet wird? Auch das stellt sich anders dar, wenn die normale Gemeindeleitung jeweils von einem Team geleistet wird. Die vielen Teams von Gemeindepriestern verlangen nach dem Promotor-Priester als ihrem Partner. Sie erwarten, dass er einen bestimmten Dienst tut, den des geistlichen Inspirators. Die Erwartung an die Spiritualität der heutigen Priester wird sich erhöhen und wird nicht etwa niedriger werden. Wiederum ist es die Team-Idee, die eine neue Rolle schafft und der Verunsicherung entgegenwirkt.

Das Zielbild ist realisierbar

● Es ist weithin bereits Wirklichkeit, dieses Zielbild, jedenfalls im Großteil der Weltkirche. Diese Art von Gemeindeleitung ist kein Traum, sondern es gibt sie im Wesentlichen bereits. Im überwiegenden Teil der Weltkirche besteht eine »Pfarrei« aus dreißig oder mehr Gemeinden und in einer davon leben die zwei oder drei Priester, die nicht mehr die Vater-Figur jeder Gemeinde sind, sondern diese Vielzahl von Gemeinden begleiten. »Begleiten«, das heißt, dass sie neben der Spendung der Sakramente die bestehende jeweils vielköpfige Gemeindeleitung inspirieren und weiterbilden. In der Weltkirche besteht diese Gemeindeleitung bereits. Das Hinzufügen der Ordination würde keine wesentliche Änderung bedeuten.

Was heute viele Bischöfe von der Befürwortung von Viri Probati abhält, das sind meist andere Arten von Zweifeln. Was wird die Auswirkung sein auf die bestehenden Priester? Wird hier nicht eine neue Ungerechtigkeit gegenüber

den Frauen entstehen? Wie kann eine allzu große Schockwirkung vermieden werden? Wie steht es mit der militanten Opposition in den eigenen Reihen, mit jenen in der Kirche, die meinen, sie bräuchten das alles nicht? Wie könnte man die riesige Aufgabe meistern, einen solchen Veränderungsprozess zu leiten?⁹

Wiederum verringern sich viele dieser Schwierigkeiten, wenn man an Teams von Gemeindepriestern denkt und nicht an Einzelne. Dann kann der Prozess nämlich nur dort beginnen, wo der Anfang schon gemacht ist, wo ein überzeugter Pfarrer mit Gemeindebildung be-

»der große Unterschied zum Lückenbüßer-Ansatz«

reits Erfolg hat. Man fängt dann automatisch nur bei den kräftigsten Gemeinden an. Weder der Pfarrer selbst wird dann verunsichert, noch die Gemeinde. Das ist der große Unterschied zum Lückenbüßer-Ansatz, wo man mit den schwächsten Plätzen den Anfang macht, mit den am meisten vernachlässigten.

In vielen Ländern wären zunächst nur recht wenige Pfarrverbände in der Lage, schon bald an eine Ordination von Teams zu denken. Die meisten Gemeinden bräuchten viele Jahre von der Gemeindebildung bis dahin, dass sie überhaupt an Viri Probati denken könnten. Man braucht also keine Flutwelle zu fürchten, die nicht zu bewältigen wäre.

Auch das Problem der Ungleichzeitigkeit bringt viele zum Zweifeln. Teile der Kirche sind in höchster Not, während andere sich gut versorgt fühlen. Einige Länder drängen auf baldige Änderung des kirchlichen Amtes, anderen erscheint das eine ernste Verunsicherung ihrer Priester. Die Frage muss aber gemeinsam entschieden werden. Eine grundsätzliche Zustimmung der ganzen Weltkirche wird also nur mög-

lich sein, wenn für diese Ungleichzeitigkeit eine für beide Seiten annehmbare Lösung gefunden werden kann. Sie könnte darin bestehen, dass man sich auf gewisse Vorbedingungen einigt. Eine dieser Vorbedingungen könnte sein, dass Viri Probati nicht als Einzel-Weihen gestattet werden, sondern nur als Teams. Eine Verunsicherung und ein Zusammenbruch der Kirchendisziplin wäre dann nicht zu befürchten.

Es mag manchen scheinen, dass dieses Zielbild zu hoch gesteckt ist und dass man statt dessen lieber eine einfachere Version versuchen sollte. Man sollte also mit Einzel-Weihen anfangen und diese später in Teams umwandeln. Ich halte dieses Stufen-Verfahren für unrealistisch und gefährlich. Einzel-Viri-Probati werden nicht offen sein für eine Umwandlung in Teams. Sie werden durch den Erwartungsdruck in die Schablone der früheren Versorgungspfarrrer gedrückt werden und es wird dann kaum einen Weg zurück geben. Diese einfachere Vorstellung von Viri Probati scheint eine gefährliche Einbahnstraße zu sein, die auf schnelle Weise die Sakramentenknappheit lösen will, aber das tiefer liegende Problem der Gemeindebildung über- sieht.

Meiner Meinung nach müssen wir in dieser Zeit, in der ohnehin die Zustimmung für dieses Zielbild noch aussteht, im Detail darüber nachdenken, ob und wie es realistisch durchführbar

»weg von dem Bild der monarchi- schen, von außen versorgenden Gemeindeleitung«

ist und müssen uns zugleich darum bemühen, von dem tief in uns verwurzelten Bild der monarchischen, von außen versorgenden Gemeindeleitung weg zu kommen.

Für mehr als anderthalbtausend Jahre gab es nur Gemeindeleitung »von außen«. Keine Gemeinde, so gläubig und fähig sie auch sein mochte, konnte selbst, aus ihren eigenen Charismen, die volle Leitung übernehmen. Gemeindeleitung konnte nur bei denen liegen, die von außen zur Gemeinde geschickt wurden. Diese Struktur war nicht die der ersten Jahrhunderte der Kirche und war trotzdem nie beschlossen worden. Durch unreflektierte geschichtliche Vorgänge entstand vielmehr die grundsätzliche Entmündigung der Gemeinde. Das könnte sich jetzt ändern. Hoffentlich nehmen wir diesen Kairos wahr.

¹ Das Informationszentrum PRO MUNDI VITA dokumentiert diese Entwicklung. Vgl. bes. Heft 50 (1974) »New Forms of Ministries in Christian Communities«. In der Reihe »Ministries and Communities« veröffentlichte das Zentrum viele Berichten über neue Formen von Diensten und Leitung.

² Selbst die umstrittene römische Instruktion von 1997 über die Mitarbeit der nicht-geweihten Gläubigen am Amt der Priester lobt dieses »erstaunliche Wachstum« in ihrer Einleitung.

³ Vgl. Raymond Hickey, Africa, the case for an

auxiliary priesthood, London 1980. Die Anglikanische Kirche hat bereits solche Gemeindepriester und bezeichnet sie oft als »Auxiliary Priests« oder als »Supplementary Priests«.

⁴ Die Bischofssynode von 1997 lehnte eine allgemeine Einführung von Viri Probati ab und stellte es dem Papst anheim, in ganz dringenden Fällen eine Ausnahme zu gewähren. – Jan Kerkhofs (Hg), Europa ohne Priester? London 1995, zielt zwar auf die Weihe von Viri Probati, ist aber, wie viele andere Veröffentlichungen zu diesem Thema, ganz auf die

Notsituation ausgerichtet.

⁵ Dieses Zielbild ist ausführlicher dargelegt in F. Lobinger, Wie Gemeinden Priester finden. Ein Weg aus dem Pfarrermangel, AFKS Dossier 16, Wien 1998.

⁶ Medard Kehl hält diese Eins-zu-eins Zuordnung für sinnvoller als die Zuordnung einer Gemeinde zu weniger als einem Priester. Er meint damit aber nicht, dass sie sinnvoller sei als die Zuordnung zu einem Presbyter-Team. Vgl. M. Kehl, Perspektiven für den priesterlichen Dienst, in: W. Schreier (Hg), Auf neue Art Kirche sein,

München 1999, 167.

⁷ Vgl. H. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel. Überlegungen zu neutestamentlichen Gemeindemodellen, in: DIAKONIA 31(2000) 203.

⁸ Vgl. W.R. Burrows, New Ministries. The Global Context, New York 1980, 128. Cardinal Suenens hat die Idee von zwei Arten von Priestern bereits bei der Bischofssynode 1971 eingebracht und sie dabei mit Generalisten und Spezialisten verglichen, die es in vielen Berufen gibt.

⁹ Vgl. Lobinger, Gemeinden.

Unter Beibehaltung ... zusätzlich beauftragt ...

Noch eine weitere Aufgabe.

Und noch eine.

Bis es nicht mehr geht.

Eine Glosse.

● Der Herr B. hatte einen Weihnachtsbaum. Leider hatte der nur wenige Zweige; auch war er nicht überall gleichmäßig gewachsen. Aber es gab nur noch diesen und so musste Herr B. eben damit auskommen. – Nun war Herr B. aber ein besonderer Liebhaber von Weihnachtsbaumschmuck der unterschiedlichsten Art. Über Jahrzehnte hatte er gesammelt; jedes Stück war ihm so ans Herz gewachsen, dass er sich von keinem trennen konnte und wollte. Und all seine kleinen Kostbarkeiten sollten natürlich – wie in jedem Jahr – zur Geltung kommen. Und so behängte er also seinen Baum mit dem Vielerlei. – Doch an dem Baum fand sich einfach nicht genügend Platz. So kam es, dass Herr B. einen Zweig derart behängte, dass dieser sich bog und bog, bis er schließlich mit einem Krach abbrach. Herr B. war sehr ärgerlich; er schimpfte und schimpfte. »Die Bäume«, so sagte er, »sind auch nicht mehr das, was sie einmal waren!«

Das Klima im Klerus, zumal bei vielen jungen Priestern, wird zunehmend schlechter. »Unter Beibehaltung der bisherigen Aufgaben zusätzlich beauftragt zum ...« ist zum zynischen Schlagwort für eine zunehmende Be- und Über-

lastung geworden. Trotz abnehmender Priesterszahlen wird versucht, das bisher Geleistete aufrechtzuerhalten. Die anwachsende Menge der zu leistenden Arbeit bzw. zusätzliche Aufgaben saugen den – ohnehin nicht gerade üppigen – Rest des Spielraumes zu klassisch seelsorglicher Arbeit, zum Setzen eigener Akzente in der Pastoral, zum Entwickeln neuer Ideen und Visionen auf – ganz zu schweigen von den persönlichen Bedürfnissen und Wünschen. Man wird zum reinen »Re-agierer«.

Hinzu kommt, dass sich neben den vielfältigen Herausforderungen und Erwartungen, mit denen sich die Kirche heute ohnehin konfrontiert sieht, die atmosphärische Grundlage in unseren Gemeinden massiv verändert (hat); immer stärker »weht einem der Wind ins Gesicht«. Nicht zuletzt durch so manchen innerkirchlichen Konflikt der vergangenen Monate und Jahre wächst bei vielen – Mitbrüdern, MitarbeiterInnen und Gemeindemitgliedern – die Frustration. Wie kann man in der Gemeinde miteinander arbeiten, wenn selbst Mitglieder aus dem Pfarrgemeinderat – als letztes Zeichen des Protestes – den Kirchenaustritt erwägen? Denn zumindest die Art der Auseinandersetzung, die jede Form eines gemeinsamen Suchens der Ortskirche(n) vermissen lässt, hat vielfach den Bogen

dessen, was man zu ertragen bereit ist, überspannt. Und wie viele nehmen durch ihr Wegbleiben an diesen Fragen schon gar keinen Anteil mehr?

Die weniger werdenden Zweige am »arbor presbyterorum« sind so schon einer nicht geringen Belastung ausgesetzt, die sich durch anwachsende Aufgabenstellungen weiter erhöht. Doch wie geht es weiter, wenn auf der einen Sei-

»entschiedener Verzicht auf ganze Bereiche früher geleisteter Dienste«

te kein entschiedener Verzicht auf ganze Bereiche früher geleisteter Dienste gewagt wird, sich auf der anderen Seite aber die quantitative wie qualitative Leistungsfähigkeit – selbst bei bestem Willen – nicht weiter erhöhen lässt?

Um nicht zu zerbrechen, ist manch einer dazu übergegangen, sein Heil in einer Stütze zu suchen. Die kann in unserem Fall sehr unterschiedlich aussehen: Es kann der Alkohol sein; eine Beziehung, die intensiver ist, als es das Versprechen der Ehelosigkeit eigentlich vorsieht; das kann klerikales Gehabe sein; ein Flüchten in den Konsum unterschiedlichster Art oder einfach die innere Emigration, der Übergang zum »Dienst nach Vorschrift«. Dabei ist wohl unstrittig, dass diese Lösungen defizitär und nicht wünschenswert sind; aus dieser Spannung haben nicht wenige ja auch die Konsequenz gezogen und sind gegangen – die Gemeinden sagen: »nicht die

Schlechtesten«. – Hinzu kommen dann natürlich auch noch die psychischen und körperlichen »Ausfälle«; von denen soll hier erst gar nicht gesprochen werden.

Man kann sich nun natürlich darauf zurückziehen, dass das eben ein Problem der jetzigen Generation sei, die zu individualistisch, auf die eigene Erfüllung, auf »Selbstverwirklichung« aus sei. Alte Pastöre gehen dann oft dazu über aufzuzählen, was sie früher alles geleistet haben und wie überschaubar die Aufgaben etwa eines Vikars doch heute seien. Es ist wohl müßig, das zu kommentieren, denn selbst wenn es so richtig wäre, würde ein solcher Umgang mit dem Problem nichts, aber auch gar nichts lösen. Das Gegenteil wäre der Fall, zumal es ja gerade das Gefühl permanenter Überlastung ist, welches den Einzelnen ins Private flüchten lässt.

Lieber Herr B.! Wenn es nicht sein kann oder soll, dass unser Baum mehr (und gute) Zweige bekommt, und wenn es nicht sein soll,

»Gefühl permanenter Überlastung«

dass hier und da eine Stütze erhalten muss, um die Last »erträglich« zu machen, dann müssen wir uns von so manchem trennen; und zwar bald. Andernfalls werden sich die Zweige zunehmend verabschieden (müssen). Und ob in dieser Situation ein Herauswachsen aus diesem Baum für neue Zweige attraktiv ist, darf wohl bezweifelt werden.

Martina Blasberg-Kuhnke

Den Menschen nachgehen

Eine Erinnerung an Hans Schilling

**Hans Schilling fragte nach
»denen da draußen« und hielt dabei
der Volkskirche die Treue.**

**Eine Würdigung des kürzlich
verstorbenen Pastoraltheologen.**

● Meine erste Begegnung mit Hans Schilling steht mir noch immer lebhaft vor Augen. Als Doktorandin bei Adolf Exeler war ich das erste Mal zum Kongress der Konferenz deutschsprachiger PastoraltheologInnen gefahren. Soeben angekommen, noch in der Eingangshalle, trafen wir auf Hans Schilling; Norbert Mette stellte uns gegenseitig vor. Interessiert fragte Schilling mich, worüber ich denn arbeite. »Ich beschäftige mich mit Gerontologie und kirchlicher Altenarbeit.« »Was«, fragte er etwas belustigt zurück, »in Ihrem Alter?« Ohne groß zu überlegen entfuhr mir: »Sie arbeiten in Ihrem Alter ja auch noch über kirchliche Jugendarbeit!« Ein herzliches und lautes Lachen kam zurück: »Eins zu eins!«

Von dieser ersten Begegnung an war jede folgende von Interesse und Offenheit an mir und meiner Arbeit bestimmt. Ich glaube, viele haben den im Sommer dieses Jahres verstorbenen Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität München, Prof. Dr. Hans Schilling, so erlebt: authentisch, lebhaft interessiert an anderen, nicht taktierend, sondern offen seine Meinung kund-

tuend und begründend und immer bereit zum fairen Streit und engagierten Diskurs. So beschreibt Ottmar Fuchs ihn: »Von Begegnungen mit Hans Schilling, aber auch aus der Lektüre seiner Publikationen habe ich eine geglückte und attraktive Verbindung von wissenschaftlicher Arbeit und einer Menschlichkeit in Erinnerung, die freundlich und anerkennend mit Menschen umzugehen weiß und in solchen Umgang die jeweils fällige inhaltliche Skepsis einbringt. ›Menschlichkeit‹ ist in diesem Zusammenhang kein Allgemeinplatz, sondern benennt den (gar nicht beliebigen, sondern durchaus notwendigen) Raum, in dem eine ebenso kritische wie menschenfreundliche Pastoraltheologie gedeihen kann.«¹

Kein Vielschreiber

● Schilling war kein Vielschreiber; es dauerte, bis er seine Überlegungen veröffentlichte. Aber was er geschrieben hat, hat die Diskussion in der Scientific Community bereichert und vorangetrieben – oft genug gerade deshalb, weil er eine Position gegen den Mainstream vertrat. Das deutlichste Beispiel dafür waren seine »Kritischen Thesen zur ›Gemeindekirche‹«², die Schil-

ling 1975 im Rahmen der in unserer Zeitschrift geführten Diskussion um die Zukunft der Gemeinden zwischen Volkskirche und Gemeindekirche in die Auseinandersetzung einbrachte. Gegen die unter Praktischen Theologen seinerzeit von vielen geteilte These, die Zukunftsgestalt christlicher Gemeinden sei, angesichts der Aporien und Erosionsprozesse volkskirchlicher Pfarreien, in der Gemeindekirche zu suchen, hielt Hans Schilling ein leidenschaftliches Plädoyer für die volkskirchlichen Gemeinden mit ihrer Erreichbarkeit und Niedrigschwelligkeit. Und dies, ohne die VertreterInnen der Gemeindekirchenkonzeption zu verdächtigen oder zu diskreditieren – eine Streitkultur, von der bis heute viel zu lernen ist.

Gemeindetheologie ist für Schilling ein roter Faden seines praktisch-theologischen Forschens und Lehrens geblieben. Dabei hat ihn die Frage nach den kirchlich Distanzierten besonders bewegt. Wieder nimmt Schilling, zu einer Zeit, als

»die vergessene Perspektive derer ›da draußen‹«

die meisten noch aus binnenkirchlicher Sicht von den »Fernstehenden« reden, die andere, die vergessene Perspektive, die Perspektive derer »da draußen« ein. »Wo auch immer kirchliches Handeln reflektiert wurde, war die Frage damit verbunden: ›Was bedeutet das für ›die da draußen‹, für die, die mit ihrer Kirchensteuer das breite Spektrum kirchlicher Seelsorge finanziell er-

möglichen, die aber ›in der Gemeinde‹ nicht präsent sind und auch nicht sein wollen?«³ Dieser Perspektivenwechsel ist bedingt durch Schillings Grundverständnis von Praktischer Theologie. In einem Vorlesungsmanuskript definiert er sie als »jene analytisch-reflexive und kritisch-normative theologische Begründung, die einerseits gesellschaftliche (und nicht nur kirchliche) Praxis ins Licht des Evangeliums rückt, die andererseits das Evangelium mit gesellschaftlicher (und nicht nur kirchlicher) Praxis vermittelt.«⁴

Mit seiner letzten großen Publikation »Der Menschen Schönheit Ende?«⁵, einer Arbeit zu den Bedingungen und Maßstäben kirchlicher Altenarbeit, in Schillings 70. Lebensjahr erschienen, hinterlässt er eine ungeschminkte Sicht auf die Ambivalenz des Alterns und Altseins und setzt dem scheinbar unausrottbaren Altersstereotyp, das Altsein schon im Mittelalter als »der Menschen Schönheit Ende« (F. Villon) sieht, sein hoffnungsvolles und gläubiges Plädoyer für die Würde und Schönheit Altgewordener entgegen. »Du sollst dir kein (stereotypes) Bild von ›den Alten‹ machen; denn jeder Einzelne von ihnen ist wie du selbst ein nicht reproduzierbares Original aus der Hand des Schöpfers ... Und deswegen sollst du in jedem Alten nicht ›den Alten‹ sehen, sondern den Bruder oder die Schwester, deren hohes Lebensalter vor Gott zwar nicht gültig ist, aber, falls du jünger bist, genau so gültig wie deines!«⁶ Die Stimme von Hans Schilling wird der Praktischen Theologie und der Kirche noch lange fehlen.

¹ O. Fuchs, Die Evangelisierung als theologischer Ort kirchlicher Medienpolitik, in: E. Schulz/H. Brosseder/H. Wahl (Hg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in

der Gesellschaft. Hans Schilling zum 60. Geburtstag, St. Ottilien 1987, 281–319, hier: 281.

² Vgl. H. Schilling, Kritische Thesen zur »Gemeindekirche«, in: DIAKONIA 6 (1975) 78–99.

³ So beschreibt H. Brosseder, Erwachsenenbildung und/oder Erwachsenen-katechese, in: Schulz/Brosseder/Wahl, Menschen, 255–272, hier: 255, Schillings Fragehorizont.

⁴ H. Schilling, hier zit. nach:

Brosseder, ebd., 263.

⁵ Vgl. H. Schilling, Der Menschen Schönheit Ende? Voraussetzungen, Bedingungen und Maßstäbe kirchlicher Altenarbeit, München 1997.

⁶ Ebd., 198.

Walter Kirchschräger

Hoffnung für die Kirche!

Eine biblische Skizze in die Zukunft

**Aus einer engen Christusbeziehung
entsteht die Weite, die die Kirche
im 21. Jahrhundert braucht.**

**Der Blick auf die Ursprünge öffnet
den Horizont für Zukünftiges:**

**Strukturveränderungen
und neue Konturen.**

● Vor 35 Jahren wurde das Zweite Vatikanische Konzil abgeschlossen. Das Wort von den geöffneten Fenstern der Kirche ist sprichwörtlich geworden. »Aggiornamento« hieß dieses Programm: ins Heute gehen, der Gegenwart begegnen. Erstmals wollte ein Konzil nicht abgrenzen, sondern auf andere zugehen. Jene, die das anders sahen, bezeichnete Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede als Unglückspropheten. Das Signal war auf Offenheit gestellt, auf ein positives Zueinander, auf Gespräch¹.

Dieses Konzil hat jene Basis umrissen, auf der sich seither die katholische Kirche entwickelt hat – auch dort, wo dies nicht geschah. Auch wo sie »im Sprung gehemmt«² blieb, sind die Ursachen dafür im letzten Konzil bzw. im Umgang damit zu suchen. Daher gilt es zurückzublicken, bevor entsprechende Strukturveränderungen postuliert werden. Wie sich Kirche schwerpunktmäßig entwickeln könnte, wird abschließend dargelegt.

Kirche nach dem Konzil

● Das Konzil legte eine neue Spur in die Landschaft der Kirche. Ein »Pastoralkonzil« hatte es Johannes XXIII. genannt, in dessen Mittelpunkt die Sorge um die Menschen stand, um ihren Weg zu und mit Gott. Die nachfolgenden Diözesan- und Landessynoden versuchten die Ergebnisse konkret umzusetzen.

Dabei wurden zum Teil bemerkenswerte pastorale Leitlinien erarbeitet, für die es alsbald Kritik von der Kirchenleitung gab. Sachlich betrachtet war die vielfach ablehnende römische Reaktion auf die gefassten Beschlüsse kein Wunder – lagen ja bereits damals jene »heißen Eisen« auf dem Tisch, die jetzt noch immer, weil unerledigt, viel Zeit und Energie binden: Streng genommen muss sich meine Generation fragen lassen, warum das Kirchenvolks-Begehren nicht schon in den 70er-Jahren stattgefunden hat.

Auch anderes ist zu sehen. Die nachkonziliäre Entwicklung bildet bis heute ein Rückgrat kirchlichen Lebens. Die aufgrund des Konzils gesamtkirchlich vorangetriebene Liturgiereform konnte dazu beitragen, das neue Verständnis von Kirche als einer lebendigen Gemeinschaft, die unterwegs ist, zu verdeutlichen.

Dabei wird gerade hier im Rückblick auch das Dilemma deutlich. Was den einen an Erneuerung zu wenig war, ging den anderen zu weit. Die Gegenbewegungen, die wir heute in der Kirche kennen und die weit über ihre zahlenmäßige Stärke hinaus zu schaffen machen, haben schon in den ersten Nachkonzilsjahren ihren Ursprung.

Seit dem Konzil hat sich für die Kirche das Umfeld verändert. Auch deswegen ist der Fortgang des vom Konzil vorgezeichneten Weges ins Stocken geraten. Die weltanschauliche Vielfalt

»Der Fortgang des Konzils ist ins Stocken geraten.«

der Gesellschaft geht mit einer Lösung von kirchlichen Bindungen Hand in Hand. Die Vorliebe für eine selbst zusammengestellte Religion hält an, jeder und jede kann in religiösen Belangen heute als ein Sonderfall gelten³. Die Individualisierungstendenzen der heutigen Gesellschaft machen vor den Kirchen nicht halt. Wir leben in einer nach-christlichen Gesellschaft, ohne es wahrgenommen zu haben.

Auch die frühere Einheit von religiöser Überzeugung und sittlichem Imperativ ist aufgekündigt. Den Kirchen (und der Religion ganz allgemein) wird zwar eine Kompetenz des Religiösen zugebilligt, die authentische Interpretation ethisch verantwortbarer Verhaltensweisen jedoch nicht mehr.

Zugleich lässt die Jahrtausendwende auch eine wachsende Unsicherheit in der Gesellschaft erkennen. Der Zusammenbruch technokratischer Euphorie, Umweltkatastrophen und die wechselhafte Wirtschaftsentwicklung haben die Menschen nüchterner gemacht. Das entstandene Vakuum muss nun neu gefüllt werden. Es fragt sich allerdings, ob dies den christlichen Kirchen gelingt.

Entscheidend dafür ist die Korrektur der Fehlentwicklungen der letzten Jahre. Die Sorge einer Veruntreuung der Tradition hat zu einer zentralistischen Vereinheitlichung geführt. Die Personalpolitik der katholischen Kirche geschieht von einer Zentrale aus. Jede Bischofsernennung läuft über Rom, jede Professorin und jeder Professor der Theologie bedarf der römischen Zustimmung. Dem steht das Fehlen von Personalplanung und von Personalmanagement gegenüber – von Personalführung ganz zu schweigen. Anstelle einer offensiven Vorwärtsstrategie dominiert eine Verteidigungshaltung vergleichbar mit jener der Antimodernismus-Zeit.

Zusätzlich behindern administrative Probleme die Kirchenleitung. Der Bischof von Rom war viel unterwegs, jetzt ist sein Gesundheitszustand beeinträchtigt. Dies gibt der Verwaltung

»Die angestrebte Einheitlichkeit ist nicht zu erzielen.«

freie Hand. So verlassen dann gegensätzliche Dokumente den Vatikan (z. B. der Weltkatechismus und das Dokument über die Interpretation der Bibel in der Kirche im Jahre 1993). Das ist symptomatisch, denn es zeigt: Die angestrebte Einheitlichkeit ist nicht zu erzielen.

Auf regionaler Ebene sind zahlreiche Bischofskonferenzen gespalten und damit lahm gelegt. Wenige Bischöfe haben die Tugend des aufrechten Ganges eingeübt und nicht verlernt. Zu groß ist der Druck, zu intensiv das Auftreten Roms. Kollegialität ist aber nicht Subordination und Gehorsam bedeutet weder Befehlsempfang noch Verlust eigener Rechte und Einsichten.

Zwei Perspektiven rücken da in das Blickfeld: 1) Handlungsbedarf ist dort angesagt, wo das kirchliche Leben aufgrund der Strukturen nicht mehr zum Tragen kommen kann. Einheit von Kirche muss daher neu als eine dynamische

und vielfältige Einheit mit Raum für eigenständige und inkulturierte Entwicklungen begriffen werden.

2) »Katholisch« wird eine neue Bedeutung erhalten. Die umfassende Einheit aller Ortskirchen verbindet nicht nur mit der Kirche von Rom, sondern auch mit jener von Nord- und Südamerika, mit der Kirche Brasiliens ebenso wie mit jener in Taiwan, in Korea, in Süd-, West- oder Ostafrika, in Australien usw.

Strukturveränderungen in der Kirche

● Das Neue Testament lässt keine Festlegung der Kirchenstruktur auf ein, z. B. auf das gegenwärtig gegebene, Modell erkennen. Die Nachfolgegemeinschaft Jesu und auch die frühe Kirche haben sich als strukturierte Gemeinschaft präsentiert. Voraussetzungen des Lebensstandes und des Geschlechts sind für die Übernahme von Diensten nicht erkennbar. Diese Dienste werden in der Kirche nicht aus eigenem Antrieb, sondern aufgrund von Beauftragung wahrgenommen; sie geschieht durch Gott und wird mit dem schon sehr früh feststehenden Übertragungsmodus von Gebet und Handauflegung vermittelt.⁴

Anhand dieser unverzichtbaren Elemente muss über Strukturformen und Dienste in der Kirche nachgedacht werden. Dabei stehen nicht nur Teilbereiche im Blick. Die Zukunft von Kirchenstrukturen wird sich nämlich nicht an den Zulassungsbedingungen für Dienste entscheiden, sondern sie hängt an einer grundlegenden Neukonzeption. Die Eckpunkte des neutestamentlichen Befunds sind dafür wegweisend:

Die Zeit des Neuen Testaments kennt hinsichtlich der Strukturen eine bemerkenswerte Vielfalt. Die Übereinstimmung in der Struktur kann kein Kriterium für die Einheit von Kirche

sein. Vielmehr erweist sich Pluralität als Norm in der Strukturgestaltung.

Die frühchristliche Zeit hat den je verschiedenen Lebenskontext der Ortskirchen ernst genommen. Das Erfordernis bestimmter Dienste und ihr Profil sind auch heute nicht überall auf

»Pluralität als Norm in der Strukturgestaltung«

der Welt gleich. Dieses hängt unter anderem von den Notwendigkeiten des Lebens der Ortskirche sowie von den soziologischen und kulturellen Gegebenheiten ab.

Die Kirchen der neutestamentlichen Zeit hatten als Vorgaben für ihre Dienste die gelebte Christuskonformität einzelner Glaubender, die Begabungen in den Gemeinden und ihre Bedürfnisse sowie ihr theologisches, kulturelles und soziologisches Erbe. Kreativität, Phantasie und Dynamik sind Äußerungsformen des Geistes, der in diesen Gemeinden gewirkt hat und der sie zu verschiedenen Wegen auch in der Strukturfindung befähigte.

Dies bedeutet für unser Lebensumfeld: Mit der Zulassung von Verheirateten sowie von Männern und Frauen zum priesterlichen Dienst ist das Problem von Kirchenstruktur nicht gelöst. Vielmehr geht es um einen Paradigmenwechsel: Kirchliche Strukturen und Aufgaben werden

»Es geht um einen Paradigmenwechsel.«

werden überdacht, die Notwendigkeiten profiliert und dafür Kriterien formuliert. Dafür sind Frauen und Männer zu suchen, um sie auszubilden und durch Gebet und Handauflegung für ihren Dienst zu senden: für jenen der Katechetin, für jenen der Gottesdienst- und Gemeindeleitung, jenen der Sorge um die Kranken oder der

Diakonie, jenen auch der theologischen Lehrerin oder des Lehrers usw.

Wege der Auswahl müssen überlegt werden (vgl. z. B. Apg 6,1-6). In welcher Größenordnung (z. B. Diözese, Land oder Sprachregion) dies gedacht oder wo die Zäsur für die Vielfalt angesetzt wird, müssen Fachleute diskutieren. Dazu gehört auch die Frage, welche Dienste in der Kirche in dieser qualifizierten Form von Gebet und Handauflegung übertragen werden. Dies werden mehr und auch verschiedenere sein als heute, und sie werden sich zumindest von Kontinent zu Kontinent unterscheiden. Der Dienst der Einheit wird die Aufgabe haben, diese Vielfalt zu koordinieren, abzustimmen und im Konsens zusammenzuhalten.

Der mögliche Einwand, dies sei realitätsfremd, ist in Frage zu stellen. Es ist nicht Aufgabe der Theologie, sich an Rückzugsgefechten zu beteiligen. Für eine Umsetzung sind allerdings entscheidende Schritte notwendig: Kirche und

»Lebensraum des Volkes Gottes«

ihre Dienste werden stärker zusammenwachsen. Kirche wird nicht der Ort von Klerus und Laien sein, sondern Lebensraum des Volkes Gottes, das unterwegs ist. Jesus von Nazaret und die nachösterlichen Kirchen haben das (Kult-)Priestertum nie mit Leitungsdiensten in den Gemeinden in Beziehung gebracht. Eine Zweiteilung in Dienstträger/innen und andere Menschen ist in dieser Frühzeit nicht zu erkennen. Die Gegenüberstellung von Klerus und Laien begegnet erstmals um die Wende zum zweiten Jahrhundert (um 96 n. Chr.: 1 Klem 40,5). Davor ist von einem *laós* (Bundes-Volk) die Rede.⁵ Wer diesem angehört, ist ein *laikós*, ein Laie. Weder der ihm oder ihr übertragene Dienst (samt damit verbundener Bezeichnung) noch die Beauftragung mittels Gebet und Handauflegung⁶ – machen sie oder ihn zu ei-

ner oder einem anderen. Glied des Volkes Gottes zu sein (in diesem Sinne also: Laiin und Laie) und als getaufte Menschen Töchter und Söhne Gottes, das ist die einzig mögliche Wesensumschreibung für Christinnen und Christen. Die dafür zugrunde liegende Taufe ist für Paulus so prägend, dass die Einheit der Getauften alle bestehenden Unterschiede zunichte macht (vgl. Gal 3,26-28).

Es geht dabei nicht um eine Abschaffung des sakramentalen Dienstes in der Kirche – im Gegenteil: Dienste in der Kirche müssen aufgrund sakramentaler Beauftragung wahrgenommen und ausgeübt werden. Die Unterscheidung verschiedener Stände innerhalb der Gemeinschaft der Getauften lässt sich allerdings biblisch nicht belegen.

Gerade der jüdisch-biblische Hintergrund vom wandernden Gottesvolk (vgl. LG 9) erinnert an den Wegcharakter von Kirche. Das ruft nach immer neuem Aufbruch. Daher müssen neue Formen des Mitlebens und -feierns für Menschen gesucht werden, die am Anfang ihres Weges mit und in der Kirche stehen. Kirche wird

»Kirche wird offene Ränder haben.«

sich zwar generell auf die Getauften beziehen, sie wird aber offene Ränder haben. Ausgrenzungen entsprechen nicht der Jesuspraxis. Das erfordert Respekt vor der Entscheidung zur (Noch) Distanz sowie eine offene und positive Haltung, wie sie vom Verhalten Jesu gelernt werden kann. Ermutigend wirkt die ehrliche Einladung – bisweilen unausgesprochen, aber spürbar. Abgrenzungstendenzen oder der vorwurfsvolle Blick nach draußen gehören zu den Grundversuchungen von Kirche. Die Spannung zwischen der notwendigen Breite und der ebenfalls notwendigen Vertiefung wird die Dynamik der Kirche erhöhen und sie unterwegs halten. Sie ist an

der Grundhaltung Jesu von Nazaret zu studieren, der kompromisslos den Anspruch Gottes vertreten hat und zugleich jenen Menschen offen gegenüberstand, die sich damit (noch) schwer taten.

Konturen der Zukunft

● Das Konzil hat auf die sakramentale Wirklichkeit von Kirche hingewiesen (vgl. LG 1). Um diese zu leben, muss sich Kirche auf die wesentlichen, von den Anfängen an prägenden Grundeigenschaften besinnen⁷: Identitätsstiftend für die ersten Christinnen und Christen ist das Bekenntnis zu Jesus Christus als ihrem Kyrios (vgl. 1 Kor 1,2). Zugleich ist mit diesem Bekenntnis die ortsübergreifende Zusammengehörigkeit der Getauften ausgedrückt. Kirche wird in erster Linie durch ihren Christusglauben bestimmt. Daher wird die Verkündigung der Kirche Christusverkündigung sein, oder sie ist keine Botschaft der Kirche. Anderes kommt ergänzend hinzu; aber es ist zweitrangig und zugeordnet.

Das Christusbekenntnis thematisiert nicht sachliche Inhalte oder Formeln, sondern eine Grundorientierung im personalen Beziehungsbereich. Theologisch gesprochen heißt dies Nachfolge oder Christus-Konformität: so tun und handeln wie Jesus Christus selbst. Die Verkündigung der Evangelien wie auch die Reflexion über das Christusgeschehen in den anderen neu-

»Beziehungspflege zu Gott in Jesus Christus«

testamentlichen Schriften bilden dafür die Grundlage. Es geht also um den (lebenslangen) Prozess der Beziehungspflege zu Gott in Jesus Christus. Wer den Weg mit Jesus Christus nicht als einen Beziehungsweg versteht, hat ihn miss-

verstanden, denn die zentrale Dimension seiner Existenz wird dann nicht begriffen: seine Proexistenz als Grundausrichtung seines Lebens (und Sterbens) auf andere hin.

Daher ist Kirche auch eine relationale Gemeinschaft. Wenn die Gemeinschaft der Kirche lediglich auf einem dogmatischen Konsens beruht, setzt sie sich selbst jener Kritik aus, die in den Evangelien gegenüber der Gruppe der Pharisäer erhoben wird (vgl. z. B. Mt 5,17-20; Mk 7,1-23 u. ö.).

Das Leben von Kirche hat in ihrer diakonalen Dimension eine unverzichtbare Komponente, in der sie sich an Jesus selbst orientiert (vgl. Joh 13,34: »... wie ich euch ...«, dazu Joh 13,1-17, sowie Mk 10,43: »... nicht ist es so bei euch«). Das impliziert nicht unbedingt einen programmatischen Kontrast zum konkreten Lebensumfeld, wird aber die entsprechende Abgrenzung in Kauf nehmen müssen.

Der Widerstand des Paulus gegenüber Petrus »ins Angesicht« (Gal 2,11) bedarf der Beachtung, insbesondere dann, wenn es um die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2,14) geht. Christinnen und Christen werden Menschen sein, die nach dieser personalen Wahrheit in Jesus Christus suchen und sich um sie mühen. Das bringt gegebenenfalls Konflikte mit sich. Die Gewissensentscheidung, »Gott mehr zu gehorchen als den Menschen« (Apg 5,29), kann unerlässlich sein.

Konflikte unter Hinweis auf das Liebesgebot zu überdecken, wäre allerdings ein unehrliches Verfahren. Entscheidend bleibt auch in der Konfliktsituation der Umgang mit den anderen. Denn wer in der Auseinandersetzung die Grundhaltung Jesu verlässt, kann sich nicht auf seine Botschaft berufen.

Zugehörigkeit zur Kirche schafft aber nicht nur ein neues Verhältnis zu Gott, sondern aufgrund der Taufe ist damit eine neue zwi-

schenmenschliche Begegnung gegeben. Diese ist rückgebunden an die Beziehung zu Christus und an dessen Verankerung in Gott, und darin wurzelt der Geist der Kindschaft, der alle Getauften zu Geschwistern macht und sie zum gemeinsamen Abba-Ruf befähigt (vgl. Röm 8,15, Gal 4,6).

Diese geschwisterliche Gemeinschaft konkretisiert sich darin, dass Unterschiede nicht mehr maßgeblich sind, sondern das in Christus verbindende Moment konstitutiv überwiegt (so

**»Es darf kein
oben und unten
in der Kirche geben.«**

Gal 3,26-28, nachpaulinisch auch Kol 3,11). Paulus weiß wohl, dass weder geschlechts- noch standesspezifische oder soziale Differenzen aufgehoben sind; aber er insistiert: Es darf kein oben und unten in der Kirche geben.

Geschwisterlichkeit ist jedoch nicht mit Nivellierung zu verwechseln. Im Leib Christi hat strukturierte Autorität ihren Platz. Verselbständigenden sich jedoch Aufgaben und ihre Trägerinnen und Träger, verlieren sie den ihnen eigenen Charakter: Denn Autorität wird in der Kirche nach dem Vorbild Jesu als Autorität des Dienstes ausgeübt. Zugleich muss sie auch wahrgenommen werden: Denn ebenso missbräuchlich wie ihr extensiver Einsatz ist ihr Nichtgebrauch, wird doch so die Verantwortung und die Vollmacht des Bindens und LöSENS (vgl. neben Mt 16,19 auch Mt 18,18) ungenügend realisiert.

Jesus von Nazaret hat Menschen aus dem Unheil in das Heil Gottes geführt und hat die Jüngerinnen und Jünger dabei miteinbezogen (vgl. Mk 6,1-6 par; Lk 8,1-3; 10,1-12). Kirche hat den Menschen diese befreiende und heilende Dimension Gottes anzusagen. Die Sakramente sind dafür eine Hoch-Form, die der Hinführung und einer gesamt menschlichen Einbettung bedarf.

Sowohl Jesus von Nazaret als auch die frühchristlichen Verkündigerinnen und Verkündiger haben mit den Menschen gelebt und ihnen so dann einen liebenden Gott verkündet.

Die Christinnen und Christen der Frühzeit haben aus der Erfahrung der gegenwärtigen Beschränktheit und in der Hoffnung auf die kommende Vollendung gelebt. Beides hat seinen Ort im Ostergeschehen. In ihrer geschichtsbezogenen Gegenwart setzt die Kirche Zeichen dieses endgültigen Heils, um für alle Menschen den Glauben an den Gott, der Heil zuspricht, zu begünstigen.

Kirche ist dann vollendet, wenn diese Beziehung zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus und untereinander tatsächlich »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12) an einem Tag gelebt und gefeiert werden kann, der keinen Abend (mehr) kennt.

Zurecht verstehen sich die frühchristlichen Kirchen als »Salz der Erde« und als »Licht der Welt« (Mt 5,13.14). Sie verkünden den Menschen von ihrer Erfahrung und von ihrem Vertrauen auf Gott und legen dafür Zeugnis ab. Diese Aufgabe ist auf das Christusgeschehen bezogen (vgl. Mt 28,19) und es ist jeweils zu prüfen, welcher Christus verkündigt wird: ein theoretischer, ein doktrinärer, ein ideologisch vereinnahmter ... oder die Personifizierung der den Menschen zugewendeten Liebe Gottes, der in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung gelebt hat, was Gottes Identität ausmacht: Jahwe – ein Gott für uns.

Chance und Auftrag

● Fertige Lösungen gibt es keine. Chance und Auftrag der Kirchen liegen nicht darin, den Menschen Antworten vorzugeben, sondern den Horizont zu entwerfen und mit den Menschen heu-

te auf dem Weg zu bleiben. Dabei zeigt sich: Kirche ereignet sich zuerst am Ort – wo mir selbst Menschen mit entsprechender Überzeugung und aus dieser heraus begegnen. Die Verwirklichung von Kirche beginnt dort, wo ich mitgestalten und Einfluss nehmen kann.

Dabei darf Kirche eine Weggemeinschaft sein, getragen von der Zusage Jesu Christi. Dafür müssen die Fenster der Kirche aufgestoßen blei-

ben und offen gehalten werden – gegen alle Fundamentalismen in Kirche und Gesellschaft, gegen alle angedeuteten Gegenentwicklungen, vor allem aber mit den Menschen und für sie.

Das ist eine reale Chance, keine Utopie. Sie ist so stark und so tragfähig wie unsere eigene Hoffnung und wie unser Vertrauen auf den liebenden und wirkmächtigen Gott. Deswegen ist es wert, sich dafür einzusetzen.

¹ Vgl. die Eröffnungsansprache zum Konzil: »Gaudet Mater Ecclesia«: Acta synodalia Sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II Vol I Pars I, Vatikan 1970, 166-175.

² Vgl. Buchtitel und das Buch von H. Krätzl, Im Sprung gehemmt, St. Gabriel 41999.

³ Vgl. dazu die Studie: Jede/r ein Sonderfall, hg. v. A. Dubach/R. Campiche, Zürich 21993, sowie den dazugehörigen Kommentarband: Ein jedes Herz in seiner Sprache ...,

hg. v. M. Krüggeler/F. Stolz, Zürich 1996.

⁴ Ausführlicher bei W. Kirchschräger, Pluralität und inkulturierte Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche: SKZ 165 (1997) 778-786; gekürzt auch in: Kreative Vielfalt. Biblische Kriterien für die Neuordnung pastoraler Dienste: Macht Kirche (»Herdenbrief« 2), hg. von der Plattform »Wir sind Kirche«, Wien 1998, 316-330.
⁵ Auch G. Greshake, Art. Priester/Priestertum III.2

Christliches Priesteramt/ Systematisch: TRE 27, Berlin 1997, 422-431, bezeichnet die Zwei-Stände-Auffassung als »nicht unproblematisch« (425).
⁶ In der Betonung dieser Notwendigkeit unterscheide ich mich von der These von H. Haag, Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?, Freiburg 1997.

⁷ Ausführlicher entwickelt in: W. Kirchschräger, Dynamisches Leben aus der Kraft des Geistes. Fragmente einer biblischen

Ekklesiologie für morgen: Mitarbeiter Eurer Freude. Fs. J. Garcia-Cascales, hg. v. E. Seidl/W. Rechberger, Klagenfurt 1998, 120-135; eine andere Form von zukunftsgerichteten Optionen entwickeln Th. Söding, Blick zurück nach vorn, Freiburg 1997, 174-211, sowie W. Bühlmann, Visionen für die Kirche im pluralistischen Jahrtausend (Luzerner Hochschulreden 5), Luzern 1999.

Anna Findl-Ludescher / Hubert Findl

Im Glauben Mensch geworden

Hermann M. Stenger zum 80. Geburtstag

Der Pastoraltheologe und Psychologe

Prof. Dr. Hermann Stenger CSsR

hat sein Fach und viele Aktive

in der kirchlichen Praxis tief geprägt.

Eine dankbare Gratulation

skizziert Leben und Werk.

● Hermann M. Stenger wurde am 29. August 1920 in München geboren. Die Familie lebte zunächst in Dießen am Ammersee. Nach dem Tod der Mutter übersiedelte sie 1935 nach Schönsee in der Oberpfalz. Von 1926 an besuchte Hermann Stenger verschiedene Internate und wechselte 1935 in das Internat der Redemptoristen in Gars am Inn. Diese Schule wurde 1938 geschlossen und so kam er an ein anderes, von diesem Orden geführtes Internat, nach Günzburg an der Donau, wo er 1940 das Abitur am dortigen humanistischen Gymnasium machte. Im selben Jahr begann er das Theologiestudium an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars am Inn. Nach nur einem Semester wurde das Studium unterbrochen. Im Oktober 1940 wurde Hermann Stenger eingezogen, es folgten sieben Jahre Krieg und Gefangenschaft. Während der Gefangenschaft in England war es ihm möglich, zwei weitere Semester Theologie zu studieren. Am 2. Februar 1947 kehrte er nach Hause zurück. Am 1. September dieses Jahres begann er das Noviziat im Orden

der Redemptoristen, am 2. September 1948 legte er die erste Profess ab, anschließend setzte er das Studium der Theologie fort. Am 3. September 1950 feierte er die ewige Profess und am 14. Mai 1951 die Priesterweihe.

Von der Ordensleitung war P. Stenger die Bestimmung zugeordnet, an der Ordenshochschule zu lehren. Zu diesem Zweck sollte er ein zweites Fach studieren. Hermann Stenger entschied sich für Psychologie. Er studierte an der Universität München und wurde 1954 Diplompsychologe. 1961 promovierte er zum Dr. phil. Nach vielfältigen psychologischen Ausbildungen und eigener Lehranalyse bei I. A. Caruso in Wien wurde er im Jahre 1970 als Trainer des Deutschen Arbeitskreises für Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik (DAGG) anerkannt.¹

1955 begann P. Stenger an der Ordenshochschule in Gars zu unterrichten. Ab 1966 übernahm er dazu noch Lehrverpflichtungen in Innsbruck, außerdem dozierte er auch von 1971 bis 1977 an der Hochschule der Jesuiten in München. 1977 wurde er zum Universitätsprofessor für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät in Innsbruck berufen.

1990 wurde Prof. Hermann Stenger emeritiert, er setzte sich aber nicht zur Ruhe. Er ar-

beitete an mehreren Veröffentlichungen, und viele außeruniversitäre Tätigkeiten gingen und gehen weiter. Hermann Stenger leitet weiterhin Kurse, Tagungen und Fortbildungen im deutschsprachigen Raum. Für seine Leistungen auf dem Gebiet der Pastoraltheologie wurde ihm ein Ehrendoktorat der Universität Würzburg verliehen, eines der Universität Wien wird im Jahr 2001 folgen.

Im Dezember 1998 übersiedelte Professor Stenger nach Dießen am Ammersee. Der Ortspfarrer suchte einen pensionierten Priester zur Hilfe in der Gemeindearbeit. Hier sah Hermann Stenger die Möglichkeit, aus der theoretischen Arbeit des Professors einiges in die Praxis zu übertragen.

Die enge Verbindung von Theologie und Humanwissenschaften verleiht der Stengerschen Pastoraltheologie ein besonderes, einzigartiges Gepräge. Sie lebt vom Dialog: vom Dialog zwischen theologischen und »weltlichen« Wissenschaften, vom Dialog zwischen theologischem Anspruch und menschlich-irdischer Wirklichkeit. In diesem Kontext hat Hermann Stenger im Lauf seines jahrzehntelangen Wirkens als wissenschaftlicher Lehrer, Forscher, Berater und Begleiter von Einzelnen, Gruppen, Gemeinden und Institutionen eine Vielzahl von Arbeitsschwerpunkten entfaltet, von denen wir die wichtigsten kurz vorstellen.

Subjektwerdung unter den Augen Gottes

● Im Mittelpunkt steht bei Stenger der Mensch. Sein ganzes Bemühen gilt dem Ziel, Menschen beraten und begleiten zu wollen auf dem Weg der Verwirklichung ihres Lebens aus der Kraft des Glaubens und im Raum der Kirche. Mit dem von ihm formulierten Dreischritt: Er-

mächtigung zum Leben – Erwählung zum Glauben – Berufung zum pastoralen Dienst² macht Hermann Stenger deutlich, dass für ihn christlicher Glaube und seelsorgliche Praxis in einem unauflösbaren inneren Zusammenhang mit dem menschlichen Leben an sich stehen: Die Ermächtigung zum Leben ist das basale Grundgeschenk, das Gott allen Menschen zugedacht hat.

Hermann Stenger versucht Impulse zu geben, wie Menschen ihre humane wie auch spirituelle »Werdescheu«³ abzulegen bzw. die Ursachen ihrer »Werdeunfähigkeit« zu überwinden

»Gloria Dei – vivens homo«

vermögen. »Gloria Dei – vivens homo!«⁴, das ist seine pastorale Vision. Die im Jahr 1985 veröffentlichte Aufsatzsammlung »Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade«⁵ gibt einen Einblick in die Vielfalt der Facetten, wie Hermann Stenger die Thematik von Selbst- bzw. Subjektwerdung und die Bedeutung von Religion und Glauben für diesen Prozess be- und arbeitet.

Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann

● Neben den im weitesten Sinne therapeutischen Bemühungen Hermann Stengers ist die Zukunftsfähigkeit der Kirche sein zweites zentrales Grundanliegen. Stenger sieht die vielen Arten von Not und sozialem Elend in unserer Gesellschaft und er sieht und erfährt auch die vielen Arten von Not und strukturellem Elend in kirchlichen Institutionen und Organisationen. Angesichts dieser Situation ruft er nach einer Kirche mit menschlicherem Antlitz. Er möchte angesichts einer Zeit innerkirchlicher und gesellschaftlicher Umbrüche die Lebensfähigkeit der

Kirche fördern und kreative Tendenzen der Veränderung unterstützen.⁶

Der Vers aus dem Hebräerbrief »Der Priester muss Mitleid haben können mit den Unwissenden und Irrenden, da ja auch er selbst mit Schwachheit behaftet ist« (Hebr 5,2) ist ihm zur Losung nicht nur für seinen priesterlichen Dienst geworden, sondern auch zur Losung für sein Bild von Kirche. Die Metriopathie⁷, die Fähigkeit, in rechter Weise mitfühlen zu können, ist und soll

**»Fähigkeit, in rechter Weise
mitfühlen zu können«**

auch die Mitte, das Herz kirchlicher Beziehungskultur und Einstellung zu den Menschen und zur Welt sein. Die Kirchengvision und Kirchenrealität Hermann Stengers lautet: Kirche ist und soll »redemptives Milieu« sein, ein Raum, »welcher das erlösende und befreiende, das heilende und Leben bewirkende Handeln Jesu widerspiegelt«⁸. Nur als solcher kann sie dem Anspruch gerecht werden, ansatzhaft Reich Gottes auf Erden erfahrbar und Wirklichkeit werden zu lassen.

Hermann Stenger entfachte viele Initiativen und Projekte, das System »Kirche« strukturell zu verändern, zu verbessern auf diese Zielrichtung hin. Beispielhaft möchten wir zumindest einige wenige erwähnen: der Aufbau von kirchlichen Beratungsdiensten in München und in Innsbruck; die langjährige Beratung und Begleitung von General- und Provinzkapiteln in deutschsprachigen Ordensgemeinschaften; die Initiierung von Praxisbegleitungsgruppen wie den »Ebener Kreis« und den »Lärchenclub« in der Diözese Innsbruck; die Reorganisation des Bischöflichen Ordinariats der Diözese Innsbruck; die Kurse »Führen und Leiten in der Kirche« zusammen mit Paul Michael Zulehner usw.

Das Bemühen um die Subjektwerdung des Menschen und der Einsatz für die Zukunftsfähigkeit der Kirche sind aus unserer Sicht die zwei zentralen Eckpfeiler der Stengerschen Pastoraltheologie. Im Oszillieren zwischen ihnen entstanden drei weitere große Arbeitsschwerpunkte Hermann Stengers: 1. die Arbeit an Gemeindeentwicklungsprozessen, 2. das Engagement für eine Erhöhung und Förderung der personalen und sozial-kommunikativen Basiskompetenzen pastoral Tätiger und 3. die Arbeit am Hirtenbild als Paradigma für eine Grundbeurteilung jedes/r Christen/in.

**Gemeinde
wächst von innen**

● Es ist ein zentrales Anliegen Hermann Stengers, den christlichen Gemeindebegriff aus den Ketten der traditionellen Pfarrei-Vorstellung zu befreien. Gemeinde ist für ihn primär nie eine kirchliche Verwaltungseinheit, in der Menschen – gleichsam als Objekte – mit den Gütern göttlicher Gnade und kirchlichen Glaubens »versorgt« werden. Gemeinde ist für Hermann Stenger vor allem Gemeinschaft, ein Raum lebendiger Beziehungen zwischen Christinnen und Christen, in dem Leben und Glauben geteilt wird. Gemeinde entsteht nicht von unten und nicht von oben, Gemeinde muss von innen heraus wachsen – aus der Kraft und Dynamik lebendiger zwischenmenschlicher Beziehungen und aus der Lebendigkeit gemeinschaftlicher mystagogischer Prozesse. Dieser Option von Gemeindewerdung hat sich Hermann Stenger verschrieben, an Gemeindeentwicklungsprozessen wie denen in der Diözese Rottenburg-Stuttgart war er aktiv beteiligt. Wie langsam, mühsam und begrenzt Hermann Stengers Ansprüche an die Subjektwerdung von Gemeinden oftmals zu verwirklichen

sind, musste er selbst in einigen konkreten Gemeindeversuchen schmerzhaft erleben.

Eignung für die Berufe der Kirche

● Hermann Stenger sieht das seelische Elend vieler pastoral Tätiger, die unter immensen persönlichen und beruflichen Belastungen leiden, und er sieht das Elend vieler Gemeindemitglieder, die mitunter unter dem Leitungsverhalten ihrer Gemeindeleiterinnen oder -leiter stöhnen. Für ihn ist entscheidend, dass christliche Gemeinden nur dann von innen heraus wachsen können, wenn auch jene, die Gemeinden vorstehen, über ein ausreichendes Maß an persönlichen und an sozial-kommunikativen Kompetenzen verfügen.⁹ Hermann Stenger wehrt sich gegen eine überhöht-idealisierte Berufungsvorstellung und stellt immer wieder klar: Die Gnade setzt die Natur voraus. Ein gediegenes Maß an Empathie- und Abgrenzungsfähigkeit, Transparenz, Konfliktfähigkeit und Pluralitätstoleranz, ein sensibilisierter Umgang mit der Vielschichtigkeit von Symbolen und dem, was heilig ist, u.v.a. müssen Grundqualifikationen aller pastoral Tätigen sein. Viele, die bei Hermann Stenger Gesprächsführungskurse, Kurse in Glaubensästhetik, Beratungsgespräche, Praxisbeglei-

»fundierte Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit«

tungen oder sonstige Weiterbildungen besucht haben, haben entdeckt, wie wichtig eine fundierte Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit und dem eigenen Leitungsverhalten für die Psychohygiene der eigenen Person und für das Mehr an Gemeindewerdung der Gemeinde ist.

»Für die Gnade des Glaubens gibt es keine Eignungskriterien, außer dass die Gnade die Natur voraussetzt. Spezielle Berufe und Berufungen unterliegen jedoch bestimmten Bedingungen, die nicht ignoriert werden dürfen. Mit großer Sorgfalt ist bei der Übertragung einer Zuständigkeitskompetenz zu prüfen, ob die entsprechenden Fähigkeiten vorhanden sind bzw. erworben werden können. (Nebenbei bemerkt: Das gilt auch auf der höheren Ebene kirchlicher Personalpolitik!)«¹⁰

Jede/r soll der/s anderen Hirtin/Hirte sein

● In der Frage der Eignung für die Berufe der Kirche waren ursprünglich vor allem der Seelsorgeklerus und später dann der Personenkreis aller hauptberuflich in der Pastoral Tätigen im Mittelpunkt des Interesses Hermann Stengers. Nun universalisiert Hermann Stenger wieder seinen Aufmerksamkeitsblickwinkel auf alle Christinnen und Christen.¹¹ Bereits bei seinen Erörterungen zum Can. 208 CIC¹² war es ihm wichtig, das allgemeine Priestertum aller Getauften zu betonen, hervorzuheben, dass alle Christinnen und Christen kraft ihrer Ermächtigung zum Leben und ihrer Erwählung zum Glauben Sitz und Stimme haben in der Kirche und in den kirchlichen Gemeinden. Diese Ermächtigung und Erwählung ist zugleich Freiheit und Verbindlichkeit. Jetzt, im Alter von 80 Jahren, formuliert es Hermann Stenger nochmals neu und verdichtet am Bild des Hirten und des Lammes seine pastorale Vision: Alle Christinnen und Christen sind einander Hirtinnen und Hirten und sollen es sein. Alle Christinnen und Christen sind aufgerufen, drei hirtliche Basiskompetenzen zu entfalten: für Leben sorgen, Beziehungen gestalten, Macht auf rechte Weise ausüben. Letztlich

bedeutet dieses Hirtesein auch die Bereitschaft, »Lamm« zu werden, die Bereitschaft, sein Leben einzusetzen, aufs Spiel zu setzen und so am Schicksal Jesu teilzuhaben. Wenn in dieser Art eine/r des/r andere Hirte/in ist, dann kann der Mensch dem Menschen zum Sakrament werden, zum lebendigen Zeichen der Präsenz Gottes.

»Beziehungen gestalten, Macht auf rechte Weise ausüben«

tes. So ist Kirche zukunftsfähig, so kann Gemeinde von innen wachsen, so können Menschen immer mehr Mensch werden unter den Augen Gottes.

Im Oktober 2000 wurde Hermann Stenger an der Innsbrucker Fakultät gefeiert und erhielt

eine am Institut für Praktische Theologie, Abteilung für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft, unter ihrem Leiter Franz Weber entstandene Festschrift überreicht.¹³ In ihr kommen Freunde und Weggefährten Hermann Stengers zu Wort, die seine Anliegen und Arbeitsschwerpunkte aufgreifen und auf ihre je persönliche Art weiterentwickeln. Es war keineswegs geplant, aber das Glück wollte es so, dass genau bei dieser Geburtstagsfeier das erwähnte und so lange erwartete »Hirtenbuch« Hermann Stengers, sein Vermächtnis, wie er es selbst bezeichnet, der Öffentlichkeit erstmals vorgestellt werden konnte. Wir wünschen Hermann Stenger, dass möglichst viele sich von diesem Werk ansprechen lassen und an seiner pastoralen Vision weiterbauen.

¹ Vgl. Hermann Stenger, *Gestaltete Zeit. Notizen über meinen beruflichen Werdegang*, in: ders., *Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann*, Innsbruck, Wien 1995, 150–161.

² Vgl. Hermann Stenger (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung*, Freiburg i. Br. 1988, 35–38.

³ Vgl. Hermann Stenger,

Verwirklichung unter den Augen Gottes. Psyche und Gnade, Salzburg 1985, 78–83.

⁴ Stenger, *Für eine Kirche*, 155.

⁵ Neuaufgelegt als: *Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte*, Freiburg i. Br. 1989.

⁶ Stenger, *Für eine Kirche*.

⁷ Vgl. ebd., 159.

⁸ Stenger (Hg.), *Eignung*, 3; vgl. ders., *Verwirklichung unter den Augen Gottes*, 190–199.

⁹ Stenger (Hg.), *Eignung*.

¹⁰ Stenger, *Für eine Kirche*, 161.

¹¹ Hermann Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, Innsbruck 2000.

¹² Vgl. Stenger, *Für eine Kirche*, 42–54.

¹³ F. Weber/Th. Böhm/A. Findl-Ludescher/Findl (Hg.), *Im Glauben Mensch werden. Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt. Festschrift für Hermann Stenger zum 80. Geburtstag*, Münster 2000.

Die Redaktion von Diakonia schließt sich den Glückwünschen an und erbittet Gottes Segen für Hermann Stenger und für alle, die sich um die Weiterentwicklung der Kirche bemühen.

Georg Bienemann

Schutzparadigma beleben

Kinder- und Jugendschutz als pastorale Aufgabe

Das Ziel, dass Kinder und Jugendliche in unserer Gesellschaft unversehrt aufwachsen können, wird von mehreren Fachorganisationen aktiv vertreten. Kirchlich orientierte Initiativen übernehmen dabei eine wichtige Rolle.

● Vor gut 50 Jahren – also in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg – taten sich katholische Verbände und motivierte Personen in Deutschland zusammen, um sich aktiv gegen eine »Verrohung« der Jugend einzusetzen. Es war der Kampf gegen »Schund und Schmutz« und andere angenommene Jugendgefährdungen in der Nachkriegszeit. Diese Initiative verstand sich als »Katholische Aktion«. Sie knüpfte bei der gesellschaftlichen Einflussnahme auf dem Hintergrund eigener christlicher (katholischer) Überzeugung an, wie dies bereits um 1930 von aktiven Katholiken praktiziert wurde. Aus dem christlichen Glauben heraus und mit christlichen Maßstäben sollte die Gesellschaft beeinflusst und mitgestaltet werden. In dieser Tradition standen Anfang der 50er-Jahre die Initiatoren eines Jugendschutzes im Kontext kirchlicher Arbeit. Heute können einige dieser Initiativen (schon lange gut organisierte Vereine und Fachinstitutionen) auf ein halbes Jahrhundert aktiver Jugendschutzarbeit zurückblicken. Dabei stellen sich immer wieder neu Fragen, die im Verbund dieser Organi-

sationen und Fachinstitutionen diskutiert werden: Wem dienen wir? Wie sieht es mit dem Kinder- und Jugendschutz innerhalb kirchlicher Strukturen aus? Was sind die neuen Herausforderungen und wie müssten heutige Arbeitsformen aussehen? Eine Leitbilddiskussion als Selbstvergewisserung hat eingesetzt, die u.a. das Ziel verfolgt, den Kinder- und Jugendschutz-Gedanken innerhalb heutiger kirchlicher Arbeit aufleben zu lassen bzw. zu verstärken.

Es ist anzumerken, dass sich aus der Initiative im katholischen Raum vor einem halben Jahrhundert auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen Jugendschutzvereine und Fachstellen gegründet hatten, die unter dem Namen »Aktion Jugendschutz« in vielen Bundesländern tätig sind. Eine gute Idee hatte sich schnell verbreitet, wobei selbstkritisch festzuhalten ist, dass die »gute Idee« eines Kinder- und Jugendschutzes innerhalb der kirchlich-pastoralen Arbeit nie richtig Fuß gefasst hat.

Ziel und Ansatz

● Wie kann der Kinder- und Jugendschutz-Gedanke gesellschaftlich verstärkt werden, wie können aus christlich motivierter Arbeit Impulse in

gesellschaftliche Prozesse eingebracht werden? Die Ausgangssituation ist wie folgt zu beschreiben: Es gibt eine weitestgehende gesellschaftliche Übereinstimmung, dass Kinder und Jugendliche unversehrt aufwachsen sollen, wie dies u.a. im Sozialgesetzbuch (Achstes Buch, auch als Kinder- und Jugendhilfegesetz/KJHG bekannt) mit der Zielformulierung »Kindeswohl« beschrieben wird. Diese Übereinstimmung kommt einem gesellschaftlichen Konsens gleich: Das unversehrte Aufwachsen der nachfolgenden Generation ist ein wichtiges gesellschaftliches Gut. – Weniger konsensfähig ist die genaue Definition dessen, was mit »unversehrt aufwachsen« bzw. Kindeswohl gemeint ist. In einer häufig benutzten Negativdefinition wird hier von »Gefährdungsabwehr« gesprochen. – Kaum konsensfähig sind die Mittel und Konsequenzen, die erforderlich sind, um dieses Ziel zu erreichen bzw. Kindeswohl langfristig zu gewährleisten.

In diesem Spannungsfeld wird der institutionelle Kinder- und Jugendschutz tätig und ist

»Wahrung der personalen Integrität und Sicherung der sozialen Integration«

bemüht, das Schutzparadigma gesellschaftlich abzusichern. Ziel ist die »Wahrung der personalen Integrität junger Menschen und die Sicherung ihrer sozialen Integration«, wie dies der Sozialwissenschaftler und Jugendschutzexperte Professor Dr. Bruno W. Nikles formuliert.¹

Der institutionelle Kinder- und Jugendschutz – innerhalb und außerhalb der Kirche – regt dazu den gesellschaftlichen Diskurs an. Dies erfolgt sowohl

- durch die Vertretung eines fachlich begründeten Schutzparadigmas (Bewusstseinsbildung),
- durch Auseinandersetzung mit erforderlichen rechtlichen Konsequenzen (Kontrolle),

- durch Initiativen zur kurzfristigen Durchsetzung des Schutzparadigmas (Intervention),
- durch die Bereitstellung von Informationen an Kinder, Jugendliche und pädagogisch Tätige sowie die Entwicklung derer Kompetenzen (Prävention und Erziehung),
- durch die Anregung von gezielten Maßnahmen, die die Lebensbedingungen junger Menschen nachhaltig verbessern sollen (Politik für Kinder und Jugendliche).

Im Kinder- und Jugendschutz haben sich dementsprechend drei Säulen bzw. Handlungsformen herausgebildet: der erzieherische, der kontrollierend-eingreifende und der strukturelle Kinder- und Jugendschutz. Und nachdem in den letzten 20 Jahren der erzieherische Aspekt (Prävention und Erziehung) immer stärker betont wurde und die Aktivitäten der Kinder- und Jugendschutzfachorganisationen bestimmte², deutet sich nun eine Verlagerung an: Die recht-

In der Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz arbeiten folgende Verbände und Institutionen zusammen: die Katholische Sozialethische Arbeitsstelle e.V. (Hamm) als bundesweit tätige Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz, der Deutsche Caritasverband e.V. (Freiburg), der Familienbund der Deutschen Katholiken (Berlin), der SKM – Katholischer Verband für soziale Dienste in Deutschland e.V. (Düsseldorf), der Diözesan-Caritasverband Stuttgart-Rottenburg, die Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz im Erzbistum Freiburg und die Katholische Landesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz NW e.V. (Salzstraße 8, D-48143 Münster, Telefon 0049-(0)251/54027, Telefax 0049-(0)251/518609, E-Mail: Kath.LAG.Jugendschutz.NW@t-online.de – Hier kann eine Information über die Kath. BAG kostenfrei angefordert werden.

liche Handlungsform mit Kontrolle und Eingreifen wird wieder verstärkt gesehen. Es mag sein, dass auf diesem Hintergrund auch die Novellierung der Jugendschutzgesetzgebung zu sehen ist, die zurzeit im politischen Raum eifrig diskutiert und vorbereitet wird. – Mehr in den Blick gerät auch der sog. strukturelle Kinder- und Jugendschutz mit einer stärker politischen Perspektive als Politik für Kinder und Jugendliche. Hier geht es um die konkrete Veränderung von Lebensbedingungen.

Wenn der o.g. erzieherische Kinder- und Jugendschutz als Verhaltensprävention (Persönlichkeitsstärkung / mit Gefährdungen umgehen

»konkrete Veränderung von Lebensbedingungen«

lernen) verstanden werden kann, so ist der strukturelle Kinder- und Jugendschutz als Verhältnisprävention (Lebensumstände / Verhältnisse und Orte positiv verändern) zu bezeichnen.

Diese drei Handlungsformen umschreiben die Arbeit der Kinder- und Jugendschutzfachorganisationen (hier als institutioneller Kinder- und Jugendschutz bezeichnet), ob nun kirchlich gebunden und ausgerichtet oder in Trägerschaft anderer gesellschaftlicher Gruppen.

Leben schützen

● Alle pädagogischen und politischen Initiativen und Maßnahmen des institutionellen Kinder- und Jugendschutzes haben eine wertbe gründende und eine wertstabilisierende Funktion: Sie stützen zu allererst das Ziel »unversehrtes Aufwachsen von Kindern und Jugendlichen/ personale Integrität und soziale Integration« (Schutzparadigma). Und darüber hinaus beteiligt sich der institutionelle Kinder- und Jugendschutz

an einer umfassenden Wertediskussion und Wertebildung. Im Kontext kirchlicher Arbeit geschieht dies mit der Perspektive der christlichen Überzeugung vom guten und verantwortlichen Leben, das in der biblischen Tradition als »Leben in Fülle« und als »Heil« qualifiziert wird. Für die Kinder- und Jugendschutzfachorganisationen im kirchlichen Raum ist der zu beobachtende Wertewandel innerhalb der Gesellschaft nicht beliebig. Es ist also nicht egal, was als wertvoll bezeichnet wird. Entwicklungen werden mit ethischen Maßstäben gemessen, die sich im christlichen Diskurs herausgebildet haben und unter heutigen Lebensbedingungen herausbilden. Dies ist ein Prozess, in dem weniger dogmatische als viel mehr (jugend)pastorale Argumentationen und Erkenntnisse eingebracht werden.

In diesem Sinne ist der institutionelle Kinder- und Jugendschutz im Kontext kirchlicher Arbeit nach meiner Auffassung die »praktische Seite« einer heutigen Kinder- und Jugendpastoral, bei der es zu allererst um den Schutz von jungen Menschen geht, die sich in gefährlichen Situationen befinden. Diese Option (nämlich das Schutzparadigma) bringen Fachorganisationen im Kinder- und Jugendschutz in die innerkirchliche Arbeit ein. Und dass dies dringend notwendig ist, zeigt die Entwicklung der Jugendschutz-Idee innerhalb der Kirche: Hier gibt es viele gute Ansätze und engagiertes Bemühen in Jugendarbeit und Jugendseelsorge. Gerade Ehrenamtliche übernehmen eine tragende Rolle (z.B. in den Verbänden) und bieten Kindern und Jugendlichen viele wichtige Erfahrungsräume und Lernsituationen an.³ Das kann nicht hoch genug bewertet werden! Allerdings scheint es mir auch an der Zeit, über andere diakonische Herausforderungen nachzudenken, die innerhalb kirchlicher Strukturen eine stärkere Verortung finden müssten, weil sie lebensnotwendig

sind. Wenn vor ca. 50 Jahren Initiativen aus dem kirchlichen Binnenraum heraus den Kinder- und Jugendschutz auf die Füße gestellt haben, so muss heute im kirchlichen Binnenraum manches nachgearbeitet werden! Da sind die wenigen Organisationen und Institutionen im kirchlich orientierten Kinder- und Jugendschutz wichtige Impulsgeber, die bemüht sind, den Diskurs wach

»ein fachliches »Wächteramt«

zu halten. Nach meiner Beobachtung sind diese Organisationen und Institutionen »Vorposten«, die Entwicklungen erkennen und ein fachliches »Wächteramt« ausüben. Das alles hat aber nicht zu einer breit angelegten innerkirchlichen Bearbeitung und Praxis geführt. Die »Sauerteig-Funktion« kirchlicher Gruppen und Gemeinden wird gebraucht, denn Gefährdungssituationen und Gefährdungsorte sind nicht zurückgegangen: Internet, neue Medienentwicklungen, aber auch »klassische« Gefährdungsbereiche wie Sucht und Abhängigkeit, problematischer Konsum, Gewalt an Kindern und Jugendlichen, Missbrauch usw. lassen junge Menschen gefährlich und gefährdet leben.⁴ Ich bin fest davon überzeugt, dass christliche Wertvorstellungen und eine kirchlich-diaikonische Praxis in diese Auseinandersetzung hinein viel bewirken könnten – zum Schutze junger Menschen, weil es um deren Leben geht, das ein gutes und heiles Leben werden und sein soll. Um was anderes geht es in christlicher Diakonie?

Die Idee lebt durch Menschen

- Jede Idee lebt durch Menschen, für jede gute Idee – wie die regulative Idee des Kinder- und Jugendschutzes – lohnt es sich, Menschen

zu finden, die diese Idee weiterdenken und in die Praxis umsetzen. Auf Bundesebene, in einigen Diözesen und in Nordrhein-Westfalen gibt es Fachorganisationen des Kinder- und Jugendschutzes. Diese bündeln Informationen, bereiten Themen auf, führen Fortbildungsmaßnahmen durch, starten Kampagnen und Forschungsprojekte und bieten darüber hinaus viele Fachpublikationen an. Diese Institutionen, die in Deutschland die Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz bilden, suchen weitere Bündnispartner im innerkirchlichen Raum. Um die Kinder- und Jugendschutz-Idee anschlussfähig zu machen innerhalb pastoraler Arbeit, wäre eine engere Zusammenarbeit mit Pfarrgemeinden wünschenswert.

Es sollte darum gehen, Gemeinden zu ermutigen, sich stärker für die »personale Integrität und soziale Integration« ihrer Kinder und Jugendlichen einzusetzen. Gemeinden können dies auch als Dienst an jungen Menschen ver-

»Dienst an jungen Menschen, die nicht zu »den eigenen Reihen« zählen«

stehen, die nicht zu »den eigenen Reihen« zählen. Dieser diaikonische Auftrag gehört zum Selbstverständnis einer Kirche dazu, die sakramental für viele Menschen sein will, also »Sakrament für die Welt« sein kann.

Ist es nur eine Wunschvorstellung? Wie wäre es, wenn es in vielen Gemeinden »Jugendschutzagenten« gäbe, also Männer und Frauen, die einen Blick für Gefährdungen und Chancen junger Menschen haben, die vor Ort auf Entwicklungen aufmerksam machen, möglicherweise auch auf problematische Entwicklungen? Diese Personen regen die Auseinandersetzung innerhalb gemeindlicher Gruppen, Gremien und Verbänden an und laden zur kritischen Reflexi-

on ein. Und sie starten zusammen mit Gemeinden und Verbänden politische Initiativen für Kinder und Jugendliche, wenn diese erforderlich sind. Diese »Jugendschutzagenten« (die Bezeichnung muss nicht geführt und übernommen werden, es geht mir um den Ansatz) haben ihre Arbeitsbasis beispielsweise im Pfarrgemeinderat,

im Sachausschuss Jugend, in einem Jugendverband oder einer anderen Gruppierung. Sie bekommen Unterstützung von der Landes- oder Diözesanebene durch aktuelle Informationen, Fortbildungsangebote und Praxisbegleitung jeglicher Art. – Jede (gute) Idee lebt durch Personen.

¹ Vgl. Bruno W. Nikles, Kinder- und Jugendschutz. Zwischen regulativer Idee und systematischer Planung, in: Kinder- und Jugendschutz in der Jugendhilfeplanung – Anspruch und Realität,

hg. v. Bundesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz, Neuwied 1996, 34-60.

² Dieser Trend wird vom Sozialgesetzbuch (SGB) – Achtes Buch (VIII) Kinder- und Jugendhilfegesetz

(KJHG) in § 14 aufgegriffen. Hier wird der »erzieherische Kinder- und Jugendschutz« festgeschrieben.

³ Vgl. den Synodenbeschluss »Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit« sowie das Heft THEMA

JUGEND Nr. 4/95 »Jugendarbeit – der beste Jugendschutz«. Zu beziehen bei der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz NW e.V.

Würde der Laien

Leo Karrer

Die Stunde der Laien

Von der Würde eines namenlosen Standes

Verlag Herder: Freiburg-Basel-Wien 1999
kart., 351 Seiten, DM 39,80 / SFr 38,- / ÖS 291,-

Leo Karrer, selber engagierter und versierter Laientheologe, schreibt ein Buch über den Laien; in dieser Thematik sicher kein Laie. Und schon wird sie deutlich, die Vieldeutigkeit des Begriffs »Laie«. Der rote Faden, der sich durch das ganze Buch von Karrer zieht, betrifft die unselige Spaltung unserer Kirche in zwei Stände, in Klerus und Laien, mit allen daraus resultierenden Konsequenzen und dem dieser Zweiteilung zugrunde liegenden Kirchenbild, Resultat einer verqueren Ekklesiologie.

Karrers Buch setzt ein mit einem geschichtlichen Überblick. In ihm wird vor allem deutlich, dass vom Neuen Testament und von der urchristlichen Überlieferung her eine solche Zweiteilung nicht gerechtfertigt ist und in dieser Form einer geschwisterlichen Kirche strikte zuwiderläuft. Dass dabei die Frauen bald einmal den Kürzeren ziehen mussten, ist offensichtlich. Die Hierarchisierung der Kirche setzt jedoch schon früh ein und die Ämter von Papst und Bischof werden in einer Art und Weise hochstilisiert und sakralisiert, dass es bald einmal den Laien den Atem verschlägt. Interessant sind dabei insbesondere die Ausführungen über die Stellung der Laien im 19. Jahrhundert, im Zeitalter des Milieukatholizismus. Im Zeichen der katholischen Aktion gewinnt der Laie zwar an Profil, bleibt aber geführt und geleitet vom Klerus, ist der verlängerte Arm der Hierarchie. Immer wieder wird deutlich, wie mit dem Wandel des Kirchenbildes auch im Selbstverständnis der Laien sich ein Wandel vollzieht. Das Zweite Vatikanische Konzil bringt eine Wende. Die Zwei-Stände-Kirche wird aber auch hier nicht grundsätzlich in Frage

gestellt. Zwischen allgemeinem und besonderem Priestertum wird weiterhin ein wesentlicher Unterschied postuliert.

Als Herzstück des Buches entwirft dann der Autor eine »Theologie der Laien«. Er nennt wichtige Vorarbeiten, die hier von verschiedenen Theologen geleistet worden sind, so Karl Rahner mit der anthropologischen Wende und J. B. Metz mit der Theologie der irdischen Wirklichkeiten. Es wird deutlich, dass die permanente Zurücksetzung der Laien Natur und Übernatur, Gott und Welt, Weltflucht und Weltbejahung voneinander scheidet.

Es ist ein Verdienst von Karrers Ausführungen, dass sie nicht in abstrakter Theorie und Theologie stecken bleiben, sondern immer wieder mit konkreten Hinweisen breit orchestriert werden. Es geht etwa um die »Tat-Orte« christlicher Laienpraxis. Es ist die Rede vom Humus der Alltagserfahrung, es wird die Frage gestellt nach der Sozialform der Kirche heute und nach den verschiedenen Handlungsebenen für die kirchliche Laienpraxis.

Die heutige pastorale Situation zwingt geradezu zur Laienarbeit in großem Umfang und die ist nur zu erwarten, wenn auch mit der Mitverantwortung im Zeichen der Partizipation und dem Recht auf Mitentscheidung ernst gemacht wird. Laien ertragen es nicht mehr als Lakaien behandelt zu werden. Sie sind bereit und fähig, in der Kirche echte Mitverantwortung zu tragen. Und dann werden sie sichtbar und damit wird ein Lieblingsanliegen von Leo Karrer deutlich ausgesprochen und mutig verteidigt: die Konturen einer synodal verfassten Kirche. Mit einem Kapitel zur Spiritualität, das wohl Priester und Laien in gleicher Weise trifft, schließt das lesenswerte Laienbuch von Leo Karrer. Es weckt in jedem Fall gute Erinnerungen an das Standardwerk von Yves Congar »Der Laie« und das heißt doch viel.

Josef Bommer, Luzern

Profis brauchen Profil

Herbert Schlögel

Profi und Profil

Zum Ethos pastoraler Berufe

Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 2000
kart., 126 Seiten, DM 24,80 / SFr 23,50 / ÖS 181,-

Der Regensburger Professor für Moraltheologie fragt aus neuer Perspektive nach den pastoralen Berufen. Nicht »Was würde Jesus tun?« ist seine primäre Frage, sondern »Wie kann ich in meinem Dienst vor Gott so glaubwürdig sein, wie Jesus es in seinem Dienst war?« Schlögel entwirft, basierend auf der Tradition der christlichen Tugendlehre, einen Profilkatalog für das kirchlich-hauptamtliche Personal.

Dabei skizziert er u.a. Transparenz, Frömmigkeit, die Tugend der Nähe und Distanz sowie die Fähigkeit des Analysierens als Merkmale einer authentischen SeelsorgerInnenpersönlichkeit. Er verschweigt auch die Herausforderungen der Praxis nicht und wird dabei selbst als Seelsorger und pastoral Erfahrener glaubwürdig: Das manchmal heikle Spannungsverhältnis zwischen Priestern und Laien oder die Organisationslastigkeit, in die Priester zwangsläufig kommen, wenn sie mehrere Gemeinden zu betreuen haben, werden hier benannt.

So wie moralisches Handeln erlernbar ist, so wesentlich sind daher auch Ausbildungsvorgänge und -kriterien. Schlögel spricht an dieser Stelle von institutioneller (nicht Privatpersonen agieren, sondern Menschen im Dienst der Kirche), theologischer, methodischer und personaler Kompetenz, und er verweist auf die Wichtigkeit von vielfältigem Welt-Wissen, sei es über die Zeichen der Zeit oder sei es über Gruppendynamik oder persönliche Stärken und Schwächen der hauptamtlichen Person. Die immer neu anstehende Aufgabe der Identitäts- und Rollenfindung und die Supervision als wertvolles Instru-

ment zur Profilfindung und zur Bewältigung des pastoralen Alltags werden betont.

Bemerkenswert ist, dass sich ein Moraltheologe auf ein Feld hinüberbewegt, das sonst den PastoraltheologInnen und den diözesanen AusbildungsleiterInnen vorbehalten ist. Gerade der Ansatz von der Tugendlehre ist in diesem Zusammenhang neu und lässt aufhorchen. Er ist wohlthuend unterstützend für die, die an Echtheit und Persönlichkeits- und Glaubensentwicklung als Ziel jeder Ausbildung und Profilierung glauben. Ein wenig bedauerlich ist, dass der Autor viele Aspekte, die sich mit Themen der Gemeindeentwicklung überschneiden, nur anreißt (z.B. die Sinnhaftigkeit einer Supervision oder strukturelle Probleme in den Gemeinden). Andererseits kann Schlögel glaubwürdig vermitteln, dass er als Moraltheologieprofessor auch im pastoralen und diözesanen Alltag Bescheid weiß. Von dieser Vielseitigkeit lebt die Veröffentlichung.

Christine Rod, München

Gemeindeentwicklung

Michael Fischer

Zukunftsoffene

Gemeindeentwicklung

Das Rottenburger Modell auf dem pastoral-theologischen Prüfstand

Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz 1999
kart., 224 Seiten, DM 48,- / SFr 45,60 / ÖS 350,-

Gemeindeentwicklung ist – so stellt Michael Fischer fest – zu einem Schlüsselbegriff der Seelsorge geworden. Nicht erst in den letzten Jahren. An der Entwicklung von Gemeinde in all ihren Facetten kommt folglich auch keine pastorale Planung einer Diözese vorbei. So scheint eine Untersuchung der unterschiedlichen An-

sätze von Gemeindeentwicklung die logische Folge. Fischer – der seine Untersuchung im Rahmen einer Dissertation gemacht hat – greift hier schwerpunktmäßig das Entwicklungsmodell seiner Heimatdiözese auf. Nach einer historischen Ausfaltung von »Mission« als Vorläufermodell heutiger Gemeindeentwicklung stellt er exemplarisch einige Arten von Entwicklung auf Gemeindeebene aus Deutschland und Österreich vor. Hier ist die Auswahl leider nicht sehr flächendeckend. Selbst das Rottenburger Modell wird nur sehr knapp vorgestellt.

Sehr detail- und aufschlussreich geht Fischer dann in der Auswertung seiner Umfrage den vielfältigsten Aspekten der Entwicklungslinien des Rottenburger Modells nach. Menschen, die mit dem Modell in Berührung gekommen sind, kommen hier mit Hilfe eines detaillierten Fragebogens zur Sprache.

Der Umgang mit den gewählten statistischen Methoden, deren graphische und tabellarische Umsetzung sowie die daraus gezogenen Schlussfolgerungen mag nicht immer einsichtig sein. Die Auswertung bringt dennoch wertvolle Erkenntnisse auch über die Diözese Rottenburg-Stuttgart hinaus: Daher werden in diesem Buch alle, die in der Pastoral für die Entwicklung verantwortlich sind oder die mit der immer wieder stattfindenden Hinterfragung des Prinzips Gemeinde konfrontiert werden, Aspekte für und gegen ihre Argumentation finden.

Das Buch bietet Hilfen: Hilfen der Argumentation für die unbedingte Notwendigkeit der Gemeindeentwicklung, Hilfen im Abwägen der unterschiedlichen Angebote auf dem »Markt der Entwicklungskonzepte«, Hilfen aber auch zu verstehen, dass Entwicklung von Gemeinde nicht nur eine Sache der Organisation ist. Gemeindeentwicklung ist eine höchst spirituelle Angelegenheit.

Wolfgang Schwens, Wien

Joachim Eckart Pfarrgemeinderat und Kooperative Pastoral

Eine pastoraltheologische Untersuchung am Beispiel der Diözese Speyer (Dissertationen: Theologische Reihe Bd. 78)

Eos-Verlag: St. Ottilien 1998
brosch., 366 Seiten, DM 36.-

Eckart legt in seiner Dissertation eine klassische pastoral-historische Untersuchung vor: Für das Handlungsfeld Pfarrgemeinderat (Kap.2) gibt er eine Standortbestimmung und fragt nach dem Aufbau lebendiger Gemeinden (Kap.3). Die Auseinandersetzung mit der Rahmenordnung für die Pfarrgemeinderäte in der BRD und mit dem Speyrer Diözesanplan »Kirche leben in der Pfarrgemeinde« lässt allerdings Zweifel laut werden, ob tatsächlich »die Pfarrgemeinde als Problem-anzeige« (S.22) zu verstehen ist. Plausibler wäre von einem Inkulturations- und Leitungsmangel der kirchlichen Amtsträger zu sprechen, denen es trotz aller Synoden, Räte und Pläne in Mitteleuropa nicht gelungen ist, die ekklesiologischen Vorgaben des II. Vatikanum in lebbare Strukturen für das spirituell-diakonale Zusammenleben von Menschen unter den Rahmenbedingungen der Moderne umzusetzen!

Die Elemente einer Kooperativen Pastoral, wie sie in der Diözese Speyer konzipiert und umgesetzt wird (Kap.4), werden einer kritischen Reflexion unterzogen und mit der Konzeption der Sozialpastoral konfrontiert, aus der zehn Thesen für die Praxiserweiterung (Kap.6) erwachsen. Den Thesen ist zuzustimmen.

Alles in allem eine saubere, aber trockene Studie. Am Ende der Lektüre sehne ich mich nach phantasievoll-kreativen Beispielen und/oder Konzeptionen wie »Gemeindeweiterentwicklung als synodales Geschehen« (S.316) gelingen kann. Neben dem verwirklichten Grundsatz »Sehen, Urteilen, Handeln« böten sich Reflektieren (näm-

lich der Praxisrelevanz solcher Konzeptionen bzw. ihrer Menschen- oder gar Kundenfreundlichkeit!) und Feiern (z.B. wie sich Gott in den Kirchen und Gemeinden heilend, befreiend den Menschen zuwendet und nachhaltig wirkt) an. Das dürfte auch in den Pfarrgemeinderäten stattfinden und würde sie prägen. Wir warten auf entsprechende Praxisberichte.

Stefan Dinges, Wien

Unternehmenskultur

Johannes Claudius Eckert Dienen statt Herrschen

Unternehmenskultur und Ordensspiritualität: Begegnungen, Herausforderungen, Anregungen

Schäffer-Poeschel Verlag: Stuttgart 2000
kart., 430 Seiten, DM 98,- / SFr 89,- / ÖS 715,-

Die Idee ist originell: Während seines Theologiestudiums absolvierte der Autor ein Praktikum beim BMW-Werk in München; etwas später trat er in den Benediktinerorden ein. Beide Male erlebte er als Betroffener bestimmte Weisen des Umgangs von Vorgesetzten mit dem ihnen anvertrauten Personal. Sollte es nicht sinnvoll sein, dieses miteinander zu vergleichen, auch wenn man spontan meint, es lägen Welten zwischen einem multinationalen Wirtschaftskonzern und einer kirchlichen Ordensgemeinschaft? Das gab den Anstoß zu der vorliegenden, an der katholisch-theologischen Fakultät der Münchener Universität angefertigten Dissertation.

Für den Vergleich von Unternehmenskultur und Ordensspiritualität hat Eckert seine Fragestellung zugespitzt: Welche besonderen Herausforderungen stellen sich für beide angesichts der gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen? Globalisierung, technologische Revolu-

tion und deren Folgen sind u.a. zentrale Entwicklungen im wirtschaftlichen Bereich; im kirchlichen Bereich steht vor allem die Frage an, wie mit der Postmoderne umzugehen ist. Das Ganze wird nochmals durch gesellschaftliche Entwicklungen geprägt, für die Risiko- und Erlebnisgesellschaft sowie Individualisierung und Wertewandel zu gängigen Schlagworten geworden sind. Die Quintessenz Eckerts für Wirtschaft und Kirche lautet: Reformen wagen – zum einen in Richtung einer Stärkung der Verantwortung der Mitarbeiter, zum anderen in Richtung einer konsequenten Umsetzung der *Communio-Ekklesiologie*, die auf die Partizipation aller Kirchenmitglieder hinausläuft.

Wie sehr die moderne Unternehmenskultur sich um den Menschen kümmert, ist für Eckert vorbildlich; hier sieht er starke Verbindungen zur Ordensspiritualität, die ihrerseits sich herausgefordert fühlen sollte, neu stärker über ihre eigenen Grundlagen nachzudenken.

Beim Vergleich fällt auf, dass die Untersuchung der Unternehmenskultur vornehmlich auf der programmatischen Ebene erfolgt, während bei der Analyse der Ordensspiritualität unverkennbar eigene Erfahrungen des Verfassers mit ins Spiel kommen. So kommt es tendenziell zu einer Idealisierung der Unternehmenskultur, der möglicherweise auch dort die Realität nicht völlig entspricht; hier wäre darum stellenweise größere Ernüchterung angebracht. Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass in der Kirche – über die Orden hinaus – einiges erreicht wäre, wenn wenigstens solche Mitarbeiter- und Führungsleitbilder, wie sie in der modernen Wirtschaft gang und gäbe sind, auch in ihr in Kraft wären und die Betroffenen sich daran halten und darauf berufen könnten. Dazu gibt die vorliegende Arbeit wichtige Hinweise und Anregungen.

Norbert Mette, Paderborn

AUTORINNEN UND AUTOREN

Veronika Prüller-Jagenteufel, Mag. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und freiberuflich in der theologischen Erwachsenenbildung tätig.

Norbert Schwab, Dipl.-Theol., ist Studienleiter und seit 1. Januar 2001 stellvertretender Direktor der Katholischen Akademie Freiburg.

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

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Pfarrer in Burg in der Diözese Magdeburg.

Manfred Belok, Dr. theol., Dipl. Päd., ist Professor für Pastoraltheologie an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Paderborn. Er war zuvor Referent für berufsbegleitende Fortbildung der Priester, Ständigen Diakone sowie der Gemeinde- und der PastoralreferentInnen im Bistum Limburg.

Brigitte Gruber-Aichberger, Mag. theol., ist Direktorin der Abteilung Pastorale Berufe im Ordinariat der Diözese Linz. Zuvor war sie im Schuldienst, sieben Jahre Pastoralassistentin und fünf Jahre Pfarrassistentin.

Fabian Berz ist als promovierter Theologe Leiter der Diözesanen Fortbildung des Bistums Basel.

Christine Gilbert, Heilpädagogin und Theologin, ist auf Dauer bestellte pastorale Mitarbeiterin der Diözese Evry, seit 1999 verantwortlich für die Koordination der Equipes Animatrices und für alle Aktivitäten im Bereich der Aus- und Weiterbildung der Diözese.

Hadwig Müller, Dr. theol., ist Referentin für den Bereich »Missionarische Prozesse in Europa« am Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V., Aachen.

Fritz Lobinger, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Aliwal-North in Südafrika.

Christof Gärtner, Dipl. Theol., ist Pfarrer in Dortmund und arbeitet an einer homiletischen Dissertation an der Theologischen Fakultät in Paderborn. Vorher war er vier Jahre Vikar am Dom zu Minden.

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

Walter Kirchschräger ist Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Anna Findl-Ludescher, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck.

Hubert Findl, Dr. theol., ist in sozialpsychiatrischen Rehabilitationseinrichtungen therapeutisch sowie in freier Praxis als Sozial- und Lebensberater tätig.

Georg Bienemann, Dipl. Theol., ist Geschäftsführer der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft Kinder- und Jugendschutz NW e.V.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · Januar 2001 · Heft 1

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, 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 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4,
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Peter F. Schmid

»Puzzling you is the nature of my game«

Von der Faszination und dem Verdrängen des Bösen

In Theologie wie Psychotherapie wurde der Allgegenwart und dem bestimmenden Einfluss des Dämonischen ein radikaler Abschied erteilt.

Doch dieser korrespondiert nicht mit den Erfahrungen des Alltags und der Geschichte. Und es stellt sich die Frage, ob damit nicht Seelsorge wie Therapie den Menschen im Stich lassen.

- In einem der einflussreichsten Songs der Rockgeschichte, »Sympathy for the Devil«, geschrieben von den »Rolling Stones«, gecovernt unter anderem von »Blood, Sweat and Tears« (»Symphony for the Devil«), heißt es:

Please allow me to introduce myself, I'm a man of wealth and taste. I've been around for long, long years stolen many a man's soul and faith.

I was around when Jesus Christ had His moment of doubt and faith. I made damn sure that Pilate washed his hands and sealed His fate.

I stuck around St. Petersburg when I saw it was time for a change. I killed the Tzar and his ministers; Anastasia screamed in vain. I rode a tank, held a gen'ral's rank when the blitzkrieg raged and the bodies stank.

I watched with glee while your kings and queens fought for ten decades for the gods they made. I shouted out »Who killed the Kennedys?« when after all it was you and me.

Let me please introduce myself, I'm a man of wealth and taste and I lay traps for troubadours who get killed before they reach Bombay.

Just as ev'ry cop is a criminal and all the sinners, Saints. As heads is tails, just call me Lucifer, 'cause I'm in need of some restraint.

So if you meet me, have some courtesy, have some sympathy and some taste. Use all your well learned politesse or I'll lay your soul to waste!

(Refrain:) Pleased to meet you, hope you guess my name. But what's confusing you is the nature of my game. What's puzzling you is the nature of my game.¹

Der Text zählt schlagwortartig wichtige Phänomene der Erfahrung des Bösen auf. Er benennt nicht nur – in erstaunlich biblischer Fundierung – den Teufel als »Diabolos«², dessen Natur das Spiel der Verwirrung (»confuse«) von Anfang ist, sondern zeigt auch deutlich die Hilflosigkeit und Ausgeliefertheit des Menschen gegenüber dem Rätsel (»puzzle«) des Bösen.

Verführt und dem Bösen ausgeliefert

● Im 20. Jahrhundert ist in weiten Bereichen der Theologie und Seelsorge ebenso wie im Mainstream der Psychotherapeutik und Psychotherapie eine interessante parallele Entwicklung zu beobachten: Nachdem anfangs, vom Geist des 19. Jahrhunderts geprägt, die Kräfte des Bösen einen prominenten Stellenwert eingenommen haben, sind sie später stark in den Hintergrund gerückt bzw. auf weite Strecken fast ganz aus dem Blickfeld verschwunden. Ganz Ähnliches lässt sich für andere humanwissenschaftliche und zwischenmenschliche Bereiche konstatieren, man denke etwa an Pädagogik und Erziehung oder Gesellschaftswissenschaften und Politik.

Für das theologische und religiöse Bewusstsein und die Verkündigung, in der Gewissensbildung wie in der Seelsorgerausbildung, in der Frömmigkeit und Liturgie waren das Böse und sein personaler Repräsentant, der Teufel, früher allgegenwärtig. In der Tradition etwa eines Pfarrers von Ars galt es, dem Teufel zu widerstehen; die Visionen der Seherkinder aus Fatima beschäftigten sich eindringlich und nachhaltig mit der Hölle; Christsein hieß vor allem auch, die Welt vor dem Zugriff des Bösen zu retten. Der personal verstandene Teufel samt seinem Hölleereich war unbestrittener Glaubensbestandteil. Christliches Leben und Denken stellte sich de facto als Ausdruck eines durch und durch dualistischen Weltverständnisses heraus, in dem der Satan weitgehend fraglos als der Gegenspieler Gottes im beständigen Weltendrama gesehen wurde.

Freud, Begründer der modernen Psychotherapie, sah im Menschen eine wilde Bestie, die es zu zähmen gilt. Im klassischen Menschen- und Weltbild der Psychoanalyse Freud'scher Pro-

venienz ist der Mensch Austragungsort elementarer innerer und äußerer Kämpfe, sein Verhalten Resultat von tiefen Konflikten: Würde ihm nicht durch beständige und mühsame Kulturarbeit innerer (»Über-Ich«) und äußerer (»Realität«) Ein-

»Austragungsort elementarer innerer und äußerer Kämpfe.«

halt geboten, die Triebe des Menschen (sein »Es«) würden ihn veranlassen, die anderen und letztlich sich selbst zugrunde zu richten. In der Vorstellung von Dämonen sah er unsere eigenen »bösen, verworfenen Wünsche« als »Abkömmlinge abgewiesener verdrängter Triebregungen« und meinte: »Wir lehnen bloß die Projektion in die äußere Welt ab, welche das Mittelalter mit diesen seelischen Wesen vornahm; wir lassen sie im Innenleben des Kranken, wo sie hausen, entstanden sein.«³

Im Gegensatz zum Christentum, das an einem Endsieg Gottes jedoch niemals zweifelte, war Freuds Weltbild zudem von einem tiefen Pessimismus durchzogen: Letztlich würde der Thanatos, der Todestrieb, den Sieg über den Eros und damit über alles Leben davontragen.

Angesichts zweier Weltkriege und der Gräueltaten von Nationalsozialismus und kommunistischen Diktaturen ist dieses Bewusstsein der Omnipräsenz des Bösen auch nicht weiter verwunderlich.

Aufgeklärter Abschied vom Teufel

● In der weiteren Entwicklung, durch die theologische Neuorientierung und das veränderte Selbstverständnis der Kirche im II. Vatikanum entscheidend befördert, kam es in der Folge zu einem – im Vergleich zur Jahrtausendal-

ten Tradition – raschen »Abschied vom Teufel« auf den verschiedensten Ebenen: Dem viel zitierten Buch von Herbert Haag⁴ folgten viele andere und vollzogen eine Abkehr von einem Mythos, den man nicht mehr als Glaubenssubstanz betrachtete. Auch dort, wo die Sinnhaftigkeit des Glaubens an die Existenz eines als Person zu verstehenden Teufels nicht in Abrede gestellt wurde, rückten der Teufel und mit ihm weitgehend auch das Böse aus dem Vordergrund christlicher Aufmerksamkeit und theologischen Reflektierens, wie bei einem Blick in die Neuauflagen diverser Lexika und Handbücher sofort deutlich wird. Aus Verkündigung und Religionspädagogik wurde die »Höllenpredigt« verbannt. Auch wenn erst jüngst ein neues römisches Exorzismus-Manual aufgelegt wurde: In der Liturgie wurden entsprechende Texte weniger zentral und in der Spiritualität ist das »Widersagen« eindeutig zugunsten des »Glaubens« in den Hintergrund getreten. Die Bibel, die trotz verschiedener dualistischer Einflüsse, etwa aus dem Persischen, stets bei seiner eindeutigen Absage an einen prinzipiellen Dualismus geblieben ist und von einem guten Gott und seinem Ebenbild Mensch ausgegangen ist, wurde wieder ernst genommen. Christus, daran besteht kein Zweifel,

»Faust hat letztlich keine Chance«

ist dem »Widersacher«, dem »Vater des Bösen«, der nur der »Fürst dieser Welt« ist, überlegen. Selbst in der legendenhaften Ausformulierung von Luzifers Höllensturz⁵ steht ja am Anfang ein von Gott geschaffener guter Engel, und auch Mephistopheles, die hinter allem Bösen stehende Figur aus Goethes für abendländisches Denken so charakteristischem »Faust«, hat letztlich keine Chance gegen Gott und wird vorgestellt als »eine Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«.

Bei allem De-facto-Dualismus hat die traditionelle Dogmatik daran stets festgehalten: »Der Teufel und die anderen Dämonen sind von Gott geschaffen – als von Natur gut, aber sind durch sich selbst schlecht geworden.« Im aktuellen

»von Gott geschaffen, aber durch sich selbst schlecht geworden«

römischen Katechismus liest man zudem, sie suchten, »die Menschen in ihren Aufstand gegen Gott hineinzuziehen«.⁶

Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich auch in den protestantischen Traditionen ab, in denen Luthers Vorstellung von der prinzipiellen »Verderbtheit der menschlichen Natur« eine wichtige Rolle spielt. So ist auch für Paul Tillich⁷ der Teufel lediglich ein »konkret-poetisches Symbol der Ideen oder Seinsmächte«, das auf die Dialektik des Seins, auf einen ständigen Kampf zwischen aufbauenden und abbauenden Kräften in Persönlichkeit, Gesellschaft und Geschichte verweist.

Das Christentum hat zurückgefunden zu seiner Grundaussage, dass es kein substanziiell Böses, kein transzendentes Prinzip des Bösen gibt und bleibt mit Augustinus dabei: »Esse quia esse bonum est«; das Böse ist eine kontingente Größe.

Damit ist aber gleichzeitig die Auseinandersetzung mit dem Bösen in den Hintergrund getreten, und so sehr man die Rückkehr der Verkündigung zur Frohbotschaft und die Abkehr von der Drohbotschaft begrüßen mag, so sehr stellt sich die Frage, ob damit nicht anthropologische und theologische Dimensionen übersehen werden und statt der Überbetonung nun fast eine Verleugnung der Realität des Bösen – wie immer das nun näher zu bestimmen ist, jedenfalls in der Phänomenologie der Erfahrung – Platz gegriffen hat.

Böse oder selbstentfremdet?

● Eine ganz ähnlich Entwicklung ist in der Psychotherapie zu beobachten. Um die Mitte des 20. Jahrhunderts hat die Humanistische Psychologie und Psychotherapie nicht nur damit einen Paradigmenwechsel vollzogen, dass sie sich den deterministischen Modellen von klassischer Tiefenpsychologie und Verhaltenstherapie entgegengestellt und die Entscheidungsfreiheit des Menschen betont hat, sondern auch dadurch, dass sie von Gesundheit statt Krankheit, Gelingen statt Misslingen, Möglichkeit statt Defekt ausgegangen ist. Mit der Annahme einer konstruktiven, die Selbstregulierungskräfte steuernden Aktualisierungstendenz wurde der Mensch im Grunde seines Wesens als konstruktiv, auf Entwicklung und individuelle wie soziale Reife hin angelegt verstanden. Dem Konfliktmodell der Tiefenpsychologie wurde ein monokausales Motivationsmodell gegenübergestellt: Die Kräfte der Zerstörung sind nicht gleichursprünglich wie die des Wachstums und des Aufbaus. Psychologisch gesehen ist Destruktion, diesem Verständnis zufolge, eine Schutzmaßnahme, wo das eigene Leben bzw. die eigene Integrität als bedroht erlebt werden, und insofern als Selbstentfremdung zu begreifen.

Carl R. Rogers, der Begründer der prominentesten Ausprägung Humanistischer Psychotherapie, des Personenzentrierten Ansatzes, geht davon aus, dass beim Vorhandensein entspre-

»in allen Menschen ein konstruktiver Kern«

chender Bedingungen in allen Menschen ein konstruktiver Kern zum Vorschein kommt und begründet das mit seinen Erfahrungen. In einer berühmt gewordenen Kontroverse hielt ihm Rollo May⁸, ein anderer Vertreter der Humanisti-

schen Psychologie, entgegen, das »Daimonische« sei ein zentrales Motiv jedes Individuums, sich im Leben zu behaupten, und Ursache dafür, dass wir prinzipiell ein Potenzial sowohl in Richtung Konstruktivität als auch in Richtung Destruktivität besitzen. Rogers bestritt das nicht, betonte aber immer wieder, etwa in einer Auseinandersetzung mit Paul Tillich: »Ein Mensch könnte die Freiheit benutzen, um vollkommen böse oder asozial zu werden. Das stimmt meiner Meinung nach nicht, und das ist eines der Dinge, die mich glauben machen, dass das Individuum [...] in einer Beziehung wirklicher Freiheit sich nicht nur in Richtung auf tieferes Selbst-Verstehen hin bewegt, sondern auch in Richtung auf sozialeres Verhalten.«⁹

Auch aus der Psychotherapie sind also Vorstellungen von einer vorwiegend – oder zumindest auch – »bösen« oder prinzipiell destruktiven Natur des Menschen weitgehend verschwunden. Kategorien wie »das Böse« sind in

»Erfahrung von Bedrohtsein und Schuldigwerden«

der aktuellen psychotherapeutischen Diskussion praktisch tabu. Man spricht stattdessen fast ausschließlich von »Krankheit« und »Fehlentwicklung«. Das resignative Menschenbild Freuds wurde von einer optimistischeren Sicht vom Menschen und der Gesellschaft abgelöst.

In einer (primitiv vereinfachenden, jedoch populären) Variante eines psychologisierenden Zugangs geht es dann sogar nur mehr darum, den Einzelnen aus der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung heraus zu verstehen und Fragen nach dem zugrunde liegenden Menschenbild überhaupt auszuklammern. In den systemisch-konstruktivistischen Ausprägungen von Psychotherapie sind Überlegungen über die Natur des Menschen schon vom Ansatz her obso-

let. »Ethik« wird zeitgeistig vielfach auf moralische Einzeldiskussionen (etwa die Missbrauchsfrage) ohne moralphilosophischen Diskurs beschränkt.¹⁰

Auch hier stellt sich die Frage, ob damit nicht wesentliche Dimensionen der Erfahrung und ihrer Interpretation beim Menschen übersehen, ja geradezu verdrängt werden und ob diese Sicht dem Menschen in seiner Erfahrung von Bedrohtsein einerseits und Schuldigwerden andererseits gerecht wird.

Mit dem Phänomen des Bösen konfrontiert

● Dass der letzte Ursprung und das Wesen des Bösen im Lauf der Geschichte personalisiert wurden, verweist ja auf die Erfahrung, dass es bei allem Bemühen den Menschen nicht gelungen ist, die Phänomene des Bösen in der Welt auszurotten. Der Mensch mit seinem offenbar nicht immer ganz so freien Willen (wie er es zunächst gerne hätte) erlebt sich nicht nur als Täter, sondern auch als Opfer des Bösen. Das Böse wird nicht nur als eine anthropologische Größe erfahren, sondern es erscheint mächtiger als die Einzelentscheidung des Menschen und geht daher nicht nur zu seinen Lasten.

Diese Erfahrung von der »Außenheit« des Bösen wird etwa in der Paradiesesgeschichte mit Eva und der Schlange und dann mit Adam verdichtet erzählt (Gen 3). Was liegt angesichts der

»Man ›braucht‹ den Teufel, um nicht selbst schuld zu sein.«

Erfahrung von Ohnmacht näher, als eine Instanz einzuführen, die dafür verantwortlich ist. Man »braucht« den Teufel geradezu, will man nicht selbst an allem schuld sein – eine nahe liegende

Projektion der Menschen, damit sie nicht allein die Verantwortung für alles Böse in der Welt zu tragen brauchen. Im jüdisch-christlichen, generell im monotheistischen Bereich zudem eingeführt, um der Dämonisierung Gottes eine Absage zu erteilen, war mit der Existenz des Teufels die Frage der Urheberchaft des Bösen einigermaßen geregelt: Damit Gott nicht selbst als Ursache des Bösen gilt, werden entsprechende Aspekte in eine andere, gleichwohl abhängige Figur ausgelagert.¹¹

Werden nun Vorstellungen wie jene vom personalen Teufel und der Hölle als einem Ort der Verdammten als überkommen entmythologisiert, so liegt es ebenfalls nahe, das Kind mit dem Bad auszuschütten und auch den Diskurs über das Böse zu verabschieden. Dabei hat sich allerdings gezeigt, dass weder mit der »Abschaffung« des Teufels noch damit, dass die Frage nach dem Bösen aus der Aufmerksamkeit gerückt wird, das Problem selbst gelöst ist.

Im Gegenteil. In bisweilen seltsamen Formen meldet sich das Thema zurück: Filme über Besessenheit und Exorzismen oder über den Teufel in vielerlei Gestalt (z. B. »Exorzist«, »Omen«,

»Das Thema meldet sich zurück.«

»Im Auftrag des Teufels« usw.) erweisen sich als Kassenknüller und erzielen nachhaltige Wirkung, die auch in den Diskussionen Intellektueller auszumachen ist. Auch ohne die Figur des Satans selbst bringen Filme wie etwa »Seven« (der in beklemmender Form das Böse anhand der Sieben Todsünden behandelt) das Thema in eine breite Öffentlichkeit.

Statt des Krampus, der zum Nikolaus-Fest als dessen Begleiter auftrat (und zur Disziplinierung von Kindern ausgiebig missbraucht wurde), wurde binnen kürzester Zeit das aus Amerika kommende, ursprünglich keltische Halloween-

Fest mit der Vorstellung, dass die Geister Verstorbener ihr Unwesen treiben, bei Kindern und Erwachsenen beliebt. (Mit der Devise »Süßes, sonst gibt's Saures« drohen nun ironischerweise die Kinder den Erwachsenen.) Das Interesse an den »untoten« Zombies beruht auf ähnlichen Vorstellungen.

Die Faszination, die von »satanischer Rockmusik« oder »Schwarzen Messen« und Satanskult vor allem für Jugendliche ausgeht, wird immer wieder medial ausgeschlachtet.

(Gen-)Technik- und Machbarkeitswahn lassen den Menschen schauernd an Grenzen stoßen oder Möglichkeiten greifbar werden, die er bislang in seinen schlimmsten Alpträumen nicht für möglich gehalten hätte – erneut stellt sich die Frage: Was von dem ist gut und was ist »vom Bösen«? (Die biblische Ätiologie sieht ja unter anderem die Hybris, den Wunsch des Menschen nach endgültiger Erkenntnis und damit so zu sein wie Gott, als den Anfang der Sünde (Gen 3). Mit der Entschlüsselung des Genoms und z. B. der Möglichkeit des Klonens sind wir dem »Er-schaffen von Leben« so nahe gerückt wie nie zuvor.)

Die Darstellung von Gewalt und Hass übt eine nicht übersehbare Faszination aus und ist entsprechend quotenträchtig. Das Thema füllt Talkshows, Theater und Kinosäle.

In der Alltagskultur und (wie immer auch als Anzeiger dafür, was Menschen tatsächlich beschäftigt) in der Kunst ist das Thema des Bösen also präsent wie eh und je.

Hoffnungsperspektive des Christentums

● Auch wenn viele mittlerweile überzeugt sind, dass der Teufel weder in der Hölle noch in der Seele wohnt, bleibt die Frage nach den Er-

fahrungen, die wir als böse, als lebensfeindlich, als unmenschlich interpretieren und nach dem Verhältnis des Menschen zu ihnen. Die Frage nach dem Bösen ist so alt wie etwa die Frage nach dem Leid und seinem Sinn, wie jene nach der Freiheit menschlichen Handelns und Denkens, wie jene nach Schuld und Sünde.

»letztlich dem Bösen nicht hilflos ausgeliefert«

Mit all diesen hängt sie auch eng zusammen. Das Christentum liefert darauf keine fertigen Antworten, sondern es bekennt sich zu Hoffnungen: etwa jener, dass wir glauben dürfen, letztlich dem Bösen nicht hilflos ausgeliefert zu sein.

Wir müssen dabei wohl noch einen weiteren Abschied in Kauf nehmen: jenen von den glatten Antworten. Die genannten uralten Menschheitsfragen lassen sich auch im Licht der Offenbarung nicht so einfach beantworten, dass sich alles »ausgeht« und wir Klarheit bekommen. Die »Abschaffung« des Teufels stellt die Frage nach dem rechten Bild von Gott neu, das (in guter biblischer Tradition) auch »dunkle Seiten« nicht von vornherein ausklammert. Die Frage nach dem Bösen ist auch immer wieder eine Frage nach der Beziehung der Menschen untereinander. Wenn etwa Ratzinger in einer Replik auf Haag den Teufel als Un-Person charakterisiert, als »Anonymität, Zersetzung, Zerfall des Personseins, als Unkenntlichkeit«, so spricht er damit jedenfalls entscheidende Dimensionen dessen an, was heute als das Böse empfunden wird, das Menschen einander anzutun imstande sind.¹² Schon Sartre hatte in seiner »Geschlossenen Gesellschaft« konstatiert: »Die Hölle – das sind die anderen.« Und dennoch bleibt die Frage offen, warum »der gute Mensch« zu solchen Schrecklichkeiten imstande ist, mit denen wir im Leben

wie in den Medienberichten immer wieder konfrontiert werden und bei denen sich die Frage stellt, ob das wirklich aus seinem Herzen kommt oder ob er hier Strukturen, Systemen, Kräften, Mächten ausgeliefert ist, die ihn übersteigen. Und wenn, woher die Strukturen des Bösen kommen oder was sie eigentlich sein sollen.

So wichtig es ist – aus der Perspektive des Glaubens an einen guten Gott ebenso wie aus der Perspektive eines psychotherapeutischen Menschenbildes, dem es um Gesundheit und Gelingen geht – vom Guten zu reden, so wich-

tig ist es, die Erfahrungen des Bösen, dessen, was sich gegen das Leben richtet und es bedroht, nicht zu übersehen und die Auseinandersetzung damit nicht zu vernachlässigen. Sonst lassen Therapie wie Seelsorge den Menschen gerade in einem entscheidenden Punkt des Selbstverständnisses im Stich.

Das vorliegende und das nächste Heft der DIAKONIA (das sich mit dem Thema Buße, also der Praxis im Umgang mit dem Bösesein, beschäftigen wird) wollen einen Beitrag zur Diskussion und zu Handlungsansätzen in diesen Themenbereichen leisten.

¹ M. Jagger / K. Richards, *Sympathy for the Devil*, in: *Best of the Rolling Stones*, Volume One, 1963–1973, London 1979, 52–57.

² Das Wort »Teufel« kommt von »Diabolos«; griech. »diabolein« heißt

»durcheinander werfen«.

³ GW XIII; London ⁵ 1967, 317f.

⁴ H. Haag, Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen,

Einsiedeln 1969; vgl. ders., *Teufelsglaube*, Tübingen 1974.

⁵ Cf. Lk 10,18; 2 Petr 2,4; Jud 6; äthiop. Henoch 6–16.

⁶ DS 428 (IV. Laterankonzil, 1215); KatKK 414.

⁷ P. Tillich, *Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart 1956, 300.

⁸ H. Kirschenbaum/V. Land Henderson (Hg.), *Carl Rogers: Dialogues*, Boston 1989, 229–255.

⁹ Paul Tillich und Carl Rogers im Gespräch, in: C. R. Rogers/P. F. Schmid, *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*, Mainz ⁴ 2000, 257–273, hier 261.

¹⁰ Vgl. zur ethischen Fundierung von Psychotherapie: P. F. Schmid, *Was ist personenzentriert? Zur Frage von Identität, Integration und Abgrenzung*

des Paradigmas, in: ders. et al. (Hg.), *Identität – Begegnung – Kooperation. Personzentrierte Therapie an der Jahrhundertwende*, Köln 2001.

¹¹ Vgl. etwa 2 Sam 24,1 versus 1 Chr 21,1.

¹² J. Ratzinger, *Abschied vom Teufel?*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 225–234, hier 224.

Am Ende – und nun gebt gut acht! –
Supervidier' ich alle.
Denn dann, dann bin es ich, der lacht,
Und ihr sitzt in der Falle.

Ob Psycho- oder Theo-Sprech:
Es dient zu aller Irrung.
Ich wechsle die Gestalten frech:
Mein Name ist Verwirrung

Weil niemand glaubt, dass es mich gibt,
Vermag ich zu obsiegen.
In der Gestalt, die mir beliebt,
Werd ich euch alle kriegen.

*Aus dem Theatersück von Peter F. Schmid:
Personalisation oder Mephisto wird Supervisor*

<http://www.pfs-online.at>

Gotthard Fuchs

»Widerstehe dem Bösen nicht«

Gottes Vergebung und die Erfahrung des Bösen¹

Theologie hat immer auch nach dem Phänomen des Bösen gefragt. Doch alle Deutungsversuche greifen zu kurz. So weist der Glaube an den guten Gott letztlich den Weg, den dieser Gott selbst gewählt hat: mitlieben und mitleiden. Christentum erklärt das Böse nicht. Christentum ist Compassion.

● Alle Religionen setzen sich mit der Erfahrung des Bösen auseinander. Es lässt sich sogar die These vertreten, dass alle Religionen aus der Herausforderung durch das Böse allererst entspringen. Mit dem Bösen ist hier nicht der polare, gar komplementäre Gegensatz zum Guten gemeint, die Negativfolie sozusagen zum Gelungenen, so wie der Schatten zum Licht gehört. Es ist im präzisen Sinne das Nicht-Sein-Sollende gemeint, das abstoßend Andere zum Guten, das Zerstörerische, Destruktive, Gewalttätige, Leidenverursachende und Opferproduzierende.

Die abrahamitischen Monotheismen haben das Problem, woher das Böse komme und wie es zu bewältigen sei, erheblich verschärft: Wo an den einen und einzigen Gott geglaubt wird, gerät das Problem des Bösen unmittelbar in den Raum der Gottesfrage. Können z.B. in polytheistischen Religionsformen Gut und Böse auf verschiedene Götter »verteilt« werden, so geht dies im Mo-

notheismus nicht: Ist also Gott selbst der Urheber des Bösen, ist er ihm nicht gewachsen oder setzt er sich doch schlussendlich durch? »Oder bist DU selbst ein Ohnmächtiger, selber in Deinen Geschöpfen ein Leidender, ihr Herz in Deinem Herzen – hast DU ein Herz, hast DU Augen, Ohren? Erbarmender – dass ich nicht lache! Bist DU in Not? Wirst DU über einen Gegenwärtigen nicht Herr? Ist Dir etwas schief geraten?«²

Nicht zufällig ist hier die so genannte Theodizeefrage in den Mittelpunkt gerückt – typisch biblisch freilich als An-Klage Gottes und in Auseinandersetzung mit Gott im Raum der Beziehung und des Gebetes; erst neuzeitlich wird die Frage nach der »Rechtfertigung« Gottes außerhalb der gelebten Glaubensbeziehung gestellt, reineweg vor dem Richterstuhl der aufgeklärten Vernunft. Die gesamte Geschichte des biblischen wie des christlichen Glaubens kann gelesen werden als eine einzige Bemühung, die Gottesfrage angesichts des Bösen zu bestehen (nicht zu beantworten) – und die Erfahrung des Bösen im Lichte des Gottesglaubens zu bewältigen (nicht zu erklären).

Dazu seien im Folgenden einige wenige »Stationen« christlicher Erfahrung und theologischen Nachdenkens aus der klassischen Zeit kurz skizziert, um mit knappen Konkretionen zu

schließen. Zuvor aber seien die Eckdaten christlichen Glaubens, wie er sich in der tausendjährigen Lerngeschichte biblischer Texte und nochmals in einer tausendjährigen Lerngeschichte kirchlichen Handelns und Denkens normativ herausgebildet hat, in Erinnerung gerufen.

Das christliche Bekenntnis

- Der christliche Glaube, verstanden als nicht selbstverständliche Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu Christi, bekennt – und zwar kontrafaktisch zur empirischen Wahrnehmung der Wirklichkeit jenseits von Eden:

- Erst im Raum zuvorkommender Güte und vergebender Liebe kann der faktische Mensch sich als den erkennen und bekennen, der er (auch) ist: Sohn und Tochter Kains. Im Raum solcher Gnade erst kann das Böse angeschaut, offengelegt und durchgearbeitet werden, ohne dass der Mensch beschönigend sich selbst rechtfertigen oder an sich verzweifeln muss.

- Alles ist, allem Anschein zum Trotz, von Gott doch gut bzw. schön geschaffen. Das Böse hat keine eigene Substanz, gemessen jedenfalls an der Wirklichkeit des schöpferischen und erlösenden Gottes.

- Der Gott, der uns in Israel, in Jesus entgegenkommt, will das Böse nicht, denn er ist reines Wohl-Wollen. Selbst die verbreitete Redeweise, dass Gott das Böse zulasse, ist demnach höchst missverständlich, weil sie ein sadomasochistisches Gottesbild ausdrücken und vermitteln kann.

- Wie sehr dem lebendigen Gott daran gelegen ist, das Böse zu überwinden, zeigt sich – jedenfalls in der Theo-Logik des Christlichen – nirgends bewegender als in der Gestalt des leidenden Gottesknechts aus Nazareth. Keine Religion stellt so wie die biblische und christliche das Op-

fer mitmenschlicher Gewalt und mitgeschöpflcher Bosheit in den Mittelpunkt des Gottesglaubens. Christentum ist Gewaltanschauung (wie auch die Lehre von der Erbsünde als kollektivem Verblendungszusammenhang entfaltet).

- Darin gründet die entschiedene Hoffnung, dass Gott schließlich alles in allem sein wird und sich angesichts unseres Theodizeebedarfs selbst rechtfertigen wird, stets uns Menschen voraus und gegenüber als der ganz Andere und als der uns Nächste. Er trägt die Verantwortung für alles und sucht darin Glauben, also Mitlieben, Mitteilen und Mithoffen.

- Deshalb ist die frohe Botschaft von Gottes Gericht so wichtig: Das Böse wird nicht überhand nehmen und das letzte Wort behalten! Gott selbst ist es, der alles wieder herrichten und auf-

*»Der, der uns richten wird,
ist selbst ein Hingerichteter.«*

richten wird, der den Opfern Gerechtigkeit verschafft und die Täter und Täterinnen heilsam konfrontiert. Vor allem: Der, der uns richten wird, ist selbst ein Hingerichteter, und deshalb ist seine Weise des Umgangs mit dem Bösen zugleich gerecht und voller Erbarmen.

Fazit: Der christliche Glaube erklärt nichts, auch und gerade nicht die Wirksamkeit des Bösen; er ist vielmehr der von Gott her ermöglichte Weg in eine andere Welt als die, die jenseits von Eden jetzt noch vorherrscht – auf der Spur und in der Nachfolge des gekreuzigten Auferstandenen, der Gestalt gewordenen göttlichen Vergebung. Darin eröffnet sich jener Doppelblick, der einerseits dazu befähigt, förmlich unerbittlich und schonungslos die Macht des Bösen aufzudecken und sich in den Täter-Opfer-Rollen zu erkennen und zu bekennen, dies freilich – andererseits – immer schon im Raum zuvorkommender Vergebung, die nicht verharmlost,

sondern allererst bekenntnis- und beichtfähig macht und dadurch das Angesicht der Erde verändert. Mit den Worten eines Kirchenvaters, Isaak von Antiochien: »Wer seine Sünde gesehen hat, ist größer, als wer Tote auferweckt!« Der theologische Ort also der herausfordernden Erfahrung des Bösen ist die (glaubend realisierte) Vergebung der Sünden.

Theologische Versuche

● In der Wende von Spätantike und Christentum war es besonders Augustinus, der sich sowohl biographisch wie theoretisch zeitlebens mit der Frage nach dem Bösen herumschlug. Nachdem er sich vom manichäischen Dualismus verabschiedet und zur Taufe entschlossen hatte, formulierte er seine entscheidende Perspektive in immer neuen Anläufen. Sein Grundgedanke, tief eingewurzelt in (neu-)platonische Metaphysik und biblischen Schöpfungsglauben, lautet: »Jedes einzelne geschaffene Ding (ist) gut; die geschaffenen Dinge zusammen aber sind sehr gut, weil sich aus all (den guten Einzeldingen) die wunderbare Schönheit der Gesamtwelt zusammensetzt.«

Alles ist eben, wie im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht kühn behauptet, »sehr gut und sehr schön«. Kosmos heißt Ordnung und Schönheit. Das Übel und das Böse – als Mangel am Guten begriffen und in sich völlig nichtig – haben demnach eine wichtige Funktion im vielsimensionalen Gleichklang des Ganzen. Das Übel hebt »das Gute erst hervor, so dass dieses nun durch den Vergleich mit dem Übel in noch höherem Maße gefällt und noch preiswürdiger ist«.

Das Faszinierende an dieser Sicht Augustins, die später unter sehr veränderten Bedingungen von Leibniz und Teilhard de Chardin

weitergeschrieben wird, ist das letztlich unerschütterbare Weltvertrauen oder besser Gottver-

»unerschütterbares Weltvertrauen oder besser Gottvertrauen«

trauen in allen Dingen. Zudem sind die religiöspädagogische Deutungskapazität und das pastorale Tröstungsvolumen dieser Sicht nicht zu unterschätzen. Schmerzen sind womöglich wirklich Signale, »Entbehrungen können zur größten Reife führen, ohne Aggression gibt es kein Überleben, ohne Fressen und Tod kein Leben und keine Evolution und so weiter«³.

Und doch haftet dieser »Lösung« aus heutiger Perspektive etwas Naives und in gewisser Weise auch Zynisches an. Wenn das Böse nichts anderes ist als »Mangel des Guten«, wenn noch die schlimmste Erfahrung zum Mosaikstein wird in einem vielfarbig schönen und stimmigen Weltgemälde, dann bleiben mindestens jene, die als Täter und Opfer betroffen sind, außen vor; der dramatische An-Klagehorizont eines Hiob auf dem Misthaufen oder eines Jesus am Kreuz

»der dramatische An-Klagehorizont eines Hiob«

scheint wie vergessen. Immerhin: Dadurch, dass Augustinus mit Entschiedenheit das Wesen und Wirken Gottes vom Bösen frei hält und Letzteres einzig im menschlichen Wollen begründet sieht, schärft er die Verantwortung des Menschen für das Böse in der Welt bis zum schier Unerträglichen.

Thomas von Aquin knüpft wesentlich an Augustinus an – sowohl hinsichtlich der Betonung des freien Willens wie hinsichtlich der kosmischen Gesamtordnung und der Nichtigkeit des Übels. Aber er widerspricht entschieden der These, dass es gut sei, dass es das Übel und das

Böse gäbe, weil es auf irgendein Gutes hingordnet sei. »Daher will Gott weder, dass Übel geschehen, noch dass sie nicht geschehen; sondern er will zulassen, dass Übel geschehen. Und das ist etwas Gutes.« Gott will demnach das Böse nicht, er lässt es aber gleichsam als »Nebenprodukt« in der Bundes- und Freiheitgeschichte des Menschen zu.

Thomas bejaht Gott als Letztursache auch des Übels, ohne dass Gott zum willentlichen Anstifter des Übels würde. In der ersten Summe formuliert Thomas im Gespräch mit Boethius: »Wenn es das Übel gibt, gibt es Gott (si malum est, Deus est). Denn es gäbe das Übel nicht, wenn die Ordnung des Guten, dessen Privation das Übel ist, beseitigt würde. Diese Ordnung aber wäre nicht, wenn Gott nicht wäre.«⁴

Dass es eine theoretische »Rechtfertigung Gottes« und des Bösen nicht geben kann, ist spätestens seit Kants Schrift »Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee«

***»Was ist das,
was in uns hurt, lügt,
spielt und mordet?«***

(von 1791) bewusst. Nach Auschwitz erst recht stellt sich die Frage Georg Büchners (in Dantons Tod): »Was ist das, was in uns hurt, lügt, spielt und mordet?«

Der christliche Glaube verschärft diese Fragen, indem er den lebendigen Gott als den Mitgehenden, Mitliebenden und also auch Mitleidenden sichtbar macht und verstehen lässt. Gottes Allmacht offenbart sich demnach am tiefsten in seiner förmlich ohnmächtigen Bundestreue, dank derer er in allem und durch alles sich schöpferisch und vollendend zeigt und zeigen wird. Gütezeichen, Grund und Garant der daraus erwachsenden tätigen Hoffnung ist der verwundete Arzt aus Nazareth.

Konkretionen

● »Mein Problem ist nicht, ob Gott ist oder nicht; das meine beginnt damit, dass Er ist.«⁵ Im Horizont dieses biblischen Gottesglaubens verschärft sich also die Frage nach dem Bösen in uns und um uns. Dann wird man, wie z.B. der alte Guardini, Gott ins Gebet nehmen und nach dem Sinn des Ganzen fragen müssen. Dann entsteht eine Kultur des Jubels und der Dankbarkeit, aber auch der Klage und der Anklage, ja des Fluchens und Verfluchens wie bei Hiob. Für diese theodramatische Perspektive gilt der Grundsatz: »Alles mit Gott oder alles gegen Gott, nichts aber ohne Gott« – denn bei ihm allein ist Hoffnung.

Die Logik der Bergpredigt – daher der Titel dieses Aufsatzes – rät zu einer Art Gegenstrategie. Es gilt, sich vom Bösen unabhängig zu machen und nicht in die Falle von (gleichfalls destruktiver) Gegenabhängigkeit zu tappen. Die Kunst zuvorkommender Vergebung z. B. besteht – vergleichbar dem Tai-chi und anderen Formen gewaltfreier Auseinandersetzung – gerade darin, das Böse durch das Gute zu überwinden (und dafür den durchaus nicht geringen Preis auch zu bezahlen).

Der christliche Glaube ist nicht die Erklärung von Daseinsrätseln wie dem Bösen. (Rätsel können prinzipiell gelöst werden.) Der Glaube ist Geheimnis. (Geheimnisse werden nicht

***»Gottes Bundesgeschichte mit den
Menschen und der Glaubenden
Bundesgeschichte mit Gott«***

gelöst, sondern bewohnt.) Glaubend also in wechselseitiger Haftung Gottes Bundesgeschichte mit den Menschen und der Glaubenden Bundesgeschichte mit Gott mitzuleben, erlöst von der ständigen Versuchung, im Hamsterrad der Warumfragen sich zu erschöpfen oder

sich dauerreflexiv zu zergrübeln. Stattdessen gilt es, auch alle kognitiven Kräfte argumentativ dafür einzusetzen, den theologischen Ort biblischen Glaubens angesichts des Bösen genau zu markieren: Gott will Mitliebende, Gott will Mitleidende, er sucht förmlich »Komplizen« seiner erlösenden und verwandelnden Schöpfungsdy- namik. Christentum ist Compassion, Mystik des Mitleidens und der Gewaltlosigkeit.

Die Antwort des christlichen Glaubens auf die Erfahrung des Bösen (sowohl im individuel- len wie gesellschaftlichen Kontext) liegt also im Geheimnis der Feindesliebe und Vergebung, im Mysterium des ersten Schritts, im Mut zur ein-

seitig zuvorkommenden Antwort. Diese kann in einer offensiven Auseinandersetzung, ja im Kampf bestehen; sie kann aber auch die Züge stellvertretender Solidarität und förmlich »idio- tischen« Mitleidens haben. »Die *Praktik* ist es, welche er (Christus) der Menschheit hinterließ: Sein Verhalten vor den Richtern, vor den Hä- schern, vor den Anklägern und aller Art Ver- leumdung und Hohn – sei Verhalten am *Kreuz*. Er widersteht nicht, er verteidigt nicht sein Recht, er tut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt, mehr noch, *er fordert es heraus...* Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in de- nen, die ihm Böses tun.«⁶

Literatur

Willi Oelmüller (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage.

München 1992.

Walter Groß/Karl-Josef Kuschel, »Ich schaffe Finsternis und Unheil!« Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1993.

Gotthard Fuchs (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt 1996.

Hans-Gerd Janßen, Dem Leiden widerstehen. Aufsätze zur Grundlegung einer praktischen Theodizee, Münster 1996.

Johann Baptist Metz (Hg.), Landschaft aus Schreien, Mainz 1996.

Walter Simonis, Woher kommt das Böse?...wenn Gott gut ist, Graz-Köln 1999.

Wolfgang Beinert (Hg.), Gott – ratlos vor dem Bösen? (Quaestiones disputatae 177), Freiburg 1999.

Martin Kleer/Caspar Söling (Hg.), Wie böse ist der Mensch? Paderborn 1999.

Hans Kessler, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000.

Ders. (Hg.), Leben durch Zerstörung? Über das Leiden in der Schöpfung. Ein Gespräch der Wissenschaften, Würzburg 2000.

Ivonne Gebara: Die dunkle Seite Gottes. Wie Frauen das Böse erfahren. Freiburg 2000.

¹ Mt 5,39. Nietzsche erkannte darin hellsichtig »das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinn«, (Der Antichrist Nr. 29)

² Fridolin Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Die Aufzeichnungen und Erfahrungen eines großen Denkers, Freiburg 1993, 8f.

³ Kessler, Gott, 25.

⁴ Die Thomas- und Augustinus-Zitate bei Groß/Kuschel, 70ff, 79, 84.

⁵ Stier, Tag, 276. Vgl. auch Kessler, Gott, 125ff.

⁶ Nietzsche, Der Antichrist, Nr. 35 (Unterstreichungen im Original).

Marie-Louise Gubler

Der versperrte Himmel

Biblische und literarische Spurensuche nach dem Bösen

Bibel und Dichtung bieten keine Systematik des Bösen, dafür aber eine Fülle verschiedenster Geschichten, die ebenso Verzweiflung ausdrücken wie Hoffnung anbieten.

Vom Himmel abgeschnitten

● Ein Bild von Walter Tappolet zeigt eine lange Leiter, die vom Boden zu einer kirchenähnlichen Kuppel hinaufragt. Aber die oberste Sprosse ist zerbrochen und vor einem geschlossenen Fenster ist ein Blatt Papier hingeheftet: »Kein Eintritt«.¹ Die Collage sieht Jakobs Traum vom offenen Himmel zusammen mit seinem Kampf in der Nacht am Jabbok. Der Zugang zum Himmel ist verbaut, abgesperrt, die Leiter hängt mit gebrochenen Sprossen zwischen Himmel und Erde. Der Mensch ist von Gott abgeschnitten. Ein Bild für die *conditio humana*?

Täglich melden Nachrichten die letzten Verbrechen und Unfälle, die Anzahl der Toten des Terrors und der Katastrophen. Die Kommerzialisierung des Horrors, die Ausbeutung existenzieller Ängste und die Befriedigung der Sensationssüchtigen lassen immer brutalere virtuelle Bildwelten entstehen. Amnesty International berichtet von der bevorzugten Folterung von Kindern, um den Gegner zu treffen, oder von

Massenvergewaltigungen von Frauen als bewusster Kriegsstrategie in aller Welt. Und da sind die täglichen Demütigungen, denen vor allem Minderheiten und Fremde ausgesetzt sind, das wachsende Klima der Verachtung, das eine »Kultur der Straflosigkeit« für Übergriffe und Rechtsbeugung erst möglich macht. Schließlich gibt es auch die ganz banalen Schikanen im Alltag des »Jeder nur für sich«, die ein Magazin so umschrieb: »Im Tram wird gerempelt, an der Supermarktkasse gedrängelt, auf der Straße gerast. Das Motto im Alltag: alle Macht den Starken.«² Ist das heute Normalität unserer Zivilisation, mit der die Betroffenen, die Wehrlosen, Alte, Kinder, Behinderte einfach leben müssen? Ist es einfach eine »Panne« bei Friedrich Dürrenmatt:

»Das Schicksal hat die Bühne verlassen, auf der gespielt wird, um hinter den Kulissen zu lauern ... im Vordergrund wird alles zum Unfall, die Krankheiten, die Krisen. ... Weltuntergang aus technischem Kurzschluss, Fehlschaltung. So droht kein Gott mehr, keine Gerechtigkeit, kein Fatum wie in der fünften Symphonie, sondern Verkehrsunfälle, Deichbrüche infolge Fehlkonstruktion, Explosion einer Atombombenfabrik, hervorgerufen durch einen zerstreuten Laboranten, falsch eingestellte Brutmaschinen. In diese Welt der Pannen führt unser Weg.«³

Illustriert wird das am Automobilisten Traps, der wegen einer Autopanne einen Abend mit pensionierten Anwälten verbringt, die zur Unterhaltung »Gericht« spielen. Der im Spiel zum Tod Verurteilte erhängt sich wirklich und »verteufelt« seinen Richtern »den schönsten Herrenabend«.⁴

Ein Gedicht von Eugen Roth (1895-1976) entlarvt den heimlichen Unschuldswahn, mit dem wir uns der Verantwortung zu entziehen suchen:

»Ein Mensch – was noch ganz ungefährlich –
Erklärt die Quanten (schwer erklärlich).
Ein zweiter, der das All durchspäht,
Erforscht die Relativität.
Ein dritter nimmt, noch harmlos, an,
Geheimnis stecke im Uran.
Ein vierter ist nicht fernzuhalten
Von dem Gedanken, kernzuspalten.
Ein fünfter – reine Wissenschaft! –
Entfesselt der Atome Kraft.
Ein sechster, auch noch bonafidlich,
Will die verwerten, doch nur friedlich.
Unschuldig wirken sie zusammen:
Wen dürften, einzeln, wir verdammen?
Ist's nicht der siebte erst und achte,
Der Bomben dachte und dann machte?
Ist's nicht der Böseste der Bösen,
Der's dann gewagt, sie auszulösen?
Den Teufel wird man nie erwischen:
Er steckt von Anfang an dazwischen.«

Was also ist das Böse? Ein Blick in das lateinische Wörterbuch zeigt eine reiche Bedeutungspalette von »malum«: Übel, Fehler, Gebrechen, Unglück, Unheil, Unfall, Not, Schaden, Strafe, Übeltat, Laster – aber auch Apfel, Quitte, Zitrone! Es ist das Übel, das der Mensch tut (*malum morale*), und das, was er erleidet (*malum physicum*). Für Sünde dagegen wird eher »peccatum/peccamen« verwendet, bei dem aber auch das Element »Versehen« mitklingen kann.

Ist Eva an allem schuld?

● Lapidar behauptet der weise Ben Sira: »Von einer Frau nahm die Sünde ihren Anfang, ihretwegen müssen wir alle sterben« (Sir 25,24). Ein Echo darauf erklingt am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts: »Nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Verbot« (1 Tim 2,14). Sünde, Verführung, Todesschicksal lassen die Szenerie des Paradieses anklingen. Die Ikonographie zeigt den »Baum der Erkenntnis von Gut und Böse« mit der Schlange zwischen dem ersten Menschenpaar, das in einen roten Apfel beißt. Was sagt der Text? Er gehört zu den biblischen »Urgeschichten« (Gen 1-11), die um die großen Fragen der Menschheit kreisen: Woher kommt unsere Welt? Warum gibt es das Böse in dieser Welt, wenn sie ein guter Gott erschuf? Was ist der Mensch und seine Bestimmung? Wer ist verantwortlich für Leid, Elend und Tod? Die Perspektive ist illusionslos-realistisch: Von Eitelkeit, Stolz und Rechthaberei der Menschen, von Machtgier und Gewalt ist die Rede, aber auch vom Willen zum Leben und von einem Gott, der den Menschen aus der Verstrickung im Unheil herausholt und einen Neubeginn schenkt.

Die Schilderung des Sündenfalls gehört zu den meisterhaften Kunstwerken des Erzählens. In Gen 2-3 hat der Verfasser zwei ursprünglich selbständige Erzählungen von der Erschaffung des Menschen und seinem Ungehorsam (durch die Motive »Staub« und »Baum«) verknüpft. Das Dasein-zum-Tode wird mit der Schuld der Menschen in Verbindung gebracht. Die Verführung zum Ungehorsam gegen das Verbot Gottes wird in ihrer Rätselhaftigkeit stehen gelassen: Die verführende Stimme spricht aus einem Geschöpf Gottes. Damit wird die Herkunft des Bösen als unerklärbar dargestellt – so plötzlich wie diese Schlange auftritt und spricht, verschwindet sie

am Ende wieder. Die Schlange richtet sich an die Frau, fragt scheinbar harmlos und generalisiert das Verbot: Sind wirklich alle Bäume verboten? Die Frau korrigiert und zitiert das Verbot richtig. Da erst geht die Schlange zum Angriff über: Die Todesdrohung verdeckt nur, was Gott dem Menschen vorenthalten will: wie Gott sein und Gutes und Böses erkennen! Nun nimmt das Unheil seinen Verlauf: Der Baum wird attraktiv – im wörtlichen Sinn zieht er die Frau in seinen Bann mit seiner Schönheit und seinem Versprechen, Klugheit zu vermitteln. Der Griff zur verbotenen Frucht wird unausweichlich. Im Gegensatz zu 1 Tim 2,14, wo der Mann von der Tat aufgenommen wird, sagt der Text unzweideutig: »Sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und auch er aß« (Gen 3,6): kein Widerspruch, kein Erinnern an das Verbot kam von seiner Seite! Auch der Fortgang der Erzählung lässt keine Entschuldigungen gelten: Die aus der Tat folgende Erkenntnis ihrer Erbärmlichkeit (Nacktsein) zwingt beide, sich voreinander und vor Gott zu verstecken. Der Richterspruch Gottes lässt auch die kläglichen Schuldzuweisungen nicht gelten. (»Die Frau, die du mir gegeben hast« sagt der

**»die Beeinträchtigung
der Freiheit und
das Todesschicksal«**

Mann und schiebt die Schuld sogar Gott zu; »die Schlange hat mich verführt« redet sich die Frau heraus.) Beide müssen die Folgen ihres Ungehorsams tragen: die Beeinträchtigung der Freiheit (für die Frau ihre Unterordnung, für den Mann die Mühsal der Arbeit) und das Todesschicksal (für die Frau bei ihren Geburten, für den Mann meist im Krieg). Die Schlange wird wieder in die Unterwelt (zum Staub) geschickt, doch macht sie der Menschheit weiterhin zu schaffen. Die christliche Lesart sah in Gen 3,15

das »Protoevangelium«, dass Christus, der Nachkomme der Frau, der Schlange den Kopf zertreten werde.

In der Erzählung vom Sündenfall liegt eine tiefgründige Auseinandersetzung mit dem Bösen: die Rätsel des Daseins (Tod, Geburtsschmerzen, Diskriminierung, Arbeitslast) werden als Unheilszustand erklärt und auf das Fehlverhalten der Menschen zurückgeführt. Das Böse als Sünde des Menschen ist vordergründig

**»Griff nach der
moralischen Ordnung«**

Ungehorsam gegen ein Gottesgebot, aber hintergründig der Griff nach der moralischen Ordnung selbst: wie Gott über Gut und Böse bestimmen zu wollen. Was nach einer kühnen Tat der Freiheit aussieht, ist im Grunde erbärmlich: Der ganze Garten (der Lebensraum des Menschen) reduziert sich auf diese eine verbotene Frucht, die der Mensch haben will. So unbegreiflich erschien diese Verengung des Horizontes, dass der Anstoß dazu nur als von außen kommandiert verstanden werden konnte. Dennoch ist der Mensch nicht zu entschuldigen und in allen folgenden Erzählungen wird deutlich gemacht, wovor Gott den Brudermörder Kain warnt: »Die Sünde lauert vor der Tür als Dämon. Auf dich hat er es abgesehen, doch du werde Herr über ihn!« (Gen 4,7) Es ist letztlich Gnade, dass Gott dem sündigen Menschen den Zutritt zum »Baum des Lebens« verwehrt und ihn unter die Dornen und Disteln schickt, wo der Tod seine Schuld beenden wird, denn Unsterblichkeit in diesem Zustand wäre die wirkliche Katastrophe. Dunkel genug sind die weiteren Folgen im Brudermord und in der Eskalation der Gewalt (Gen 4), in der totalen Sittenverderbnis (mit dem mythischen Motiv der »Engelehen«, Gen 6-9), im Turmbauversuch »bis zum Himmel« (Gen 11). Aber in al-

dem Bösen lässt Gott den Menschen nicht fallen: Er kleidet den aus dem Paradies verjagten Menschen, er schützt das Leben des Mörders (»Kainszeichen«), er rettet Noach und seine Familie, er verhindert das großenwahnsinnige Bauwerk (Symbol des totalitären babylonischen Staates).

Israel hat in der Erzählung vom Sündenfall in einmaliger Zuspitzung den Menschen für sein Leidens- und Todesschicksal verantwortlich gemacht. Die eigentliche todbringende Macht des Bösen ist die Sünde.

Verhängnis und Schicksal?

● Religionsgeschichtlich lässt sich hinter der Sündenfallerzählung ein ganz anderes Muster erkennen. Die kluge Schlange als Symbol des jungen Gottes, der die Menschen zur Rebellion gegen den alten Schöpfergott aufhetzt, entspricht dem kanaänischen, babylonischen und griechischen Mythos vom Götterkampf. Die Keilschriftenfragmente des sumerisch-akkadischen Gilgamesch-Epos (Ursage wahrscheinlich um 2400 v. Chr.), die von den Babyloniern weitererzählt wurden, gehören zu den großartigsten Dichtungen der Weltliteratur.⁵ Der Held Gilgamesch ist König von Uruk und zu einem Drittel Mensch, zu zwei Dritteln Gott. Dass er Uruk terrorisiert, ist nicht Schuld, sondern übermäßige Kraft, weshalb ihm die Götter in der Erschaffung eines Urmenschen aus Lehm einen Gegenspieler erstehen lassen. Dieser wilde Steppenmensch Enkidu wird nach dem Kampf mit Gilgamesch sein Adoptivbruder. Gemeinsam suchen sie den Weg zum Götterberg und töten den Hüter des Zedernwaldes Chumbaba und den Himmelsstier. Von Träumen und Todesahnungen heimgesucht stirbt Enkidu schließlich an Fieber, vom untröstlichen Gilgamesch beklagt: »Nicht lässt sich das Schicksal ändern ... Der Freund, den ich liebe, ist

zu Erde geworden.« Gilgamesch macht sich in einer gefährvollen Reise auf die Suche nach dem toten Freund und erhält von den Göttern immer wieder die Antwort: »Das Leben, das du suchst, findest du nicht!« Vom seligen Fluthelden Utnapischtin erfährt er vom verborgenen Wunderkraut im Meer, das ewige Jugend und Leben schenkt, und findet es nach unsäglichen Mühen. In einem unbewachten Augenblick entwendet aber eine Schlange das Kraut und häutet sich. Dem Menschen ist das Todesschicksal von den Göttern bestimmt, von Schuld ist keine Rede. Vielmehr liegt der Ursprung allen Übels in den Intrigen und Machtkämpfen der Götter, von denen die Menschen als Opfer betroffen sind.

Auch die griechischen Mythen erzählen vom Urverhängnis, das aus dem Machtkampf der Götter entsteht.⁶ Der Titanensohn Prometheus, der Menschen aus Lehm geformt hatte, will als Lehrmeister seine Geschöpfe vor übermäßigen Forderungen der olympischen Götter schützen, indem er diese durch ein minderwertiges Opfer überlistet. Aus Rache verweigern diese den Menschen zuerst das Feuer und schicken die bezau-

»Den Menschen sind alle Übel bestimmt, aber nicht die Hoffnung.«

bernde Pandora auf die Erde. Trotz Warnungen des Prometheus öffnet dessen Bruder Epimetheus die Büchse der Pandora, das gefährliche Göttergeschenk, aus der alle Übel lautlos über die Erde strömen. Bevor auch die Hoffnung entweichen kann, wird die Büchse zugeschlagen. Ohnmächtig muss Prometheus das Verhängnis geschehen lassen und wird selbst zum Opfer – von Zeus 30 Jahre an den Felsen geschmiedet und gequält. Den Menschen sind alle Übel bestimmt, aber nicht die Hoffnung.

Ebenso unausweichlich wird das Unheil für Oidipus: Indem er dem im Orakel angekündigten

Schicksal zu entrinnen sucht, erfüllt er es gegen seinen Willen. Oidipus wird Vaternörder und Gatte seiner eigenen Mutter. Als die Tragik sichtbar wird, erhängt sich seine Mutter/Gattin Iokaste, Oidipus blendet sich und geht in die Wildnis der Berge. Doch in seiner »Schuld« kann er nur bei den Rachegöttinnen Ruhe finden. Nur durch den Tod kann er von seinem Elend erlöst werden. Dem Verhängnis kann der Mensch nicht entrinnen, ahnungslos wird er schuldig und keine Buße kann ihm Vergebung bringen.

Gott oder Satan?

● Auch für die Bibel bleibt der Ursprung des Bösen ein Geheimnis, das der Mensch nicht ergründen kann. In vielfältigen Deutungsversuchen setzt sie sich damit auseinander, ohne diese zu harmonisieren. So großartig die Betonung der Verantwortlichkeit in der Verbindung von Tun und Ergehen, von Sünde und Strafe ist, so wenig vermag sie das Übermaß an Leiden zu erhellen und Gerechtigkeit plausibel zu machen. »Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Söhnen werden die Zähne davon stumpf«, klagt die Exilsgeneration (Ez 18, 2). Da Gott als Schöpfer des Universums die einzige Bezugsgröße ist, bekommt er auch ein »dunkles« Antlitz. Unvermittelt überfällt er den Menschen, wie Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33). Gott reizt David zur Volkszählung und bestraft ihn danach dafür. – Beinahe zynisch wirkt das Angebot Gottes an David, unter drei Strafen für das Volk zu wählen: 7 Jahre Hungersnot oder 3 Monate Kriegselend oder 3 Tage Pest (2Sam 24: David wählt die Pest). Eine fast unerträgliche Vorstellung, die in der späteren Chronik geändert wird: »Der Satan trat auf gegen Israel und reizte David, Israel zu zählen« (1Chr 21,1). Mit der Gestalt Satans wird Gott, aber auch der Mensch entlas-

tet. In der Ijob-Legende (Ijob 1-2; 42,10-17) wird Satan (hebr.: Feind und Ankläger vor Gericht) gleichsam »Minister« Gottes, der im Thronrat als himmlischer Staatsanwalt Misstrauen gegen den frommen Ijob sät und eine begrenzte Macht zur Schädigung erhält. Durch die fatalistische Wehrlosigkeit seines Opfers wird er ins Unrecht versetzt und Ijob am Ende rehabilitiert. Gegen diese allzu einfache Lösung revoltiert die Ijobdichtung aus dem 4. Jh. v. Chr. (Ijob 3-27; 29-31; 38-42,6). Hier ist es nicht mehr Satan, der dem Menschen Leid zufügt, hier ist es ein dämonisierter Gott selbst und die Theodizeeversuche der frommen Freunde, die den Leidenden zur Verzweiflung treiben. Die theologisch kluge Frage Bildads: »Beugt Gott etwa das Recht, krümmt Allmacht die Gerechtigkeit?« (8,3), kontert Ijob mit der bitteren Feststellung: »Wenn ich auch ohne Schuld, er böge doch mich krumm« (9,20). Und so wird ihm Gott selbst zum sadistischen

»Ijob appelliert an einen andern Gott«

Feind, der schuld ist am Leiden des Unschuldigen (Ijob 16,12-14). In einem letzten Aufschrei appelliert Ijob deshalb an einen andern Gott, der sich »als letzter über dem Staub erhebt« (Ijob 19,25). Doch die Gottesrede macht deutlich, dass mit Kategorien von Macht und Recht dem Geheimnis des Übels nicht beizukommen ist. Was Ijob am Ende bleibt, ist die Anrede Jahwes – »aus dem Wettersturm« als Anspielung an die großen Gottesbegegnungen Israels (Ex 19-34 und Ijob 38-41).

Der persische Dualismus mit zwei göttlichen Prinzipien (Ahura Mazda als Lichtgott und Ahriman als dunkler Gegenspieler), zwischen denen der Mensch ein Verhandler ist, kam für Israel nicht in Frage. Der Teufel ist und bleibt als Geschöpf – auch als mächtiger Gegenspieler –

Jahwe unterstellt. Er lebt, wie Thomas von Aquin in der Umkehrung von Boetius' Frage (»Si Deus est, unde mala?«) betont, von der Substanz Gottes (»Si malum est, Deus est«).⁷

Die überwundenen Dämonen und die Macht des Teufels

● Das Neue Testament spricht viel häufiger als das Alte Testament und mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von Teufel und Dämonen als bekannten Gestalten des Bösen, ohne sie eigens zu beschreiben. Jesu exorzistische Tätigkeit bezieht sich auf Phänomene, die als Besessenheit durch »böse« oder »unreine« Geister beschrieben werden. Im Gegensatz zum griechischen Sprachverständnis, wo Dämonen ambivalente göttliche Wesen sind, welche die Geschicke der Menschen beeinflussen, sind sie in den Evangelien lebensfeindliche Kräfte, die den Menschen befallen und bei Paulus mit heidnischen »Götzen« identifiziert werden (1Kor 10,20f). Besonders dramatisch ist die Schilderung des Besessenen in den Grabhöhlen von Gadara (bzw. Gerasa): Die zerstörerische Kraft der Dämonen äußert sich im selbstzerstörerischen Tun des Kranken, der sich mit Steinen wund schlägt, Fesseln zerbricht, bei vermodernden Leichen haust und brüllt. Der Exorzismus Jesu manifestiert die dämonische Gewalt dieser »Legion«, die in Schweine fährt und eine Herde von 2000 Tieren im See ertränkt (Mk 5,1-20 parr). In den »Dämonen« lastete auf den Menschen die unbewältigte Vorzeit mit ihrer Enge und Angst. »Dämonie ist Gegenwartslosigkeit. Die Dämonen sind die Geister von gestern, die im Heute die Täuschung hervorrufen, die Geister von morgen zu sein.«⁸ In der Begegnung mit Jesus erfuhren die Besessenen Befreiung. Die exorzistische Tätigkeit Jesu entspringt seinem Erbarmen mit den gequälten

Menschen, die durch die Kräfte des Verderbens kultisch »unrein« und gesellschaftlich ausgestoßen waren. So wird sie zum Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft und ihres Heils.

Im Gegensatz zu den Dämonen ist vom Teufel oder Satan im Neuen Testament immer in der Einzahl die Rede. Er ist nicht Gegenstand von Exorzismen, sondern der starke Gegenspieler Jesu und seiner Gemeinde Versucher und Verderber (griech. diabolos: Verleumder, Entzweier, Widersacher).⁹ Als Versucher verkörpert der Teufel alle Widersprüche gegen Jesus und seine Mission: Er zitiert die Schrift (Dtn 8 und 6 als Argumente) und handelt durch Menschen; ja spricht sogar durch Simon Petrus, wie die heftige Abwehr Jesu zeigt (Mk 8,33: »weg mit dir, Satan«). Doch der visionäre Ruf Jesu sieht die Macht Satans als bereits gebrochene: »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10,18). In Jesu Gegenwart erfüllt sich bereits die endzeitliche Entfernung des lästigen Anklägers der

»Der angefochtenen Gemeinde galt das letzte Gebet Jesu.«

Schöpfung Gottes. Der Starke, der ins Haus einbricht, ist bereits gefesselt (Mk 3,22-30). In der »Erhöhung« Jesu am Kreuz wird »der Fürst dieser Welt hinausgeworfen«, wenn der Gekreuzigte alle an sich zieht (Joh 12,31).

Die Gemeinde Jesu kann die Versuchungen und den Kampf mit der Macht des Bösen, denen sie ausgesetzt ist, nur bestehen, wenn sie mit ihrem Herrn verbunden bleibt. Im Vaterunser bittet sie um Verschonung in der Versuchung (Mt 6,13). Der Satan will diese Gemeinde »wie Weizen sieben«, weshalb Jesus für Simon Petrus bittet, damit er seine Brüder stärke (Lk 22,31-32). Der angefochtenen Gemeinde galt auch das letzte Gebet Jesu um Bewahrung vor dem Bösen in der Welt (Joh 17,15).

In der johanneischen Tradition wird die Sünde als das vom Teufel angerichtete Verderben verstanden: »Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel; denn der Teufel sündigt von Anfang an« (1Joh 3,8). Vor allem ist der Teufel Mörder

»Vater der Lüge«

und »Vater der Lüge« (Joh 8,44). Bei Paulus dagegen wird die Sünde als umfassende Macht nicht ausdrücklich auf den Teufel zurückgeführt. Doch sieht auch er die zerstörerische Macht Satans in den »Lügenaposteln« und in der Hinderung der Mission am Werk (2Kor 11,3ff; 1Thess 2,18); aber auch im chronischen Leiden, das ihn behindert (der »Stachel im Fleisch«, der »Engel Satans«, 2Kor 12,7). Im Römerbrief schildert Paulus eine dramatische Szene: Der erste Mensch öffnete gleichsam der Sünde das Tor in die Welt »und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten« (Röm 5,12). Im Gegensatz zu Augustinus, der hier den

»schmerzlicher Zwiespalt«

Schriftbeweis für die Erbsündenlehre sah (in quo omnes peccaverunt), unterscheidet Paulus zwischen »Erbtod« und Eigenverantwortung des sündigen Menschen (epi touto: indem, weil alle sündigten!). Wie die jüdische Lehre vom »bösen Trieb« kennt auch Paulus die Macht der Sünde als schmerzlichen Zwiespalt im Menschen (»Ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will«; Röm 7,7-25; bes. V 19). Doch unerschüttert bleibt die Gewissheit: »Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« (Röm 8,38f)

Der Schlüssel zum Abgrund

● Das letzte prophetische Buch der Bibel zeigt eine Facette des Bösen, die in der modernen Literatur, Musik und bildenden Kunst Resonanz erhält: die Abgründigkeit des Bösen.¹⁰ Die Bildwelt der Offenbarung entstammt der Apokalyptik, jener Bewegung und Literatur aus der Krisenerfahrung der nachexilischen Zeit, welche den christlichen Gemeinden am Ende des 1. Jahrhunderts zur Bewältigung ihrer Bedrängnis diente.¹¹ Apokalyptiker litten unter den totalitären Weltmächten des »jetzigen Äons«, glaubten aber unerschütterlich an das baldige Ende, den Sieg Gottes und den Anbruch des »kommenden Äons«. Ihre apokalyptischen Bilder sind nicht einfach Ausgeburten der Angst, sondern Sichtbarmachung des noch Unsichtbaren. In der Spannung von Naherwartung und Parusieverzögerung entwickelt sich ein Geschehen, das die verborgene Dramatik unter dem Oberflächlichen enthüllt, und das die ganze Geschichte und Schöpfung betrifft. Apokalyptische Texte leben aus der Kraft der Hoffnung, dass die Schrecken des Bösen und die Absolutheitsansprüche totalitärer menschlicher Systeme nicht das letzte Wort haben.

In der Offenbarung des Johannes wird das Böse in apokalyptischen Monstern sichtbar, die aus dem Abgrund auftauchen und in denen sich alles vermischt, was nicht zusammengehört: das absolute Chaos, Bestialität und mörderische Tyrannei, der Verlust jeder Ordnung (Offb 9). Noch gefährlicher ist die satanische Trias: der Drache (anknüpfend an den Leviathan-Mythos), das Tier aus dem Meer und das Tier aus der Erde (Offb 12-13). Der Drache wird mit Schlange, Satan und Teufel identifiziert (Offb 20,2). Der Drache (der zuerst im Himmel ist und von dort auf die Erde gestürzt wird!) verkörpert sich in seinen Kreaturen: im totalitären Staat (Tier aus dem

Meer mit 10 Hörnern und 7 Köpfen) und seiner Propagandamaschinerie (Tier aus der Erde, das zur Anbetung des ersten Tieres anstiftet, Schauer wirkt und allen die Kennzeichnung, das charagma, aufzwingt). Das Gefährliche dieser Kreaturen ist ihre gotteslästerliche Verführung

»Parodierung von Tod und Auferstehung Jesu«

durch Parodierung von Tod und Auferstehung Jesu: Das Tier aus dem Meer hat zwei Hörner wie das Lamm (das christologische Hauptsymbol) und eine Todeswunde, aber es redet lästerlich wie der Drache; die Heilung seiner tödlichen Wunde lässt alle staunen. Der Zerfall jeglicher Ordnung und die Lügenpropaganda sind die Tarnungen des Bösen, die nicht leicht durchschaubar sind. Als Antichrist trägt das Widergöttliche menschliche Züge (der Zahlenwert des Tieres »ist die Zahl eines Menschnamens«: 666). Das letzte Wort aber hat nicht die höllische Armada aus dem Abgrund (die mythische Kriegsmaschinerie von Gog und Magog, Offb 20), nicht die Hure Babylon (Rom) auf der scharlachroten Bestie (Offb 17-19), nicht der Teufel in seinen Verkleidungen, sondern der gekreuzigte und auferstandene Christus (das Lamm mit Todeswunde und Hörnern). Er siegt ohne Waffen allein durch sein Wort (auf dem weißen Pferd, Offb 19,11ff), als Erster und Letzter verheißt er den Verfolgten »Ich war tot, doch nun lebe ich in alle Ewigkeit, und ich habe die Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt« (Offb 1,18). Am Ende des Dramas hat Jesus, »der strahlende Morgenstern«, das Wort. Es ist Trost und Versprechen: »Ja, ich komme bald« (Offb 22,20). Und so enden die Schreckensszenarien nach dem Sturz Babylons und der Fesselung des Drachens (Offb 20) in einem kosmischen Tedeum und mit der messianischen Hochzeit im himmlischen Jerusalem, der gott-

geschenkten Stadt des Friedens (Offb 19-21). In der Offenbarung des Johannes wird deutlich, dass die entscheidende Wirklichkeit hinter unserem Alltag nicht harmlos ist. Hinter der Banalität des täglichen Bösen spielt sich ein Kampf auf Leben und Tod ab, der kosmische Dimensionen hat. Noch sind die chaotischen Mächte der Zerstörung, der tödlichen Gleichgültigkeit, der verwirrenden Lüge am Werk. Der verlustreiche Kampf gegen diese Mächte betrifft die ganze Geschichte und Schöpfung. Die christliche Hoffnung aber sieht im auferstandenen Jesus den Beginn der Überwindung in einer neuen Schöpfung.

Der lachende Adam

● Die zerbrochene Himmelsleiter, der Blick in den Abgrund und dazwischen die Suche nach den Ursachen des Bösen in seiner vielfältigen Gestalt führen uns zuletzt zum Alltag zurück. Was in Kriegen und sinnlosem Terror endet, was in Eruptionen von Gewalt und grausamer Menschenverachtung ausbricht, beginnt im »Rätsel Mensch« (K. J. Kuschel). Dieser Mensch steht im Begriff, die Bausteine des Lebens seinen Zwecken nutzbar zu machen, den neuen (Labor-) Menschen nach seinem Bild zu schaffen, die ganze Welt virtuell zu vernetzen. Doch ist er unfähig, Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen zu schaffen und seine Welt lebenswert zu erhalten. In Madrid standen 1997 vier junge Männer vor Gericht, weil sie grundlos und emotionslos einen 52-jährigen Arbeiter nach präzisiertem Szenario als »Rollenspiel« ermordeten. (Auch in Dantes Höllenvision brennt kein Feuer, sondern erstarrt alles im Eis!) Das Erschrecken über Kinder, die andere Kinder erschießen oder mit Steinen gegen Panzer vorgehen, weicht in der täglichen Kaskade von schlimmen Sensa-

tionsnachrichten der Gleichgültigkeit. Uns, die wir Meister der Verstellung geworden sind, hält der Psalmist die bestürzende Wahrheit entgegen: *Omnis homo mendax* – die Menschen lügen alle (Ps 116,11). Das Verwirrende ist der fließende Übergang von Recht und Unrecht, von Wahrheit und Lüge, die bestürzende Gefühllosigkeit und Gleichgültigkeit. Es sind die alltäglichen »Teufeleien« aus Rechthaberei oder Langeweile, die Möglichen verunmöglichen und unsere Ideale Lügen strafen.

Die Banalität des Bösen zeichnet Solscheni-
zyn in seinem Roman »Der erste Kreis der Hölle« als Gewöhnung an das Eingeschlossensein in der »Hölle«. Eine intellektuelle und technische Elite ist im Lager mit der Verfeinerung von Überwachungsmethoden beschäftigt, die neue Häftlinge erbringt. Opfer und Täter werden austauschbar. Die Hölle wird zu einer von Menschen geschaffenen »Kunst-Wirklichkeit staatlich verordneter Lüge, totalitärer Bespitzelung, organisierter Falschmünzerei und kollektiver Verblendung«¹². Und dieser Zustand totalitärer Unterdrückung muss als Glückszustand von den Menschen bejaht werden. Warum aber diese »Erinnerungskathedralen in der Literaturlandschaft des 20. Jahrhunderts«? Im schonungslosen

Aufdecken und Benennen des Bösen werden die Opfer der Namenlosigkeit entrissen und der ästhetische Genuss im Auskosten des Grauens verunmöglicht.

In der christlichen Kunst gibt es ein eindrückliches Symbol gegen die Gleichgültigkeit und das Vergessen im Bild von der Höllenfahrt Christi. Christus steigt hinab in die Abgründe des Menschen, steht vor den Toren der Unterwelt. Diese von Christus aufgebrochene Unterwelt ist

»von Christus aufgebrochene Unterwelt«

Inbegriff aller Vergeblichkeiten, aller Höllen unserer Welt. Aus ihr zieht er die Menschen heraus. Auf dem Weg ins Leben hat Jesus zuerst an jene gedacht, die in der Finsternis versunken von allen vergessen waren. Er hat ihnen die Hand gereicht und sie eingeladen ins Leben. Im Abgrund der Hölle ist zuerst die Frohbotschaft von der Erlösung erfahrbar geworden. Und so wird auch ein altes Osterbild verständlich, das die mittelalterlichen Chorstühle der Zisterzienserinnenabtei in Fribourg schmückt: Zu Füßen des Kreuzes schaut ein lachender Adam aus dem Rachen der Hölle zum Gekreuzigten empor.

¹ Walter Tappolet, Große Leiter – aus dem Zyklus »Gitter, Gehege, Gefängnisse«, Nr. 109, 18./19. September 1988
² Birthe Homann/Martin Müller/Urs von Tobel, Die »Ich AG« feiert Hochkunjunktur, in: Beobachter Nr. 20, 19. September 2000, 22.
³ Friedrich Dürrenmatt, Die Panne, Zürich 1956 (Diogenes-Taschenbuch 1995) 10

⁴ Ebd., 135f.

⁵ Vgl. die rekonstruierte Fassung von G. Burckhardt, Gilgamesch, Frankfurt/M. 1963.

⁶ Vgl. G. Schwab (Hg.), Sagen des klassischen Altertums, München o.J., 15–20; 104–111.

⁷ Thomas von Aquin, Summa contra gentiles Lib III, caput LXXI.

⁸ C. Westermann/G. Gloege, Tausend Jahre und ein Tag, Stuttgart-Berlin 1977, 413.

⁹ Vgl. dazu K. Kertelge, Teufel, Dämonen. Exorzismen in biblischer Sicht, in: W. Kasper/K. Lehmann (Hg.), Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978, 9–39.
¹⁰ Vgl. K. J. Kuschel, Im Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Düsseldorf 1997; ders., Jesus im Spiegel der Weltliteratur. Eine

Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen, Düsseldorf 1999; Maarten't Hart, Das Wüten der ganzen Welt, München-Zürich 1999. Vgl. die Rezensionen in diesem Heft.

¹¹ Vgl. H. Ritt, Offenbarung des Johannes, Die Neue Echter Bibel 21, Würzburg 1988; K. Stock, Das letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft, Innsbruck 1985.

¹² Kuschel, Spiegel, 142

Klaus Kießling

Böse sind immer die anderen

Psychologische Konzepte des Bösen in Geschichte und Gegenwart

Liegt das Böse im Leib, in den Trieben,
in der Seele? Ist es natürlich oder
ein Kulturprodukt? Ist Böses erlernbar?

Und ist Gott nur lieb? –

Ein anregender Durchgang durch
die Variationsbreite der Deutungen.

● In der Nähe meines Elternhauses lebte ein alleinstehender Landwirt. Als ich etwa acht Jahre alt war, hegte er gegen mich den Verdacht, dass ich etwas ausgefressen hatte. Noch heute bin ich der Meinung, dass er mich zu Unrecht beschuldigte; trotzdem verfolgte er mich quer durch meine Heimatgemeinde mit seiner Mistgabel. Er erwischte mich nicht, aber er versetzte mich in Angst und Schrecken. Fortan hieß er für mich »der böse Mann«.

Heute sprechen Heranwachsende weniger von bösen Männern, sondern davon, dass sie deren Verhalten »echt nicht gut« finden. Und noch andere Deckadressen des Bösen lassen sich ausmachen, »Unerklärliches« und »Chaos« beispielsweise. »Chaos« umschreibt der Duden als »heilloser Durcheinander«. Durcheinanderwerfen – griechisch »diaballein« – gilt als diabolisch, teuflisch, böse.

Gibt es böse Männer? Schwerverbrecher etwa? In Gesprächen mit Gefangenen fällt mir immer wieder auf, wie Gewalttäter den Hergang

ihrer eigenen Tat als Kette von ungünstig zusammenwirkenden Zufällen schildern, während sie ihre Mitgefangenen im Brustton der Überzeugung als »Verbrecher«, »Schweine« und »Unmenschen« titulieren. Böse sind immer die anderen.

Doch das Böse ist nicht nur »echt nicht gut«, nicht nur unter einer verharmlosenden Deckadresse verborgen, nicht nur von anderen abhängig. Böses ist – zumal in der Psychologie – vorrangig an zerstörerische Aggressionen gekoppelt, aber auch an Lust und Macht. »Gute Mädchen kommen in den Himmel, böse überall hin«¹, lautet der Titel eines Bestsellers. Die Faszination des Bösen drückt sich auch sprachlich aus, wenn wir ein stark beeindruckendes Ereignis nicht nur als »gut« qualifizieren, sondern als »böse gut«. »Bös gut« ist um Klassen besser als »gut«.

Böses erschreckt also nicht nur, es fasziniert auch. Im Folgenden geht es um zentrale psychologische Beiträge zu diesen Fragen: Was ist »böse«? Worin liegen Wurzeln des Bösen? Welcher Umgang mit dem Bösen tut Not? Doch vor der Ausbildung von Ansätzen zu einer Psychologie des Bösen standen bereits andere mögliche Quellen des Bösen zur Diskussion. Mit Platon etwa suchen wir das Böse in der Psyche vergebens.

Historische Quellen: Leib, Vernunft oder Psyche?

● Nach Platon² vermag die Psyche das Wahre, Gute und Schöne zu erkennen. Sie kann aus sich heraus nichts Böses anstreben oder hervorgerufen. Vielmehr ist der Leib die Quelle des Bösen; er ist selbst ein Übel, das die Seele am Erkennen hindert.

Mit dieser Bestimmung des Leibes als Ursprung des Bösen im Menschen bricht die Aufklärung, wenn Immanuel Kant³ die Wurzeln des Bösen nicht mehr im Leib, in seinen Sinnen und Bedürfnissen verortet, sondern in der Vernunft. Sie entscheide letztlich über Gut und Böse. Im Kontrast zur platonischen Tradition beharren viele neuzeitliche Philosophen und Theologen darauf, dass Geist und Vernunft, nicht Leib und Sinne für Böses und Sünde verantwortlich seien. Auch Sören Kierkegaard betont: »Die Sündigkeit ist also nicht Sinnlichkeit, keinerlei.«⁴

Bei der Bestimmung der Vernunft als Ursprung des Bösen findet Kant aber auch die Unterstützung seines Zeitgenossen Marquis de Sade, der vor allem für seine schlüpfrigen Romane und exzessiven Schilderungen perverser sexueller Praktiken berühmt oder berüchtigt ist – und kaum als Philosoph. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zeigen jedoch in »Juliette oder Aufklärung und Moral«, dass der Moralphilosoph Kant und der Libertin de Sade darin übereinstimmen, dass Vernunft menschliches Verhalten regieren solle.⁵

De Sade lebt im Sadismus weiter. Diesen Begriff führt Richard von Krafft-Ebing mit seiner »Psychopathia sexualis« (1886) in den deutschen Sprachraum ein.⁶ Dadurch erfährt das Werk de Sades in seiner Wirkungsgeschichte eine Etikettierung, die es in den Bereich der Psychopathologie rückt. Der vernunftgeleitete Verstoß gegen herrschende Moral ist nicht mehr Thema der

Philosophie, sondern der Psychopathologie; der Ursprung des Bösen verschiebt sich von der Vernunft zur Psyche. Damit treten erste Ansätze zu einer Psychologie des Bösen in Erscheinung.

Psychoanalyse: Das Unbehagen in der Kultur

● Sigmund Freud geht von zwei menschlichen Trieben aus: Der eine ist auf Vereinigung aus (Eros), der andere auf Aggression und Zerstörung (Thanatos). Dabei bringt Freud »die angeborene Neigung des Menschen zum ‚Bösen‘, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit«⁷ deutlich ins Wort. In seinem Text »Das Unbehagen in der Kultur« setzt sich Freud mit der Unterscheidung von Gut und Böse und mit der Entwicklung des Schuldbewusstseins auseinander: »Welcher Mittel bedient sich die Kultur, um die ihr entgegenstehende Aggression zu hemmen, unschädlich zu machen, vielleicht auszuschalten?« Dies lässt sich, so Freud, an individuellen Entwicklungen studieren: »Ein ursprüngliches, sozusagen natürliches Unterscheidungsvermögen für Gut und Böse darf man ablehnen. Das Böse ist oft gar nicht das dem Ich Schädliche oder Gefährliche, im Gegenteil auch etwas, was ihm erwünscht ist, ihm Vergnügen bereitet. Darin zeigt sich also fremder Einfluss; dieser bestimmt, was Gut und Böse heißen soll. Da eigene Empfindung den Menschen nicht auf denselben Weg geführt hätte, muss er ein Motiv

»Angst vor dem Liebesverlust«

haben, sich diesem fremden Einfluss zu unterwerfen. Es ist in seiner Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen leicht zu entdecken, kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden.«⁸

Auf dieser ersten Stufe herrscht eine soziale Angst vor, Böses zu tun und von Autoritäten, etwa den Eltern, dabei ertappt zu werden. Die Angst gilt der Aufdeckung des Bösen, denn darauf steht die Strafe des Liebesverlusts. Auf einer zweiten Stufe schließlich wird diese Angst als Schuldgefühl verinnerlicht: Das Über-Ich vertritt die nach und nach internalisierten Normen der äußeren Autoritäten und setzt deren Strenge fort. Normverstöße provozieren nun nicht mehr nur soziale Angst vor Entdeckung, sondern Gewissensnot, Schuldgefühle und Ängste, selbst wenn keine Aufdeckung droht. Das Über-Ich peinigt das sündige Ich und lauert auf Gelegenheiten, es von der Außenwelt bestrafen zu lassen. Die soziale Angst (1. Stufe) und das daraus hervorgehende Gewissen (2. Stufe) sind Ursachen des

»Neuer Verzicht steigert Strenge.«

Triebverzichts, doch psychodynamisch kehren sich die Verhältnisse hernach um: Der Triebverzicht seinerseits wird zu einer Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz, und das Gewissen fordert wiederum weiteren Triebverzicht.

Den Kulturprozess sieht Freud nun in Analogie zur individuellen Psychogenese der Unterscheidung von Gut und Böse: eine Gemeinschaft bilde ein Kultur-Über-Ich aus, in dem Idealforderungen herausragender Persönlichkeiten fortleben. Der Aufbau der Kultur fordert Verzicht auf Triebbefriedigung; Triebversagung aber steigert seelische Spannungen, die sich leicht aggressiv entladen – bis hin zu Verbrechen, Mord, Selbstmord und Krieg: »Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.«⁹

Analytische Psychologie: Der Schatten der Seele

- Der Freud-Schüler Carl Gustav Jung entwickelt das Konzept des Schattens. Dieser enthält alle diejenigen Inhalte, die ein Mensch in seinem Ich-Bewusstsein nicht annehmen kann, die er im Licht nicht sehen will, sodass sie dem Schatten anheim fallen, den das Licht wirft. Der Schatten fungiert als ein Müllcontainer, der alles Lästige auffängt, oder wie ein Gefrierschrank, der alle Inhalte gleichsam unverändert konserviert. Was geschieht mit alledem? Die in den Schatten verdrängten Energien und die daraus resultierenden Phantasiebilder kehren ins Leben zurück – über den Projektionsmechanismus. Projizierend ist dabei das Unbewusste, das verdrängte Inhalte – eben unbewusst – anderen Menschen anhängt: Böse sind immer die anderen. Diese im Grunde teuflische Angewohnheit bildet den Stoff für dramatische Paar- und Familiengeschichten.

Verhaltensbiologie: Ein Kulturprodukt

- Ebenfalls an Freud knüpft – allerdings auf ganz andere Weise als Jung – Konrad Lorenz an, einer der Väter der Verhaltensbiologie. Zwar lehnt er die analytische Annahme eines Todestriebs ab, aber er sieht das so genannte Böse, so der Titel seines viel diskutierten Werks, in den Aggressionen, die das Verhalten aller Lebewesen – auch der Menschen – bestimmen. In seiner »Naturgeschichte der Aggression« unterscheidet er inter- und intraspezifische Aggression. Erstere ist für Raubtiere überlebenswichtig, denn ohne aggressiven Impuls schlägt der Löwe keine Gazelle, ohne aggressiven Impuls kann er seinen Nahrungsbedarf nicht abdecken. Im Falle interspezifischer Aggression liegt offen zutage, wozu

das Böse gut ist: für die Arterhaltung. Dagegen rivalisieren Angehörige derselben Art intraspezifisch aggressiv um Rang, Reviere, Nahrung und Sexualpartner. Lorenz sieht in einer solchen innerartlichen Aggression einen Trieb; er geht von einer endogenen Erregungsproduktion aus, die sich – darin einem Dampfkessel ähnlich – so lange aufstaut, bis sie sich unvermeidlich entlädt, im Extremfall als Aggressionsausbruch ohne äußeren Auslöser, als Leerlaufhandlung. Lorenz hält es für »mehr als wahrscheinlich, dass das verderbliche Maß an Aggressionstrieb, das uns Menschen heute noch als böses Erbe in den Knochen sitzt, durch einen Vorgang der intraspezifischen Selektion verursacht wurde, der durch mehrere Jahrzehntausende, nämlich durch die ganze Frühsteinzeit, auf unsere Ahnen eingewirkt hat«; nachdem die Menschen die Gefahren des Verhungerns, Erfrierens und Gefressenwerdens gebannt hatten, muss eine böse intraspezifische Selektion eingesetzt haben: »Der nunmehr Auslese treibende Faktor war der Krieg, den die feindlichen benachbarten Menschenhorden gegeneinander führten. Er muss eine extreme Herauszüchtung aller so genannten »kriegerischen Tugenden« bewirkt haben, die leider noch heute vielen Menschen als wirklich anstrengenswerte Ideale erscheinen.«¹⁰

Einen zweiten Pfeiler der Lorenzschen Theorie bildet – neben dem Aggressionstrieb – die Tötungshemmung. Sie verhindert eine Selbstausrottung der zum Umbringen von Artgenossen fähigen Lebewesen: Im Kampf unterlegene

»Die Aggressionshemmung versagt unter Menschen.«

Wölfe werfen sich auf den Rücken, bieten dem Sieger ihre extrem verwundbare Kehle dar und vollziehen so eine Demutsgebärde, die den Sieger zur Einstellung des Kampfes motiviert. Die

se Aggressionshemmung versagt jedoch unter uns Menschen. Wir sind nach Lorenz zwar nicht böse von Jugend auf, aber Opfer einer tragischen Entwicklung: Der steinzeitliche Aggressionstrieb ist uns Menschen bis heute erhalten geblieben, aber die Tötungshemmung wurde im Zuge anonymisierender und distanzierender Prozesse späterer Kulturepochen außer Kraft gesetzt: »... vor allem hat es die verfeinerte Tötungstechnik mit sich gebracht, dass dem Handelnden die Folgen seines Tuns nicht unmittelbar ans Herz greifen... Gute, brave, anständige Familienväter haben Bombenteppiche gelegt.«¹¹

Lorenz legt einen Maßnahmenkatalog vor, um solchen Gefahren entgegenzuwirken: Er schlägt vor, unsere Einsicht in die Ursachenketten unseres eigenen Verhaltens zu vertiefen und Möglichkeiten des Abreagierens von Aggression an Ersatzobjekten zu untersuchen; konkret denkt er an Sport als eine ritualisierte Sonder-

»das menschenverbindende Lachen«

form des Kampfes, an die Knüpfung internationaler Beziehungen im Dienste gemeinsamer Ideale und insbesondere an das menschenverbindende Lachen.

Der Lorenz-Schüler Irenäus Eibl-Eibesfeldt vertritt nach wie vor die Dialektik von Aggression und Tötungshemmung. Er macht darauf aufmerksam, dass Menschen ihre Gegner oft als Nichtmenschen oder gar Unmenschen deklarieren, sie also durch Dehumanisierung demütigen und auf diese Weise intraspezifische Aggression von Mensch zu Mensch in interspezifische Aggression umdeuten – indem sie »schlicht böse«¹² ihre Gegner als Ungeziefer und Mistvieh bezeichnen.

Die hier skizzierte verhaltensbiologische Position geht davon aus, dass erst die menschliche Kultur die natürliche Tötungshemmung außer

Kraft setzt. Die Kultur führt quasi zur Verrohung der Natur; das Böse ist ein Kulturprodukt. Warum aber töten dann Löwenmännchen ihre Konkurrenten und deren Nachkommen?

Soziobiologie: Ein Naturprodukt

- Im Gegensatz dazu zeichnet sich eine soziobiologische Position dadurch aus, dass sie das Böse als Naturprodukt versteht. Sie kennt keine angeborene Tötungshemmung. Eine Gegensteuerung gegen Aggression lässt sich allenfalls vom Kulturwesen Mensch erwarten. Nicht – wie bei Lorenz – die Arterhaltung bestimmt das Verhalten, sondern die Ausbreitung der eigenen Gene: Wenn ein Löwenmännchen die Nachkommen seines Rivalen tötet, damit das Weibchen umso schneller wieder paarungsbereit ist, so zeigt das, dass der Löwe im Interesse der Verbreitung der eigenen Gene handelt. Bezugsgröße der Soziobiologie ist also nicht die Arterhaltung, sondern die Ausbreitung der eigenen Gene.

Psychophysiologie: Neuro-hormonal bedingt?

- Psychophysiologische Zusammenhänge tun sich »beim Menschen und bei anderen Säugern«¹³ zwischen dem männlichen Sexualhormon Testosteron und männlicher Aggressivität auf – allerdings nicht in dem Sinn, dass Testosteron quasi automatisch Aggressionen fördere. Vielmehr muss das Nervensystem hierauf geprägt sein: Testosteron führt zu Aggressionen nur dann, wenn der Organismus in einer sensiblen Frühphase unter Testosteroneinfluss stand.

Ebenso zeichnen sich Zusammenhänge zwischen Aggressivität und Serotonin ab; dieser so

genannte Neuromodulator ist eine Art Glücksstoff, dessen Mangel Depressionen auslösen kann. Ein niedriger Serotoninspiegel kann zu Aggressionen führen, insbesondere zu Autoaggressionen.

Lerntheorie: Frustration, Lernen am Erfolg und Lust am Bösen

- Die berühmte Frustrations-Aggressions-Hypothese postuliert folgenden Zusammenhang: »Aggression ist immer die Folge einer Frustration ..., und umgekehrt führt die Existenz einer Frustration immer zu irgendeiner Form von Aggression.«¹⁴ Diese Verknüpfung lässt sich vielfach bestätigen, wenngleich die aus einer Frustration herrührende Aggression mitunter zeitlich versetzt eintritt oder sich nicht gegen ihre Quelle, sondern gegen ein Ersatzobjekt, einen Sündenbock richtet; viel Böses ist nachträgliches Begleichen alter Rechnungen bei den falschen Schuldnern. Nicht akzeptabel erscheint mir das doppelte »immer«: Nicht jeder »Frust« muss in Aggressionen münden, und umgekehrt lassen sich Aggressionen nicht ausnahmslos auf Frustrationen zurückführen, wenn etwa genetische und physiologische Ursachen dafür ebenfalls in Betracht gezogen werden.

Hinzu kommt, dass manche Menschen mit aggressiven Verhaltensweisen positive Erfahrungen sammeln konnten und sich darin bestärkt fühlen. Solches Lernen am Erfolg führt dazu, dass sie aggressives Verhalten instrumentell und durchaus lustbetont einsetzen, wenn es der machtvollen Durchsetzung spezifischer Interessen dient. Hier ist Aggression nicht durch Frustration provoziert, sondern durch Erfolge motiviert, also erlernt.

Lerntheoretisch erscheint Aggression also als Folge von Frustration oder als Lernen am Er-

folg – oder aber als Imitationslernen: Böse sind immer die anderen, vorzugsweise die Medien! Ich halte es für kurzschlüssig, aus einer größeren Zahl von Fernsehleichen eine Steigerung des Gewaltpotentials abzuleiten. Zugleich wäre es leichtfertig und verantwortungslos, den Einfluss gewaltverherrlichender Medienangebote zu leugnen. Ängstliche und verunsicherte, in ihrem Selbstwertgefühl wacklige Jugendliche etwa »stehen« auf Horrorfilme¹⁵, in denen sich der einzelne Held, mit dem sie sich identifizieren können, im Kampf bewähren muss. Ein solcher TV-Trip dient als psychische Prothese, die Jugendliche zu ihrer eigenen Stabilisierung und zur Entwicklung ihrer Eigenständigkeit brauchen. Zu Gewalttaten kann es dann kommen, wenn Jugendliche keine andere Chance sehen, existentielle Ängste abzubauen, als eben durch

*»Ein TV-Trip dient als
psychische Prothese.«*

Flucht in eine Medienwelt; wenn Jugendliche schon vor der Rezeption medial inszenierter Gewalt in ihren aggressiven Neigungen Verstärkung erhalten haben, etwa durch persönliche Vorbilder; wenn also zerstörerische Aggressionen bereits zu ihrem Handlungsinventar gehören; wenn Rationalisierung und Dehumanisierung von Opfern das Empfinden von Verantwortung und Schuld unterlaufen.

Böses kommt also gewiss nicht auf einer Einbahnstraße daher, vom Bildschirm direkt ins Wohnzimmer; das Publikum hegt vielmehr seinerseits unfriedliche Sehnsüchte, wartet aufs Böse. Wie sonst lässt sich der Erfolg von »Big Brother« erklären, wenn nicht damit, dass Zuschauerinnen und Zuschauer allabendlich aufs Neue mit dem Ausbruch von Gewalt rechneten, welcher allerdings nur äußerst maßvoll erfolgte? Die Insassen des künstlichen Käfigs, in den das

Publikum per Knopfdruck Einblick nehmen konnte, hielten mit geringfügigen Dosen von Hass und Gewalt Hoffnungen auf das große Böse wach. Lust am Bösen und Schadenfreude im bequemen Fernsehsessel sind nicht nur medial erzeugte Effekte, sondern menschliche Neigungen, auf die das Medium bauen kann. Fernsehanstalten, die Nachfolgesendungen vorbereiten, werden die Dosis an Bösem erhöhen müssen; von dieser Einsicht zehrt etwa Christoph Schlingensief, wenn er »Big Brother« in Wien mit einem Container für Flüchtlinge nachstellt und auf diese Weise einen im Internet mitvollziehbaren öffentlichen Abschiebeprozess inszeniert.

Gewalt ist geil!

● Kein Kind, kein Jugendlicher ist darauf aus, sich mit anderen zu schlagen und dafür fortwährend ablehnende Reaktionen seiner Umgebung in Kauf zu nehmen. Vielmehr sind gewalttätige Heranwachsende in ihren Beziehungsstrukturen so stark verunsichert und gleichsam mit sich selbst so wenig in Kontakt, dass offenbar allein der aggressive Übergriff auf andere ihnen dazu verhelfen kann, Sicherheit und Selbst-Stand zu erlangen: Gewalt ist geil!

Wer erinnert sich nicht an eine Situation starken Berührtseins, schwerer Enttäuschung oder tiefer Traurigkeit? Werde ich in einer solchen Situation »falsch« angesprochen, reagiere ich abwehrend und heftig, auch wenn der andere nur eine harmlose Frage anbringen wollte und sich nun wundert, warum ich so böse reagiere. Störungen des Sozialverhaltens gehen insbesondere bei Kindern und Jugendlichen mit emotionalen Störungen einher, d.h. die zur Schau getragene Aggressivität ist die Maske, hinter der sich schutzbedürftige Emotionen verstecken: Auch sehr gewalttätige Kinder und Jugendliche

erleiden mitunter depressive Abstürze, wenn ihnen aufgeht, dass ihr eigenes aggressives Verhalten mit einer seelischen Verletzung (Frustration), einem tiefen Schmerz zu tun hat. Auffällige Aggressivität dient oft der Abwehr emotionaler Verzweiflung: Kinder und Jugendliche achten unbewusst sehr genau darauf, dass andere Gefühle als die, die zur Aggression gehören, nicht auftauchen. Jede kleinste Ansprache kann zu im-

»mit ihrer Traurigkeit in Berührung kommen«

mensen Wutausbrüchen führen; oft ist es gerade die freundliche Ansprache, von der sich Heranwachsende bedroht fühlen, weil sie darüber am ehesten mit ihrer Traurigkeit in Berührung kommen.

In eine ähnliche Richtung weisen humanistisch-psychologische Konzepte auf der Basis eines Menschenbilds, in welchem Aggressivität einer konstruktiv-ordnenden Kraft zu- bzw. untergeordnet ist – mit der Gefahr, zu rasch zur Kraft des Guten vorstoßen zu wollen, aber auch mit der Chance, in der Hoffnung darauf auszuweichen, solange Wut und Hass erlebt werden. Und in dem Maße, in dem Menschen erfahren, dass das Erleben und Durchleben mörderischer Gefühle und böser Gedanken gerade nicht zum Ausleben dieser Gefühle und Gedanken führt, wird die im Hass gebundene Lebendigkeit neu verfügbar.

Systemtheorie: Sündenbock im System Familie

- Böse sind immer die anderen – zur Entlastung der einen. Diese Grenzziehungen verlaufen nicht nur zwischen einer »guten Kinderstube« und der bösen Welt draußen, sondern auch

innerhalb einer Familie – zu Lasten eines Familienmitglieds: »In unserer Familie läuft alles gut, nur unsere Jüngste macht dauernd Probleme.« Sie soll als die Böse herhalten, obschon es in der ganzen Familie »böse« zugeht. Systemische Arbeit verzichtet auf Schuldzuweisungen, insofern sie dieses Kind nicht zum Problemkind oder zum Sündenbock erklärt. Dabei kann es jedoch nicht darum gehen, den Betroffenen jede Zurechnungs- und Schuldfähigkeit für Böses abzusprenken, zumal sie diese vermeintliche Unschuld mit ihrer Unmündigkeit (zu) teuer bezahlen müssten. Vielmehr muss es darum gehen, Schuldzusammenhänge aufzudecken, die nicht einfach dem schwächsten Mitglied des Systems aufgeladen werden dürfen. Mit dem biblischen Thema des Sündenbocks (Lev 16,1-34) leite ich zum Abschluss über.

Schließlich: Der »liebe Gott«

- Der jüdische Ritus, bei dem alle Gemeindemitglieder ihre Hände auf einen Bock legen, ihre Sünden auf ihn übertragen und ihn danach in die Wüste schicken, veranschaulicht den Vorgang kollektiver Entlastung besonders deutlich. Dass das Böse selbst in seinen grausamsten Formen der Bibel nicht fremd ist, darauf weist Franz Buggle als Klinischer Psychologe mit seiner Streitschrift »Denn sie wissen nicht, was sie glauben«¹⁶ hin.

Im Namen Jahwes kommen Licht und Dunkel zur Sprache: »Ich bin der Herr, und sonst niemand. Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.« (Jes 45,6b-7)

In einem solchen ambivalenten Gottesbild wurzelt auch die Rede Jesu in größter Bedräng-

nis: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?« (Mt 27,46 bzw. Ps 22,2)

Gott ist kein halbiertes Gott¹⁷, nicht bloß der sprichwörtlich bekannte »liebe Gott«, oft blutleer und belanglos. Eine Spaltung im Gottesbild wirkt auf das Menschenbild zurück, das dann alle Gewaltbereitschaft in ein »Reich des Bösen« absondert; das Menschenbild wird ebenfalls halbiert – und böse sind immer die anderen. Aber ein bloß »lieber Gott« erschreckt niemanden, rüttelt niemanden auf, berührt niemanden,

und das Leben mit diesem Gott ist eine lustlose Reise durch seichte Gewässer. Ein Gott des Lebens dagegen kennt Gut und Böse, Licht und

**»Ich bewirke das Heil
und erschaffe
das Unheil.«**

Dunkel. Wären wir mit dem harmlosen »lieben Gott« allein, so sähe es in der Tat böse aus: Wir wären arme Teufel.

¹ Ute Ehrhardt, Gute Mädchen kommen in den Himmel, böse überall hin, Frankfurt/M. 2000.

² Vgl. Platon, Phaidon, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 3, Hamburg 1978, 7–66, sowie Christoph Schulte, Böses und Psyche, in: Carsten Colpe & Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1993, 300–322.

³ Vgl. Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Hamburg 1978, 17–58.

⁴ Sören Kierkegaard, Der Begriff Angst. Vorworte (1844), Köln 21983, 47.

⁵ Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1947), Frankfurt/M. 1991, 88–127.

⁶ Richard von Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis (1886), Reprint der 14. Aufl. von 1912, München 1984, 69.

⁷ Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: ders., Studienausgabe, Bd. 9, 8. Aufl., Frankfurt/M. 1997, 191–270, 248.

⁸ Freud, Unbehagen, 250f.

⁹ Freud, Unbehagen, 270.

¹⁰ Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, München ⁸1981, 48f.

¹¹ Lorenz, Das sogenannte Böse, 227f.

¹² Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Die Biologie des menschlichen Verhaltens, München ³1997, 931.

¹³ Gerhard Roth, »Ist das Böse angeboren?«, in: Martin Kleer & Caspar Söling (Hg.), Wie böse ist der Mensch?, Paderborn 1999, 37–48, 40.

¹⁴ John Dollard u.a., Frustration und Aggression, Weinheim ²1971, 9.

¹⁵ Vgl. Jan-Uwe Rogge, Die Gefahr des Bösen, die Lust am Bösen, in: Anton A. Bucher u.a. (Hg.), Das Böse, Salzburg 1999, 39–54.

¹⁶ Reinbek 1992.

¹⁷ Vgl. Dieter Funke, Der Platz des Bösen in Gott?, in: Michael Schlagheck (Hg.), Theologie und Psychologie im Dialog über das Böse, Paderborn 1998, 93–144.

Hansjörg Vogel

Folter und Krieg

Konfrontation mit dem Abgrund des Bösen

**Überlebende Folteropfer
beschreiben sich oft als »lebendig tot«.**

Welcher Sinn trägt da noch?

**Therapie kann helfen,
aber ihre Erfahrungen fordern auch
die Theologie heraus, sich den
menschlichen Abgründen zu stellen.**

»Ich bin müde.« [...] »Ich weiß. Es ist schwer,
so viele Tote auf den Schultern zu tragen.«
(Elie Wiesel)

● Herr Bielo, ein bosnischer Flüchtling, der in einem westlichen Land Aufnahme gefunden hat, stellt sich beim Arzt mit einer Visitenkarte vor, auf der ein Foto von ihm als Lagerhäftling abgebildet ist. Er identifiziert sich mit dem abgemagerten und geschundenen Mann, der er vor Jahren während des Krieges im Lager war. Im Laufe der Therapie vertraute er den Therapeutinnen und Therapeuten Verschiedenes von dem an, was er während des Krieges an Schrecklichem erlebt hatte. Herrn Bielos Erfahrungen stellen ein Beispiel aus tausenden dar, wie Menschen gedemütigt, geschlagen, mit dem Tode bedroht wurden. Sie haben nicht nur selber Gewalt erlitten, sondern sie wurden auch Zeugen von Vergewaltigungen und Morden. Im Krieg haben die meisten Familien Angehörige verloren. Für die Überlebenden ist vor allem unerklärlich und erschütternd, wie ehemalige Nachbarn und Bekannte, mit denen sie vorher problemlos zusammengelebt hatten, im Krieg plötzlich zu Peinigern und Mördern werden konnten.

Traumatische Reaktion

● Wenn Herr Bielo erzählt, wie er noch heute unter den Folgen des Kriegs leidet, finden wir die typischen Symptome einer traumatischen Reaktion: In sich aufdrängenden Erinnerungen, im Handeln oder Fühlen, als ob das Ereignis wieder gegenwärtig wäre, wird das Trauma auf eine sehr belastende Weise immer wieder erlebt (Intrusion). Geräusche, Gerüche, Berührungen, Bilder können solche Nachhallerinnerungen oder Flashbacks auslösen. In Alpträumen steigt das Erlebte mit heftigen motorischen Reaktionen verbunden wieder auf.

Die Folge dieser intrusiven Erinnerungen ist ein gesteigertes Erregungsniveau mit vegetativer Übererregtheit, Schreckhaftigkeit und Schlaflosigkeit. Durch das plötzliche Erinnern können dramatische Panikreaktionen sowie Aggressionen ausgelöst werden.

Als Reaktion auf die belastenden Symptome versuchen die Betroffenen gedanklich, gefühls- haft und im Verhalten Situationen zu vermeiden, die das Wiedererleben des Traumas auslösen

könnten. Dieses Vermeidungsverhalten kann sich auf Gedanken und Gespräche, Aktivitäten, Orte und Menschen beziehen. Verschiedene Symptome von Gewaltopfern können als Vermeidungsverhalten gedeutet werden: Interessesverlust, Abstumpfung der Gefühle, Genussunfähigkeit, Isolierung und Entfremdung, Konzentrations- und Gedächtnisstörungen. In dieses Gebiet gehören auch die dissoziativen Zustände. Dies sind Erlebnisweisen während oder als Folge von traumatischen Situationen, in welchen eine Spaltung von Bewusstseinszuständen auftritt. Es entsteht zum Beispiel das Gefühl, nicht

*»das Gefühl,
nicht im eigenen
Körper zu sein«*

im eigenen Körper zu sein, beziehungsweise den Körper nicht zu spüren. Wirklichkeit und Personen können verkannt werden. Traumatische Zustände und teilweiser oder vollständiger Gedächtnisverlust können auftauchen. Die verschiedenen Vermeidungsverhalten sind Formen der Bewältigung, welche die Persönlichkeit vor überschwemmenden Erinnerungen und vor dem drohenden Integritätsverlust zu schützen suchen. Die Vermeidung trägt jedoch auch wesentlich dazu bei, die Symptome zu chronifizieren.

Hinter der traumatischen Reaktion steht das an sich gesunde Muster der Flucht-Kampf-Reaktion, mit dem der Mensch Bedrohungen und Belastungen begegnet. Wenn aber die Belastung jenseits des erträglichen Maßes übersteigt, versagt dieses Muster. Es gleicht einer Feder, die überspannt wird und bricht. Sie verliert ihre Elastizität und Kraft.

Die traumatische Reaktion ist meistens begleitet von emotionalen Symptomen wie Scham- und Schuldgefühlen oder Depressionen, Selbst-

wertverlust oder Persönlichkeitsveränderungen. So wird z.B. vermehrtes Misstrauen verbunden mit Reizbarkeit und sozialem Rückzug beobachtet.

Das Unheimliche des Destruktiven

● Klinische Symptome lassen sich beschreiben. Was jedoch in Überlebenden von Folter und Krieg vor sich geht, ist uneinfühlbar. Sehr häufig beschreiben sich Menschen im Anschluss an die Foltererfahrung als »lebendig tot«. Sie kommen sich vor, wie wenn sie den eigenen Tod überlebt hätten. Sie selber fühlen sich selber fremd. Das berühmte Wort von Jean Améry trifft zu: »Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt.« Diese Entfremdung vom Leben wirkt sich in allen Dimensionen des Lebens aus. Die Entfremdung wird elementar als gestörtes Körpergefühl erfahren. Ein Mann, der schlimmsten Terror überlebt hat, gibt auf die Frage, wo er sich in seinem Körper wohl fühle, zur Antwort: »Wie kann ich mich wohlfühlen nach all dem, was ich erlebt habe?« Im Roman »Gezeiten des Schweigens« lässt Elie Wiesel einen Offizier seinem gefangenen Opfer mit zynischen

*»Wer der Folter erlag,
kann nicht mehr
heimisch werden in der Welt.«*

Worten schildern, wie sich die Folter in seinem Körper auswirken wird:

»Welch fabelhaftes Schauspiel! Der Wahnsinn fängt bei den Beinen an und durchdringt allmählich deinen Körper: Nach und nach nimmt er Besitz von dir: von deinen Schenkeln, deinen Hüften, deinem Bauch, deiner Brust, deinem Hals, deinem Mund, deinen Augen. Und dann

bricht er aus, der Wahnsinn: eine Kristallvase, die an einem Stein zerschellt. Ich habe es gern, wenn etwas splittert, wenn etwas seine Form wechselt. Auch dein Körper wird seine Einheit verlieren. Er wird nur noch ein zusammenge-würfelter Haufen sein. Deine Beine, deine Arme, deine Zunge werden keine Verbindung mehr miteinander haben: Jedes Glied wird sich belie-big bewegen. Sie werden dich los sein.«¹

Die Entfremdung zeigt sich auch im psy-chischen Zustand und in der sozialen Situation. Vielen Gefolterten ist auch nach der Freilassung kein frei bewegliches Leben mehr möglich. Jah-relang – sehr oft lebenslänglich – bleibt das Grundgefühl eingesperrt zu sein. So beobachten wir Menschen, die nicht mehr fähig sind, aus dem Gefängniszustand herauszukommen. Sie führen entweder ein isoliertes Leben in den ei-genen vier Wänden wie in einer Gefängniszelle oder sie ernähren sich noch nach Jahren in der Freiheit gleich wie im Gefängnis.

Viele Überlebende von Folter und Krieg flie-hen in andere Länder. Die Trauma- und Trauer-verarbeitung wird durch die Migration zusätz-lich erschwert. Der Verlust an Kultur, Sprache und politischer Zugehörigkeit, an Arbeit, an so-zialen Beziehungen und Sozialstatus verbindet sich mit Konflikten in der Exilgesellschaft (z. B. Fremdenfeindlichkeit) und in der Familie. Diese Rollenkonflikte belasten stark, sie untergraben den Selbstwert und führen zu neuen Demüti-gungen.

Die Existenz von vielen dieser Opfer ist zu-tiefst erschüttert. Jeder Wertmaßstab ist durch-einander geraten. Sinnstiftende Erfahrungen in Beziehungen und Religion können verloren ge-hen. Viele haben nichts mehr, woran sie sich in-nerlich halten können.

Doch dürfen wir nicht beim Einzelnen und seinem Leiden stehen bleiben; dieses Leiden ist nicht ohne äußeren Bezugsrahmen zu verstehen.

Sonst wird das, was ihm widerfahren ist, zu ei-nem persönlichen Problem gemacht. Die An-wendung von Folter geschieht immer in einem gesellschaftspolitischen Zusammenhang. Meist wird die Anwendung von Folter durch staatliche Sachzwänge legitimiert, sei es um die Preisgabe

»Folter geschieht immer in einem gesellschaftspolitischen Zusammenhang.«

von Informationen oder den Verrat von Gleich-gesinnten zu erzwingen. Dies sind jedoch oft mehr vordergründige Ziele einer Folter. In erster Linie ist die Folter das Unterdrückungsinstru-ment einer herrschenden Gruppe und dient der Durchsetzung ihrer Eigeninteressen und der Machterhaltung. Folter beabsichtigt die Zer-störung der Persönlichkeit ihrer Opfer, nicht de-ren Tod. Diese werden eingeschüchtert, isoliert und gequält, bis sie ihre ursprünglichen Lebens-ziele und -ideale nicht mehr verfolgen können. Als gebrochene Existenzen sollen sie für andere zur Warnung und zum abschreckenden Mahn-mal werden.

Kohärenzgefühl

- Was hilft dem Menschen diese Destruktion durch das Böse, wie sie in Folter und Krieg er-fahren wird, zu überstehen? Der israelisch-ame-rikanische Medizinsoziologe Aaron Antonovsky hat in Israel KZ-Überlebende untersucht und sich die Frage gestellt, warum ein Teil der Überle-benden der Nazi-Verfolgung unter schweren psy-chischen Folgen zu leiden hatte und z.T. in der Folge auch körperlich ernsthaft erkrankt ist, während ein anderer Teil die gleichen Schrecken ohne sichtbare Krankheitsfolgen überlebte.² An-tonovsky hat die Faktoren untersucht, die für die

Menschen von Bedeutung waren, die bei gleicher Belastung gesund geblieben sind. So hat er als Gegenstück zu dem traditionellen medizinischen Konzept, das an der Pathologie, d.h. an den krankmachenden Faktoren, orientiert ist, das Modell der »Salutogenese« entwickelt. Das Konzept der Salutogenese beschreibt Kräfte, die dem Individuum helfen, Gesundheit zu entwickeln, und die seine Fähigkeiten fördern, mit den Belastungen des Lebens erfolgreich umzugehen. Zentraler Begriff dieses Modells ist der »Sense of Coherence« (SOC) oder das »Kohärenzgefühl«. In den Grausamkeiten des Krieges oder in der politischen Verfolgung mit Folter und Vernichtung von bestimmten Volksgruppen oder politischen Gruppierungen wird der Verlust der menschlichen Kohärenz körperlich, psychisch und sozial angestrebt. Zum Über-

»Bewahren des inneren Zusammenhangs«

leben in solchen Situationen ist das Bewahren des inneren Zusammenhangs von entscheidender Bedeutung. Das Kohärenzgefühl nach Antonovsky beschreibt eine Lebenshaltung, die in den ersten Lebensjahren entsteht. Diese Grundorientierung ist eine Basis von Vertrauen in sich selbst und in die Umwelt, eine innere Sicherheit, welche überdauert und sich dennoch neuen Anforderungen anpassen kann. Das Kohärenzgefühl ist die Grundeinstellung, mit welcher der Mensch unvorhersehbaren und belastenden Ereignissen begegnet. Es weist drei Dimensionen auf:

- Die Ereignisse im Leben folgen einer inneren und äußeren Struktur. Sie können vorhergesehen und eingeordnet werden (Überschaubarkeit oder Comprehensibility).
- Um den neuen Anforderungen erfolgreich begegnen zu können, sind auch unter Belastung

persönliche, familiäre und soziale Ressourcen ausreichend verfügbar. Es besteht das Vertrauen, künftige Lebensaufgaben meistern zu können (Handhabbarkeit oder Manageability).

- Künftige Ereignisse können als sinnvolle Aufgaben gesehen werden. Es geht um die Fähigkeit, auferlegte Belastungen als Herausforderung zu verstehen, für die es sich lohnt, sich einzusetzen (Sinnhaftigkeit oder Meaningfulness).

Das Kohärenzgefühl setzt sich aus inneren und äußeren Faktoren zusammen wie z.B. innere Werte, religiöse und politische Überzeugungen, Anpassungsfähigkeit, soziale Unterstützung. Menschen mit einem starken Kohärenzgefühl gelingt es im Durchschnitt besser, die Folgen gewaltsamer Traumatisierungen zu überwinden. Bei vielen Opfern von systematischer Gewalt wird aber dieser innere sinnstiftende Zusammenhang zerstört. Die oben beschriebene Zerstückelung und Abstumpfung der Persönlichkeit als Folge der traumatischen Reaktion lässt das Kohärenzgefühl zugrunde gehen. Das Beispiel von Herrn Bielo und seiner Visitenkarte zeigt, dass die Erfahrung des Opferseins die einzige Kohärenz bietet, die geblieben ist.

Ähnliches gilt für diejenigen, die in der äußeren Freiheit nicht mehr fähig sind, die Gewohnheiten des Gefängnislebens abzulegen. Das Ziel der Begleitung traumatisierter Menschen besteht darin, dass sich ihr Kohärenzgefühl ent-

»Erfahrung des Opferseins als einzige Kohärenz«

wickelt und stärkt. Dies ist nicht eine rein innerpsychische Entwicklung, sondern dazu gehören auch soziale und politische Rahmenbedingungen. So ist der Aufbau zwischenmenschlicher Beziehungen für die Neugewinnung der Kohärenz von Gefolterten von entscheidender Bedeutung.

Grundhaltungen in der Begegnung mit Traumatisierten

- Auf diesem Hintergrund nimmt die Beziehungsgestaltung in Begleitung und Therapie mit gewalttraumatisierten Flüchtlingen einen zentralen Stellenwert ein. Dafür haben sich einige Grundhaltungen als notwendige Voraussetzungen ergeben. Diese haben nicht nur in der Psychotherapie ihre Gültigkeit, sondern sie sind in allen Beziehungen zu extremtraumatisierten Flüchtlingen zur Förderung des Kohärenzgefühls anwendbar.
- Physische und emotionale Sicherheit: Für die Beziehungsgestaltung mit Extremtraumatisierten ist die angestrebte Verlässlichkeit und Transparenz über das, was in der Begleitung oder Therapie geschieht, von entscheidender Bedeutung. Denn Unklarheit und Unberechenbarkeit einer Situation, welcher sie blind und hilflos ausgeliefert waren, waren zentrale Elemente ihrer traumatisierenden Erfahrungen.
- Achtung der Selbstbestimmung: Gewalttraumata sind die Folgen von massivsten Grenzüberschreitungen. Die Gestaltung der therapeutischen Beziehung hat darauf zu achten, die Betroffenen mit ihren Erfahrungen und Grenzen möglichst zu respektieren.
- Wertschätzung und Respekt: Flüchtlinge bringen ihre Kultur, ihre Religion und ihre politische Überzeugung als Bestandteile der eigenen Identität mit. Hier liegen Werte und Ressourcen. Die Begleitung von Flüchtlingen erfordert ein Respektieren ihres Andersseins und ein nicht wertendes Annehmen ihrer Identität.
- Unrecht benennen und anerkennen: Zum Leiden extremtraumatisierter Flüchtlinge gehört die Tatsache, dass das Unrecht, das ihnen geschehen ist, in ihrer Heimat nicht als solches anerkannt und geahndet wurde. Die Erfahrung

zeigt, dass Menschen ihre aus politischen Gründen erlebten Grausamkeiten besser integrieren können, wenn diese Grausamkeiten im Heimatland aufgedeckt und geahndet werden. Oft ist dies jedoch aus politischen Gründen nicht möglich. Da muss dieses Unrecht wenigstens in den Aufnahmeländern als solches anerkannt werden. Dies geschieht auch direkt in der Begleitung und

**»Unrecht muss als solches
anerkannt und sollte
geahndet werden.«**

in der Therapie. Dadurch wird den Überlebenden gezeigt, dass dies wirklich geschehen ist und nicht einem Hirngespinnst entspricht. Dies hilft, das Erfahrene einzuordnen. Begleitung und Behandlung von Überlebenden von Folter und Kriegsgewalt stehen so gesehen in einem politischen Zusammenhang. Es wird nicht nur über das Leiden eines Einzelnen oder einer Familie gesprochen, sondern über das Leiden einer ethnischen, religiösen Minderheit oder einer verfolgten politischen Gruppierung. Flüchtlinge fordern uns oft heraus, politisch Stellung zu beziehen. Der Standort des Therapeuten muss dann fassbar werden. Wer in näheren Kontakt mit Flüchtlingen kommt, muss sich intensiver mit der komplexen Frage der Menschenrechte auseinandersetzen.

- Förderung von Ressourcen – Vermeidung der Pathologisierung: Die Beziehungsgestaltung hat demnach so zu erfolgen, dass alles, was unnötig pathologisiert, vermieden wird und Ressourcen gefördert werden. Dies kann dadurch geschehen, dass die Ausbildung neuer Kognitionen angeregt und Misstrauen mehr und mehr überwunden wird. Dies ist auch die Voraussetzung, dass ein schrittweises Heraustreten aus dem sozialen Rückzug möglich wird.

Das Trauma und seine Ansteckung

● In der Begleitung und Therapie von Extremtraumatisierten stoßen wir immer wieder an die Grenzen der Machbarkeit und an die Grenzen der emotionalen Kräfte. In Beratung und Therapie muss das richtige Verhältnis von Nähe und Distanz zu den Klientinnen und Klienten gesucht werden. Die Auseinandersetzung mit den eigenen Grenzen ist unabdingbar zur Vorbeugung des Ausbrennens. Denn wer mit Menschen mit schweren traumatischen Foltererfahrungen in Berührung kommt, wird spüren, dass dem Trauma eine ansteckende Kraft inneohnt. In der Begleitung von Überlebenden der Folter stellen wir an uns selber das gleiche Reaktionsmuster von Vermeidung und Übererregung fest. Einerseits versuchen wir, diese dunklen Abgründe des menschlichen Lebens von uns fern zu halten. Doch dies gelingt oft nicht.

»die dunklen Abgründe fernhalten«

Es kommt vor, dass wir in den unheimlichen Sog der chaotischen, traumatischen, entsetzlich demütigenden Foltererfahrung hineingezogen werden. Wer traumatisierte Menschen begleitet, kann plötzlich selber Alpträume haben. Die dunkle menschliche Wirklichkeit, für die die Überlebenden der Folter Zeugen sind, trifft auch auf eigene Abgründe und Ängste.

Angelo Lottaz, ein ehemaliger Mitarbeiter im Therapiezentrum SRK für Folteropfer in Bern beschreibt diesen Zustand aus seiner Sicht: »Die therapeutische Arbeit mit gefolterten und kriegstraumatisierten Menschen während der letzten vier Jahre hat mich verändert – ich bin nicht mehr der gleiche Mensch und ich bin nicht mehr der gleiche Therapeut. Manchmal habe ich das Gefühl, meine Seele sei in dieser Zeit älter ge-

worden, ergraut, manchmal bin ich sehr müde – und wütend. Vor allem aber gelingt mir das Sprechen nicht mehr so leicht. Ich habe eine Scheu entwickelt, über diese Menschen und meine Erfahrungen mit ihnen zu sprechen, weil mir die Worte oft unangemessen vorkommen. Es

»keine adäquate Sprache mehr«

scheint, als ob wir keine adäquate Sprache mehr zur Verfügung hätten, mit der sich über »letzte Dinge« sprechen ließe, über die Gründe und Abgründe unserer Existenz. Es ist die gleiche Scheu, die ich als Theologe gekannt hatte, wenn die Rede von Gott war: Oft kommen die gängigen Worte so glatt, so selbstverständlich und verobjektivierend daher, dass sie nichts mehr abzubilden vermögen vom Suchen und Ringen der Menschen um Wahrheit und Verstehen. Es ist wohl nicht zufällig, dass mir meine Erfahrungen als Theologe in den Sinn kommen: Sowenig unsere Sprache noch mit Gott rechnet, sowenig ist vorgesehen, von Folter und Krieg und von der Suche nach Sinn zu sprechen. Meine Scheu hat aber noch einen anderen Grund: Auch nach vielen Stunden Therapie mit Gefolterten blieb oft ein Gefühl der »Uneinfühlbarkeit« zurück – das von den Gefolterten Erlebte war für mich absolut unvergleichbar. Diese Fremdheit machte mich sehr unsicher: Verstand ich wirklich, was sie mir sagen wollten? Dabei erlebte ich plötzlich auch eine Fremdheit mir selber gegenüber. Ich war mir in meinen eigenen Reaktionen fremd, erlebte unbekannte Seiten von mir, konnte mich nicht mehr verstehen.«³

Das Leiden aushalten

● Lottaz hat hier etwas auf den Punkt gebracht, was auch viele Therapeutinnen und The-

rapeuten ohne theologische Ausbildung erfahren: Wer in der Begleitung von folter- und kriegstraumatisierten Menschen mit den Abgründen menschlicher Grausamkeiten konfrontiert wird, kommt nicht darum herum, sich mit seinem eigenen Menschen- und Gottesbild und mit der Sinnfrage auseinanderzusetzen. Die Begegnung mit Menschen, die die Abgründe des Bösen am eigenen Leib erfahren haben, kann die persönlichen Einstellungen zu existentiellen Erfahrungen wie Familie, Freundschaft, Heimat, Würde, Verrat, Tod und Leben in Frage stellen und verändern. In dieser Situation zeigt sich, wie groß das eigene Kohärenzgefühl ist, das uns die Ohnmacht und Hilflosigkeit gegenüber dem Destruktiven aushalten lässt. Der Respekt gegenüber den Menschen, die die Hölle der Gewalt durchgemacht haben, gebietet, das Dunkle und Destruktive im Bewusstsein der Gesellschaft nicht zu verdrängen. Lottaz führt dieser Zusam-

menhang zu folgender Frage: »Die Frage, wie Gefolterte therapiert werden können, hat sich für mich zur Frage ausgeweitet, wie viel Krankheit, Leiden und Tod wir öffentlich aushalten können. Es wäre uns lieber, wenn die Überlebenden ihre Vergangenheit endlich verarbeiten könnten und ruhig würden ... Vielleicht ist ge-

»Leiden und Tod öffentlich auszuhalten«

rade das Ziel, Leiden wegheilen zu wollen, die Vergangenheit hinter sich lassen zu können, die Fortsetzung des Traumas.«⁴

An dieser Stelle ist die Theologie gefordert. Welches Gottes- und Menschenbild hilft mit, Leiden und Tod öffentlich auszuhalten? Wie geht christliche Theologie mit den dunklen und zerstörerischen Aspekten der menschlichen Wirklichkeit um?

¹ Elie Wiesel, *Gezeiten des Schweigens*, Freiburg i.Br. 1992, 87f.

² Vgl. Aaron Antonovsky, *Health, stress and coping*.

San Francisco 1979; sowie ders., *Unravelling the mystery of health*, San Francisco 1987.

³ Angelo Lottaz, Vom

äußeren zum inneren Bezugsrahmen. Von den Schwierigkeiten, gefolterte und kriegstraumatisierte Menschen zu verstehen,

Brennpunkt 80 (1999) 31-39, 31.

⁴ Ebd., 34.

Das Therapiezentrum des Schweizerischen Roten Kreuzes (SRK) für Folteropfer in Bern

bietet ambulante medizinische und psychosoziale Therapie für gefolterte und kriegstraumatisierte Menschen an; es steht anerkannten Flüchtlingen aus der ganzen Schweiz offen. Das Therapiezentrum leistet auch Vermittlungsdienste für weitere Betroffene (z.B. Asylsuchende) und ihre

Betreuungspersonen und engagiert sich in der Weiterbildung und der Forschung.
Koordinations- und Vermittlungsstelle des Therapiezentrums SRK für Folteropfer
Freiburgstraße 44a, CH-3010 Bern,
Tel.+41-31-390 50 68, Fax +41-31-382 97 10,
<http://www.folter.ch>
Spendenkonto: Postkonto 70-79907-1
(Vermerk Therapiezentrum SRK nötig!)

Hermann Deisenberger

Täter und Opfer zugleich

Erfahrungen eines Gefangenenseelsorgers

**Wer Tätern menschlich nahe kommt,
stößt auf gespaltene und selbst
verletzte Menschen. Heilsame Schuld-
erkenntnis und Vergebung haben
allerdings in der Institution
Gefängnis wenig Raum.**

● In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit »Kriminalität – Gefängnis – Strafe« wird den Meinungen von Inhaftierten wenig Beachtung geschenkt. Diese Distanz zu den Erfahrungen und Reflexionen der Betroffenen halte ich für problematisch, daher sollen in diesem Beitrag auch Gefangene selbst zu Wort kommen. Ihre literarischen Aussagen eröffnen authentische Einblicke in die Tiefenschichten ihrer Persönlichkeit. Ihre intuitive Sprache veranschaulicht manchmal sehr pointiert auch meine konkreten Erfahrungen in der Gefangenenseelsorge.

Empörung und Faszination

● Kriminalität ist ein Thema des Alltags. Täglich werden wir in den Massenmedien damit konfrontiert. Die Berichterstattung über schwere Verbrechen¹ löst eine zwiespältige Reaktion aus: entschiedene moralische Ablehnung und gleichzeitig große Aufmerksamkeit und Neugier.

Der Rechtsbrecher wird zum Unmenschen und negativen Helden hochstilisiert. »In unserer Phantasie behauptet er einen Platz, der mit seiner realen Bedeutung und der seiner Taten nicht mehr vereinbar und durchs Tatsächliche seines Daseins nicht mehr zu erklären ist. Wunderbar und rätselhaft bleibt, mit welcher Leidenschaft wir uns um ihn kümmern und welchen enormen Apparat zu seiner Bekämpfung wir aufbauen. Er genießt eine irrationale Publizität.«²

Bevor ich meinen pastoralen Dienst in der Justizanstalt Garsten (Oberösterreich) begann, hatte auch ich das mediale Bild der Verbrecher unkritisch übernommen. Gerichtsreportagen lösten bei mir Empörung und Faszination aus. Die Schwarzweiß-Zeichnungen fielen mir kaum auf. Der Mörder muss Mörder, und der Unschuldige unschuldig bleiben. Diese Darstellung passte in mein damaliges Weltbild: da die Guten, dort die Bösen!

Die Unglücklichen

● Die erste entscheidende Hinterfragung meiner einfachen Sichtweise verdanke ich Dostojewskij. Er war als politischer Inhaftierter vier Jahre in einem sibirischen Straflager und hat seine

Erfahrungen in dem Roman »Aufzeichnungen aus einem toten Haus« zusammengefasst. Seine Beschreibung der Bewohner des Totenhauses scheint widersprüchlich: »All diese Menschen – von wenigen Ausnahmen abgesehen (...) – waren in der Regel finster, missgünstig, unwahrscheinlich eitel...«³ Die Mehrheit seiner Schicksalsgenossen im Zuchthaus sei böswillig und voll Hass gewesen. Dostojewskij spricht von Gemeinheit und Niedertracht und scheut sich auch nicht, so drastische Bilder zu verwenden wie »ein Ungeheuer, ein moralischer Quasimodo«⁴.

Die anfangs als finster und düster beschriebenen Gefangenen, die schreckliche Taten hinter sich haben, werden aber ebenso als heitere, gutmütige Menschen gezeigt, die den kleinen Lebensfreuden durchaus zugänglich sind: »Nur wenige freundliche Worte eines Kommandanten, und die Sträflinge waren wie neugeboren. Sie freuten sich wie Kinder darüber und liebten ihn wie die Kinder.«⁵ Am Ende des Romans resümiert Dostojewskij: »Und wie viel Jugend ist hinter diesen Wänden sinnlos begraben, wie viel große Kraft geht hier ungenutzt zugrunde. Denn hier soll einmal die ganze Wahrheit gesagt werden: Alle diese Gefangenen waren außerordentliche Menschen, vielleicht waren sie die Begabtesten und Stärksten unseres ganzen Volkes.«⁶

Die Persönlichkeit des Verbrechers ist widersprüchlich, sie birgt große Gegensätze und Antagonismen in sich. Dostojewskij nimmt eine wesentliche Erkenntnis der Psychoanalyse vorweg, wenn er in seinen Romangestalten die Polarität der Seele darstellt. Sie wurzelt in jedem Menschen, nicht nur im Verbrecher. Der Mensch hat das Bedürfnis, zu verneinen, ja sogar zu vernichten, einen Hang zur Selbstverneinung und zur Selbstvernichtung. Er spürt den Drang, irgendwann ohne jegliche Rücksicht vorzugehen und sich nur von seinen Leidenschaften leiten zu lassen. Gerade die ruhigsten, demütigsten

Menschen, so erkennt Dostojewskij, lehnen sich auf, und mit einem Schlag kommt in ihnen das Verborgene klar zum Vorschein.

Ins Zuchthaus kommen Menschen, die schon in Freiheit jede Selbstkontrolle und jeden Maßstab so sehr verloren haben, dass sie auch

»jeden Maßstab verloren«

ihre Übeltaten eigentlich gar nicht mehr aus freiem Willen begangen haben, sondern ohne selbst zu wissen warum, »in einer Art Fieber, in einem Rauschzustand – häufig nur aus im höchsten Grad aufgestachelter Eitelkeit«.⁷

Bei Dostojewskij spielt das unbewusste Schuldgefühl beim Verbrechen eine große Rolle. Die kriminelle Tat zielt darauf, den Verbrecher zu bestrafen. Ist das Gerichtsurteil erfolgt und die Strafe vollzogen, kann der Verbrecher wieder seine Ruhe finden. Dostojewskij ist selbst verwundet, als er im Straflager Mörder erlebte, die »stets guter Dinge waren, völlig unbekümmert, und man hätte wetten können, dass sie niemals auch nur die leisesten Gewissensbisse hatten«.⁸

Dostojewskij verweist in diesem Zusammenhang auf die traditionelle russische Volksauffassung. Die einfachen Leute machen dem Sträfling seine Missetat niemals zum Vorwurf. Das einfache Volk bezeichnet das Verbrechen als »Unglück« und nennt die Verbrecher »Unglückliche«. »Das ist eine Definition, die aller Beachtung wert ist. Sie ist umso bedeutsamer, als sie unbewusst und instinktiv getroffen wird.«⁹

Dissozial

- Dostojewskijs Theorie der Kriminalität als unbewusstes Strafbedürfnis der Verbrecher machte für mich eine oftmalige, rätselhafte Erfahrung verständlicher: Viele Haftentlassene ver-

ließen mit besten Vorsätzen und solider Unterstützung der Familie und anderer Bezugspersonen die Justizanstalt und kehrten erstaunlich bald wieder mit neuen Straftaten zurück. Bei ihrer Ankunft im Gefängnis wirkten sie selten zerknirscht und deprimiert. War die Wiedersehensfreude dominanter als das Eingeständnis des Scheiterns?

Ist es den Gefangenen möglich, Schuleinsicht und Schuldbewältigung zu erleben? Die psychoanalytische Forschung der letzten zwanzig Jahre hat wesentliche Ergebnisse in unserer Fragestellung erbracht. Sie führte u.a. den Terminus »dissozial« für schwere Verbrecher bzw. Rückfalltäter ein. Das Präfix »dis« bedeutet eigentlich »entzwei«. Das heißt, der Dissoziale ist nicht nur »affektlos«, wie die Psychiatrie oft diagnostiziert, sondern er hat sehr wohl auch konträre Anteile in sich. Er ist manchmal nicht in der Lage, Gemeinschaftswerte zu beachten, und

»so wenig Geborgenheit und so viel Angst«

manchmal gelingt es ihm, zumindest partikulär, diese zu respektieren. Er erscheint manchmal skrupellos und gleichzeitig wird er von unbewussten Schuldgefühlen geplagt. Dissoziale Menschen haben in ihrer frühesten Kindheit so wenig Geborgenheit und so viel Angst erfahren, dass sie auch als erwachsene Personen immer noch von dieser Urangst bestimmt sind.

»Hallo Erzeuger, sorry, dass ich so ›Hallo‹ schreibe anstatt ›Lieber...‹. Heute möchte ich dir sagen, was ich dir schon vor Jahren hätte ins Gesicht schreien sollen: Hallo Erzeuger, ich hasse dich bis ins Unermessliche. Was du mir gabst, war mein Leben, sonst nichts. Soll ich dir dankbar sein? Sorry, das kann ich nicht! Deinen Verstand, vorausgesetzt du hattest je welchen, hast du versoffen und mir wolltest du alle Gefühle

rausschlagen. Geschafft hast du es nicht, aber du hast etwas erreicht. Du hast in mir ein neues Gefühl geboren: den Hass. Auch Angst hast du in mir gesät...«¹⁰ Die Angst der Dissozialen ist so bedrohlich, dass sie sofort durch Handeln abgewehrt werden muss. Das Verhalten der dissozialen Persönlichkeit ist im Sinne einer kontraphobischen Reaktion zu verstehen. »Tagsüber zeigte ich meine Verschlagenheit, meine Angriffslust gegen alles und jeden, egal, ob uniformiert oder nicht, ich war wer, ich hatte eine Vergangenheit, zum Maulhalten fehlte mir die Ruhe – nachts weinte ich still und ängstlich, niemand durfte mich dabei erwischen, ins Kissen.«¹¹

Auseinandersetzung mit Schuld

● Das Gefängnis ist jener Ort, wo eine Differenzierung zwischen Tat und Täter nicht geschieht. Täglich auf's Neue bekommt der Dissoziale zu spüren, dass er ein Rechtsbrecher ist und dafür büßen muss. Kann in dieser Atmosphäre Schuldauseinandersetzung und -bewältigung gelingen?

In den literarischen Texten von Jack Unterwiesing wird immer wieder die Schuldfrage gestellt. Seine Reflexionen sind repräsentativ für viele andere Beispiele der Gefängnisliteratur.

In der Zelle ist Unterwiesing allein mit seiner Angst, Aggression und Schuld. »Es gab eine Zeit, da hab ich den Kopf gegen diese Mauer geschlagen, um durch Schmerz Erinnerungsbilder zu vernichten. Und ich habe immer wenige Millimeter davor den Stoß abgebremsst. Ich hatte Angst vor dem Aufprall, vor dem Schmerz.«¹² Der Wille zu überleben zwingt ihn zur Abwehr der Schuldfrage: »Nur kein Gestehen von Wahrheiten, verdrängen und dann grinsend: Es war eh nichts, niemals nie!«¹³

Zwangsläufig wird mit den Jahren der Inhaftierung die Schuld immer irrealer. »Jede Schuld wird nach mehr als fünf Jahren unwirklich. Nur noch schemenhaft und nur, wenn mit Gewalt herbeigezerrt, erkennbar.«¹⁴

Das Gefängnis als rigide Strafinstitution bewirkt, dass sich Täter als Opfer erleben. »Meine aus der Schuld kommende Strafe ertrage ich, aber dieses Vegetieren ohne Freilauf für Einsichten und in der Zeugungsstätte des Hasses, zerreißt mich.«¹⁵ Dieses Zwangssystem Gefängnis ist für Unterweger zu eng für eine Schuldauseinandersetzung: »In einer Enge, die keine Weite für Schuldbekennnis zulässt, zu stark im Kopf die Opferrolle aufgebaut.«¹⁶

Meine pastoralen Erfahrungen bestätigen im Grunde diese Position. Trotz allem erlebte ich aber auch mutige Versuche zur Selbstreflexion, vorsichtiges Zulassen von Gewissenserfahrungen und erste Schritte der Wiedergutmachung. Ein Beispiel möge das veranschaulichen:

Ein Gefangener kam einmal mit folgender Bitte zu mir: Er erzählte, dass seine Mutter große finanzielle Probleme habe, die nicht zuletzt durch die hohen Anwaltskosten seines Gerichtsverfahrens entstanden seien. Er bat mich nun, mit ihm ein Ansuchen an den Anstaltsleiter aufzusetzen und um die Freigabe von 5000.- Schilling seines Entlassungsgeldes (rund ein Drittel seines Kontostandes) zu ersuchen, um damit seine Mutter zu unterstützen. Es war ihm ein Anliegen, wenigstens auf diese Art eine kleine Wiedergutmachung zu leisten.¹⁷

Abgang

- Das Ende der Haft, jahrelang herbeigesehnt, ist für viele Gefangene mit langen Haftstrafen angstbesetzt. Felix Kamphausens Gedicht »Abgang«¹⁸ vermittelt etwas von Zukunftslosigkeit:

Es dauert nicht mehr lange.
Nicht mehr lange.
Abgang. Abgang. Abgang.
Ich warte, warte, warte.
Der Schlüssel schlägt ins Schloss.
Es ist soweit.
Abgang.

Von Vorfreude ist in diesem lyrischen Text nicht die Rede. Die Spannung vor dem tatsächlichen Ende der Inhaftierung ist dominant. Das Ende und nicht der Anfang bestimmt sein Bewusstsein. Und was ist dann? Abgang. Was ist damit gemeint? Handelt es sich um den Abgang von der »Justizbühne«? Ich vermute, dass nicht nur dieser theatralische Abgang gemeint ist, denn beim Lesen kam mir eher der Abgang in der Wortbedeutung der Totgeburt in den Sinn. Der Haftentlassene als Abortus, tot ins Leben geworfen.

Gefangenenseelsorge

- Manche ausdrucksstarken Zitate der Gefangenensliteratur legen vielleicht den Schluss nahe, das Leben hinter den Gefängnismauern hätte nichts mit dem Leben in Freiheit gemein. In dem Leitbild der Gefangenenseelsorge der Diözese Linz wird hingegen mit Nachdruck betont, dass das Gefängnis keine Gegenwelt darstellt, sondern unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten ist: Das Gefängnis ist zunächst das Zerrbild unserer Gesellschaft, insofern dort jene versammelt sind, die in Widerspruch zu gesellschaftlichen Regeln geraten sind. Sodann ist das Gefängnis aber auch ein Spiegel der Gesellschaft, nach dem Motto: »Sagt mir, wie ihr mit Rechtsbrechern umgeht, und ich sage euch, wie es um die Humanität in eurem Land bestellt ist.« Und schließlich ist das Gefängnis der

Ort, an dem augenscheinlich alles dem widerspricht, was uns das Evangelium zusagt: Vertrauen, Befreiung, gegenseitige Achtung und Hilfe, Bereitschaft zu Versöhnung und Liebe. Letzteres gilt es aber nach zwei Seiten zu relativieren. Einerseits ist und bleibt die Gesellschaft der Nährboden für jene Verhaltensweisen, die als evangeliumswidrig charakterisiert wurden und im Gefängnis in konzentrierter Form auftreten, und andererseits findet man gerade im Gefängnis bei genauerem Hinsehen auch humane Qualitäten, wo man sie gar nicht vermutet hätte.

Zum Beispiel ist das Gefängnis ein privilegierter Ort für religiöse Erfahrung. Einsamkeit, Schmerz, Schuld, auch kurze Momente der Freude und der Sehnsucht nach Befreiung prägen das Leben hinter Gittern. Dies sind radikale Gefühle, die den Gefangenen auf sich selbst zurückwerfen. Das Gefängnis ist zwangsläufig ein Ort intensiver Selbstreflexion.

Gefangenenseelsorge bedeutet, sich auf diese »tiefe Diesseitigkeit« (D. Bonhoeffer) unseres Daseins einzulassen. Im Leiden und Mitleiden, im Scheitern und im seltenen Gelingen, in Blitzlichtern der Lebendigkeit und Freude »Gott« zu erfahren. Es bedeutet die Bereitschaft, sich die Hände schmutzig zu machen, Ohnmacht zu erleben, ratlos zu sein, zu schweigen, nicht vorschnell von der Vergebung zu reden, sondern die Schwere der Schuld auszuhalten versuchen, um der Gotteserfahrung Raum zu geben. Nach ge-

sellschaftlichen Maßstäben ist das Leben gescheitert. Die Tatsache, dass die Grenze zum Menschsein dazugehört, darf aber nicht zu einer Fixierung auf diese Grenze führen. Gefangenenseelsorge ist transzendierend, immer wieder auch diese Grenze überschreitend.

Dissoziale Menschen haben in ihrer Kindheit oft nichts anderes kennengelernt als Gewalt und Betrug. Ihnen fehlen Erfahrungen von Gehaltensein, Förderung ihrer Begabung und Sinngebung. Anstelle eines reifen Gewissens, das

»die Schwere der Schuld auszuhalten versuchen«

Schuld erkennt, Vergebung annehmen und Veränderung ins Auge fassen kann, sind sie oft einem Schwarz-Weiß/Freund-Feindschema verhaftet, voller Projektionen und realitätsferner Träume. Trotz all dieser psychischen Determinationen sind die Dissozialen verantwortlich für ihre Taten. Trotz all dieser Bedingtheiten ihrer Freiheit sind sie die »Täter ihrer Tat«. Gefangenpastoral ist eine Täterpastoral, die aber die Perspektive der Opferrolle des Täters – in der Kindheit und im Gefängnis – beachtet, zulässt und in einem behutsamen und langsamen seelsorglichen Gesprächsprozess relativiert. Gefangenpastoral ist ein möglicher Freiraum, wo Dissoziale sich der Eigenverantwortung für ihr Leben bewusst werden können.

¹ Das Phänomen der schweren Kriminalität ist männlich. Nur 3 bis 5 % der Inhaftierten sind Frauen. Auch meine pastoralen Erfahrungen beziehen sich fast ausschließlich auf Männergefängnisse.

² Hans Magnus Enzensberger, Deutschland, Deutschland unter anderm. Äußerungen zur Politik, Frankfurt/Main ³1967, 88.

³ Fjodor M. Dostojewskij,

Aufzeichnungen aus dem toten Haus, München 1985, 23.

⁴ Ebd., 109.

⁵ Ebd., 158.

⁶ Ebd., 407.

⁷ Ebd., 22.

⁸ Ebd., 20.

⁹ Ebd., 79.

¹⁰ Irene Dreier, Hallo Erzeuger, in: Luise Rinser (Hg.), Frauen im Knast, Hagen 1987, 115.

¹¹ Jack Unterweger, Fege-

feuer oder die Reise ins Zuchthaus, Augsburg ²1992, 12 Ebd., 57.

¹³ Jack Unterweger, Va Banque, (selbstverlegt in: Wortbrücke. Literatur und Berichte) Augsburg 1987, 57.

¹⁴ Jack Unterweger, Fegefeuer, 9.

¹⁵ Jack Unterweger, Bagno. Erzählung, (selbstverlegt in: Wortbrücke) Augsburg 1987, 9.

¹⁶ Ebd., 29.

¹⁷ Die Anstaltsleitung lehnte mit dem Hinweis auf das Strafvollzugsgesetz ab, das nur dann eine Freigabe von Entlassungsgeld vorsieht, wenn sie »dem Fortkommen des Strafgefangenen« dient.

¹⁸ Felix Kamphausen, Zu früh zu spät, Aufzeichnungen aus dem Jugendstrafvollzug, Frankfurt/Main 1981, 152

Georg Schmid

Satanskulte und Satanismus

Zur Faszination des Bösen gehört die Verheißung, alle Fesseln von Moral und Sitte abzuwerfen. In satanistischen Zirkeln wird aus der Befreiung des Ich allerdings oft Hörigkeit gegenüber dem Kultführer. Ein Überblick über das Phänomen und bekannte Gruppierungen.

Umkehrreligion

● Im 19. Jahrhundert entfaltete sich vor allem in den okkulten Zirkeln Frankreichs, zum Teil von ehemaligen Priestern (Eliphas Levy u.a.) angeführt, eine eigentliche Liebe zu schwarzen Messen und der wilde Wunsch nach einer Umkehrreligion. Das nach christlicher Lehre Gute, Schöne und Göttliche musste dem nach christlichem Empfinden Verachteten, Verpönten und Scheußlichen weichen. Erst wenn die christliche Werteordnung auf den Kopf gestellt – »pervertiert«, umgekehrt – wird, kann sich der Mensch aus der klebrigen christlichen Moral, aus ihrer Verlogenheit und Leibfeindlichkeit befreien und lustvoll leben. In den letzten Jahren prägt dieser Wunsch nach Umwertung aller tradierten Ordnungen vor allem den Jugendsatanismus. Das umgekehrte Kreuz, das rückwärts buchstabierte Vaterunser und satanistische Symbole schenken dem jungen Möchtegernsatanisten die Möglichkeit, seiner Umgebung Angst einzujagen und da-

mit auch besonderen Respekt einzufordern. Schließt er sich dann einer satanistischen Gruppe an, so weisen ihm Ekelübungen, die ihm helfen sollen, genau das zu tun, was er bisher verabscheute, den Weg in eine Freiheit, in der alle Bande anerzogener Moral und bürgerlicher Ordentlichkeit zerrissen werden. Rauschhaft (Alkohol und andere Drogen helfen dem Adepten, den eigenen Ekel auszublenden) wird die erste und von Crowley meisterhaft formulierte satanistische Regel eigene Erfahrung: »Tu was du willst, das ist das einzige Gesetz.« Dass diese satanistische Anarchie sogleich in Hörigkeit gegenüber den Leitern des Kultes mündet, gründet nicht nur in den Allmachtsgelüsten der Kultführer, sondern auch in den Ohnmachtserfahrungen des Adepten. Ein von allen anerzogenen und bisher vertrauten Werten und Vorstellungen entblößtes Ich wird willenlos verformbar. Die völlig Freien gleiten in bedingungslose Hörigkeit.

Pantheistischer, esoterischer und psychologischer Satanismus

● Die reine Protest- und Umkehrreligion kann ältere, »reifere« Satanisten auf die Dauer nicht

befriedigen. An den Protest und den Willen zur Perversion bindet sich gerne eine Art dunkle Theologie. Satan wird vorerst – wie in einem dualistisch denkenden Christentum – zum dunklen Gegengott Jahwes, allerdings nun verbunden mit der Überzeugung, dass der dunkle Gott über den hellen siegen wird oder dass die dunkle Wesenheit der eigentliche Lichtträger – »Lucifer« – ist. Wenn der Satanismus des 19. Jahrhunderts in diesem Sinn noch weitgehend das

**»die dunkle Wesenheit
der eigentliche Lichtträger«**

Satansbild eines dualistischen Christentums übernimmt, so erschließt sich die satanistische Theologie – oder »Satanologie« – im 20. Jahrhundert neue Denkmöglichkeiten und Vorstellungsräume. Ursachen für diesen Wandel sind einerseits bessere Kenntnisse außerchristlicher religiöser Quellen, andererseits die Beschäftigung mit moderner Psychologie und nicht zuletzt auch ein harmloseres, nur noch selten wilde Proteste herausforderndes Bild kirchlicher Moral. In dreifacher Richtung – »pantheistisch«, »esoterisch« und »psychologisierend« – bricht der Satanismus aus den engen vorgegebenen Denkmustern eines dualistisch denkenden Christentums aus.

Aleister Crowley, der bedeutendste Satanist des 20. Jahrhunderts, versteht sich selbst als das große Tier mit der Zahl 666 und trotzdem nicht als Verkörperung einer eindeutigen Satansidentität. Seine sexualmagischen Rituale und Drogenexperimente sind nicht als Begegnungen mit fixer satanischer Wesenheit konzipiert. Crowley lebt in einer von dunkler Energie erfüllten Wirklichkeit. Diese dunkle Energie in ihm selbst und in allem Lebendigen soll ihm helfen, uneingeschränkt lustvoll zu leben. Er versteht Satan »pantheistisch«, nicht dualistisch. Dieses pan-

theistische Satansverständnis nimmt bei ihm, bei seinen wenigen Nachfolgern und vielen Nachahmern oft »pansexuelle« Formen an. Der Sexualtrieb ist die göttliche Kraft, die alles bewegt.

**»Die dunkle Energie soll helfen,
uneingeschränkt lustvoll zu leben.«**

Finster, dunkel und wild wird diese Kraft in der ängstlichen Moral der Moralisten erlebt. Der Satanist feiert diese Kraft in feierlich-finsteren Riten. Ob der Satanismus mit diesem kollektiven Eintauchen in sexuelle Erfahrung Sexualität aus moralischer Engführung wirklich befreit, ist mehr als nur fraglich. Er ersetzt oft die moralistische Zwangsjacke durch satanistische Machtstrukturen. Wer verfügt und bestimmt im Ritual noch wirklich über seinen eigenen Körper und sein eigenes Empfinden? Wahrscheinlich nur die Anführer des Zirkels, vorausgesetzt, sie werden nicht selber von irgendwelchen eigenen Zwängen gejagt. Der Satan, der in der Gruppe erlebt wird, ist wohl zumeist die als allmächtige Wesenheit zelebrierte Verfügungslust der Priester, verbunden mit einem feierlich gesättigten Unterwerfungshunger der Opfer.

Das pantheistische Satansverständnis verbindet sich in satanistischen Orden oft mit dem esoterischen Willen zur Gottwerdung des Menschen und mit der esoterischen Sorge um richtig dosierte Erkenntnis und Erfahrung. Nicht alle sind auf dem Weg zur Gottwerdung gleich weit vorangekommen. Die realisierten Götter gehen den werdenden Göttern voran. Auf zahllosen Einweihungsstufen und unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit wird der Adept ans gleichzeitig dunkle und helle Geheimnis der Gottheit, das diese Wirklichkeit durchzieht, herangeführt. Dass jede Stufe wieder eine weitere Stufe der Abhängigkeit und der körperlichen und seelischen Hingabe bedeutet, nimmt der Adept

wahrscheinlich kaum wahr. Denn jede Stufe verbindet sich auch mit einem Aufstieg in der Gruppenhierarchie und damit scheinbar mit dem Eintritt in eine noch größere Freiheit. Die Verschie-

»Satanisten schweigen vor allem dort, wo sie erpressbar sind.«

genheit wird manchmal durch das halb erzwungene, halb freiwillig geleistete Mitmachen bei einer Scheußlichkeit oder gar einem Vergehen oder Verbrechen zur absoluten Pflicht. Satanisten schweigen vor allem dort, wo sie erpressbar sind.

Vor allem für LaVey und für manchen Satanisten in seinem Gefolge existiert Satan als außerseelische Wesenheit überhaupt nicht. Satan verkörpert befreiende menschliche Verhaltensweisen und auf dem Weg ins volle Leben reaktivierbare seelische Energien. Diese psychologische Deutung Satans sollte in der christlichen Diskussion um den Satanismus nicht übersehen werden, wenn wir Christen nicht Gefahr laufen wollen, den Satan der Satanisten immer noch nach dem alten Muster eines etwas angstbesetzten dualistischen Christentums zu verstehen. Oft sind christliche Abhandlungen zum Thema Satanismus mehr ein Kampf mit den eigenen Schatten als eine Auseinandersetzung mit dem eigentlichen Thema.

Imaginierter Satanismus

- Durch verschiedene angebliche Erfahrungsberichte aus dem Bereich des Satanismus inspiriert erreichen die Sektenberatungsstellen immer häufiger Berichte von satanistischen Ritualen, die wahrscheinlich nur in der Vorstellung angstbesetzter Zeitgenossen stattgefunden haben. Satanismus wird zur offenen Bühne für alle bisher verdrängten Schreckensbilder; eine Büh-

ne, welche die bedrängte Phantasie nun durch angebliche Berichte legitimiert ohne selbstkritische Vorbehalte betritt. Die Satansfurcht eines dualistisch-gläubigen Christentums – der Glaube an Gott verbindet sich hier notwendig mit dem Glauben an den Teufel – trägt das Ihre dazu bei, dass imaginierter Satanismus nicht als Traumwelt erkannt wird. Oft fällt es aber selbst Journalisten und Sektenexperten schwer, den imaginierten Satanismus als Einbildung zu erkennen.

Mediensatanismus und Do-it-yourself-Satanismus

- Die Film- und Musikszenen haben schon seit Jahren den Unterhaltungswert satanistischer Vorstellungen und Riten für ein bedeutendes Publikumssegment entdeckt. Die Homepages verschiedener Satanistenkreise verbreiten die dunkle Bilderwelt in die ganze Welt. Dass junge und nicht mehr ganz junge Zeitgenossen sich dadurch anregen lassen, sich mit satanistischen Symbolen und Vorstellungen ihren eigenen Satanismus zu kreieren, erstaunt den nicht, der das Protestpotential mancher junger Leute kennt. Alle Anzeichen für selbstkreierten Jugendsatanismus sollte die Umgebung weder übersehen – als Zeichen verweisen sie auf eine Stimmungslage – noch überbewerten. Das Spiel mit Fragmenten aus der Welt der Satanisten wird umso attraktiver, je mehr Entsetzen es bei der braven oder scheinbar braven Umgebung auslöst.

Satanische Orden und Gruppierungen

- Die zahlreichen Orden mit bewusst symbolträchtigen Namen könnten den Eindruck erwecken, dass die westliche Welt überall von sa-

tanistischen Gruppen unterwandert sei. Bei allen Gruppen ist aber zu bedenken, dass satanistische Zirkel in der Regel nur eine kleine überschaubare Gruppe eingeweihter Mitglieder umfassen – idealerweise treffen sich 13 in einem satanistischen Zirkel –, dass manche Satanisten gleichzeitig verschiedenen Orden angehören oder angehörten, dass einzelne Orden keine Ordensaktivitäten mehr anbieten, bis sich wieder ein Meister präsentiert, der angeblich in der direkten Nachfolge der früheren Meisters den Orden reaktiviert. Dabei führt die für das eigene schwache Selbstbewusstsein heilsame Vorstellung, in der Meisternachfolge der berühmtesten Satanisten zu stehen, hie und da zum Spiel mit Jüngern und Ritualen, die fast nur in der eigenen Vorstellung existieren. Genaue Zahlen für die einzelnen Orden sind auch dort, wo sie effektiv Gruppen von Menschen an sich binden, naturgemäß nicht beizubringen. Beobachter der Szene gewinnen den Eindruck, dass der Einfluss von Crowley auf die satanistische Szene Mitteleuropas etwas zurücktrat hinter das offenkundige Interesse auch europäischer Satanisten an LaVey und am Temple of Seth.

Golden Dawn

● 1888 in England gegründet, pflegte dieser seinerzeit einflussreichste Okkultorden alle Formen tradierter Hermetik (Magie, Alchemie, Astrologie und Kabbala). Er griff aber auch Elemente östlicher und theosophischer Mystik auf. Crowley war ein – wegen seiner bi- und homosexuellen Neigungen sehr umstrittenes – Mitglied des Ordens. Der Geheimbund zersplitterte nach dem Austritt Crowleys in verschiedene Gruppen. Einzelne Gruppen sehen sich noch heute in Tradition des Golden Dawn. Es scheint, dass Crowley dem Golden Dawn – trotz seiner

späteren harschen Kritik an dieser Organisation – manche Impulse verdankte.

Ordo Templi Orientis (O.T.O.)

● 1895 vom Wiener Industriellen Karl Kellner gegründet, 1912 von Theodor Heuss, Sänger, Agent, Drogist und Zeitungskorrespondent, neu konstituiert, wurde dank seiner sexualmagischen Ausrichtung und seines Rückgriffs auf angebliche Traditionen des im Hochmittelalter zerschlagenen Templerordens zum populärsten Okkultorden des 20. Jahrhunderts. 1906 bis 1914 war Rudolf Steiner, der spätere Begründer der Anthroposophie, Ordensmitglied. 1925 übernahm Aleister Crowley unter dem Ordensnamen »Bruder Baphomet« die Leitung des Ordens. Crowley führte den Orden bis zu seinem Tod

»Kurse über Philosophie, Alchemie, Psychologie und Magie«

1947. Er bestand – als »Anarchist mit Diktatorallüren« – auf rigider Hierarchie und Unterordnung unter die Ordensleitung. Nach Crowleys Tod stritten sich eine Schweizer Gruppe und ein kalifornischer Zirkel um die rechte Nachfolge. Die kalifornische Gruppe unter der Leitung des Franko-Kanadiers William Breeze – Ordensname »Homo Homini Deus II« – nennt sich auch »Caliphat«. Die Schweizer Gruppe, bis zu seinem Tod 1990 vom ehemaligen Bäcker, Hypnotiseur und Ex-Kommunisten Hermann-Joseph Metzger geleitet, gründete die Abtei Thelema in Stein (Schweiz), benannt nach dem »Kloster der Lebensbejahung«, das Crowley seinerzeit auf Sizilien gegründet hatte.

Dort werden Kurse über Philosophie, Alchemie, Psychologie und Magie angeboten. Im

Archiv lagern viele mehr oder weniger geheime Schriften Crowleys. Ein Tempelraum dient Eingeweihten bei entsprechenden Ritualen. Am gleichen Ort hat auch die so genannte gnostisch-katholische Kirche ihren Sitz, eine Art liturgische Schwesterorganisation zum O.T.O. Die jetzige Leitung betont, sie hätten mit »hartem Satanismus« nichts zu schaffen. Dem Erbe Crowleys aber bleibt die Abtei treu.

Fraternitas Saturni (FS)

● 1925 gründete, von Crowley angeregt, der Berliner Buchhändler und Okkultist Eugen Grosche die Fraternitas Saturni als O.T.O.-Ableger. Wie sein Vorbild Crowley folgte auch Grosche bisexuellen und sadomasochistischen Neigungen. Die Gruppe pflegt in der Tradition Crowleys vor allem sexualmagische Praktiken, verbunden mit Opferriten. Sie verehrt und beschwört aber bei weitem nicht nur Satan, sondern in der Tradition verschiedener Okkultgruppen alle möglichen Mächte und Kräfte. Der Adept kann sich über 33 Grade, alle mit entsprechenden Vorleistungen und Übungen und ritueller Einweihung verbunden, in der Logenhierarchie hocharbeiten. Mitgliedschaft ist ein lebenslanger Aufstiegsprozess. Die eigene Entwicklung wird von stufenhöheren Mitgliedern kontrolliert und begutachtet.

Ziel des langen Aufstiegs- und Einweihungsprozesses ist – ganz im Sinne von Crowleys mystischer Egomanie – das Erleben der eigenen Göttlichkeit, »die Verehrung und Anbetung des Göttlichen Ich«. Die FS versucht, ihre sexualmagischen Praktiken vor der Öffentlichkeit zu verbergen und nennt ihre noch heute da und dort sich versammelnden Gruppen »Studienkreise« zur »Erhaltung und Verbreitung einer wahren, menschenbezogenen Kultur«.

Netzwerk Thelema

● Eine Crowley-Nachfolge eigener Prägung pflegt Michael D. Eschner, geb. 1949 in Berlin. Er versteht sich als Crowley-Inkarnation, gründete 1982 den »Thelema-Orden des Argentum Astrum«, eine Art Ordensgemeinschaft, in welche die Eintretenden nicht nur ihr ganzes Vermögen einbringen, sondern der sie auch – paradoxerweise unter dem Motto des »Tu, was du willst« – zu radikalem Gehorsam verpflichtet sind. Nach Aussagen ehemaliger Mitglieder führen Ekeltraining, meditative Parforceleistungen, übermäßiger Alkoholenuss und sexualmagische Übungen beim Mitglied zu einer weitgehenden Zerstörung der eigenen Person. Eschner versteht diese »restlose Konditionierung« der

»weitgehende Zerstörung der eigenen Person«

Mitglieder als Durchbruch zum eigenen wahren Ich und zum eigenen wahren Willen. Nach Problemen mit der Justiz verlegte Eschner seine Gemeinschaft 1985 aus Berlin nach Bergen an der Dumme in der Lüneburger Heide. Auch dort blieb Eschner aber nicht von Nachforschungen der Justiz verschont, da für Eschner das Liber Al vel Legis (das wesentlichste Werk von Crowley) als Gesetz für Thelemiten über dem staatlichen Gesetz steht. Die Thelemiten versuchen in ganz Deutschland ein Netz von Thelemitenzirkeln aufzubauen und bieten Kurse in Magie und Meditation an.

Church of Satan (CoS)

● Die Kirche Satans wurde 1966 in Kalifornien vom ehemaligen Musiker, Privatdetektiv und Zirkusdompteur Howard Leve begründet, der

sich als Schriftsteller, Schauspieler und Begründer der Satanskirche »Anton Szandor LaVey« nennt. In Roman Polanskis berühmtem Film »Rosmaries Baby« spielte er den Teufel, der die weibliche Hauptfigur schwängert. Ein Jahr nach Fertigstellung des Films wurde Polanskis Frau Sharon Tate ein Opfer der satanistischen Charles Mansons-Clique.

Obwohl oder gerade weil LaVey weder an einen Teufel noch an einen Gott als Person glaubt und sich nur für das absolute, göttliche Ich engagiert, lesen sich seine Empfehlungen fürs menschliche Verhalten wie eine Aufforderung zu rücksichtslosem Kampf gegenüber dem, der meine Bedürfnisse einschränkt. Weil LaVey den immer noch mystisch-metaphysischen Crowley-Satanismus auf harte Empfehlungen und beinahe brutal nüchterne Riten reduzierte, fand die Satanskirche – nach Schätzungen – zeitweilig weltweit bis zu 20.000 Mitglieder. Unter diesen vielen Mitgliedern finden sich allerdings auch manche, die sich nie mit anderen zu gemeinsamen Riten versammeln. Beitreten kann jeder, der ein Aufnahmegesuch und das entsprechende Entgelt an die Zentrale in San Francisco sendet. Unbestreitbar ist der Einfluss LaVeys auf die satanistisch interessierte Jugend. Die »Satanic Bible« LaVeys wurde neben dem »Liber Al vel Legis« von Crowley beinahe zum satanistischen Standard-Werk.

Temple of Seth (ToS)

● 1969 trat Michael A. Aquino, Offizier in der Gegenspionageabteilung des US Heeres, der Church of Satan bei. In kurzer Zeit wurde er nicht nur die Nummer zwei in der Satanskirche, sein Einfluss, sein okkultes Charisma und sein Ansehen wurden zudem so groß, dass LaVey sich in seiner Stellung bedroht fühlte. 1975 trennten

sich die Wege, und Aquino gründete mit einer feierlichen Anrufung Satans den Temple of Seth. Im Unterschied zu LaVey glaubt Aquino an die personale Existenz Satans. Satan zeigte allerdings Aquino, dass er unter dem aus dem alten Ägypten stammenden Namen »Seth« verehrt werden möchte. Aquino versteht sich als das von Crowley verheißene »zweite Tier 666« und verbindet in seinen auch in Europa sich verbreitenden satanistischen Gruppen, so genannten »Pylons«, den pantheistischen Individualismus von Crowley mit der antimystischen Ausrichtung LaVeys. Auch Aquino wurde wie seinerzeit LaVey von Mitgliedern der Bewegung wegen seines autoritären Führungsstils kritisiert. Er zog sich darauf zurück und überließ die Leitung dem texanischen Englisch-Professor Stephen Flowers. In Kalifornien wurde der Temple of Seth 1975 als gemeinnützige »Kirche« anerkannt und steuerbefreit.

Beratungsstellen:

Pastoralamt der Erzdiözese Wien,
Referat für Weltanschauungsfragen,
Sekten und religiöse Gemeinschaften,
Stephansplatz 6, A-1010 Wien,
Tel. +43-1-51552-3367

Evangelische Zentralstelle für
Weltanschauungsfragen,
Auguststraße, 80, D-10117 Berlin,
Tel. +49-30-28395-211

Ökumenische Arbeitsgruppe Neue religiöse
Bewegungen, Pfr. Joachim Müller,
Wiesenstraße 2, CH-9436 Balgach,
Tel. +41-71-722 33 17

Evangelische Informationsstelle
Kirchen-Sekten-Religionen,
Im Städtli 19, CH-8606 Greifensee,
Tel. +41-1 940 19 73, www.relinfo.ch

Norbert Mette

Gemeindekirche – passé?

Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag

Ein streitbarer Theologe wird durch lebendigen Diskurs am besten geehrt.

Daher an dieser Stelle keine

Darstellung seines Werkes,

sondern ein engagierter Beitrag

zur aktuellen Debatte: Wie sah

die Vision von »Gemeindekirche« aus –
und ist sie tatsächlich obsolet?

Exorzismus eines Mythos?

● «Die sattsam bekannte Alternative zwischen ›Volkskirche‹ und ›Gemeindekirche‹ ist ... keineswegs so selbstverständlich, wie weithin suggeriert, in Richtung der Letzteren aufzulösen. Im Gegenteil: Dass die Gemeinde ›Kirche des Volkes‹ zu sein hat (...), ist um ihrer Identität willen im Bewusstsein zu halten bzw. wieder zur Geltung zu bringen. Das gilt insbesondere angesichts all jener – tendenziell elitären – gemeindekirchlichen Phantasien, unter denen sich eine homogene Klientel gleich gesinnter, gleich betroffener, gleich situierter und gleich engagierter ChristInnen assoziiert bzw. inzestuös rekrutiert, unter denen aber die in Mt 2,27 verankerte Bestimmung, dass die Gemeinde für die Menschen da ist, schnell pervertiert zum Kalkül, inwiefern die Menschen für die Gemeinde da sind.»¹ Wenn in diesem Zitat das, was in der pastoraltheologi-

schen Diskussion der letzten 40 Jahre mit dem Begriff »Gemeindekirche« etikettiert worden ist, zutreffend charakterisiert worden ist, handelt es sich in der Tat um ein Konzept, das sich weder theologisch noch pastoral verantwortbar vertreten ließe. Welche Gefahren zudem ein Leitbild wie »lebendige Gemeinde« in sich birgt, wird zu Beginn des eben zitierten Artikels an drei Konsequenzen festgemacht²: Der Anspruch des »richtigen Mitmachens« gewinne quasi-dogmatischen Rang; wer nicht mitmache bzw. mitmachen könne, werde exkommuniziert; unter der Parole des »Sich-überflüssig-Machens« werde es den hauptamtlich, besonders den nichtgeweihten, in der Gemeindepastoral Tätigen verwehrt, eine eigene Berufsidentität auszubilden.

Wenn das so ist, drängt sich die Schlussfolgerung auf: »Das Leitbild ›lebendige Gemeinde‹ entpuppt sich so als bloße Vision ohne Konkrektion. Wenn derartige Programme sich zudem das Siegel des Prophetischen geben, sind sie sogar gefährlich, denn sie machen aus einer Strukturfrage eine Glaubensfrage – etwas, das viele VerfechterInnen der ›lebendigen Gemeinde‹ den amtlichen Instanzen der Kirche vorwerfen. Sachgerechter und Gewinn bringender scheint es uns deshalb zu sein, die Frage nach der Gemeinde nüchterner, d.h. vor allem als Frage nach ihrer

realen Gestalt und ihrem funktionalen Charakter, anzugehen.«³

Dass heute praktisch-theologisch anders über »Gemeinde« nachgedacht und geschrieben werden muss als Ende der 60er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts⁴, versteht sich von selbst. Ein enormer gesellschaftlicher und kirchlicher Wandel hat sich seitdem vollzogen und dauert an. Auch hat sich das Verständnis von »Gemeinde« nicht zuletzt aufgrund einer verstärkten Beschäftigung mit dieser Thematik seitens aller theologischen Disziplinen erweitert und differenziert. Praktische Erfahrungen – seien sie eher positiv oder eher negativ – sind hinzugekommen

»Gemeinde« auf den Schrotthaufen des Vergangenen? «

und müssen reflektiert werden. Und vieles anderes mehr. Läuft das alles aber darauf hinaus, dass das, was vor einer Generation noch in der Pastoraltheologie zum Thema »Gemeinde« konzipiert worden ist, auf den Schrotthaufen des Vergangenen gehört? Sind die praktischen Erfahrungen damit wirklich so bedrängend, wie es die angeführten Zitate nahe legen? Oder handelt es sich bei der entschiedenen Absage an den Mythos »Gemeindekirche« möglicherweise um einen Reflex nunmehr auch innerhalb der praktischen Theologie auf das postmoderne Verdikt jeglicher Utopie?

In dem erwähnten Handbuch-Artikel ist allerdings auch festzustellen, dass hinter der zum Teil gleichsam schießbudenartig stilisierten Rede von der »Gemeindekirche« sich alles andere als ein einheitliches Konzept verbirgt. Das hängt damit zusammen, dass sich im Laufe der Zeit tatsächlich unterschiedliche Ansätze herausgebildet haben, die den Begriff »Gemeindekirche« für sich in Anspruch nehmen oder zumindest den Eindruck erwecken, sie seien diesem Kon-

zept zuzuordnen. Darunter ist durchaus neben anderen eine Tendenz auszumachen, die sich von einer elitären und rigoristischen Einstellung leiten lässt und die darum leicht auf die in dem Artikel beschworene Gefahr einer »Idolatrie einer absolut gesetzten Sozialität« hinausläuft.⁵

Dass diese Entwicklung jedoch mit der ursprünglichen Redeweise von »Gemeindekirche« – für die Norbert Greinacher neben Ferdinand Klostermann, Karl Rahner und Henry Fischer als prominenter Vertreter anzuführen ist – nicht in Einklang zu bringen ist, soll im Folgenden anhand einiger Hinweise erinnert werden, um auf dieser Grundlage nochmals die Frage zu erörtern, ob das auch über den zitierten Artikel hinaus antreffbare Verdikt gegen die »Gemeindekirche« wirklich begründet ist.⁶

Die Rede von »Gemeindekirche«

● Ein Blick in den entsprechenden Band der 2. Auflage des für die katholische Theologie einschlägigen »Lexikons für Theologie und Kirche« ist beredend: Im Artikel »Gemeinde«⁷ wird zum biblischen und fundamentaltheologischen Verständnis auf »Kirche« verwiesen, zum pastoraltheologischen auf Pfarrei. Angesichts dieses Befundes ist es erstaunlich, wie rasch der Gemeindebegriff sich auch innerhalb des katholischen Sprachgebrauchs verbreitet und durchgesetzt hat. Um nur ein paar Stationen zu nennen: 1965 erschien von Ferdinand Klostermann die Studie

»wie rasch der Gemeindebegriff sich durchgesetzt hat «

»Prinzip Gemeinde«, die er bis 1974 zu dem zweibändigen grundlegenden Werk »Gemeinde – Kirche der Zukunft« ausgebaut hatte. Im Rahmen der (damals noch) im Auftrag der Deut-

schen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen herausgegebenen Reihe »Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst« erschien 1970 der Faszikel »Die Gemeinde«, verfasst von Henry Fischer, Norbert Greinacher und Ferdinand Klostermann. Schließlich war auf den Diskussionen der verschiedenen Synoden im deutschsprachigen Raum Ende der 60er- und Anfang der 70er-Jahre von »Gemeinde« bereits so selbstverständlich die Rede und ging der Begriff in zahlreiche Beschlüsse ein, als sei er schon immer katholisches Gemeingut gewesen.

Fragt man nach den Gründen für diesen bemerkenswerten Vorgang, ist auf mehrerlei zu verweisen: Entscheidende Impulse dazu gab das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Betonung

»wachsendes Selbstbewusstsein unter den Laien«

der ekklesiologischen Dignität der Kirche »je an ihrem Ort« (Kirchenkonstitution 26) sowie – damit eng verbunden – der Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Heilssendung der Kirche (Kirche als »communio«).

Dass das Konzil in dieser Weise auf das ursprüngliche Kirchenverständnis zurückgegriffen und damit entscheidende Weichenstellungen für eine entsprechende Kirchenreform gelegt hat, hängt mit der epochalen Erfahrung zusammen, dass die hierarchie- bzw. klerikerzentrierte Sichtweise von Kirche, zu der es im Laufe der Jahrhunderte gekommen war, sich mit den Gegebenheiten und Herausforderungen der modernen Gesellschaft nicht länger vereinbaren ließ. Der besonders markant in der Promulgation der »Katholischen Aktion« durch Pius XI. zum Ausdruck kommende Einsicht aufseiten der Hierarchie, auf eine stärkere Mitwirkung der Laien beim apostolischen Wirken der Kirche angewie-

sen zu sein, korrespondierte (bzw. ging voraus) ein wachsendes Selbstbewusstsein unter den Laien in den verschiedenen kirchlichen Reform- und Erneuerungsbewegungen.

Darüber hinaus ließen tief greifende Veränderungen in dem Verhältnis der Bevölkerung zur Religion bzw. Kirche auch und gerade in Gebieten, die traditionell kirchlich geprägt waren, die Frage aufkommen, wie seitens der Kirche auf diese Entwicklung reagiert werden könne bzw. solle.

Die 70er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts waren von einer großen Reformeuphorie in großen Teilen der Bevölkerung gekennzeichnet. Durch eine Fundamentaldemokratisierung aller gesellschaftlichen Bereiche sollte eine Partizipation der Betroffenen an allen auf sie sich auswirkenden Entscheidungen erwirkt werden. Davon wurden auch die Kirchen nicht ausgenommen; programmatisch wurde eine »Kirche von unten« gefordert.

Nicht zuletzt vollzog sich in der als »Pastoraltheologie« bezeichneten Disziplin ein Paradigmenwechsel: Das ganze Volk Gottes und nicht länger allein der »Pastor« wurde als Subjekt aller kirchlichen Vollzüge begriffen. Deren stärkere Einbindung in den gesellschaftlichen Kontext brachte eine verstärkte Einbeziehung der Humanwissenschaften in die praktisch-theologische Reflexion mit sich.

Terminologie und Programmatik

- Der erwähnte LThK-Artikel erinnert nachträglich daran, dass bis zum letzten Konzil in der katholischen Theologie und Pastoral der Begriff »Pfarrei« geläufig war; »Gemeinde« galt als etwas Protestantisches. Bei der Übernahme dieses Begriffs in den katholischen Raum handelte es sich aber nicht bloß um einen Austausch der No-

menklatur, denn es ging dabei um ein theologisches und pastorales Programm: »Unsere Pfarren müssen zu Gemeinden werden.«⁸

Die hier vorausgesetzte Unterscheidung von Pfarrei und Gemeinde geht aus der jeweiligen Bestimmung hervor. So heißt es zur (katholischen) Gemeinde: »Sie stellt eine Gruppe von Menschen dar, die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testaments auszurichten; die Gemeindemitglieder sind in der Gemeinde in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen be-

»in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden«

stimmte Funktionen in der Gemeinde; den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die Gemeindeversammlung, besonders der eucharistische Gottesdienst; die Gemeinde stellt kein Ghetto dar; sie versteht sich als integrierter Teil der Gesamtkirche und weiß sich verpflichtet zum Dienst an der Gesellschaft.«⁹ Die Pfarrei wird demgegenüber als kirchlicher Verwaltungsbezirk bestimmt, der alle getauften Katholiken eines festgelegten Bereichs (Dorf, Stadtteil...) unbeschadet ihres kirchlichen Engagements umfasst. Innerhalb einer solchen Pfarrei bildet dann der Teil der Glieder, die bewusst das kirchliche Leben vor Ort mitgestalten und sich damit identifizieren, die Gemeinde. Ergänzend wird darauf hingewiesen, dass die territoriale Anbindung nicht notwendig zur Gemeindebildung hinzugehört, sondern dass es auch Personal- oder funktionale Gemeinden gibt.¹⁰

Auffällig an diesen Bestimmungen ist, dass sie zunächst von der Soziologie her entlehnt sind.¹¹ Allerdings wohnt ihnen bereits ein deutliches Gefälle zur Theologie hin inne. Dies gilt insbesondere für das Verständnis von Gemein-

de. Ihr theologischer Gehalt ist ausführlich in den genannten Büchern und Texten dargelegt; exemplarisch seien hier die Kennzeichen einer »kirchlichen Gemeinde von morgen« angeführt, wie sie Norbert Greinacher in einem seiner grundlegenden Artikel zu dieser Thematik umrissen hat¹²:

- Die Identität der christlichen Gemeinde ergibt sich aus ihrem Gegründetsein in Jesus Christus; er ist ihr bleibend gegenwärtiger Ursprung und ihr Ziel.
- Die christliche Gemeinde ist eine funktionale Größe; d.h. sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern »zugewandt auf eine andere Wirklichkeit, die Jesus die Basileia nennt«¹³.
- Orientiert am Beispiel Jesu ist die christliche Gemeinde Anwalt der Menschlichkeit und widersetzt sich allem und jedem, was Menschen in ihrer genuinen Würde verletzt oder vernichtet – sei es in den eigenen Reihen, sei es in der Gesellschaft.
- Aus der durch Jesus Christus eröffneten Unmittelbarkeit zu seinem Vater ergibt sich eine grundsätzliche Gleichheit aller Mitglieder in der Gemeinde.
- So wie sich die christliche Gemeinde der in Jesus begonnenen eschatologischen Befreiungsgeschichte Gottes verdankt, hat sie entschieden für die Sache der Freiheit einzutreten und notfalls dafür Nachteile in Kauf zu nehmen.
- Die Gemeinde zeichnet sich durch Offenheit in mehrfacher Hinsicht aus: offen ihren eigenen Mitgliedern gegenüber sowie zur gesam-

»offen für das Fremde und die Fremden und damit nicht zuletzt für Gott«

ten Umwelt, offen für neue Erfahrungen und Veränderungen, offen besonders für das Fremde und die Fremden und damit nicht zuletzt für Gott.

- Bei aller Engagiertheit lebt die Gemeinde aus der hoffnungsvollen und -frohen Zuversicht auf eine Vollendung sowohl des einzelnen als auch des ganzen Kosmos, die nicht sie zu bewerkstelligen hat, sondern die ausschließlich in den Händen Gottes liegt.
- Die Gemeinde lebt von der Bereitschaft und Fähigkeit der Beteiligten, sich auf einen andauernden Lernprozess einzulassen.

Als Zwischenbemerkung drängt sich an dieser Stelle die Feststellung auf, dass die zu Beginn dieses Beitrags angeführte Kritik an der Gemeindekirchenkonzeption kaum diese gemeindeftheologisch-ekklesiologische Grundlegung meinen kann, auch dann nicht, wenn diese Grundlegung nicht bloß auf die einzelne Gemeinde bezogen wird, sondern auf die Sozialform von Kirche insgesamt zielt. Der in diesem Zusammenhang geprägte Begriff »Gemeindekirche«¹⁴ hebt auf zweierlei ab:

Zum einen benennt er jene Sozialform der Kirche, die die bisherige, nämlich die Volkskirche, ablöst. Dass die Praktische Theologie katholischerseits in den 60er-Jahren einen solchen Aufschwung bekam, wie er sich im »Handbuch der Pastoraltheologie« dokumentierte, hing mit

»Ende der Sozialform »Volkskirche««

der unter ihren Vertretern damals weit verbreiteten Überzeugung zusammen, dass die Zukunft der Kirche sich erheblich von ihrer Vergangenheit unterscheiden werde, und zwar zunächst weniger aus theologischen als vielmehr aus gesellschaftlichen Gründen: Das überkommene Verhältnis zwischen Gesellschaft und Kirche – eine weitestgehend selbstverständliche Zugehörigkeit der Bevölkerung zur Kirche, verbunden mit einer starken kirchlichen Prägung des gesamten gesellschaftlichen Lebens – begann

unübersehbar zu bröckeln. Das Ende dieser Sozialform von Kirche, »Volkskirche« genannt, zeichnete sich ab. Die Kirche der Zukunft würde sich, so wurde prognostiziert, auch hierzulande wie in weiten Teilen der Welt in einer Diasporasituation vorfinden. »Wenn«, so wurde es für viele Christen zur bedrängenden Frage, »die geschichtlich gewordene und gesellschaftlich bedingte Sozialform der Volkskirche zum Absterben verurteilt ist, wie kann die Kirche ihre Identität bewahren? Wie kann die Kirche überleben in Treue zu ihrer eigenen Identität?«

»Wie kann die Kirche überleben in Treue zu ihrer eigenen Identität?«

tität bewahren? Wie kann die Kirche überleben in Treue zu ihrer eigenen Identität? In welcher Gestalt wird die Kirche so überleben, dass sie einerseits die sich aus ihrem Selbstverständnis ergebenden Aufgaben wirksam erfüllen und andererseits in der Gesellschaft wieder Glaubwürdigkeit erlangen kann?¹⁵ Die theologische Antwort lautete: Die »Gemeindekirche« ist die anzustrebende und sich bereits abzeichnende neue Sozialform der Kirche. Dieser tautologisch anmutende Begriff sollte zum Ausdruck bringen, dass sich die Kirche aus den in der pluralen Gesellschaft verstreut lebenden Einzelgemeinden bildet, die allerdings sich nicht sektenhaft abschließen, sondern je einzeln und miteinander vernetzt in die gesellschaftliche Öffentlichkeit aus dem Geist des Evangeliums heraus einwirken.

Zum anderen beinhaltet die Rede von »Gemeindekirche« ein gesamtchurchliches Reformprogramm. Denn es wäre ein fatales Missverständnis, wenn die genannten Kennzeichen einer kirchlichen Gemeinde von morgen nur als für die Ebene der Einzelgemeinde gültig betrachtet würden. Es sind vielmehr Merkmale, die für alle Ebenen kirchlichen Wirkens gelten. Die Kirche insgesamt kann nicht anders sein als ihre einzelnen Gemeinden und umgekehrt. Das

heißt, dass von den genannten gemeindlichen Elementen etwa auch bei der Vollversammlung einer Bischofskonferenz oder bei der Sitzung eines Diözesankapitels etwas spürbar sein müsste, wenn es sich um ein kirchliches Ereignis handeln soll. Zugespitzt heißt das: Alle Strukturen von Kirche müssen daraufhin geprüft werden, ob sie unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen glaubwürdig das bezeugen, dem sie zu dienen haben, nämlich das Evangelium, und gegebenenfalls verändert werden. Es ist nur konsequent, dass in diesem Zusammenhang die Forderung nach einer stärkeren Demokratisierung der (katholischen) Kirche aufkam.

Was ist daraus geworden?

● Kardinal Roger Mahony, Erzbischof von Los Angeles, beginnt seinen beachtenswerten Pastoralbrief über den kirchlichen Dienst »As I have done for You« vom Gründonnerstag 2000 mit einem Abschnitt über die sich verändernde Pfarrei, in dem er schlaglichtartig die Situation der St. Leo-Pfarrei in Los Angeles im Jahre 1955 mit der im Jahr 2005 vergleicht: 1955 standen für die 1500 Familien dieser Pfarrei drei hauptamtliche und zwei nebenamtliche Priester zur Verfügung; deren pastorale Tätigkeiten erstreckten sich hauptsächlich auf die Bereiche der Sakramentspendung, der Erziehung und Katechese sowie des gottesdienstlichen Lebens. Zusätzlich waren ein paar hauptamtliche Laien angestellt, wie der Organist und der Küster; und es engagierten sich einige Freiwillige. Das Leben der Pfarrei verlief in den vertrauten, geordneten Bahnen. Im Jahre 2005 wird sich das Bild dieser Pfarrei erheblich anders darstellen: Sie zählt über 5000 Haushalte und ist durch und durch multikulturell zusammengesetzt. Bewusst lässt sich die Gestaltung des pfarrlichen Lebens vom Prin-

zip des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen leiten. Neben dem Pastor, dem verheirateten Pastoralassistenten, dem Diakon und einer Reihe von haupt- oder nebenamtlichen Laien engagieren sich viele Angehörige freiwillig für die verschiedensten Aufgaben: von der Diakonie bis zur Katechese. Die Pfarrei, wie der Kardinal sie im weiteren beschreibt, beeindruckt durch die Art, wie sie aufgeschlossen und kreativ sich den Bedürfnissen ihrer Mitglieder und den Herausforderungen ihrer Umgebung stellt.

Was hier exemplarisch aus den USA berichtet wird, lässt sich auch von einem Großteil der katholischen Pfarrgemeinden im deutschsprachigen Raum sagen: Vergleicht man sie heute mit ihrem Zustand vor 40-50 Jahren, sind sie, was die Breite des von Laien getragenen Engagements angeht, nicht wieder zu erkennen. Wäre es in diesem Zeitraum zu einem solchen

»die Breite des von Laien getragenen Engagements«

beachtlichen gemeindlichen Bewusstsein nicht gekommen und wäre es nicht vorhanden, ständen infolge des Priestermangels derzeit viel mehr Pfarreien vor dem Aus, als es der Fall ist.

So positiv dies als Faktum zu verbuchen ist, so ist nicht zu übersehen, dass von einem Gemeindeaufbruch oder einer Gemeindebewegung im katholischen Raum, wie sie in den 70er-Jahren zu verzeichnen waren und ihren markanten Niederschlag in einer Reihe von »Modellgemeinden« gefunden hatten¹⁶, nicht mehr die Rede sein kann. Das hat verschiedene Gründe, unter denen sicherlich die beschleunigt weitergegangenen Entwicklungen der Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung in der Gesellschaft insgesamt eine maßgebliche Rolle spielen. Doch dürfen sie nicht dazu herhalten, um Versäumnisse kirchlicherseits zu entschuldi-

gen. Wenn zuvor sehr engagierte Laien – und sehr häufig waren es gerade die aufgeweckten und kreativen MitarbeiterInnen – sich aus dem gemeindlichen Leben zurückgezogen haben, dann war dafür vielfach nicht ausschlaggebend,

»sich aus dem gemeindlichen Leben zurückgezogen«

dass sie sich lieber auf den Individualisierungs-Trip begeben wollten, sondern sie waren schlicht und einfach enttäuscht und frustriert – nicht unbedingt über ihre Erfahrungen in der konkreten Gemeinde (obwohl auch das nicht selten der Fall war), sondern darüber, dass ihre kritischen und konstruktiven Beiträge spätestens auf den höheren kirchlichen Ebenen ungehört verhallten. Vor allem die überkommene klerikale Mentalität (die durchaus auch bei Laien antreffbar ist) erwies sich immer wieder als das Bollwerk, an dem die verschiedensten Reformprojekte zerprallten; statt dass sich die Hoffnung auf eine Entklerikalisierung erfüllte, ist inzwischen eine massive Reklerikalisierung zu verzeichnen – mit tödlichen Folgen für jegliche Gemeindebewegung. Anders als eine Ironie der jüngeren Kirchengeschichte, die traurig stimmen kann, lässt es sich kaum bezeichnen, dass nunmehr angesichts des nicht mehr abzustreitenden Priestermangels allenthalben an die Lebendigkeit der Gemeinden und die Eigenverantwortlichkeit der Laien appelliert wird, nachdem man die Zeit, die noch vorhanden gewesen war, um entsprechende Lernprozesse in den Gemeinden voranzubringen, vielfach ungenutzt hat verstreichen lassen. Pointiert formuliert: Hätten sich die Verantwortlichen in der Kirche beizeiten auf das Konzept der Gemeindekirche in der hier in Erinnerung gerufenen Form eingelassen¹⁷, wäre der pastorale Notstand vermutlich nicht in der Dramatik eingetreten, wie es jetzt der Fall ist.

Ausblick

● Wie kann es weitergehen? Unübersehbar machen sich hierzulande im pastoralen Alltag der katholischen Kirche Ratlosigkeit und Fatalismus breit. Nicht nur von außen betrachtet, sondern auch unter den Beteiligten selbst kommt leicht der Eindruck auf, die noch bestehenden örtlichen Kirchengemeinden würden – um es westfälisch auszudrücken – »vor sich hinhurschteln«; es ginge in ihnen um nichts anderes mehr, als so gut wie möglich für die eigene Bestandserhaltung zu sorgen. Woran es weithin mangelt, ist, eine Perspektive dafür angeben zu können, wofür denn das Ganze gut sein soll.

Das Konzept der Gemeindekirche gab eine solche Perspektive an die Hand: Kirche in der gesellschaftlichen Diasporasituation als Chance und Neuaufbruch, konsequent Kirche für die anderen zu werden. Gewiss kann dieses Pastoral-konzept heute nicht mehr einfach wiederholt werden. Zu tiefgreifend sind, wie bereits erwähnt, die Veränderungen. Entsprechend ist

»Diasporasituation als Chance und Neuaufbruch«

auch theologisch über das, was Gemeinde ist und sein kann, weiter nachgedacht worden, ist darüber gestritten worden, sind theoretisch weiterführende und praktisch hilfreiche Einsichten gewonnen worden. Nicht zuletzt die Begegnungen mit der ansatzweise realisierten Gemeindekirche in Form der Basisgemeinden in der südlichen Hemisphäre haben wichtige Impulse vermittelt und zu neuen Akzentuierungen in der praktisch-theologischen Reflexion hierzulande geführt.¹⁸

Nüchtern hatte Norbert Greinacher schon 1966 vermerkt, »dass natürlich auch die Ge-

meindekirche ihre besonderen Gefährdungen und Versuchungen hat¹⁹. Eine davon mag die Stilisierung der christlichen Gemeinde zur »Kontrastgesellschaft« sein.²⁰ Doch heißt das nicht, dass das Gemeindekirchenkonzept damit schlechthin obsolet wäre. Im Gegenteil, zu den beiden Grundprinzipien: (1) Kirche lebt aus mündigen Christengemeinden der zur Freiheit

berufenen Gotteskinder, und (2) Freiheit und Mündigkeit bilden durchgängige Prinzipien für das gesamte kirchliche Leben, sehe ich schlechthin keine überzeugende Alternative. Gerade angesichts der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse halte ich sie für ein Erfordernis, für das es sich um der frohen Botschaft Gottes an alle Menschen willen einzusetzen lohnt.²¹

¹ Herbert Haslinger/Christiane Bundschuh-Schramm, Lebensraum und Organisation, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie Bd. 2, Mainz 2000, 287–307, hier 296.

² Vgl. ebd., 288f.

³ Ebd., 289.

⁴ 1968 ist Bd. III des von Franz Xaver Arnold u.a. hg. Handbuchs der Pastoraltheologie erschienen, in dem die Thematik »Der Selbstvollzug der Kirche in der Gemeinde« einen Schwerpunkt bildet.

⁵ H. Haslinger/Chr. Bundschuh-Schramm, a.a.O., 301 (mit Verweis auf einen Artikel von Bernhard Casper).

⁶ Dass damit zwar ein wichtiger Teil, aber doch nur ein Ausschnitt aus dem theologischen Werk und dem immer damit verknüpften pastoralen

Engagements von Norbert Greinacher aufgegriffen und gewürdigt wird und werden kann, sei der Vollständigkeit halber vermerkt. Um der besseren Lesbarkeit willen wird auch auf einen umfassenden Anmerkungsapparat verzichtet.

⁷ Vgl. LThK2 IV, 643–645.

⁸ H. Fischer u.a., Die Gemeinde, Mainz 1970, 15.

⁹ Ebd., 14.

¹⁰ Vgl. ebd., 14f.

¹¹ Vgl. ebd., 13. – Vgl. ausführlicher Norbert Greinacher, Soziologie der Pfarrei, in: HPTH III; 111–139.

¹² Vgl. N. Greinacher, Zielvorstellungen einer kirchlichen Gemeinde von morgen, in: ders. u.a. (Hg.), Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben, München–Mainz 1979, 126–141.

¹³ Ebd., 131.

¹⁴ Soweit ersichtlich, hat Norbert Greinacher ihn geprägt; zum ersten Mal taucht er auf in ders., Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, Mainz 1966, 287.

¹⁵ Norbert Greinacher, Volks- oder Gemeindekirche?, in: HK 30 (1976) 51–53, hier 52.

¹⁶ Vgl. Norbert Mette (Hg.), Wie wir Gemeinde wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche, München–Mainz 1982.

¹⁷ Als bleibend gültige Programmschrift ist anzuführen: Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg/Br. 1972 (Neuausgabe 1989).

¹⁸ Die Gemeindedebatte lässt sich leicht in dieser Zeitschrift nachverfolgen; folgende Schwerpunktheften sind zu dieser

Thematik erschienen:

DIAKONIA 4 (1973) H. 4; 6 (1975) H. 2; 11 (1980) H. 6; 12 (1981) H. 1; 14 (1983) H. 1; 18 (1987) H. 1 u. 2; 19 (1988) H. 3; 27 (1996) H. 5;

dazu gibt es noch eine Reihe von Einzelaufsätzen.

¹⁹ N. Greinacher, Die Kirche in der städtischen Gesellschaft, 287, Anm. 73.

²⁰ Vgl. Norbert Mette/Michael Schäfers, Dialog im Kontext radikalisierten Modernität – christliche und kirchliche Praxis im Kontext der Zivilgesellschaft, in: N. Mette, Praktisch-theologische Erkundungen, Münster 1998, 97–114.

²¹ Vgl. als neuere Grundlagenstudie dazu: Michael Krüggeler, Individualisierung und Freiheit, Freiburg/Schw. 1999.

Norbert Greinacher, emeritierter Professor für Praktische Theologie in Tübingen, war von 1965 bis 1996 Mitglied der Redaktion von DIAKONIA (bzw. Der Seelsorger).

In Dankbarkeit für unzählige Impulse während dieser jahrzehntelangen Mitarbeit gratuliert ihm die Redaktion zu seinem 70. Geburtstag ganz herzlich und wünscht Gottes Segen und alles Gute für die nächsten Jahre.

Reinhard Hauke

»Feier der Lebenswende«

Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe

Seit 1998 wird mit nicht-getauften Jugendlichen im Erfurter Mariendom ihre Lebenswende gefeiert. Idee, Entstehung und Entwicklung dieser außergewöhnlichen Initiative sind im Folgenden ausführlich dokumentiert.

»Und sie taten ihre Schätze auf«

● Jugendliche der 8. Klasse in Erfurt informieren sich am Beginn des Schuljahres bei Freunden und Bekannten, wo man die Feier der Jugendweihe preisgünstig gestaltet bekommt. Da es sich bei der Jugendweihe im Osten Deutschlands um so etwas wie eine »Volkstradition« handelt, wird die Frage danach ernst behandelt. Es besteht ein berechtigtes Interesse an der Feier, wenn auch nicht ganz klar ist, was sie bedeutet. Für viele Jugendliche ist die Feierstunde das äußere Zeichen für den Start in das Leben der Erwachsenen. Durch die Kleidung wird der Schritt in diese neue Lebensaltersstufe angezeigt. Die Familie nimmt an dem Ereignis mit großer Selbstverständlichkeit und Ernsthaftigkeit Anteil.

Der Anlass ist allen Beteiligten klar, jedoch scheint ein Problem darin zu bestehen, dass die inhaltliche Prägung unsicher ist. Im Sozialismus wurden die Jugendlichen auf die Ideale des Sozialismus eingeschworen. Im Gelöbnis hieß es:

»Seid ihr bereit, als wahre Patrioten die feste Freundschaft mit der Sowjetunion weiter zu vertiefen, den Bruderbund mit den sozialistischen Ländern zu stärken, im Geiste des proletarischen Internationalismus zu kämpfen, den Frieden zu schützen und den Sozialismus gegen jeden imperialistischen Angriff zu verteidigen?« Das bedeutete: Die Freunde lieben und die Feinde bekämpfen – das war das Programm für das künftige Leben. Wer Freund und Feind sei, sagte die Partei der Arbeiterklasse.

Die damals genannten Freunde haben eine Revolution initiiert und sich gewandelt. Das Land des damaligen Imperialismus wurde mit dem Land des Sozialismus 1990 wiedervereignet. Was kann also heute der Inhalt einer Jugendweihe sein?

Die Jugendweiheverbände helfen sich nach der Wende mit Humanismus. Sie laden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens ein, um über den Wert des Lebens der Erwachsenen zu sprechen. Es ist zweifelhaft, ob die Jugendlichen einen Einfluss auf die Auswahl der Redner und somit auf den Inhalt der Feier haben.

Wer Schätze anzubieten hat, findet leicht Interessenten. Steht in einer Stadt eine schöne Kirche, dann gehen Gläubige und Nichtgläubige gern hinein. Für Nichtgläubige gibt es heute zwar

immer noch eine gewisse Hilflosigkeit, wie man sich dort bewegen soll, aber die freundliche Ansprache durch eine Aufsicht oder ein Faltblatt zur Orientierung können hier Sicherheit geben. Kirchenschätze bestehen jedoch aus Gegenständen, die Kostbarkeiten fassen wollen, deren Wert nur durch den Glauben erfassbar ist. Kirchenfenster, die heute keine Versicherung wegen ihres unschätzbaren Wertes versichern will, umrahmen den Altarraum, in dem Eucharistie gefeiert wird. Ein Kelch im Wert eines Einfamilienhauses wird genutzt, um den konsekrierten Wein aufzubewahren. Was hat Menschen bewogen, diese Ausgaben zu machen?

Junge Menschen ohne christlichen Glauben fühlen sich manchmal von christlichen Werten – materieller und ideeller Art – angesprochen und sind offen für deren Deutung aus dem Glauben. Die ungetauften Jugendlichen werden vielleicht sagen: »Das kann ich nicht nachvollziehen!«, aber sie haben Respekt vor dem, was anderen kostbar ist. Auf der Suche nach Werten, für die es sich zu leben lohnt, werden die christlichen Werte wahrgenommen. Wenn es gelingt, sie im Gespräch in ihrer Werthaftigkeit zu erschließen, dann kann ein Weg beginnen. Es ist dabei nicht nötig, sofort das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bekannt zu machen. Jesus Christus begnügte sich am Anfang immer mit Gleichnissen. Das Gleichnis weckt Aufmerksamkeit, Widerspruch und Glauben. Die Methode Jesu Christi könnte auch heute ein Einstieg sein.

Die Chance des Neubeginns

- Im Jahr 1992 wurde in der Stadt Erfurt eine katholische Schule in bischöflicher Trägerschaft eröffnet. Die Edith-Stein-Schule weist mehrfach Besonderheiten auf: Es ist eine katholische Schu-

le in der thüringischen Diaspora; hier lernen Gymnasiasten und Regelschüler nebeneinander und miteinander; hier nehmen Christen verschiedener Konfessionen, Juden und Nichtchristen am christlichen Religionsunterricht teil. In jedem Schuljahr werden ca. 70% katholische, 20% evangelische und 10% ungetaufte Schüler in die Schule aufgenommen.

In der 9. Klasse werden die katholischen und evangelischen Schüler auf Firmung bzw. Konfirmation vorbereitet. Für ungetaufte Schüler entsteht in der Zeit dieser Lebenswende vom Kind zum Jugendlichen die Frage: »Und wie kann ich meine Lebenswende feiern?« Verständlicherweise haben sich zahlreiche Schüler der Edith-Stein-Schule ohne konfessionelle Bindung für die traditionelle Form der »Jugendweihe« entschieden. Es stellt sich jedoch gerade

»Das Christentum hat einen großen Reichtum, der auch hier helfen kann.«

dann, wenn Schüler in einer christlich geprägten Schule aufwachsen und die christlichen Werte kennen lernen, die Frage, ob nicht Christen ein Angebot für Nichtchristen zur Feier der Lebenswende unterbreiten sollten. Eine Sinngebung tut Not und das Christentum hat einen großen Reichtum, der auch hier helfen kann.

1997 wurden daher durch den Pfarrer der Dompfarrei in Erfurt Jugendliche eingeladen, eine neue Form von »Jugendweihe« zu kreieren. Vier der möglichen acht Jugendlichen nahmen das Angebot dankbar an. Es wurde der Begriff »Feier der Lebenswende« für diese alternative Form der »Jugendweihe« geschaffen. Von Anfang an war es ein Arbeitstitel mit Befürwortern und Kritikern. Er hat sich jedoch nunmehr gefestigt und wird – trotz aller Kritik – als Arbeits- und Identifizierungsbegriff verwendet. Er knüpft an die Bezeichnung der Ritenbücher in der katholi-

schen Kirche an: »Feier der Taufe«, »Feier der Firmung«, »Feier der Krankensalbung« etc. Zusammen mit dem Pfarrer begannen die Jugendlichen und ihre Eltern einen spannenden Weg.

Die Vorbereitung

● Am 30. Oktober 1997 war das erste Treffen mit Interessenten im Erfurter Dom. Fünf Mädchen und ihre Eltern waren zum Treffen gekommen. Es sollten dabei die gegenseitigen Erwartungen und Vorstellungen ausgetauscht werden. Am 25. November wurden den Jugendlichen und Eltern die Kunstwerke der Schatzkammern des Domes vorgestellt und deren religiöse und kunsthistorische Bedeutung nahe gebracht. Wichtig war dabei, das Anliegen der Künstler zu verdeutlichen, etwas Schönes zur Ehre Gottes herzustellen. Beim Treffen am 19. Dezember konnten die Jugendlichen mit ihren Eltern die Dachböden des Domes und die Türme besichtigen.

Ab Januar 1998 trafen sich die Jugendlichen monatlich einmal mit dem Pfarrer im Dompfarramt, um erstmals die inhaltliche Frage der Feier konkret zu besprechen. Einigkeit bestand darüber, den bisherigen und zukünftigen Lebensweg unter dem Thema »Verantwortung für den Mitmenschen« zu betrachten. Deshalb wurde

»den bisherigen und zukünftigen Lebensweg betrachten«

zunächst der bisherige Lebensweg in Stationen beschrieben. Anhand einer Lebenslinie benannten die Jugendlichen Ereignisse ihres Lebens und überlegten, wie sie diese Ereignisse dokumentieren können. Das Ziel dieser Überlegung war, bei der Feier anhand von Gegenständen den bisherigen Weg zu beschreiben. Bei einem weiteren

Vorbereitungsabend im Februar formulierten die Jugendlichen ihre eigenen Zukunftswünsche, vor allem bezüglich Berufsleben und persönlicher Lebensgestaltung.

Im März fand das dritte Treffen zur inhaltlichen Gestaltung der Feier statt, bei dem sich die Zahl der Interessenten mittlerweile auf acht erhöht hatte. Es wurde über die Probleme der Gesellschaft und Welt nachgedacht, um Wünsche

»Aktion für die Obdachlosen«

für Veränderung zu formulieren. In diesem Zusammenhang kam die Idee auf, eine konkrete Hilfsaktion mit der Gruppe zu starten. Die Jugendlichen boten an einem der folgenden Samstage fünfzehn Obdachlosen ein Mittagessen im Pfarrhaus an, das sie selbst organisiert hatten. Diese Aktion für die Obdachlosen bewirkte auch, dass die Jugendlichen erkannten: Ein Pfarrer hat eine Wohnung wie jeder andere Junggeselle, nur dass bei ihm so viele Bücher stehen, die von Gott und Kirche handeln. Es wurde auch entschieden, gemeinsam ein Lied zu singen. Beim Treffen im April wurden alle Texte zusammengetragen und miteinander abgestimmt.

Nach eingehender Beratung der Jugendlichen mit dem Pfarrer wurde als Termin für die »1. Feier der Lebenswende« der Samstag, 2. Mai 1998, 14.00 Uhr, bestimmt. Die Jugendlichen hatten ihre Verwandten und Freunde eingeladen. Die Stimmung im Vorfeld der Feier war gespannt: Wie wird es gelingen? Wie werden Eltern, Verwandte und auch die Gläubigen der Gemeinde auf dieses Projekt reagieren?

Bei einer Generalprobe mit den Jugendlichen und ihren Eltern wurden die Plätze und die Aufgaben verteilt. Es war eine frohe und gute Stimmung, die darauf hindeutete, dass es gut geht. Fernsehen und Rundfunk hatten sich angesagt. Auch bei den Jugendlichen zu Hause

wurde für eine Fernsehdokumentation gedreht. Die Jugendlichen ließen alles geduldig über sich ergehen. So manche Klärung der eigenen Meinung ergab sich durch die Fragen der Journalisten. »Warum machst du das mit dem Pfarrer?« – »Es ist interessant, etwas aus der Kirche und vom

»Der Pfarrer hat geholfen.«

Christentum zu erfahren, auch wenn man nicht zur Kirche gehört.« Ein Mädchen erklärte: »Wir wollten keine Massenveranstaltung, sondern eine Feier, die wir vorbereiten und durchführen. Der Pfarrer hat dazu geholfen. Er hat uns nicht bedrängt mit Worten: ›Kommt doch nun zur Kirche!‹ Es war keinesfalls bedrängend!«

Die Feier

● Im Vorfeld wurde mit Mitarbeitern der Seelsorge über die religiöse Qualität des neuen Projektes gesprochen. Es stand die Frage im Raum: »Ist es ein Gottesdienst? Wenn es kein Gottesdienst ist, was ist es dann?« Es wurde entschieden: Da die Jugendlichen keine Gottesverehrung wollen und können, ist es kein Gottesdienst. Es ist eine Feier im Raum der Kirche, bei der ein Pfarrer für die Jugendlichen um Gottes Segen bittet.

Der Einzug mit den Jugendlichen und dem Pfarrer eröffnete die Feier. Auf der unteren Ebene des Altarraums, d.h. im »Vorfeld des Allerheiligsten«, standen rechts und links zwei große Leuchter und ein Ambo. Der Dom war mit ca. 200 Gästen gut gefüllt. Nach einem Orgelspiel wurden die Anwesenden durch den Pfarrer begrüßt, der die Kirche als »Ort der Lebenswende« bezeichnete, wenn Kinder durch die Taufe Christen werden, wenn Brautleute einander das Ja-Wort geben, wenn junge Männer zu Priestern

geweiht werden oder im Gottesdienst bei einem Requiem die Wende vom Leben zum Tod und vom Tod zum Leben gefeiert wird. Danach stellten sich die Jugendlichen vor und berichteten von markanten Ereignissen aus ihrem Leben, während die Eltern ein Seidentuch auslegten – Symbol des Lebensweges –, auf dem Gegenstände platziert wurden, die das bisherige Leben der Jugendlichen prägten. Darauf spielten zwei Jugendliche aus der Domgemeinde mit Orgel und Geige ein modernes und meditatives Musikstück. Anschließend beschrieben die Jugendlichen ihre Zukunftsträume und entzündeten dazu eine Kerze. Die persönlichen Zukunftswünsche lauteten z.B.: »Ich wünsche mir, dass meine Freunde treu, zuverlässig und hilfsbereit sind.« Oder: »Ich wünsche mir, dass ich immer jemanden habe, der mir zuhört.« Nach einem

»dass ich immer jemanden habe, der mir zuhört«

Orgelstück trug ein Mädchen den Text von Antoine de Saint-Exupéry aus dem Buch »Der kleine Prinz« vor, in dem von der Freundschaft zwischen dem Fuchs und dem kleinen Prinzen die Rede ist: »Du bist verantwortlich für das, was du dir vertraut gemacht hast.« In der Ansprache des Pfarrers wurden verschiedene Beispiele für Freundschaft und Verantwortung füreinander beschrieben: die Freundschaft zwischen Jonatan und David, in der die Zuwendung der Herzen wichtiger ist als der Gehorsam zum Vater; die Freundschaft zwischen Jesus und den Aposteln, die auf einem guten und hoffnungsvollen Wort – dem Evangelium – basiert; der Lebenseinsatz von Pater Maximilian Kolbe als Beispiel für eine Freundschaft, die auf dem Wort Jesu basiert: »Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde.« Letztlich wurde an die Freundschaft zwischen dem Fuchs und

dem kleinen Prinzen erinnert, die durch das langsame Sich-vertraut-Machen wächst. Auch vom Einsatz der Jugendlichen für die Obdachlosen konnte berichtet werden. Die Ansprache endete mit einer Ermutigung der Jugendlichen zum Teilen, damit sie reicher werden an Freunden und an Freude.

Nach der Ansprache sangen Jugendliche, Eltern und Gäste das Lied »Wo Menschen sich vergessen«. Es erzählt von der Selbstlosigkeit der Menschen, die zur Erfahrung führt, dass »sich Himmel und Erde berühren«. Daraufhin wurden die Jugendlichen gebeten, ihre Wünsche für die Welt zu nennen: Beendigung von Krieg und Gewalt gegen Kinder, von Raubbau im Regenwald, von Hass zwischen Religionen und Rassen, von unüberlegtem Umgang mit Tieren. Diese Wünsche beinhalteten auch den Vorsatz, sich für deren Erfüllung einzusetzen. Danach wurden die Jugendlichen, Eltern und Gäste durch den Pfarrer zum Segen eingeladen: »Zum Abschluss dieser Feier möchte ich als Pfarrer dieser Gemeinde Gott um seinen Segen für die Jugendlichen, ihre Eltern und Verwandten bitten. Segen bedeutet: Gott hat ein Interesse an uns. Er spricht zu uns ein gutes Wort und lässt Taten folgen.«

Zum Segen hatten die Jugendlichen die Tücher umgelegt, die ihren Lebensweg bezeichneten. Es war ein Symbol für die Annahme dessen, was bisher gewesen ist. In der Hand trugen sie die Kerze als Symbol für die Hoffnung auf einen guten neuen Lebensabschnitt. Mit einem Orgelspiel zogen die Jugendlichen und der Pfarrer aus der Kirche aus.

Ein neuer Versuch

● Entsprechende Nachfrage führte 1999 und 2000 zu neuerlichen Versuchen einer »Feier der Lebenswende«. Nun lag ein schon bewährtes

Konzept als »Prototyp« vor. Aufgrund der größeren Anzahl von Jugendlichen wurden einige Veränderungen vorgenommen, z.B. wurden die »Ehemaligen« zusammen mit den »Neuen« im Advent zu einem Abend eingeladen, bei dem der Pfarrer über das christliche Brauchtum im Advent und zur Weihnachtszeit erzählte. Dass der Termin des Weihnachtsfestes mit dem Fest des römischen Sonnengottes zusammenhängt, dass der Weihnachtsmann ein profanierter Nikolaus ist und durch Martin Luther zum Weihnachtsfest kam, dass der Adventskranz ein Zeichen für Ewigkeit und eine Zählhilfe ist, war den Jugendlichen neu. Danach erzählten die »Ehemaligen« von ihrer »Feier der Lebenswende«, von der Vorbereitung, der Feier im Dom und der familiären Feier. Man fühlte ihren Stolz, dass sie die Vorreiter waren und den »Neuen« den Weg bereiten konnten.

Als literarischen Text wählten die Jugendlichen 1999 aus mehreren Angeboten ein schwedisches Märchen mit dem Titel: »Das Leben ist vielfältig.« Es erzählt in Form einer Fabel von der

»so ist das Leben der Beginn der Ewigkeit«

unterschiedlichen Lebensauffassung und Erfahrung der Pflanzen und Tiere. Am Schluss wird von der aufgehenden Morgenröte berichtet, die sagt: »Wie die Morgenröte der Beginn des neuen Tages ist, so ist das Leben der Beginn der Ewigkeit.«

Es war verwunderlich, dass die Jugendlichen fast einstimmig diesen Text wählten, obwohl er doch den Begriff der »Ewigkeit« verwendet. Es könnte dies ein Hinweis darauf sein, dass die nichtchristlichen Jugendlichen durchaus ein Verständnis von Ewigkeit im Sinn von dauerhaftem Glück haben. Dieser Text war Ausgangspunkt für die Ansprache, in der zur Bereit-

schaft aufgefordert wurde, sich »die Hände schmutzig zu machen«, um als Mensch mit »goldenen Händen« angesehen zu werden. Der Hinweis auf das Wirken Jesu Christi und Mariens konnte anhand von Kunstwerken im Umfeld des Feierortes diese Aussage verstärken.

Im Jahr 2000 stand eine Legende von Maurice Sendak mit dem Titel »Es muss im Leben mehr als alles geben« und dem Untertitel »Sehnsucht nach dem wirklichen Leben« im Mittelpunkt der Feier. Die Ansprache deutete diese unbestimmte Sehnsucht christlich und wies auf den heiligen Christophorus, den großen gotischen Bau und die Domorgel mit 4700 Pfeifen hin: alles Ausdruck der Sehnsucht nach dem großen Gott.

Konstruktive Kritik an der Feier von 1998 führte dazu, dass die Eigenbeteiligung der Jugendlichen, besonders im Bereich der musikalischen Ausgestaltung der Feier, verstärkt wurde. Mutig entschlossen sich 1999 zwei Mädchen, ein Musikstück mit Gitarre und Flöte vorzutragen. Zudem erklärte sich eine Mutter bereit, ein Cello-Solo darzubieten. Wegen der größeren Anzahl der Jugendlichen wurden die Wünsche für die Zukunft ab 1999 von zwei Jugendlichen zusammengefasst und im Wechsel vorgetragen. Danach erhielten alle Jugendlichen dieses Blatt mit dem »Vermächtnis der Jugendlichen« zur Erinnerung mit nach Hause. Über 400 Gäste waren

»ein Blatt mit dem »Vermächtnis der Jugendlichen« zur Erinnerung«

1999 und 2000 im Dom versammelt und folgten der Feier mit großem Interesse. Nach der Feier äußerten die Jugendlichen spontan den Wunsch, sich noch einmal zu treffen, um über die Vorbereitung und den Verlauf der Feier zu sprechen und über »Gott und die Welt«.

»Religiös sprachlose« Jugendliche

- Bei der »Feier der Lebenswende« im Erfurter Dom wurden die Gedanken von Jugendlichen geäußert, die keine religiöse Praxis haben, sich aber im Raum der Kirche auf die Reflexion ihres bisherigen und zukünftigen Lebens einließen. In ihren Aussagen ist die Sehnsucht nach Geborgenheit trotz Schwachheit und Grenzerfahrung deutlich zu spüren. Ihre Wünsche für

»Sehnsucht nach Geborgenheit«

das eigene Leben und die ganze Gesellschaft suchen neben beruflichem Fortkommen und Erfolg nach Freiheit, Selbstbestimmung und Freundschaft. Die Jugendlichen wünschen sich Menschen, die humorvoll, vertrauenswürdig, ehrlich, zuverlässig und interessant sind. In diesen Wünschen ist das Lebensgefühl junger Menschen erkennbar: Es soll bergauf gehen, aber nicht zu anstrengend sein. Es soll ein Leben in Gemeinschaft werden, in der ich sein kann, wie ich bin. Es ist die Spannung zwischen dem Wunsch nach Ordnung und Freiheit erkennbar.

Die Wünsche für die Gesellschaft erwachsen aus den Tagesnachrichten: Nachdenken darüber, dass Tiere auch Gefühle haben, dass die Unterschiedlichkeit der Menschen zu achten ist; dass die Schöpfung dem Menschen anvertraut ist und er auch an die künftigen Generationen denken muss. Die Jugendlichen sind sich bewusst: »Insgesamt sollte man erst einmal bei sich selbst anfangen« – so sagte es Julia.

Wir müssen die Fragen der Jugendlichen zu lassen und helfen, wo Signale gesetzt werden, die Hilferufe sind. Überall da, wo sich Seelsorger den Fragen der Jugendlichen gestellt haben, gab es einen Fortschritt im Miteinander. Es wuchs die Ebene des Vertrauens.

Rückblick und Ausblick

● Für den Initiator ergab sich aus der Vorbereitung auf die »Feier der Lebenswende« die Erkenntnis, dass dem Denken der Jugendlichen zu wenig Raum gegeben wird. Es braucht manchmal die Hilfestellung durch das Angebot von Begriffen und Deutungen. Im Kern und Keim ist so mancher Ansatz durchaus religiös, gerade dann, wenn er Beständigkeit, Sicherheit und Festigkeit anstrebt. Es fehlen die Worte und es fehlt die Zielvorstellung für ihre Wünsche. Wo finde ich in Vollkommenheit, was ich in dieser Welt nur als Fragment erkenne? Haben wir Christen eine verständliche Antwort darauf?

Die Möglichkeit, persönlich angesprochen zu werden und einen Segen für die eigene Lebenssituation zu empfangen, war den Jugendlichen und Eltern wichtig. Der Vater von Julia, einer Teilnehmerin an der Feier 2000, schreibt in einem Dankesbrief: »Wichtig ist die Vermittlung von prinzipieller Zuversicht und Hoffnung, auch

bei ungewisser Zukunft und die Toleranz, die Zukunft anzunehmen, auch wenn es eben nicht so kommt, wie man es sich wünscht und plant. Wichtig ist, sich einer Segnung bewusst zu sein.«

Wir haben in der christlichen Kirche eine Fülle an Heilszeichen, die persönlich zugesprochen werden können. Das ist das, was die Menschen suchen. Wir sollten unsere Schätze erklären und deren Wert erschließen. Dann steht

»Vermittlung von prinzipieller Zuversicht und Hoffnung«

die Kirche in Deutschland unter einem guten Stern. Dazu noch einmal Julius Vater: »Wir denken, dass in vielen Gemeinden diese Form der Verkündigung gepflegt werden sollte, hoffentlich helfen die Fernsehbilder zu einer weiten Verbreitung. Wir empfinden diese Begegnung jedenfalls als Bestätigung und Ermutigung auf dem weiteren Weg (ich nenne es mal) hin zu einem guten Ende.«

Uta Pohl-Patalong

Möglichkeitsräume erweitern

Systemtheorie und systemisches Denken in der Praktischen Theologie

**Gemeinden als soziale Systeme
und Kirchen als gesellschaftliche
Subsysteme – was steckt hinter solchen
Bezeichnungen? Es ist ein bewegliches
Denken, das mehr nach dem Möglichen
als nach dem objektiv »Wahren« fragt
und auch die Pastoral inspiriert.**

● Immer häufiger findet sich in der Praktischen Theologie der Begriff »systemisch« – manchmal mit begrifflichen Klärungen und Reflexionen, manchmal aber auch ohne. In jedem Fall scheint das Wort als Indikator für ein Denken auf der Höhe der Zeit zu fungieren. Und in der Tat steht das, was mit »systemisch« bezeichnet wird, im Kontext aktueller gesellschaftlicher und geistesgeschichtlicher Entwicklungen. Doch zunächst zur Begriffsklärung: Was meinen Systemtheorie und systemisches Denken?

Realistisch muss konstatiert werden, dass »eigentlich jeder eine andere Vorstellung davon hat, was Systemtheorie ist, sein kann oder sein sollte und welche praktischen Konsequenzen sich aus ihr ableiten lassen«¹. Ebenso ist für das Wort »systemisch« mittlerweile eine »babylonische Bedeutungsvielfalt des Begriffs«² festzustellen. Ein wichtiger Grund dafür ist die rasante Entwicklung, die dieser Theoriekomplex in den letzten Jahren durchgemacht hat und weiter

durchmacht. Zugleich zieht sich der Theoriekomplex durch ganz unterschiedliche Wissenschaften hindurch und wird in diesen, aber auch jeweils innerhalb der gleichen Wissenschaft mit sehr unterschiedlichen Fragestellungen und Perspektiven verbunden, die die jeweilige Ausarbeitung des Theoriegebäudes deutlich beeinflussen.³ Dies erschwert einerseits den Zugang und den Überblick, fördert aber andererseits wiederum die vielseitige Verwendbarkeit und damit auch Beliebtheit dieser Denkrichtung und ist letztlich ausgesprochen stimmig zu den systemischen Gehalten, wie sich noch zeigen wird.

Zur Entwicklung systemischen Denkens⁴

● Biologie und Physiologie waren in den 1950er-Jahren die ersten Disziplinen, in denen systemtheoretisch gedacht wurde. Einen größeren Wirkungsgrad erreichte die Systemtheorie dann in den 1960ern als »Kybernetik«, also als Steuerungslehre technischer Systeme. Gefragt wurde, wie komplexe Systeme ihr Gleichgewicht erhalten und welche Kenntnisse für ihre Steuerung benötigt werden. Vorausgesetzt wurde dabei zum einen eine konservative Tendenz

zur Beharrung, zum anderen die Möglichkeit einer zielgerichteten und planbaren Steuerung von Systemen von außen. Auch die ersten systemorientierten Ansätze in den sozialen Wissenschaften gingen von dieser Prämisse aus – so waren die frühen Ansätze systemischer Familientherapie in den 1960er- und 1970er-Jahren bemüht, ein »dysfunktionales« familiäres System durch bestimmte therapeutische Interventionen in ein »funktionales« zu verwandeln. Diese Phase der Systemtheorie wird gelegentlich als »Kybernetik 1. Ordnung« bezeichnet.

Schon innerhalb der therapeutischen Ansätze wurde dann aber recht bald selbstkritisch gefragt, wer eigentlich nach welchen Kriterien

**»Lebende Systeme sind
von außen nicht determinierbar.«**

festlegt, was eine »funktionale Familie« sei, zudem wurde die gradlinige Wirksamkeit der therapeutischen Interventionen kritisch in Frage gestellt. Fast gleichzeitig wurden in der Chemie und der Physik Phänomene entdeckt, die der Prämisse geplanter Steuerung und eindeutiger Kausalzusammenhänge widersprechen: In chemischen Prozessen wurden ungeplante neue Ordnungen (so genannte »dissipative Strukturen«) erforscht, und die Physik entdeckte die Chaostheorie, nach der sich spontane und nicht kausal bestimmbare Veränderungen in physikalischen Systemen zeigen. Die Betonung der Eigenlogik und des »Eigenlebens« von Systemen wurde dann Anfang der 1980er in der Biologie mit den erkenntnistheoretischen Überlegungen zur Selbstorganisation lebender Systeme – der »Autopoiese« – fortgeführt. Danach produzieren lebende Systeme sowohl ihre Elemente als auch die Organisation der Beziehungen zwischen diesen Elementen aus sich selbst und sind von außen nicht determinierbar.

Diese Grundgedanken aufgreifend wurde in der Soziologie der Versuch unternommen, eine universale Theorie zum Verständnis sozialer Systeme zu entwickeln, für die als bekanntester und profiliertester Theoretiker Niklas Luhmann steht.⁵ Grundlegend ist für ihn die Unterscheidung zwischen System und Umwelt, die das System konstituiert und bestimmt. Er unterscheidet drei Klassen autopoietischer Systeme: Leben, Bewusstsein und Kommunikation, die jeweils unabhängig voneinander operieren. Der Mensch ist nicht ein System, sondern besteht aus mehreren, getrennt operierenden Systemen wie z.B. dem Bewusstsein oder dem neurophysiologischen System. Sowohl für das Bewusstsein als auch für die Kommunikation führt er die Kategorie des »Sinns« ein, mit der er die aktive Auswahl aus der Überfülle des Möglichen bezeichnet, über die Komplexität reduziert und somit Ordnung hergestellt wird – auch diese geschieht wiederum systemintern.

Die Erkenntnis, dass die ein System umgebende »Umwelt« das System nur anregen und »verstören«, jedoch nicht planbar und zielgerichtet steuern kann, wurde auch in der Psychologie aufgenommen. Die systemische Therapie geht mittlerweile nicht mehr von der Vorstellung

**»Das System gerät
in Schwingung
und verändert sich.«**

zielgerichteter therapeutischer Interventionen mit vorhersehbaren Ergebnissen aus, sondern sucht Anstöße zu geben, durch die das (familiäre) System in Schwingung gerät und sich möglicherweise nach eigener Logik verändert. Als Aufgabe der Therapeutinnen und Berater wird dabei verstanden, hilfreiche Prozesse zu initiieren, die eigentlichen »Fachleuten« für das jeweilige System sind aber die Klientinnen selbst.

Gleichzeitig verändert sich die Einschätzung der Rolle der Beraterin bei der Wahrnehmung des Klientinnensystems und der Entscheidung für bestimmte Deutungen und Interventionen. Das erkenntnistheoretische Konzept der Autopoiese beinhaltet bereits, dass ein System nicht einem externen Beobachter zugänglich ist, der es »objektiv« erkennen kann. Es traf sich an diesem Punkt mit der ebenfalls in den 1980er-Jahren entwickelten philosophischen Theorie des radikalen Konstruktivismus, dessen Verständnis von Wirklichkeit seitdem die erkenntnistheoretische Grundlage systemischen Denkens darstellt. Wirklichkeit kann danach nicht unabhängig von der sie beobachtenden Person angesehen werden, sondern die Beobachterin bringt »Wirklichkeit« durch den Akt der Beobachtung immer erst hervor. Eine »objektive Realität« kann also nie erfasst werden. Daraus folgt der Verzicht auf absolute Wahrheitsansprüche und auf Objektivität des Erkennens zugunsten einer Vielzahl möglicher Perspektiven und die Frage nach ihrer jeweiligen Nützlichkeit für das System. Wenn aber ein Sachverhalt unterschiedlich gesehen werden kann und dies zu ganz unterschiedlichen Konsequenzen führen kann, verliert die Sache selbst an Bedeutung. Interessanter ist, wie sie von wem gesehen wird. Hier trifft sich der Konstruktivismus mit der Theorie der Postmoderne, die das Spiel mit unterschiedlichen Entwürfen von Wirklichkeit favorisiert, ohne dass eine zur »Metaerzählung« erhoben werden dürfte. Diese Sichtweise wird mit »Kybernetik 2. Ordnung« als 2. Phase der Systemtheorie seit ca. 1980 benannt, sie liegt auch der folgenden Darstellung zugrunde.

Der kurze Durchgang hat gezeigt, dass nicht streng zwischen »Systemtheorie« und »systemischem Denken« zu trennen ist. Der Begriff der Systemtheorie wird jedoch mittlerweile häufig mit den soziologischen Theoriegebäuden gleich-

gesetzt, unter denen der Luhmannsche Zuschnitt die bedeutendste Rolle spielt. Zudem lässt das Wort »Theorie« an ein festeres Gebäude denken, als dies in der systemischen Landschaft real der Fall ist. Demgegenüber erscheint der Ausdruck »systemisches Denken«, der bevorzugt in der therapeutischen Landschaft verwendet wird, offener. Im Bewusstsein seiner systemtheoretischen Zusammenhänge soll er daher in dieser Darstellung Verwendung finden und als ein bestimmtes Interpretationsmodell von Wirklichkeit verstanden werden.

Leitworte systemischen Denkens⁶

● »System«: Bei der Vielfalt der Disziplinen und Fragestellungen verwundert es nicht, dass bereits der Systembegriff schillernd ist. Als wichtige Merkmale seiner Bestimmung können jedoch a) das Vorhandensein verschiedener Elemente, b) eine Beziehung zwischen diesen Elementen und c) die Unterscheidung des Systems von seiner Umwelt benannt werden. Grundsätzlich muss zwischen lebenden und nichtlebenden Systemen unterschieden werden. Ein System ist immer mehr als die Summe seiner Teile und besitzt daher »emergente« Eigenschaften, die aus den Eigenschaften seiner Elemente allein nicht zu erklären sind.

Komplexität und ihre Reduktion: Lebende Systeme verfügen theoretisch über eine unendliche Vielzahl von Möglichkeiten, sich zu verhalten; sie sind »kontingent« und »komplex«. Um ein gewisses Maß an Erwartungssicherheit zu garantieren, muss die Vielfalt auf ein überschaubares Maß von Handlungsspielräumen reduziert werden. Dies geschieht in sozialen Systemen durch »Regeln«, die festlegen, was innerhalb eines Systems als erlaubt gilt, welches

Verhalten als möglich und als unmöglich verstanden wird. Solche Regeln können jedoch wiederum nie objektiv, sondern nur im Zusammenhang mit der Person, die sie beobachtet und benennt, beschrieben werden.

Kausalität: Die von außen weder objektiv beschreibbare noch determinierbare Eigenlogik von Systemen und ihren oft sprunghaften Veränderungen nötigen dazu, von der Vorstellung eines einlinigen und berechenbaren Ursache-Wirkung-Verhältnisses Abstand zu nehmen. Kausalität muss als menschlicher Versuch, Komplexität zu reduzieren und erwartbare Verhältnisse zu schaffen, erkannt werden. Diese Konstruktion hat ihren – begrenzten – Sinn: Wenn ich den Lichtschalter betätige, ist es sinnvoll, dass ich als Wirkung Licht erwarte. Für lebende, komplexe Systeme wie beispielsweise eine Familie oder eine zu beratende Gemeinde erscheint es sinn-

»vielfältige Wechselwirkungen, überraschende Veränderungen«

voller, vielfältige Wechselwirkungen und die Möglichkeit überraschender Veränderungen anzunehmen. Die Einsicht, dass potentiell alles mit allem zusammenhängt, fördert ein vernetztes Denken.

Realität: Da das, was wir als Wirklichkeit wahrnehmen, immer eng mit uns selbst als wahrnehmender Instanz verbunden ist, kann nicht sinnvoll von »der Wirklichkeit« an sich gesprochen werden – der Streit, ob es eine Wirklichkeit losgelöst von der Beobachtung »gibt«, ist daher sinnlos. Die alltagspraktisch häufige Identifizierung von den Konzepten, die wir uns in der Welt machen, und den Begriffen, mit denen wir sie benennen, mit »der Wirklichkeit« an sich, kann in systemischem Denken nur als »Kategorialfehler«⁷ bezeichnet werden. Dies ist jedoch nicht zu verwechseln mit einer Beliebigkeit und Fol-

genlosigkeit von Wirklichkeitskonstruktionen, denn diese schaffen Fakten und zeigen Wirkungen, wie beispielsweise feministische Erkenntnisse für die Geschlechterrollen gezeigt haben.

Wahrheit: Da Komplexität auf sehr unterschiedliche Weise reduziert werden kann und Aussagen über Beobachtetes nie den Anspruch auf objektive Richtigkeit erheben können, kann von »wahr« und »unwahr« oder »richtig« und »falsch« im gängigen Sinne nicht gesprochen werden. Wohl aber kann es mehr oder weniger angemessene und mehr oder weniger ethisch vertretbare Sichten von Wirklichkeit und damit auch Handlungsoptionen geben. Systemisches Denken mündet gerade nicht in »Beliebigkeit«, sondern nötigt dazu, die – den Erkenntnisprozess mitbestimmenden – persönlichen Entscheidungen und Vorlieben bewusst zu verantworten, weil die Verantwortung nicht mehr auf die »objektive Realität« abgewälzt werden kann.

Handlungsmöglichkeiten: Auf den ersten Blick scheint der systemische Ansatz »richtiges« Handeln zu erschweren, da eine klare Linie von Sehen – Urteilen – Handeln nicht möglich ist. Systemisches Denken favorisiert hingegen eine Vergrößerung des Möglichkeitsraums. Als »ethischer Imperativ« wird benannt: »Handle stets so, dass du die Anzahl der Möglichkeiten vergrößerst!«⁸ Gleichzeitig legt systemisches Denken eine Haltung der Neugier als Grundlage des Handelns nahe, die das jeweilige Gegenüber und

»Handle stets so, dass du die Anzahl der Möglichkeiten vergrößerst!«

seine Verhaltensmuster wertschätzt. Verhaltensmuster sozialer Kontrolle und Besserwissen, was für andere gut ist, verbieten sich im Ernstnehmen des jeweiligen Systems und seiner Logik. Der Fokus liegt in der Wahrnehmung der jeweiligen Ressourcen eines Systems und seiner Kom-

petenzen zur Lösung von Problemen. Für die systemische Therapie folgt daraus als Konsequenz die »Kundenorientierung« in der Erkenntnis, dass das Wort etymologisch auf »den Kundigen« verweist, »auf einen, der sich auskennt, der selbst Bescheid weiß«. ⁹

Sprache und soziale Wirklichkeiten: Im Prozess der Konstruktion von Wirklichkeit kommt der Sprache eine wesentliche Rolle zu. »Wir erzählen uns selbst und uns gegenseitig ständig, wie die Welt ist, und halten sie damit stabil.« ¹⁰ Damit erklärt sich die ungeheure Macht von sprachlichen Benennungen. Erneut mahnt diese Erkenntnis die ethische Verantwortung an, die Auswirkungen sprachlicher Benennungen zu reflektieren und den Gebrauch von Sprache an ihren Auswirkungen zu überprüfen.

Die gegenwärtige Attraktivität

- Mit diesen Aspekten steht systemisches Denken im Zusammenhang geistesgeschichtlicher Entwicklungen, die seine gegenwärtige Attraktivität erklären können. In den letzten Jahrzehnten hat sich ein Bewusstsein von dem »Ende der großen Entwürfe« bzw. der »Metaerzählungen« durchgesetzt. Die Illusion der Machbarkeit einer besseren Gesellschaft ist weitgehend vorbei. Die Hoffnung auf lineare Einflussnahme beispielsweise auf das politische oder wirtschaftliche System ist geschwunden. Auf der anderen Seite zeigen sich überraschend Veränderungen von Systemen, mit denen nur wenige gerechnet hatten, beispielsweise in den Veränderungen des Ost-West-Verhältnisses. Das systemische Denken spiegelt – in jeweils unterschiedlicher Akzentuierung – die Ambivalenz der gesellschaftlichen Entwicklungen wider, indem es einerseits auf die Befürchtungen von Chaos, Unübersichtlichkeit und Beliebigkeit reagiert, andererseits die Freu-

de an der Vielfalt betont und die Chancen individueller Gestaltungsmöglichkeiten unterstützt. So ist es nicht erstaunlich, dass systemisches Denken, wenn auch zögerlicher als in anderen Wissenschaften, in den letzten Jahren Eingang in die Praktische Theologie gefunden hat.

Praktisch-theologische Rezeption

- Bei der Frage, inwieweit und in welchen Bereichen dieses Gedankengut bislang praktisch-theologisch rezipiert worden ist, ist zunächst noch einmal zwischen Systemtheorie – die hier meistens als soziologische Theoriegrundlage nach Niklas Luhmann aufgenommen wird – und systemischem Denken zu unterscheiden. Der Entwurf Luhmanns ist in den letzten Jahren sowohl im katholischen wie im evangelischen Bereich nicht nur systematisch-theologisch und sozial-ethisch, sondern auch für Bereiche der Praktischen Theologie aufgenommen worden. ¹¹ Es wäre jedoch bedauerlich, die Rezeption des vielfältigen systemischen Gedankenguts auf diese Basis zu beschränken, zumal bei näherem Hinsehen zwischen der Systemtheorie Luhmanns und der Praktischen Theologie »Divergenzen« deutlich werden, die für die Praktische Theologie spezifische Probleme aufwerfen. Zu nennen sind hier v.a. ein tendenziell affirmativer Impuls zum Status quo der Gesellschaft, die problematische Stellung des Menschen, die verengte Bestimmung des Religionsbegriffs sowie die ungeklärte Unterscheidung eines deskriptiven und eines normativen Umgangs mit der Realität. ¹²

Über den Ansatz Luhmanns hinausgehend wurde systemisches Gedankengut in der Praktischen Theologie einerseits im Bereich Kybernetik/Gemeindeleitung rezipiert, andererseits in der Seelsorgetheorie. Zu Ersterem sind hier vor

allein die Arbeiten von Günter Breitenbach, Roland Roosen und Herbert Lindner zu nennen.¹³ Alle drei verstehen Gemeinden als soziale Systeme und entwickeln aus diesem Verständnis in unterschiedlicher Weise neue Perspektiven gegenwärtiger Probleme und Lösungsansätze.

Das Interesse Breitenbachs liegt auf der Frage nach den Möglichkeiten der Steuerung des Systems Gemeinde. Aus systemischer Perspektive sei das klassische Bild des Steuermanns als Leitbild von Gemeindeleitung zu kritisieren, denn wer leitet, sei immer Teil des Systems und müsse seine Verflochtenheit in dieses reflektieren. Die Wechselwirkungen des Systems Gemeinde mit seiner Umwelt müssten bedacht werden, die Partizipation aller Betroffenen an den Grundsatzentscheidungen sei sicherzustellen und die vorhandenen Ressourcen seien zu nutzen.

Herbert Lindner profiliert das systemische »Denken in Beziehungen« als Paradigmenwechsel, den die Theologie insgesamt zu vollziehen hätte und der allein in der Lage sei, komplexe Systeme zu begreifen. Er zeigt auf, wie systemisches Denken ein verbessertes Verständnis von Gemeinden und ihren Strukturen ermöglicht. Nach systemischer Einsicht können Gemeinden nicht von außen nach einem vorher festgelegten Ziel entwickelt werden, sondern es können auf der Grundlage genauer Kenntnisse über das System nur Prozesse angestoßen werden.

Roland Roosen hingegen legt in seiner Monografie zur Kirchengemeinde einen Schwerpunkt auf die Entstehung von Systemen in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung. Das Verständnis der heutigen Kirchen als Systeme in der Phase fortgeschrittener Ausdifferenzierung könne einer verbesserten Selbsteinschätzung dienen, so dass bestimmte Erwartungen als unrealistisch deutlich werden. So entspreche bei-

spielsweise der Wunsch, die Kirchengemeinde möge eine überschaubare Gruppe mit hochmotivierten Mitarbeiterinnen sein, eher einer sehr frühen Phase eines Systems und kaum dem heutigen Entwicklungsstand.

Für die Seelsorge ist es nahe liegend, vor allem die Erkenntnisse systemischer Therapie aufzunehmen.¹⁴ Im deutschen Sprachraum sind bislang zwei Monografien zu systemisch orientierter Seelsorge erschienen. Die Arbeit von Peter

*»so dass bestimmte
Erwartungen als unrealistisch
deutlich werden«*

Held stellt dabei stärker die theoretischen Grundlagen dar, während der Ansatz von Christoph Morgenthaler an der praktischen Seelsorge und ihrer Methodik orientiert ist.¹⁵ Ein systemischer Ansatz postuliert, dass Seelsorge Menschen stärker als bisher in ihren Beziehungssystemen wahrnehmen müsse. Der Blick für Wirklichkeitskonstruktionen, vor allem religiöser Art, wird geschärft. Auch für die Seelsorge müsse Abstand genommen werden von der Vorstellung linearer Wirkungen auf das Leben von Menschen, Seelsorgerinnen und Seelsorger sollten sich als Anstoß für selbst zu entscheidende und vollziehende Veränderungen in den Systemen verstehen und nicht meinen zu wissen, was das Ergebnis der Veränderung sein solle. Von den Interventionen der systemischen Therapie könne die Seelsorge nur profitieren.

Von hier aus lassen sich unterschiedliche poimenische Aspekte in systemischer Perspektive betrachten, wie Christoph Morgenthaler es beispielsweise kürzlich für das Sterben im Krankenhaus gezeigt hat.¹⁶ Die systemische Perspektive verbindet sich daneben auch organisch mit der feministischen, wie Ursula Riedel-Pfäfflin und Julia Strecker in ihrem grundlegenden Buch

zu feministischer Seelsorge überzeugend darstellen.¹⁷

Über diese bereits geleistete Rezeption hinaus wären vielfältige andere Anknüpfungspunkte denkbar, wie beispielsweise für die Homiletik (hier könnten sich interessante Aspekte in Zusammenspiel mit der Rezeptionsästhetik ergeben) oder die Erwachsenenbildung. Es wäre auch spannend, mögliche Parallelen zwischen der Veränderung der Praktischen Theologie von einer Handlungs- zu einer Wahrnehmungswissenschaft und der Wandlung der Kybernetik 1. Ordnung zur Kybernetik 2. Ordnung zu untersuchen. Dabei bleibt die Frage, welchen Stellenwert systemisches Denken für die Praktische Theologie einnimmt, permanent zu reflektieren. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die Praktische Theologie einer der beiden Gefahren erliegt, die bei der Rezeption sozialwissenschaftlicher Ansätze bestehen: Entweder sie macht sich die Sozialwissenschaft dienstbar und pickt sich nur genehme Aspekte heraus, oder sie verabsolutiert diese unkritisch und verliert ihr Vermögen, eigene Kriterien zu bestimmen.¹⁸ Eine saubere und verantwortungsvolle Rezeption dürfte jedoch in jedem Fall ein großer Gewinn für die Praktische Theologie und ihre verschiedenen Felder sein.

Perspektiven für die Kirche

● Die vorhandenen Ansätze zeigen vielfältige Anknüpfungspunkte, bei denen praktisch-theologische Handlungsfelder wichtige Anstöße und zukunftsöffnende Perspektiven von systemischem Denken erhalten. Wieweit systemisches Denken bislang Eingang in die kirchliche Praxis gefunden hat, ist wesentlich schwerer zu beurteilen. Die systemische Grundeinsicht von der Abhängigkeit der Erkenntnis von der jeweiligen

Betrachterin zeigt sich hier besonders deutlich. Um keine (unsystemischen) pauschalen Urteile über die disparate kirchliche Praxis abzugeben, möchte ich abschließend (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) Aspekte einer Kirche aufzeigen, in der systemisch gedacht und gehandelt wird, so dass jede selbst dies mit der von ihr erlebten und beobachteten kirchlichen Praxis vergleichen kann.

Kirche erscheint in dieser Perspektive als ein System mit diversen Subsystemen, deren jeweilige Eigenlogik wahrgenommen und wertgeschätzt wird. Auch Gruppen und Individuen gegenüber herrscht eine Haltung der Wertschätzung und Neugier. Unterschiedliche Sichtweisen von »Wirklichkeit«, Welt und Glauben werden als bereichernde Vielfalt eingeschätzt im Bewusstsein, »die Wahrheit« nie objektiv erfassen zu können. Haupt- und Ehrenamtliche verste-

*»nicht richtig und falsch,
sondern mehr oder
weniger angemessen
und verantwortbar«*

hen sich als Initiatorinnen von Prozessen, die sie nicht beherrschen oder kontrollieren, sondern über deren Richtung im Prozess eine Verständigung mit allen Beteiligten erfolgt. Mit Sprache wird sorgfältig umgegangen und die Wirkung von Benennungen reflektiert. Kirchliches Handeln wird nicht in der Perspektive von richtig und falsch, sondern von mehr oder weniger angemessen und ethisch verantwortbar in der gegenwärtigen Situation bewertet, seine Irrtumsfähigkeit jederzeit zugestanden. Das Augenmerk liegt darauf, wie kirchliches Handeln konkret wirkt, seine unterschiedlichen Wirkungen werden wahrgenommen und diskutiert. Jede kirchliche Einrichtung orientiert sich dabei nicht an Defiziten (ihren eigenen oder denen anderer),

sondern an ihren jeweiligen Ressourcen. Die vorhandenen Potenziale werden beachtet, ausgeschöpft und gefördert, seien es Ressourcen von Haupt- oder Ehrenamtlichen, der Gebäude, der Kontakte, des Kontextes etc. Für Überraschungen und unvorhergesehene Entwicklungen besteht eine grundsätzliche Offenheit und die Bereitschaft, sich mit diesen auseinanderzusetzen. Das Verhältnis zur »Umwelt« der Gemeinde oder

der Einrichtung wird bedacht und bewusst gestaltet.

Selbstverständlich bleiben offene Fragen – beispielsweise das Verhältnis der Wahrheit göttlicher Offenbarung und seiner Aufnahme durch den, keinen Anspruch auf objektive Wahrheit erhebenden Glauben. Hier müsste weitergedacht und ein möglichst breiter Diskurs initiiert werden – natürlich mit systemisch offenem Ausgang.

¹ Fritz B. Simon, Einleitung: Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie, in: ders. (Hg.), *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der Systemischen Therapie*, Berlin u.a. 1988, 1–9.

² Arist von Schlüppe/Jochen Schweitzer, *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*, Göttingen 2000, 49.

³ Vgl. Karl Ludewig, *Systemische Therapie. Grundlagen klinischer Theorie und Praxis* (Konzepte der Humanwissenschaften), Stuttgart 1992, 57.

⁴ Vgl. zum gesamten Abschnitt von Schlüppe/Schweitzer, *Lehrbuch* 50ff.

⁵ Vgl. exemplarisch Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1988 und ders., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997. Zur Übersicht vgl. Helmut Willke, *Systemtheorie. Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme*, Stuttgart/New York 1991, 4ff.

⁶ Vgl. von Schlüppe/Schweitzer, *Lehrbuch*, 86ff., Willke, *Systemtheorie*, 11ff., Ludewig, *Systemische Therapie*, 57ff.

⁷ Von Schlüppe/Schweitzer, *Lehrbuch*, 87.

⁸ Ebd., 116.

⁹ Ebd., 125.

¹⁰ Ebd., 94.

¹¹ Vgl. z.B. Herbert Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Bd.18), Würzburg 1996; Isolde Karle, *Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre*, Neukirchen 1996; Martin Laube, *Religiöse Kommunikation beobachten. Vom Nutzen systemtheoretischer Religionssoziologie für die praktische Theologie*, in: Eberhard Hauschildt/ders./Ursula Roth, *Praktische Theologie als Topographie des Christentums. Eine phänomenologische Wissenschaft und ihre hermeneutische Dimension* (Hermeneutica Bd.10), Rheinbach 2000, 111–127; Dierk Starnitzke, *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in*

Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart 1996; neuerdings auch Christoph Dinkel, *Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes*, Gütersloh 2000.

¹² Vgl. dazu v.a. Herbert Haslinger, *Praktische Theologie zwischen systemtheoretischem Denken und Lebensweltorientierung*, PTh 19 (1999), 119–145, 134ff. und ders., *Das Handeln des Menschen zwischen Lebenswelt und System*, in: ders. (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie Bd.2: Durchführungen*, Mainz 2000, 185–205, 197ff.

¹³ Vgl. Günter Breitenbach, *Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik*, Stuttgart u.a. 1994; Herbert Lindner, *Kirche am Ort. Eine Gemeindeftheorie* (Praktische Theologie heute Bd. 16), Stuttgart u.a. 1994; ders., *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden* (völlig überarbeitete Neuausgabe), Stuttgart u.a. 2000 und Rudolf Roosen, *Die Kirchengemeinde – Sozialsystem im Wandel. Analysen und Anregungen für eine Reform der evangelischen Gemeinde-*

arbeit, Berlin/New York 1997; für Vorläufer heutiger systemtheoretischer Ansätze in den 1960er-Jahren vgl. Roosen, *Kirchengemeinde* 12f.

¹⁴ Vgl. für konstruktivistische und ethische Zugänge Ursula Pfäfflin, *Narrative Ansätze in Therapie und Theologie. Indikation neuer ethischer Perspektiven*, WzM 47 (1995), 491–501, sowie unter feministischem Blickwinkel Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, *Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption – Methoden – Biographien*, Gütersloh 1998.

¹⁵ Vgl. Peter Held, *Systemische Praxis in der Seelsorge*, Mainz 1998 und Christoph Morgenthaler, *Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis*, Stuttgart u.a. 1999.

¹⁶ Vgl. Christoph Morgenthaler, *Sterben im Krankenhaus – systemische Aspekte*, WzM 52 (2000), 408–424.

¹⁷ Vgl. Riedel-Pfäfflin/Strecker, *Flügel trotz allem*.

¹⁸ Vgl. dazu Haslinger, *Systemtheorie und Lebenswelt* 120f.

Im Spiegel

Karl-Josef Kuschel

Im Spiegel der Dichter

Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts

Patmos: Düsseldorf 1997

Paperback, 464 Seiten, DM 29,80 / SFr 27,50 / ÖS 218,-

Jesus im Spiegel der Weltliteratur

Eine Jahrhundertbilanz in Texten und Einführungen

Patmos: Düsseldorf 1999

gebunden, 768 Seiten, DM 68,- / SFr 62,- / ÖS 496,-

Dass moderne Literatur oft tiefer und bohrender theologische Grundfragen stellt als wissenschaftliche Diskurse über Gott, Mensch und Welt, zeigen die beiden Bände von Kuschel auf eindruckliche Weise. »Im Spiegel der Dichter« verfolgt Kuschel ausgehend vom »Rätsel Mensch« in der modernen Literatur das Erschrecken über Mensch und Welt, die Erschöpftheit der Schöpfung, die Unausweichlichkeit der Schuld und die Erfahrung des Bösen. Hier stellt die Analyse von Hochhuths »Stellvertreter« und Solschenizyns »Der erste Kreis der Hölle« besonders eindrucklich die Frage nach dem Wesen des Bösen: »Die Wirkungen des Bösen und dessen Unheimlichkeit beschreiben ist das eine, es verstehen das andere. ... Literatur hat ihr Recht auch darin, dass sie den Opfern des Bösen ihre Würde wiedergibt und die Höllenhenker der Namenlosigkeit entreißt.« (S. 143)

Das 2. Kapitel ist der Gottesfrage gewidmet: Tabuisierung der Gotteskritik, Reden vom Unbegreiflichen, Proteste gegen Gott, Theodizeefrage und »Umriss einer Theopoetik«. Der 3. Teil gilt der Frage nach den Gesichtern Jesu in der Dichtung (Geschonter Rebell, Weihnachten, Kreuz und Auferstehung) und endet mit den Umrissen einer Christopoetik. Charakteristische Textbeispiele und theologischer Kommentar des Verfassers sind miteinander verwoben.

Der neue Band zum Thema Jesus versteht sich als »Jahrhundertbilanz«. Methodisch sind die Abschnitte in Einführung, Literaturhinweise, Textbeispiel gegliedert, was für die Lektüre sehr hilfreich ist. Die durch die Texte vermittelten vielfältigen Gesichter Jesu aus Distanz, Faszination und Widerspruch zeigen überzeugend, dass heute »Christi Platz bei den Dichtern« ist (Oscar Wilde). Der Jesus der Literatur als Fremder, ja unheimlicher und geheimnisvoller, ist zugleich Bruder, Identifikations- und Solidaritätsgestalt (S. 16). Das Buch belegt auch auf eindruckliche Weise, was der Verfasser im Nachwort über seine 20-jährige Forschung schreibt: »Wer einmal eine große Studie über »Jesus und die Dichter« geschrieben hat, bleibt gepackt von dieser erregenden Thematik. Ein solches Thema entfaltet einen dynamischen Lernwillen, der buchstäblich Grenzen sprengt.« (S.755) So greift der Verfasser weit über den deutschsprachigen Literaturbereich hinaus. Etwas von der Faszination des Verfassers springt bei der Lektüre auch auf den Leser/die Leserin über und so wird er/sie immer wieder mit großem Gewinn zu dieser Fundgrube literarischer Texte und ihrer anregenden Reflexion greifen.

Marie-Louise Gubler, Zug

Böses und Frauen

Ivone Gebara

Die dunkle Seite Gottes

Wie Frauen das Böse erfahren

Theologie der Dritten Welt 27

Verlag Herder: Freiburg i.Br 2000

kart., 224 Seiten, DM 39,80 / SFr 38,- / ÖS 291,-

In ihrem neuen Buch fragt die brasilianische feministische Befreiungstheologin und Philosophin Ivone Gebara danach, wie Frauen das Böse erfahren. Das erste Kapitel ist eine »Phänome-

nologie des Bösen aus der Sicht von Frauen«, die konkrete Erfahrungen ins Zentrum stellt und so die Besonderheiten des Bösen, wie Frauen es erleben, fassbar und verstehbar machen soll. Erzählungen aus literarischen Quellen von Frauen und aus Gebaras eigenem Leben qualifizieren Frauen-Erfahrungen des Bösen als materiellen Mangel, als Machtlosigkeit, als Mangel an Wissen, als Wertlosigkeit, als »Unglück der Hautfarbe«, als Mangel an Gerechtigkeit.

Mit Hilfe des Begriffs »Gender«, der Geschlecht als sozio-kulturelles Konstrukt analysiert, theoretisiert Gebara diese Erfahrungen und arbeitet ein Verständnis des Bösen heraus, das historisch und theo-politisch bestimmt ist. Eine Verbindungslinie zwischen der Frage des Bösen, der Gender-Frage und christlicher Theologie zieht sie anhand der Rede vom Opfer, das »von jenen, die die Macht innehaben, im Sinne ihres eigenen Machgewinns benutzt wird« (S. 119), sowie anhand der Rede von Schuld im Sinne einer Frauen gesellschaftlich aufgezwungenen Schuldhaftigkeit.

Nicht das erlittene Böse, sondern auch das verübte Böse kommt dann in den Blick, wenn Gebara im 3. Kapitel darüber nachdenkt, wie Frauen als Täterinnen im privaten wie im öffentlichen Bereich an der Re/Produktion des (historischen, stuktuellen) Bösen beteiligt sind.

Ein Kapitel über Heilserfahrungen und eines über Gotteserfahrungen von Frauen runden das Buch ab und konturieren eine »Zoe-Diversität Gottes«, die »in erster Linie das Leben mit seinem außerordentlichen Reichtum, das sich in der Komplexität eines lebendigen Geheimnisses entfaltet« (S. 213), meint.

Das Buches beeindruckt v.a. durch seine kreative Konzeption und die Konsequenz, mit der Gebara von konkreten Erfahrungen – mutig und hochgradig selbstreflexiv auch von ihren eigenen – ausgeht. Bedürfnisse nach detaillierterer

theoretischer Analyse und systematischen Zugängen zum Bösen bleiben zum Teil unbefriedigt, vieles wird nur angeschnitten. Im Wesentlichen werden Grundeinsichten und -themen feministischer Theorie und Theologie – Gender-Kategorie, Ausgehen von Erfahrungen, Differenz, Universalismuskritik, Gewalt, strukturelles Übel, Dualismus von Natur und Kultur, Revision theologischer Begriffe wie Opfer, Schuld und Heil, Frauen als Täterinnen, etc. – unter der Überschrift des Bösen und in Bezug auf dieses dargestellt.

Maria Katharina Moser, Wien

Hirtensorge

Hermann M. Stenger
**Im Zeichen des Hirten
und des Lammes**

Mitgift und Gift biblischer Bilder

Tyrolia-Verlag: Innsbruck-Wien 2000
368 Seiten, gebunden, DM 64,- / SFr 61,- / ÖS 468,-.

Nun liegt das Alters- und Meisterwerk des emeritierten Pastoraltheologen als Buch vor, das sich für alle, die mit Menschen im wissenschaftlichen und praktischen Bereich arbeiten, zu lesen lohnt, das aber auch vielen suchenden und fragenden Menschen gut tun wird.

Was besticht an dem gut lesbaren Theorie-/Praxiswerk? Das Buch findet seine Mitte in der religiösen und biblischen Metapher des Hirten und den damit zusammenhängenden Bildern, wie Herde, Schäfer, Lamm, Wolf. Die immer wieder neue Zentrierung und differenzierte Ausfaltung des Leitbildes nimmt die Leserin/den Leser in einer Art und Weise mit ins Spiel, welche die Konzentration auf das Wesentliche ermöglicht, ohne sich in den vielen theologischen und humanwissenschaftlichen Details, die dieses Buch so reich machen, zu verlieren. Die wissen-

schaftlich differenzierende Sprache, die das Buch pflegt, wird eingeholt durch eine existentielle Konzentration auf die Mitte hin. Insofern erscheint das Hirtenbuch als sprachliches »Kunst-Werk«; dies wird durch ein vielfältiges Bildmaterial unterstrichen.

Dass der Hauptautor zur religionswissenschaftlichen und biblischen Grundlegung der Metapher einen einschlägig ausgewiesenen Kollegen, Robert Oberforcher, einlädt, macht die Interdisziplinarität, die das ganze Buch begleitet, offenkundig. Eine wahre Fundgrube an »Material«, das auch in der Praxis von Erwachsenenbildung und Religionsunterricht gut einsetzbar ist, bietet die Erschließung des Bildes vom Hirten und der Herde in den Künsten, in der Philosophie und in der Theologie des Abendlandes; in ähnlicher Weise ist das Kapitel über »Hirten und Schäfer in Vergangenheit und Gegenwart« brauchbar.

H. Stenger geht es in seinem Hirtenbuch aber nicht nur um die Wirkungsgeschichte der Metapher, sondern um deren Deutung im Hinblick auf das Menschsein, Christsein und die seelsorgliche Praxis. Wie sehr dabei die psychologische und theologische Reflexion und die therapeutische und seelsorgliche Praxis des Autors persönlich integriert sind, wird im zweiten Teil des Buches fruchtbar. Im Kapitel zum »Gutsein des Hirten« wird ein Menschen- und Gottesbild entfaltet, das auf die »richtige« Balance von Geben und Nehmen ausgerichtet ist. Die »Macht« des Hirten sind »Künste« im Dienste des Lebens. Sie ist inspiriert von den mütterlichen und väterlichen Zügen im Menschen- und Gottesbild; Beziehungsgestalten, wie Wertschätzung, Einfühlung, Echtheit/Transparenz, geben ihr Ausdruck. Gegen die Praxis autoritärer Machtausübung und gleichzeitig gegen die Verschleierung von Macht kennt der Autor eine dreifache »Kunst«, Macht auszuüben: die integrierende

Leitungsmacht (vertikale Macht), die inspirierende Führungsmacht (horizontale Macht) und die milieubestimmende Daseinsmacht (radiale Macht).

Die Tiere, die den Hirten begleiten, sind für H. Stenger nicht außerhalb; sie sind im Hirten zu finden: das dumme und verlorene Schaf, der Wolf und der böse und der gute Hund. Dem Bild des Wolfes widmet Stenger neben literarischen Texten eine ausführliche wissenschaftliche Reflexion anhand der politischen Theorien von Th. Hobbes und C. Schmitt, der psychoanalytischen Kulturkritik von S. Freud und J. Laplanche, der Schicksalsanalyse von L. Szondi und der mimetischen Theorie von R. Girard.

Der Auftrag des Hirten besteht in der Hirtensorge, die zunächst eine Sorge für eine Herde aus Hirten ist. An der Darstellung und im Vergleich von zwei pastoralen Initiativen, denen der Autor nahe steht, den »gesundheitsfördernden Krankenhäusern« und dem »Gemeindeentwicklungsmodell der Diözese Rottenburg«, zeigt H. Stenger Dimensionen der geistgewirkten Einheit und Vielfalt auf. Die Sorge des Hirten bezieht sich bei ihm in besonderer Weise auf das »Eine von Hundert«, dem sich die »geistliche Begleitung« zuwendet, und auf die »Sorge des Hirten für sich selbst«.

Eine theologische Konzentration gewinnt die Hirtenmetapher im Zeichen des Lammes, das H. Stenger im Hirten selbst ortet. Damit wird die Opfer- und Leidensproblematik fokussiert, die in der christlich-kirchlichen Tradition, aber nicht nur dort, eine ambivalente Rolle spielt. Der Kreislauf der problematischen Selbst- und Fremdropfer kann durch das Opfer des Gottesknechtes als richtig verstandenes Opfer des Lammes aus einer narzisstisch gekränkten und sadistischen Opfertheologie befreien. Wenn Gott sich in seinem Knecht, dem Lamm, der Welt ausliefert, wird der Mensch aus infantilen und märtyrerlusternen

Opferrollen zu einer Leidensfähigkeit als »Lebenskunst« befreit. Wenn Lamm und Hirte zugleich gedacht werden, wie das in der Offenbarung des Johannes geschieht, dann wird die Ohnmacht des Lammes in Ermächtigung gewandelt: die Herde zu weiden, das Tier zu besiegen, die Fülle des Lebens zu bringen. Sich von H. Stengers Hirtenbuch über eine längere Zeit begleiten zu lassen, kann Augen und Herz für ein vielgestaltiges, beziehungsreiches Leben öffnen.

Matthias Scharer, Innsbruck

DIAKONIA Filmtipp

»Dead Man Walking« – Sein letzter Gang

Regie: Tim Robbins, USA 1995, 120 Min., Drehbuch: Tim Robbins nach der Vorlage des Romans *Dead Man Walking* von Sister Helen Prejean, Darsteller: Susan Sarandon, Sean Penn, Robert Prosky u.a., Musik: David Robbins

Filmpreise: Oskar für Susan Sarandon 1995 als beste Hauptdarstellerin, Oskarnominierungen 1995 für Tim Robbins (Beste Regie) und Sean Penn (Bester Hauptdarsteller)

Eine wahre Geschichte, ein fesselnder Film mit nachhaltiger Wirkung, berührend, aufwühlend. So kann mit knappen Worten der Film »Dead Man Walking« beschrieben werden. Der Schauspieler und Regisseur Tim Robbins hat in seiner zweiten Regiearbeit nach »Bob Roberts« wiederum eine Reise in die Tiefen der US-amerikanischen Befindlichkeiten getan. War in »Bob Roberts« Wahlkampf und Patriotismus das Thema, so ist es jetzt die Auseinandersetzung mit der Todesstrafe.

Der Film beginnt und der Zuschauer wird direkt in den Film hereingesogen. Schwester Helen ist auf dem Weg zu Hope House, ihrem Einsatzort in einem von Farbigen bewohnten Armenviertel, wo sie Alphabetisierungskurse hält. Zwischengschnitten sind immer wieder Szenen

aus ihrer Vergangenheit, Bilder des Eintritts in den Orden. Ein Mitarbeiter des Hope House macht sie auf den Brief eines Häftlings, der aus der Todeszelle schreibt, aufmerksam. Sie schreibt ihm. Er antwortet ihr. Dann die Fahrt zum Gefängnis, immer wieder unterbrochen von den Amateurvideoaufnahmen erinnernden Einschüben mit Bildern ihres Ordenseintrittes. Bevor sie dem Gefangenen Matthew Poncellet das erste Mal von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, erlebt sie den harten Alltag des Gefängnisses mit vergitterten Fenstern, abgesperrten Türen, Sicherheitskontrollen und strengen Abläufen. Ein kleines Detail ist hier besonders zu nennen. Bei der Untersuchung mit dem Metalldetektor piept dieser bei Schwester Helens Metallkreuz, das sie um den Hals trägt. Es folgt ein Gespräch mit dem Gefängnispfarrer, der sie direkt nach ihrer Motivation fragt, worauf ein kleiner Disput über die biblische Grundlegung ihres Handelns folgt. Auf dem weiteren Weg in das Gefängnis, kurze in schwarz-weiß gehaltene, grobkörnige Bildersequenzen der Morde, eher verhalten, ohne direkt die Täter kenntlich zu machen. Dann stehen sie sich, getrennt durch eine Gitterwand, zum ersten Mal von Angesicht zu Angesicht gegenüber, die Ordensschwester und der Mörder.

Der Film ist noch keine zehn Minuten alt und der Zuschauer hat den Eindruck, mit beiden Hauptfiguren intensiv vertraut zu sein. Nach und nach wird der Zuschauer auch mit der komplexen Situation und dem vielfältigen Beziehungsgeflecht des Täters und seiner Begleiterin vertraut.

Im Rahmen eines Anhörungsverfahrens besucht Schwester Helen die Mutter und Brüder von Matthew am Ostertag. Aus der Sicht der Mutter wird der Sohn beschrieben und gleichzeitig wird von der Mutter erzählt, wie sie und ihre anderen Söhne diskriminiert werden für die Tat von Matthew. Schwester Helen begegnet den

Eltern der Ermordeten, die für ihr Verhalten kein Verständnis aufbringen können. »Wo waren Sie, als wir Hilfe brauchten?«, so ist die herausfordernde Frage. Sensibel zeichnet der Regisseur hier das Portrait gebrochener Menschen, deren Lebensperspektiven durch ein Verbrechen zerstört wurden. Bei einem Besuch in ihrer eigenen Familie sind – wenn auch wohlwollend formuliert – Anfragen vorhanden. Ist sie noch auf dem rechten Weg?

Matthew macht es Schwester Helen mit seinen rassistischen und nazistischen Aussprüchen, auch in der Medienöffentlichkeit, nicht leicht. Sie spürt, dass sie im Hope House von den Menschen gemieden wird. Ihre Mitschwester hält ihr die Treue und ist eine wichtige Ansprechpartnerin gerade auch für die vielen praktischen Herausforderungen. Der Anwalt bringt die politisch-soziale Dimension der Todesstrafe mit in den Film, indem er auf die eklatanten sozialen Unterschiede der zum Tode Verurteilten hinweist und die Todesstrafe insgesamt radikal in Frage stellt.

Matthew Poncelet, verurteilt wegen gemeinschaftlichen Mordes und Vergewaltigung an zwei Jugendlichen, leugnet die Tat und schiebt sie dem zu lebenslänglicher Haft verurteilten Mittäter zu. Nachdem sich nach und nach alle »Schlupflöcher« schließen und der Termin der Hinrichtung immer näher rückt, bittet er Schwester Helen um die Übernahme der geistlichen Begleitung auf seinem letzten Gang. Dabei, auf dem Weg zur Hinrichtung, geschieht ein faszinierender Prozess der Übernahme und des vollen Eingeständnisses von Schuld. Schwester Helen sagt Matthew zu, er sei nun ein Sohn Gottes. Kann hier nicht von Menschwerdung gesprochen werden? Schwester Helen selbst gelangt in diesem Prozess an ihre Grenzen, körperlich, geistig und geistlich. Eindrucksvoll ist das in der Gebetsszene im Vorraum des WC dar-

gestellt. Filmisch parallelisiert Tim Robbins hier das Eingeständnis von Schuld, die Bitte um Vergebung an die Eltern der Opfer und die Hinrichtung mit kurzen Sequenzen der Vergewaltigung und der beiden Morde.

In der Begegnung mit Schwester Helen begegnet der Mörder zum Ende seines Lebens der Liebe und sie ist in Person von Schwester Helen das Letzte was er sieht, konterkariert von der gefühllosen Maschinerie der Hinrichtung. Matthew fasst diese Erkenntnis in seine Worte: »Das passt zu mir, dass ich erst sterben muss, um die Liebe zu erleben.«

Nach seiner Beerdigung folgt noch ein Gespräch zwischen Schwester Helen und dem Vater eines Mordopfers über die Überwindung des Hasses, Rückkehr ins Hope House und das gemeinsame Verweilen mit dem Vater in einer Kirche im Gebet. Wegzoomen und beim Abspannen der Titelsong gesungen von Bruce Springsteen.

Dieser Film lässt den Zuschauer nicht einfach los, er wirkt weiter. Er stößt Fragen an. Wem gilt meine Solidarität? Welches Gottesbild steht im Hintergrund meines Handelns? Wie kann ein Mensch Verantwortung für sein Tun übernehmen? Wen kann ich lieben? Ist es eine Passionsgeschichte? Welche Opfer bin ich zu geben bereit? Welche Macht traue ich der Liebe zu? Der Film gibt keine eindeutigen und schon gar keine einfachen Antworten. Er ist eher kritischer Gesprächspartner für den Zuschauer bei der Auseinandersetzung mit den genannten Fragen.

Beim erneuten Anschauen des Filmes ist mir eine Parallele zu den Gedanken von E. Levinas der Anerkennung des Anderen, gerade auch in seinem Anders-Sein, in den Sinn gekommen. Ob diese Sehweise angemessen ist, sei den Betrachtern des Filmes auch zur Diskussion gestellt.

Marcus Minten, Mülheim an der Ruhr

AUTORINNEN UND AUTOREN

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

Gotthard Fuchs, Dr. theol., war von 1983 bis 1997 Direktor der Katholischen Akademie Rabanus Maurus der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz und ist seitdem Ordinariatsrat für Kultur-Kirche-Wissenschaft für die Bistümer Limburg und Mainz. Er lehrt an der Universität Frankfurt.

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).

Klaus Kießling arbeitet als Klinischer Psychologe und Pastoralpsychologe bzw. Supervisor. Seit April 2000 koordiniert er an der Universität Tübingen das interdisziplinäre Forschungsprojekt »Religiosität und Familie« des Landes Baden-Württemberg.

Hansjörg Vogel, Dr. theol., ist in Luzern als kantonaler Beauftragter für Ausländer- und Integrationsfragen tätig und war bis Ende 2000 wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Therapiezentrum des Schweizerischen Roten Kreuzes für Folteropfer in Bern.

Hermann Diesenberger, Dr. theol., ist seit 1998 Referent für Gefangenepastoral in der Diözese Linz und seit 1995 Assistent für Pastoraltheologie an der Kath. Theol. Hochschule Linz. Er war von 1984-1991 Seelsorger in der Justizanstalt Garsten.

Georg Schmid ist Leiter der evangelischen Informationsstelle Kirchen-Sekten-Religionen in Greifensee sowie Pfarrer und Titularprofessor an der Universität Zürich.

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

Reinhard Hauke, Dr. theol., ist Dompfarrer in Erfurt und Initiator der »Feier der Lebenswende«.

Uta Pohl-Patalong, Dr. theol., ist Pastorin im evangelischen Zentrum Rissen in Hamburg mit den Schwerpunkten Seminarangebote für kirchlich distanzierte Menschen und Schriftleitung der Zeitschrift »Lernort Gemeinde«. Daneben arbeitet sie an einer Habilitation in Praktischer Theologie zum Thema parochiale und nichtparochiale kirchliche Strukturen.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · März 2001 · Heft 2

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, Norbert Mette,
Veronika Prüßler-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 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4,
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Gerhard Nachtwei

Beichte – ein not-wendiges Sakrament

Ein-Leitung aus der Sicht eines praktischen Seelsorgers

Ein aufmerksamer Seelsorger weiß mehr über die Buße, als dass immer weniger Menschen beichten gehen.

**Konkrete Erfahrungen zeigen:
Eine Kultur der Vergebung
braucht vor allem Zeit
und Menschenfreundlichkeit.**

Ist nicht schon alles gesagt?

● In einer bissigen Rezension las ich einmal: »Was richtig ist, ist nicht neu. Und was neu ist, ist nicht richtig.« Was erwartet man von einem Heft über das Sakrament der Buße? Die heutige Situation ist häufig genug beschrieben, wenn vielleicht auch manchmal zu plakativ. Außerdem verführt das Thema zur Polarisierung nach dem Schema Verfall oder Fortschritt: Ja früher wurde noch richtig gebeichtet, die Menschen wussten, was Sünde war; heute lässt man sich willfährig immunisieren durch Unschuldswahn und Verdrängungstaktiken.

Oder entgegengesetzt argumentiert: Früher hat die Kirche mit dem Instrument der Beichte oft Druck ausgeübt bis hin zu psychischen Schädigungen; erst heute ist der befreiende Aspekt der Botschaft Jesu entdeckt worden: Gottes voraussetzungslose Liebe und Vergebung.

Der Verfasser leitet das Heft ein aus der Sicht des praktischen Seelsorgers einer Gemeinde in »konfessionsloser« Diaspora (mit Verantwortung für eine Zweitgemeinde, wie heute nicht ungewöhnlich). Die Frage, die weiland Josef Wittig stellte, warum Gott uns nicht lieber von der Beichte, statt durch die Beichte erlöst hat, haben unterdessen nicht wenige Christen durch ihr Nicht-mehr-beichten-Gehen beantwortet. Doch ist inzwischen auch deutlich geworden: Durch einen Beichtverzicht entwickelt sich nicht einfach eine neue Kultur von Umkehr, Buße und Vergebung. Nach Hilfen für einen achtsameren menschlicheren Umgang mit dem Sakrament der Buße ist gefragt, ohne sich von der Angst hemmen zu lassen, mit solchen Überlegungen in den linken oder rechten Straßengraben der Theologie zu geraten. Die konkrete Seelsorge bestimmen die konkreten Menschen mit ihren Freuden und Ängsten, mit ihren Biographien in all ihren Höhen und Tiefen. Eine »kreative Ratlosigkeit« hilft seelsorgerlich nicht weiter, weder in Bezug auf den Einzelnen noch auf die Gesellschaft. Der Christ unserer Tage lebt auch immer weniger in einem geschlossenen kirchlichen Milieu.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns aufgefordert, die jeweilige Zeit als Herausforderung

gen anzunehmen für ein neues Verstehen des Evangeliums. Im Blick auf unser Thema bedeutet das: Keineswegs ist das Thema Schuld und Schuldbewältigung aus dem öffentlichen Interesse verschwunden. In Talkshows outet man sich in vorher nie gekannter Weise. Eine bestimmte Art von Presse und öffentlicher Meinung geht sehr rigoros mit in Schuld geratenen prominenten und vorher aufs Podest gehobenen Menschen um. Aufgeschreckt durch brutale Straftaten von Kindern fragen sich die Erwachsenen, wie sie der nachwachsenden Generation das Bewusstsein für Werte und Gewissensreife vermitteln können. Nicht zu vergessen ist der hilflose Umgang mit unserer deutschen Geschichte im Hinblick auf den Nationalsozialismus und Kommunismus. Steht es angesichts dieser Fragen nicht an, den Erfahrungsschatz unseres Glaubens hinsichtlich Buße und Vergebung neu zu heben?

Die Beiträge dieses Heftes wollen daraufhin gelesen werden, was hilfreich ist für eine (neue?) Kultur der Vergebung aus dem Geist des Evangeliums. Denn schließlich geht es bei dem Sakrament der Buße nicht zuerst um Lehrsätze, sondern um Lebenshilfe. Das heißt um das Gelingen der Beziehung des Menschen zu Gott, zum Menschen, zur Natur, zu sich selbst. Und es tut gut, den Gang der Überlegungen öfter einmal zu unterbrechen, damit wir vom Reden »über« dorthin finden, wo die Sache sich selbst und wir selbst uns zur Sprache bringen.

Ausfall einer Kultur der Vergebung

● Noch in der heißen Phase der Wendezeit holte uns das Problem einer fehlenden Kultur von Schuldeinsicht, Bereuen, Bekennen und Vergeben ein. Da hatte man plötzlich Arbeitskollegen, Nachbarn, sogar Freunde und Familienan-

gehörige, die in die Stasi oder auf andere Weise ins Unrechtssystem der DDR verstrickt waren. Und ganz überraschend: Viele verdrängten, beschönigten, leugneten sogar noch, wenn ihnen die Dokumente mit ihrer Unterschrift vorgelegt wurden. Es konnte wohl kaum als Trost gelten, wenn uns von der alten Bundesrepublik aus erklärt wurde, nach der Nazizeit wäre es dort auch nicht gelungen, die Vergangenheit aufzuarbeiten.

Der Druck der ständigen aktuellen Anforderungen ließ damals (tatsächlich oder vermeintlich?) nicht die nötige Zeit zum Nachdenken. »Unsere Seelen kamen nicht nach.« Doch auch im Rückblick von über zehn Jahren denke ich immer noch: Uns fehlte am meisten eine Kultur der Vergebung. Denn eigentlich kann man Schuld nur eingestehen, bereuen und bekennen,

»wenn ein ehemaliger Parteigenosse in der Kirche auftaucht«

wenn man dann auf Vergebung hoffen darf (was nicht in jedem Fall Strafflosigkeit bedeutet). Wir Christen haben und hüten eine fast zweitausend Jahre alte Erfahrung im Umgang mit Schuld und Vergebung. Vielleicht wäre es wichtiger als vieles andere gewesen, diese Erfahrungen in den konkreten gesellschaftlichen Diskurs einzubringen und gemeinsam nach Praktiken zu suchen, wie sie konkret umgesetzt werden können.

Manches ist wenigstens anfanghaft versucht worden, etwa Opfer-Täter-Gespräche, aber bald auch auf der Strecke geblieben. Bis heute tun sich aktive DDR-Christen schwer, wenn ein ehemaliger Parteigenosse in der Kirche auftaucht.

Aber steht die Botschaft von der Vergebung nicht – christlich gesehen – vor der Forderung nach dem Eingeständnis der Schuld? Das ist schließlich die zentrale Botschaft Jesu, die unser übliches Denken und Verhalten auf den Kopf

stellt. Oder richtiger auf die Füße? Denn unfrei bleiben beide: sowohl der, der nicht um Vergebung bitten, wie der, der keine Vergebung gewähren kann.

Elisabeth Kübler-Ross schreibt in ihrer (für mich besonders in den ersten und letzten Kapiteln beeindruckenden) Autobiographie¹ von einer ihr ganzes Leben verändernden Begegnung mit einer Überlebenden des Konzentrationslagers Majdanek in Ostpolen. Elisabeth Kübler-Ross war unmittelbar nach dem Krieg als junges Mädchen aus der Schweiz nach Polen gegangen, um dort zu helfen. Eines Tages besucht sie auch das KZ Majdanek. Die noch frisch spürbaren Greueltaten der Nazis bringen sie existenziell völlig aus der Fassung. Bis ihr Golda, ein auffallend hübsches gleichaltriges Mädchen, begegnet. Sie ist eine Überlebende von Majdanek. Ihre Geschichte klingt unglaublich. Sie hatte nackt in der Schlange von den Gaskammern gestanden. Die Aufseher hatten wegen der großen Zahl die Tür zur Gaskammer nicht schließen können und deshalb Golda als Letzte in der Reihe herausgerissen. Von da an galt sie als tot. Sie brauchte

*»wenn du wüsstest,
wozu du fähig bist«*

nicht mehr zu fürchten, auf eine Todesliste gesetzt zu werden, nur gegen Krankheiten und Hunger musste sie schwer ankämpfen. Am Leben erhielt sie allein der Gedanke an Rache. Denn sie konnte die Schreie ihrer zu medizinischen Versuchen missbrauchten Freundinnen und das Weinen der Mütter um ihre Kinder nicht vergessen. Als dann die Befreiung kam, vermochte sie plötzlich nicht mehr zu hassen. Sie spürte instinktiv: dann bin ich nicht anders als die, an denen ich mich rächen will.

Dieses junge Mädchen hat auch mich zwei tiefe theologische Einsichten gelehrt: Erstens:

Golda sagt zur Elisabeth Kübler-Ross: »Du wärst überrascht, wenn du wüsstest, wozu du fähig bist. Wärst du in Nazideutschland erzogen worden, hättest du dich ohne weiteres in die Art von Mensch, die so etwas zu tun vermag, verwandeln können. Es gibt einen Hitler in uns allen.« Das gilt gegenüber jeder pharisäischen und christlichen Überheblichkeit. Ich formuliere dies öfter so: »Es ist mehr als ein Sechser im Lotto, dass ich überzeugende christliche Eltern habe und durch eine lebendige Gemeinde in den Glauben eingeführt worden bin.« Denn sehr viele hatten das nicht. Ich empfinde ein Solidaritätsgefühl gerade auch mit denen, die schlechte Ausgangsbedingungen für ihr Leben hatten. Wäre ich dann nicht auch so wie sie geworden? Zweitens: Golda sagt zu Elisabeth Kübler-Ross: »Wenn ich ein einziges Leben ändern kann, wenn ich einen Menschen von Hass zu Rache und Mitgefühl führen kann, dann habe ich verdient zu überleben.«

Während ich diese Zeilen schreibe, habe ich gerade ein Wochenende mit den Erstbeichtkindern erlebt. Die Hinführung zum Verstehen von Buße und Vergebung kann nicht über den Kopf gelingen. Not tut eine Sensibilisierung aller Sinne, das Fühlen der Seele und des Gewissens. Es ist ein Mühen gegen Action und Gewalt, wie sie den Kindern tagtäglich via Fernsehen und im Schulalltag begegnen. Und es ist eine Freude zu erleben, wie die Seele der Kinder erreicht werden kann, wenn man erfahrungsbezogen und erlebnisorientiert ansetzt.

Beichte als Befreiung

● Vielleicht 1983: Jugendbeichte in der Gemeinde in Dessau. Zwei fremde Beichtväter sind in den Beichtstühlen hinten in der Kirche. Ich biete als der Jugendvikar Beichtgespräch in der

Sakristei an. Zu Beginn gestalten wir in der Kirche eine gemeinsame Einführung. Dabei fällt mein Blick auf einige Jugendliche, die nicht getauft sind, aber regelmäßig an unserer Jugendarbeit teilnehmen. In einer spontanen Eingebung biete ich auch ihnen die Möglichkeit zum Gespräch an. Als Erste kommt eine Jugendliche aus diesem Kreis. Sie redet sehr offen über ihre Probleme, wo sie Schwierigkeiten hat, wo sie sich schuldig fühlt. Wir sprechen darüber und überlegen miteinander, was sie ändern möchte und könnte. Als ich das Gespräch beenden will, fragt sie: »Und was machen Sie nun bei den anderen?« Die Frage trifft mich unerwartet. Ich erzähle ihr

**»Und was machen Sie nun
bei den anderen?«**

etwas vom Sakrament der Beichte und dass dieses den Glauben und die Taufe voraussetzt. Doch dann spüre ich, sie will nicht einfach so gehen und ich kann sie nicht einfach so gehen lassen. Also versuche ich es noch einmal anders: »Ich glaube, dass Gott dir vergeben wird, wenn du darum bittest. Ich will es jetzt für dich tun. Und wenn du möchtest, kannst du leise mit bitten.« Und dann wähle ich die deprekative Form aus dem Schuldbekenntnis der heiligen Messe. Ich hatte das richtige Gespür: Sie wollte nicht bloß mal drüber geredet haben, sondern suchte nach Entlastung, nach Vergebung.

Lange habe ich eine Rasierklinge aufgehoben, die mir eine Frau nach einem Beichtgespräch wortlos überreichte. Aber ich verstand warum. Sie hatte die Klinge wohl schon häufiger in den Fingern gehabt, wenn sie sich wieder mal ganz am Ende fühlte. Und selbst das Beichtgespräch war in einer Sackgasse gelandet. Sie konnte nichts mehr und niemandem mehr glauben: den Menschen nicht, der Kirche nicht, Gott nicht, auch sich selbst nicht. Plötzlich kam mir

der Satz auf die Lippen: »Aber Gott glaubt an Sie.« Er kam mir nicht aus meinem Kopf, sondern aus der Tiefe eines ringenden Suchens, von dort, wo Gott selbst überraschende Antworten bereithält. »Was haben Sie da eben gesagt?« Ich wiederholte den Satz. Er war für sie wie ein Rettungsring, nicht minder für mich. Das Geschenk des Sakramentes der Buße verstehe ich seitdem so: Oft zweifle und verzweifle ich an mir selbst, ich glaube nicht, dass ich die Möglichkeiten entfalten kann, die Gott in mich hineingelegt hat. Und ich zweifle und verzweifle oft an der Kirche. Ich glaube nicht mehr, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug seiner Liebe sein kann. Aber Gott glaubt an mich, glaubt an die Kirche. Er muss verrückt sein, mich zu lieben, aber er tut es. (Was übrigens auch Konsequenzen hat für meinen Glauben an die Menschen und die Kirche.)

Die Gemeinsamkeit der Schuld

● 1974 bis 1981 war ich Vikar in einer Kleinstadt bei Leipzig. Vorbereitung zur Kinderbeichte. Ein Kind stöhnt. Ich gehe zu ihm hin: »Es fällt dir wohl schwer?« Das Mädchen nickt. Ich sage: »Mir manchmal auch.« Plötzlich gehen alle Köpfe hoch. »Was, Sie beichten auch?« »Bei wem beichten Sie?« Einer sagt: »Beim Pfarrer.« »Und der Pfarrer?« »Der beichtet beim Bischof.« »Und der Bischof beim Papst.« »Und der Papst kann

**»Und der Papst kann
nicht mehr beichten?«**

nicht mehr beichten?« Ich sage: »Doch.« »Ja, bei wem denn? Über dem steht doch keiner.« Ich denke: Wo haben die Kinder dieses so eng hierarchische Denken nur her? Schließlich meldet sich ein kleiner Pffikus, wie es ihn fast überall gibt: »Der Papst beichtet beim lieben Gott.« Ich

bitte alle Kinder, mir gut zuzuhören, weil ich ihnen jetzt etwas ganz Wichtiges sagen möchte: »Wir beichten alle beim lieben Gott. Ihr beichtet nicht bei mir als Herrn Nachtwei. Heute darf ich an Gottes Stelle zu euch sagen: Deine Sünden sind dir vergeben. Wenn ich selbst beichten gehe, bin ich in keiner anderen Lage als ihr. Dann sagt mir ein anderer Priester: Deine Sünden sind dir vergeben. Keiner kann sich die Sünden selbst vergeben, auch der Papst nicht. Ich denke, er fühlt sich vor der Beichte auch manchmal so hilflos wie ihr.«

»Immer lieb sein kann man doch nicht, Herr Pfarrer.« Das fragte mich vor wenigen Wochen eines meiner quirligsten Kinder des Erstkommunionkurses. Und ich konnte mich über diese Frage nur freuen. Denn ich merkte, dass er zugleich die Anforderung des Gewissens in sich spürte, aber sein gesundes Empfinden sich auch

»Immer lieb sein, kann man doch nicht?«

gegen eine Überforderung zur Wehr setzte. Belehrt uns die Praxis nicht auch hier eines Besseren? Ist das der normale christliche Weg, dass wir nach immer größerer Vollkommenheit streben, bis wir am Ende unseres Lebens fast ganz heilig zu Gott gehen? Werden wir wirklich von Tag zu Tag besser oder ist es nicht eher ein Auf und Ab?

Ich kann mich noch gut an meine erste Beichte erinnern. Damals meinte ich, nun werde ich nie mehr Sünden begehen. Übrigens wiederholte sich dies 20 Jahre später bei meiner Nichte. Sie teilte ihrer Mutter nach der Erstbeichte mit: Sie habe sich noch eine Sünde aufgehoben, weil der Pfarrer gesagt hat, sie würden

vor der Erstkommunion noch einmal beichten. Und sie hatte Angst, dann keine Sünde vorweisen zu können.

Chronos- und Kairos-Pastoral

● Nachdenklichkeit und Traurigkeit hat bei mir ein Umfrageergebnis im Osten ausgelöst, nach dem die Pfarrer in der öffentlichen Meinung an Kompetenz als seelische Begleiter und Berater eingebüßt haben. Polizei, Gerichte, Mediziner genießen mehr Vertrauen. Ich kann dieses Ergebnis nicht einfach mit der Rückfrage vom Tisch wischen, wie repräsentativ das ist oder ob die Fragen richtig gestellt waren. Denn ich beobachte als Pfarrer – sozusagen im Selbstversuch – wie schwer es fällt, sich der Gefahr zu erwehren, vom Seelsorger immer mehr zum Manager zu werden. Es trifft mich, wenn Leute mir nach einem guten Gespräch sagen: »Nun habe ich Ihnen wieder die Zeit gestohlen.« Ich denke: Viele kommen erst gar nicht, da der Priester sowie so keine Zeit hat und mit so vielen anderen Aufgaben beschäftigt scheint. Unsere gehetzte Chronos-Pastoral, wo ein Termin den anderen jagt, sollte sich in Frage stellen lassen von der Kairos-Pastoral Jesu. Diese spürt, wann die Zeit reif ist. Sie hat Zeit und gewährt Zeit. Wo ist Zeit aber mehr gefragt als in der Kultur von Buße und Vergebung? Sakramente schweben nun einmal nicht im luftleeren Raum. Am Sakrament der Buße zeigt sich, was geschieht, wenn die anthropologischen Voraussetzungen schwinden. »Der Heilige Geist setzt sich auf kein Loch«, habe ich als Student des Öfteren von einem Professor gehört. Es ist das Bemühen des vorliegenden Hefes, solche Löcher zu entdecken und zu füllen.

¹ Vgl. Elisabeth Kübler-Ross, Das Rad des Lebens. Autobiographie, München

1997. Die Zitate im Folgenden: vgl. ebd., 92-95.

Marlies Mügge

Versöhnung mit Gott und dem Nächsten

Das Bußsakrament von der Alten Kirche bis in die Gegenwart

Die Beichtpraxis liegt am Boden. Nur noch wenige Katholiken sind dafür zu gewinnen, im Beichtstuhl ihre Sünden zu bekennen. Doch ein Blick in die Geschichte lässt gelassener und toleranter mit dem Problem umgehen und ermutigt zu Neuorientierung und Neuanfang.

Einleitung

● Wie kein zweites Sakrament der katholischen Kirche hat die Buße eine wechselvolle Geschichte durchlebt. Ihre Form und Praxis änderte sich im Verlauf der Jahrhunderte radikal – eine Vielfalt, die angesichts der heutigen Krise Chancen zur Neugestaltung bietet, zumal heute der Blick zudem durch ökumenische Begegnungen geweitet ist.

In den ersten Jahrhunderten, zur Zeit der Alten Kirche, standen die Büsser im Rampenlicht, geächtet von der Gesellschaft, das heißt der Gemeinde, sahen sie sich während der Ableistung ihrer von der Kirche auferlegten Strafen gleichsam »am Pranger«. Nach einer schmerzlichen Bewährungszeit konnten sie wieder in die Gemeinschaft aufgenommen und mit der Kirche versöhnt werden. Im Westen der Kirche geriet das Sakrament mehr oder weniger zu einem Gerichtsverfahren, waren doch die Kirchenväter,

die die Lehre von der Buße entfalteten, wie Tertullian und Cyprian von Karthago, von Haus aus Juristen. Die Kirche des Ostens kannte eher die Form der geistlichen Hilfen und des Rates und die Theologie entwickelte Formen zur individuellen Begleitung des Sünders.

Die iroschottischen Mönche brachen mit dem Tabu, dass die Buße nur einmal im Leben gewährt wurde. Die Sünder durften mehrfach »beichten«. Das Mittelalter führte schließlich die neue Form des Ablasses ein, dessen Missbrauch den reformatorischen Sturm auslöste. Der Niedergang der Buße und der Bußgesinnung hatte Martin Luther zu seinen 95 Thesen provoziert; er wollte nicht nur den Missbrauch eindämmen, sondern auch die Menschen zu einer theologischen und geistlichen Tiefe zurückführen. Der Wittenberger Reformator hielt nichts von Zwang. Gegen die genauen Vorschriften des kirchlichen Rechts, die den Empfang des Bußsakraments regelten und verpflichtend machten, setzte er auf persönliche Gewissensprüfung. Wer die Menschen kennt, weiß, dass dies nicht gut gehen konnte. Sie wurden gleichgültig und unterzogen sich nicht oder nur ungern einer solchen Prüfung ihrer jeweiligen Entscheidungen.

Nach dem heute in der römisch-katholischen Kirche gültigen Kirchenrecht ist jeder

Gläubige gehalten, einmal jährlich seine Sünden zu beichten. Unerlässlich ist dies im Falle der schweren Sünde. Dass dies reine Theorie bleibt, ist Priestern und auch Pastoraltheologen lange bekannt.

Der Mensch ist mobil, individueller geworden und lebt in einem Unschuldswahn. Als autonomer Weltbürger fühlt er sich niemandem mehr verantwortlich. Und Gott – er scheint fern, wenn er überhaupt für die Menschen existiert. Technikverliebt und fasziniert vom modernen Fortschritt orientiert sich der heutige Mensch ganz anders. Die schon von Luther geforderte, gut überlegte und begründete Gewissensentscheidung ist ihm zu aufwendig und anstrengend. Selbst die Zehn Gebote, die das Zusammenleben einer Gemeinschaft regelten, scheinen als allgemein anerkannte Norm abgelöst. Dies alles ist umso einfacher, als Staat und Kirche getrennte Wege gehen können und kirchliche Strafen keine gesellschaftlichen Folgen mehr haben.

Doch wäre es ungerecht, die Menschen von heute anzuklagen. Schon in der kirchlichen Frühzeit wussten die Christen die lästige Buße zu umgehen, indem sie sich erst auf dem Totenbett taufen ließen. Menschen lassen sich eben nur ungern in die Pflicht nehmen oder von einem Urteil einer höheren Instanz einschränken. Ein kurzer Rückblick auf die Geschichte des Bußsakraments soll das einleitend Zusammengefasste näher erläutern.

Die Alte Kirche: einmalige Buße

● Für die Urgemeinde war es ein Schock, dass Sünde überhaupt in ihren Reihen möglich war. Konnten die Christen, die noch den Herrn gesehen hatten, die – besiegelt mit dem Sakrament der Taufe – etwas Einmaliges erlebt hatten, sich gegen Gott und die Gemeinschaft verfehlen?

Und doch war auch bei den ersten Christen die Sünde lebendig; sie wurden schwach, die geforderte völlige Neuausrichtung und Neuorientierung, die *Metanoia*, gelang nicht oder nur unzureichend und dies umso mehr, als die erwartete Wiederkunft Christi sich verzögerte. Die Gemeinschaft musste reagieren und sie tat es mit der harten Strafmaßnahme der Exkommunikation. Paulus machte die Verfehlungen in den Gemeinden zum Thema seiner Briefe. In dieser Tradition stehen auch die ältesten christlichen Schriften, die nicht mehr zum Neuen Testament gehören, wie die Briefe Polykarps von Smyrna oder Ignatius von Antiochien. Mahnungen und Warnungen sollten die Christen aufrütteln, ihr Leben zu ändern und sich wieder allein an Christus auszurichten und an den Regeln, die die Gemeindeordnungen aufstellten.

Eine Sünde, die immer wieder auftrat, war die Sünde der Spaltung. Sie war eine direkte Verfehlung gegen die Einheit des Leibes Christi und musste entsprechend geahndet werden. Der Exkommunizierte aber wurde in die Heillosigkeit gestoßen. Getrennt vom Leib Christi war er schon aufgrund seiner Tat der Dunkelheit ausgeliefert, dem ewigen Tod, solange er nicht umkehrte und die von der Kirche ausgesprochenen Strafen annahm.

Kirche gilt als Gottes Heilszusage an den Menschen. Ihre Sichtbarkeit zeigt den unbedingten und unerschütterlichen Willen Gottes, sein Geschöpf zu retten. Gott liebt das Menschengeschlecht, zeigte sich nicht nur Irenäus von Lyon überzeugt. Dass somit auch schon früh nicht nur die Versöhnung mit Gott, sondern auch und darin mit der Kirche theologisch ausgesprochen wurde, zeigt die Bedeutung und den engen theologischen Bezug von Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre.

Während sich im Westen durch Cyprian von Karthago und Tertullian das Bußverfahren

immer mehr ausprägte – nicht zuletzt auch erzwungen durch die im Verlauf der Verfolgungen von Christen durch den römischen Staat vermehrt aufgetretenen Fälle von Glaubensabfall –, stellte der Osten nicht so sehr die Verfahrensfragen in den Vordergrund. Wie an Klemens von Alexandrien deutlich wird, geht es hier primär um das Geschehen zwischen Gott und Mensch. Hier ist das Vorbild Jesu lebendig, der in seinem Gleichnis vom verlorenen Schaf die Rettung des Verlorenen als höchste Priorität setzte.

Hinter diesen unterschiedlichen Entwicklungen stehen letztlich verschiedene Gottesbilder. Während nicht nur Tertullian Gott als straffenden Richter sah – ein Aspekt, der sich beim jungen Luther wieder in seiner bittersten Konsequenz zeigen sollte –, gaben die östlichen Kirchenväter dem Bild von dem die Menschen liebenden Schöpfer den Vorrang. Aber eines hatte auch der Westen nie aufgegeben: die Überzeugung, dass die Kirche alle Sünder wieder mit sich versöhnt, vorausgesetzt, sie zeigen Reue und leisten die Buße ab.

Die Buße der Alten Kirche war also bis zum 6. Jahrhundert eine öffentliche Exkommunikationsbuße, die nur einmal im Leben gewährt wurde. Um zu vermeiden, nach Ableistung einer solchen Buße wieder zu sündigen und dann nicht mehr die Möglichkeit zu haben, eine von der Kirche verhängte Buße auf sich zu nehmen, kamen etliche Gläubige auf die »rettende« Idee, sich erst am Ende ihres Lebens taufen zu lassen.

Die wiederholbare Beichte und der Ablass

- Die große Zäsur in der Bußpraxis kam im Westen durch Mönche aus dem angelsächsischen Raum. Der Sünder hatte nun die Möglichkeit, dem einfachen Priester seine Sünden

zu bekennen. Die Lossprechung, die Absolution aber konnte wiederholt werden. Detailliert bis zur Kleinlichkeit wurden bald Sünden und die einzelnen Strafen in Bußbüchern festgehalten. Auch hier suchten die Betroffenen schließlich nach Auswegen. Dieser bot sich ihnen mit dem Ablass an. Ursprünglich eine besondere Fürbitte der Kirche um Erlass einer zeitlichen Sündenstrafe, verkam er in der Praxis zu einem Geldgeschäft. Die Menschen verwechselten Ablass schnell mit Vergebung. Martin Luther, Augustinermönch aus Wittenberg, sah das Seelenheil der Sünder in Gefahr und versuchte, die Verantwortlichen zu Maßnahmen gegen den Missbrauch, der sich besonders in der Person des Ablasspredigers Tetzl manifestierte, zu bewegen. Dies misslang gründlich. Der reformatorische Aufbruch, der eine umfassende Erneuerung der Kirche wollte, wobei für Luther Reform zugleich Rückblick auf die Lehre der Kirchenväter und auf die ersten Ökumenischen Konzilien bedeutete, führte letztlich zur Bildung einer neuen Kirche.

Die Tröstung des Gewissens

- Martin Luther ist jedoch zu verdanken, dass er der Buße ihren geistlichen Ernst zurückgab. Für ihn währte die Buße »ein Leben lang«. War der Reformator auch gegen jeglichen kirchlichen Zwang, so achtete er die Beichte als solche sehr. »Deshalb können wir die Beichte nicht verachten. Denn es ist da Gottes Wort, das uns tröstet und im Glauben stärkt, dazu unterrichtet und lehrt, was uns fehlet, dazu auch Rat in Nöten gibt.« Die Beichte soll nicht erzwungen sein, sondern der Christ sei frei, sie in seiner Not zu gebrauchen. Der Einzelne soll selbst entscheiden, wann er eines solchen Trostes bedarf. »Menschenansatzungen«, kirchenrechtliche Anordnungen

gen aber lehnte er ab. Selbst in seiner reformatorischen Hauptschrift von 1520 »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche«, einem Frontalangriff auf die katholische Sakramentenlehre, spricht Luther sich für die Beibehaltung der Beichte aus. Zwar sieht er die Form der Ohrenbeichte nicht von den Aussagen der Bibel her gedeckt, gesteht aber zu, sie gefalle ihm »sehr gut«. Überdies sei sie nützlich und auch notwendig. »Ich freue mich, dass sie in der Kirche Christi geübt wird«, sie sei dem angefochtenen Gewissen eine einzigartige Hilfe, fügt er an anderer Stelle hinzu. Die Beichtpflicht jedoch brandmarkt er eindeutig als »Tyrannei«. Sehr bald aber sah Luther die neu gewährte Freiheit missbraucht. Alle täten, was sie wollten, sie nähmen sich die Freiheit, als bräuchten sie überhaupt nicht mehr zu beichten, klagte er; ein Vorwurf, der heute noch gilt.

Es passte nicht zu der Ernsthaftigkeit Luthers, über alles hinwegzugehen, den Glauben als lästiges Anhängsel zu sehen. Der Ruf Jesu zu Umkehr und Buße war für den Reformator eine bindende Verpflichtung zu einer lebenslangen Buße des Christen. Die Sünde bleibt bis zum Tod

»bleibende Verpflichtung«

und der Mensch darf es sich deshalb nicht leicht machen mit der Gnade Gottes, unterstreicht Luther. Buße und das Kreuz Christi sind für ihn das Leben. Buße beansprucht nicht nur eine begrenzte Aufmerksamkeit des Menschen für sich, sondern ist Teil seiner Existenz, bezeichnet das Leben des Sünders vor dem rechtfertigenden Gott.

Der heutige Mensch wird den um die Gerechtigkeit Gottes ringenden Mönch nur noch wenig verstehen. Daher ist es auch so schwer, die Einigung in Grundfragen der Rechtfertigungslehre, wie sie zwischen Lutheranern und

Katholiken mit der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« erreicht wurde, zu vermitteln. Sünde, Buße und Rechtfertigung sind in der heutigen Gesellschaft Fremdworte.

Die Krise des Bußsakraments lässt sich schon seit Jahrzehnten nicht mehr leugnen. War es seinerzeit der Slogan »Jesus ja – Kirche nein«, so gilt heute Ähnliches für die Buße. »Outen« ist gefragt, die Sensation beliebt. Im Fernsehen unter Umständen vor Millionen Zuschauern persönlichste Dinge auszubreiten, ist an der Tagesordnung. Andererseits sind immer mehr Menschen rat- und hilflos. Ist hier ein Ansatzpunkt? Könnte das beratende Gespräch bei dem Geistlichen ein Zugang sein? Dem steht natürlich der Priestermangel entgegen. Das Dilemma sahen Umfragen schon seit langem. Das qualifizierte Beichtgespräch hatte durchaus Chancen. Doch die Ansprechpartner, die sich hierfür die Zeit nehmen können, fehlen.

Karl Rahner und das Zweite Vatikanische Konzil

- Eine theologische Neuorientierung auch hinsichtlich des Bußsakraments hatte für die katholische Kirche das Zweite Vatikanische Konzil geleistet. Es war vor allem Karl Rahner, der mit seiner Lehre von der Wiederversöhnung mit der Kirche entscheidende Weichen gestellt hatte. Der Gemeinschaftsaspekt trat zu Lasten einer einseitig kirchenrechtlich verstandenen Dimension des Bußsakramentes in den Vordergrund. Die entscheidende Formel ist *reconciliatio cum ecclesia* (pax cum ecclesia als res et sacramentum der Versöhnung mit Gott). »Insofern der Mensch also durch den Versöhnungsvorgang mit der Kirche (sacramentum: Lösung auf Erden) wieder in den Zustand voller Versöhntheit mit der Kirche eintritt (res et sacramentum: pax et

communio cum ecclesia), erhält er notwendigerweise den (neuen oder vertiefteren) Anteil an ihrem schuldvergebenden und vor Gott rechtfertigenden Geist (res sacramenti: Friede mit Gott)«, schreibt er in dem Aufsatz »Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament«. Das Bußsakrament als solches wird für Rahner »Erscheinung, Ausdruck und Zeichen der vergebenden Tat Gottes in Christo im Wort seiner Kirche« an dem Sünder, und es ist »Zeichen der in Gottes Gnade geschehenen Umkehr des Sünders zu Gott«.

Das Zweite Vatikanische Konzil nahm nicht nur den Rahnerschen Begriff des »Ursakraments« für die Kirche auf, es integrierte auch die Formel von der Wiederversöhnung mit der Kirche in seine Lehre und zwar in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«. Dadurch, dass Rahner und andere Theologen und in der Konsequenz auch das letzte Konzil den theologischen Bogen wieder zu den Kirchenvätern gezogen hatten, war eine Erneuerung möglich geworden. Aus dem reichen Schatz des Glaubens und der Lehre des ersten Jahrtausends zu schöpfen, einer Zeitepoche, die übrigens mühelos auch von anderen, noch getrennten Kirchen als gemeinsame theologische Basis anerkannt wird, ebnet neue Wege, bricht Verkrustungen auf.

Literatur:

Konrad Baumgartner (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, 2 Bde, München 1978–1979.

Erich Garhammer u.a. (Hg.), ... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension, München 1990.

Marlies Mügge, Reconciatio cum Ecclesia. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung über den ekklesiologischen Aspekt des Bußsakramentes, Diss., Münster 1974.

Soziale Bedeutung der Sünde

● In der nachkonziliaren Zeit hatten diese alten und zugleich ungeheuer neuen Erkenntnisse sichtbare Folgen. Die Pastoraltheologie entwickelte neue Konzepte und praktische Modelle zu veränderbaren Formen der Bußpraxis. Bußfeiern und Bußandachten belebten dieses Sakrament neu. Zukunftsweisend wurde vor allem das Bewusstsein von der sozialen Dimension der Sünde, die gegenwärtig noch krasser zu Tage tritt. Wohin Habgier, verantwortungsloser Umgang mit Menschen, Tieren und der gesamten Schöpfung führen, zeigen allabendlich die Fernsehbilder. Und hier ist auch der Ansatz und zugleich die Chance, wieder zu einem tieferen Sündenbewusstsein zu führen und die Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft

»Unrecht beim Namen zu nennen«

und dem Nächsten wieder in den Blick zu nehmen. Die Kirche wird den Ansatz nutzen, über ihre Schöpfungslehre und ihre Ethik das Gewissen zu schärfen, und sie darf nicht müde werden, Unrecht beim Namen zu nennen – auch wenn es noch so sehr dem Zeitgeist entgegenläuft. Die Menschen bleiben ihr anvertraut – um Christi willen.

Karl Rahner, Vergessene Wahrheiten über das

Bußsakrament, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1962, 143–183.

Ders., Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln 1967, 447–471.

Ders., Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen, Schriften zur Theologie, Bd. 11, Einsiedeln 1973.

Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, Handbuch der Dogmengeschichte 4/3, Freiburg 1978.

»Kehrt um und glaubt an das Evangelium«

Überlegungen zur Spiritualität von Umkehr und Buße

Sünde ist kein Regelverstoß und wer sich Asche aufs Haupt streut, tut noch nicht Buße. Viel radikaler ist es, Menschsein als In-Beziehung-Sein (an) zu erkennen. Umkehr ist dann der durch die Gnade ermöglichte Prozess, gebrochene Beziehung neu aufzunehmen.

● »Tut Buße!« – ein ausgesprochen unmoder-
ner Aufruf, der eher nach mittelalterlichen
Selbstgeißeln klingt. Näher scheint manchen
noch die »Sühne«, die im säkularen Kontext der
Justiz wieder auf dem Vormarsch ist, wenn nach
Vergeltung gerufen wird. Mit der christlichen
Vergebungsbotschaft hat beides nicht viel zu tun
und auch nicht jene andere Richtung, die lässig
bekennt: »Ich bin zwar egoistisch (oder gemein,
unausstehlich ...), aber ich stehe dazu.« Nicht
nur der Aufruf zur Umkehr, schon das Angebot
der Vergebung erscheint hier als Versuch, den
autonomen Menschen zurück in die Heteronomie
und damit in die Selbstentfremdung zu
führen. Nicolai Hartmann (1882–1950) hat diese
These vertreten: Umkehr und Vergebung näh-
men den Menschen als Subjekt seiner Handlungen
nicht ernst und stellten so eine Entmündigung
dar. Weil man Schuld nicht von sich
abwälzen könne, ohne zugleich die Autonomie

der sittlichen Person aufzugeben, müsse man in
»berechtigtem sittlichem Stolz« den »Willen zur
Schuld« haben.¹

Gegen solche Denkformen steht die theologische
Einsicht, dass »Vergebung« die zentrale
Botschaft des Evangeliums darstellt: Vergebung
von Gott her, die Vergebung unter den Menschen
ermöglicht und provoziert und zur Wahrheit
führt – zur Wahrheit über sich selbst – und
so gerade nicht in die Unfreiheit, sondern in die
Freiheit. Die Botschaft von der Rechtfertigung
allein aus Gnade – seit der »gemeinsamen
Erklärung zur Rechtfertigungslehre« können das
auch katholische Christen ohne Scheu so sagen
– ruft uns ins Bewusstsein, dass Gott gerade die
SünderInnen beruft und dass die christliche
Gemeinde aus der Vergebung, nicht aus der eigenen
Perfektion lebt. Wenn wir nun der Frage nach-
gehen wollen, wie Umkehr, Buße und Vergebung
heute zu verstehen sind, so muss der erste Blick
der Frage nach Sünde und Schuld gelten.

Was heißt denn hier »Sünde«?

● Sünde wird in der Moralthologie gemein-
hin als »Schuld vor Gott«² definiert, eine rein
formale Bestimmung. Was sie konkret bedeutet,

klärt sich erst vom Gottesbild und dem damit verbundenen Moralverständnis her.

Gott als autoritärem Richter entspricht als Moralitätsmodell die Heteronomie. Die zentrale Kategorie einer solchen »autoritären Moral«³ ist der Gehorsam gegenüber dem Willen des Gesetzgebers, welcher durch Sanktionen gesichert wird. Schuld wird in diesem Kontext als Gesetzesbruch verstanden, Buße dementsprechend als die selbst vollzogene, quasi vorweggenommene Strafe. Strafe muss in jedem Fall sein, um das moralisch Richtige zu sichern.

An diesem Modell stimmt nachdenklich, dass es nicht nur einem mythologischen Vergeltungsautomatismus anhängt, sondern zudem nicht damit rechnet, dass Schuld auch (und viel radikaler) durch Trauer und Betroffenheit bearbeitet werden kann. Weil dem Menschen die Umkehr nicht zugetraut wird, deshalb kommt auch die positive Möglichkeit der Vergebung nicht in den Blick. Buße aber als – möglicherweise auch selbst auferlegte – »Leid-Leistung« der Schuldigen, um geschehenes Unrecht auszugleichen, hat nicht das Geringste mit dem Evangelium zu tun.⁴

Das gegenteilige Gottesbild sieht Gott eher als Laissez-faire-Pädagogen, der dem Menschen keine Grenzen setzt, um ihn/sie ganz in der Freiheit sich entwickeln zu lassen. Moralität gießt sich hier in den Satz: »Werde, was du bist!« – was in einer individualistischen Anthropologie zur (falsch verstandenen!) beziehungslosen Selbstverwirklichung führt. Schuld begegnet im Sinne der Autonomie primär als Schuld sich selbst gegenüber, weil man hinter den eigenen Möglichkeiten und Herausforderungen zurückgeblieben ist. Aufgelöst wird Schuld in diesem Verständnis durch gelungene Selbstwerdung, die auch die Integration der eigenen Schwächen einschließt. Wo Autonomie zur Beziehungslosigkeit wird, bedarf es konsequenterweise auch

nicht der Vergebung von außen. Wenn mir jemand vergeben muss, dann ich mir selbst.

Individualistische Anthropologie verkennt jedoch den relationalen Charakter menschlicher Personalität: Der Mensch ist Person in und als Beziehung. Weil der Mensch wesentlich aus der Beziehung lebt, von anderen her und auf andere hin, deshalb verwirklicht sich seine/ihre Freiheit in Beziehung, als Frei-sein-für-Andere. Liegt dem moralischen Autonomiekonzept solch re-

»Freiheit in Beziehung – als Frei-sein-für-Andere«

lationale Anthropologie zugrunde, so erweist sich auch Moral als relationale Größe: Es stimmt dann zwar immer noch, dass Schuld sich gegen mich selbst richtet, dass sie ein Zurückbleiben hinter meine eigenen Möglichkeiten bedeutet, aber eben darum, weil sie meine Beziehungen zu anderen – und darin auch zu Gott – (zer-)stört. In diesem Sinne ist Moralität als Theonomie zu verstehen: nicht als religiös überhöhte Heteronomie, sondern als relational verfasste Autonomie, als »mündige Moralität«⁵ in Verantwortung für mich und andere vor Gott.

Schuld und Sünde bedeuten dann im Tiefsten den Bruch von Beziehung, die Verweigerung des Von-anderen-her- und Auf-andere-hin-Seins – im Letzten des Seins von Gott her und auf Gott hin. Einsicht und Einwilligung in diese Wahrheit, dass ich mein Leben nicht selbst gemacht habe, dass ich mich und mein Leben verdanke, und die Antwort auf diese mir angebotene Beziehung: Das ist dann Glaube in seiner tiefsten Bedeutung.

Wo sich aber der Mensch selbst ins Zentrum stellt, lebt er nur aus sich und für sich – in Selbstverkrümmung: cor curvum in se. Das bedeutet eine Entfremdung in vier Dimensionen: Selbstentfremdung, Entfremdung vom anderen Men-

schen, Entfremdung von der nichtmenschlichen Schöpfung und Entfremdung von Gott.⁶ Der einzelne Akt, das schuldhaftes Tun oder Lassen, erweist sich als Oberfläche dieser Tiefendimension

»Konsequenz der Selbstverkrümmung in der täglichen Praxis«

existentiellen Unglaubens, als Konsequenz der Selbstverkrümmung in der täglichen Praxis – und die ist mitunter viel weniger spektakulär, als es die traditionelle Rede von (Tod-)Sünden nahelegt.

Wer dem Wesen der (eigenen) Schuld und Sünde auf der Spur bleiben will, wird zwar von der Oberfläche der Einzeltaten ausgehen, darf aber nicht dabei stehen bleiben, sondern muss in die Tiefendimension des *cor curvum in se* vordringen. Schuld und Sünde werden dabei in einem doppelten Sinn als Selbst-Verfehlung erkannt: Nicht etwas sündigt in mir, ich selbst bin das Subjekt meiner Handlungen, bin SünderIn im eigentlichen Sinn; und zugleich verfehle ich darin mich selber, in meinem tiefsten Wesen und mit meinen tiefsten Sehnsüchten. Wo die vielfältigen Entschuldigungsmechanismen, die Verdrängung und Rationalisierungen der Schuld aufgegeben werden, dort eröffnen Betroffenheit und Trauer den Prozess der Umkehr und der Versöhnung.

Der Prozess der Umkehr und Buße

● Ein ungeschminkter Blick auf das eigene Sündersein ist jedoch nur menschenmöglich, wenn nicht die Verurteilung, die Festlegung auf die Schuld, sondern die Vergebung das letzte Wort hat, wenn also begründete Hoffnung be-

steht, dass die zerstörte Beziehung zu Gott und den Menschen wieder neu gestiftet werden kann. Wo es aber um Beziehung geht, kreist der Prozess der Versöhnung um zwei Freiheiten, das Ich und das Du. Damit ist jede einlinige Automatik ausgeschlossen: Buße ist nicht ins Schema einer »merkantilen Leistungsmoral«⁷ zu pressen, die Vergebung »verdienen« oder gar »erzwingen« will, sondern es geht um einen offenen per-

»keine merkantile Leistungsmoral, sondern ein Weg der Lebensheilung«

sonalen Prozess aufeinander zu. Vergebung bleibt so stets ein frei gewährtes Geschenk, das dennoch nicht voraussetzungslos ist.⁸ Sie ist vielmehr ein Weg der »Lebensheilung«⁹, in dem die Macht der Sünde nicht durch Gegengewalt, sondern durch Liebe überwunden wird: Dieser Prozess verläuft zirkulär, denn ich kann mich auf diesen Weg nur machen, weil er von »extra nos«, von Gott her eröffnet ist, weil mir – im Modus der Verheißung – die Vergebung schon zugesichert ist und ich – im Modus der Hoffnung – der Vergebung schon sicher sein darf.

So setzt die Wiederherstellung der in der Sünde zerbrochenen Beziehung einerseits meinen Weg aus der Selbstverfallenheit in den ursprünglichen Bezug zum anderen voraus, andererseits gibt mir erst diese vom anderen her eröffnete, geschenkte Beziehung die Möglichkeit, die Selbstverkrümmung loszulassen und mich zu öffnen. Umkehr, Buße und Vergebung als mehrstufiger Prozess zwischen verschiedenen Freiheitssubjekten können also nicht von einem Menschen allein »gemacht« werden. Jeder Versuch, aus sich heraus die Sünde zu überwinden, bleibt ein Versuch der Selbstrechtfertigung und führt umso tiefer in die Selbstverkrümmung.

Einsicht: Der erste und entscheidende Schritt in diesem Prozess ist die Einsicht in das

Faktum der Schuld: dass dies meine Schuld ist und dass dies meine Schuld ist. Diese Einsicht lässt sich nicht »machen«, schon gar nicht durch Vorhaltungen erzwingen. Auch objektiv richtige Vorhaltungen führen eher in Verhärtung, Rationalisierung und Ausflüchte. Die Einsicht in die Schuld dagegen überfällt mich oft blitzartig: Ich bin es selbst, nicht etwas Fremdes in mir – mea culpa! –, aber gerade durch diese Erkenntnis

»Einsicht in die eigenen Abgründe«

werde ich mir selbst fremd. Die Einsicht in die eigenen Abgründe macht jeden Versuch der Selbstentschuldigung unmöglich. Solange ich mich jedoch vergleiche, solange ich versuche, mir selber zu versichern, dass ich immer noch besser bin als »die anderen«, habe ich meine Sünde noch nicht erkannt. Zugleich darf aber die Einsicht nicht in eine selbstzerstörerische Erniedrigung führen; vielmehr geht es darum, den ungeschminkten Blick im Bewusstsein zu wagen, dass von Gott her Vergebung zugesagt ist. Daher ist es angemessen, sich aufzurichten und in Hoffnung das Haupt zu erheben, denn die Erlösung ist nahe (vgl. Lk 21,28).

Reue: Wo dieses Wissen um die eigene Schuld klar vor Augen liegt, fordert es zur Stellungnahme heraus: Die bewusste Abwendung von der Schuld nennt die traditionelle Moraltheologie »Reue«. Es geht dabei nicht um ein bloßes »Gefühl«, so wie auch Schuldenerkenntnis kein Gefühl ist. Es geht vielmehr um die Stellungnahme: In der Reue sage ich mich los von meiner Sünde, nicht allein, ja nicht einmal primär von der einzelnen Tat, sondern von deren

»Es geht um die Stellungnahme.«

deren Tiefendimension, meiner Selbstverfallenheit, die zu einer bestimmten Praxis geführt hat.

So setzt die Reue die Tiefe der Selbsterkenntnis voraus, denn es geht eben nicht darum, dass mir eine bloße »Verfehlung aus Schwäche« Leid tut, sondern er geht um einen echten Bruch mit der sündigen Vergangenheit – aus der Hoffnung auf die verheißene neue Zukunft der Beziehung. Nicht die Abwendung von der Sünde aus Furcht (atritio), sondern die Neuaufnahme der gebrochenen Beziehung aus Liebe (contritio) ist so das Wesen der Reue.

Bekenntnis: Im Bekenntnis verdichtet sich dieser Prozess zum Symbol, indem ich bezeuge, dass ich mein Leben als verdanktes, von dem/der anderen her und auf ihn/sie hin, anerkenne. Verbunden mit der Bitte um Vergebung ist das Bekenntnis wirksames Zeichen der Einsicht und Reue – und noch mehr als alles Bisherige ist es nur aufgrund der Hoffnung, dass die Vergebung nicht verweigert, sondern gewährt wird, möglich. Zugleich ist dieser Schritt notwendig, weil erst im konkreten Bekennen, ohne irgendwelche Ausflüchte, Selbstbetrug und Selbstrechtfertigung unmöglich werden. Dabei ist es für alle Beteiligten unerlässlich, dass nicht bloß allgemeine Formeln gebraucht werden, sondern dass tatsächlich die konkrete Sünde als solche benannt wird.

So geschieht im Bekenntnis ein Durchbruch zur Gemeinschaft und ein Durchbruch zu neuem Leben – Leben nicht mehr aus dem *cor curvum* in se, sondern aus der Beziehung heraus, die

»Durchbruch zur Gemeinschaft und zu neuem Leben«

im Dialog des Bekenntnisses neu gestiftet wird. Erst vom Bekenntnis her kann das Wort der Vergebung gesprochen und vernommen werden. Das gilt für das Bekenntnis und die Vergebungsbitte, die ich an den Menschen richte, an dem ich schuldig geworden bin, aber ebenso für die Got-

tesbeziehung, die ja auf vielfältige Weise vermittelt ist durch die Brüder und Schwestern im Glauben.

Vergebung und Versöhnung: Der zirkuläre dialogische Prozess der Umkehr und Buße geschieht im Zusammenwirken von beiden Polen: sich selbst aus der Selbstverkrümmung lösen und in diesem Prozess von außen her unterstützt werden – beides aufgrund der Verheißung der Vergebung und Versöhnung. Die Hoffnung auf Vergebung führt zur Umkehr, die Umkehr wiederum ermöglicht erst echte Vergebung. So wird der Bruch der Beziehung zwar weder ungeschehen gemacht noch vergessen – das »Schwamm drüber« ist keine Lösung –, aber die zerbrochene Beziehung kann aufs Neue geknüpft werden. Dabei bleibt Vergebung stets frei gewährtes Geschenk und ist nicht zu erzwingen. Vergebung ist

»Vergebung ist ein Risiko«

in diesem Prozess ebenso ein Risiko wie Umkehr und Buße. Es gibt – zumindest im zwischenmenschlichen Bereich – keine Garantie, aber ich darf hoffen, und aus dieser Hoffnung kann ich das Risiko annehmen.

Damit schließt sich der Kreis: Vergebung und Versöhnung geschehen nicht aufgrund von Buße und Umkehr, sondern sind wesentlich Gnade und Geschenk, und zugleich setzt Umkehr die Hoffnung auf die Vergebung voraus. Ermöglicht ist dieser Zirkel auf der Basis der von Gott her durch Christus gewirkten Vergebung, dem »Geschenk seiner Zuvorkommenheit«¹⁰. Wie überall in diesem Prozess kommen hier interpersonale, soziale und spirituelle Dimensionen zusammen.

Wiedergutmachung: Die Erfahrung der Vergebung drängt nun von sich aus auf die Wiedergutmachung als »dankbares Tun«¹¹. Dabei geht es nicht darum, Getanes ungeschehen zu

machen, so wie es in der Vergebung nicht um ein Vergessen geht. Wiedergutmachung ist vielmehr ein Symbol für die Verantwortung, die ich für meine Schuld übernehme; und das bedeutet, deren Folgen, so gut es geht, aufzuarbeiten. Das heißt auch, Verantwortung für die strukturelle Dimension der Schuld wahrzunehmen. So kann Wiedergutmachung bedeuten, die Strukturen der Sünde, an denen ich selbst mitgebaut habe, ein Stück weit niederzureißen: vorrangig an der »Baustelle«, an der ich selber mitgebaut habe; wo das aber nicht möglich ist, durchaus auch an

»Zeichen dafür, dass die Vergebung angekommen ist«

anderer Stelle. Zu beachten ist hier, dass Vergebung implizit die Wiedergutmachung erhofft, quasi als Zeichen dafür, dass die Vergebung angekommen ist und die neu gestiftete Beziehung tatsächlich wieder eine gegenseitige ist. Somit liegt hier wiederum ein Zirkel von Verheißung, Hoffnung und Erfüllung vor.

Die christliche Gemeinde als Ort und Mittlerin der Versöhnung

- In diesem Prozess der Buße und Versöhnung kann und soll die Gemeinde eine wesentliche Rolle spielen – indem sie als »Ort wohlthuender Solidarität«¹² die Erfahrung von Vergebung und Versöhnung bereitstellt und damit zur Umkehr ermutigt und sie ermöglicht: sakramentaler Ort der Schuldbewältigung, »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der Menschheit«¹³. Es ist ihr Amt, einen Ort für das Bekenntnis zur Verfügung zu stellen, wo der/die SünderIn auch die Zusage der Vergebung – von Gott und vom Menschen her – hören kann. Allerdings reduziert katholi-

sche Amtstheologie, die sich immer noch scheut, das Amt von der Communio her zu verstehen, diese Rolle der Gemeinde, die ja die (Gesamt-) Kirche am Ort darstellt, auf ein Rudiment der ursprünglichen Bedeutung. Neue Wege der Gemeinschaftserfahrung im Prozess der Buße und Versöhnung wären hier zu suchen bzw. auszubauen.

Dabei hat nur an einem Ort, wo der persönliche Glaube zur Sprache kommt, auch das persönliche Bekenntnis des Unglaubens – das ja der Kern jeder Sünde ist – seinen Platz. Ob nicht ein Grund für die oft beklagte »Krise des Buß-

»wo der persönliche Glaube zur Sprache kommt«

sakramentes« in der »Krise des Glaubensbekenntnisses« zu suchen ist? Wo nicht vom Glauben, von dem radikalen Vertrauen auf Gott, gesprochen wird, kann auch nicht von der Sünde gesprochen werden.

Weiters kann zum Schuldbekenntnis nur einladen, wer um sich selber als den/die je

größere/n SünderIn weiß. Nur so ist zu vermeiden, dass Beichtende erniedrigt werden und Beichthörende der Selbstüberhebung verfallen. Dietrich Bonhoeffer warnt in diesem Zusammenhang in aller Schärfe vor der »frommen Gemeinschaft«, in der für die »Unfrommen«, die SünderInnen kein Platz ist: »Unausdenkbar das Entsetzen vieler Christen, wenn auf einmal ein wirklicher Sünder unter die Frommen geraten wäre.«¹⁴ Wo die Menschen voreinander ihre Sünde (wie ihr Ringen um den Glauben) verbergen, herrscht Heuchelei und Selbstgerechtigkeit – und die Sünde bleibt.

Wenn aber in der Gemeinde Sündenvergebung erfahren wird, so drängt diese Erfahrung des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft mit Gott und untereinander, von sich aus auf das gemeinsame Mahl der Eucharistie hin. Die Mahlgemeinschaft ist nicht die der Sündlosen, sondern die der versöhnten SünderInnen, Symbol der innigsten Gemeinschaft von Gott und Mensch, die aus der Gnade von Umkehr und Vergebung erwächst¹⁵ – in eschatologischer Dynamik auf das ewige Leben hin.

¹ Vgl. Nicolai Hartmann, Ethik, Berlin 41962, 819.

² Franz Böckle, Fundamentalmoral, München 41985, 126.

³ Vgl. Volker Eid, Sühne als Schuldbewältigung. Eine moraltheologische Skizze, in: Josef Blanck/Jürgen Werbeck (Hg.), Sühne und Versöhnung, Düsseldorf 1986 (Theologie zur Zeit Nr. 1), 157–172, hier 162–166.

⁴ Vgl. ebd., 158.

⁵ Vgl. ebd., 166–168.

⁶ Symbolisch werden alle diese Dimensionen in der Sündenfallerzählung von Gen 3 zum Ausdruck gebracht: Vgl. dazu Marie-Louise Gubler, Der versperrte Himmel. Biblische und literarische Spurensuche nach dem Bösen, in: DIAKONIA 32 (2001) 89–97.

⁷ Eid, Sühne als Schuldbewältigung, 172.

⁸ Vgl. Johannes Gründel,

Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, 151–152.

⁹ Eid, Sühne als Schuldbewältigung, 170.

¹⁰ Helmut Weber, Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort, Graz-Wien-Köln 1991, 312.

¹¹ Christoph Gestrinch, Was bedeutet es, von der Sündenvergebung her die Sünde wahrzunehmen? In: Sigrid Brandt u. a. (Hg.), Sünde. Ein unverständlich

gewordenes Thema, Neukirchen-Vluyn 1997, 57–68, 67.

¹² Eid, Sühne als Schuldbewältigung, 172.

¹³ Lumen Gentium Nr. 1.

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, Gemeinsames Leben (DBW 5), 93.

¹⁵ So kommt auch der Eucharistie sündenvergebende Wirkung zu. Vgl. in diesem Heft den Beitrag von Birgit Jeggke-Merz.

Bruno Bürki

Evangelische Erfahrungen – ökumenische Perspektiven

auf dem Weg von Versöhnung, Buße, Umkehr

**Entwicklung, Krise und Neugestaltung
von persönlichen wie gemeinschaft-
lichen Formen der Buße beschäftigen
nicht nur die römisch-katholische
Kirche. Suchbewegungen und
Aufbrüche aller christlichen Kirchen
könnten einander inspirieren.**

Eine »ursprüngliche« Entdeckung

● Der aus freier Gnade den Menschen Vergebung schenkende Gott – wie der Vater im Gleichnis des Evangeliums (Lk 15,11–32) – war zu ihrer Zeit eine wunderbar neue Entdeckung der Reformatoren, insbesondere für Martin Luther. »Der Vater sah ihn schon von weitem kommen ... Er lief dem Sohn entgegen ...« Wozu alle Angst? Wozu verdienstliche Übungen und Werke? Der gnädige Gott ist den Menschen, in Christus seinem Sohn, schon immer zugekommen. Rechtfertigung sola fide!

Evangelische Buße?

● Die evangelischen Christen sind so mitnichten zu unbesorgten Gotteskindern geworden. Luther ermahnt sie vielmehr in der ersten

seiner Reformationsthesen: »Da unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: Tut Buße usw., hat er gewollt, dass das ganze Leben der Gläubigen Buße sei.« Entsprechend widmet der berühmte reformierte Heidelberger Katechismus seinen dritten Teil »der Dankbarkeit« und benennt darin die Zeichen der »Absterbung des alten und Auferstehung des neuen Menschen«. Die Buße wird ins praktische Leben der Christen verlegt.

Da haben auch Bußakte im engeren Sinn des Wortes durchaus ihren Platz, empfahl doch Luther eine aus zwei Stücken bestehende persönliche Beichte: Sündenbekenntnis als Werk des Menschen – Absolution als Werk Gottes an uns. An spätmittelalterliche pastorale und liturgische Gebräuche anknüpfend hat Calvin für die reformierten Gemeinden das Sündenbekenntnis von der persönlichen Seelsorge in den Gemeindegottesdienst verlegt. Dieser beginnt regelmäßig mit dem offenen Sündenbekenntnis – nicht ein bloßes Geständnis, sondern dankbares Bekenntnis zur Rettung der sündigen Menschen durch den barmherzigen Gott, im Opfer Christi und durch das neuschaffende Wirken des Heiligen Geistes (eine Berakah oder ein Segenswort). Entsprechend tönt die von Calvin vorgesehene Absolution: »Jeder von euch soll sich wahrhaftig

als Sünder erkennen, sich vor Gott demütigen und glauben, dass der himmlische Vater ihm in Jesus Christus gnädig sein will. Für alle diejenigen, die auf diese Weise bereuen und Jesus Christus zu ihrem Heil suchen, verkündige ich die Vergebung im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.«¹

Insbesondere zur Abendmahlsvorbereitung wird in lutherischen und reformierten Kirchen, in der Gemeindeversammlung und dann auch in der persönlichen Andacht, die Gewissenserforschung und das Sündenbekenntnis vor dem Gang zum Tisch des Herrn mit großem Ernst betrieben – in manchen Kreisen bis weit in das 20. Jahrhundert hinein. Man möchte unter keinen Umständen – eingedenk der apostolischen Warnung – die Kommunion »unwürdig« empfangen (1 Kor 11,27f).

Engführung der Rechtfertigung

● Es ist aber zuzugestehen, dass mindestens seit der Aufklärungszeit das Sündenbewusstsein in eine dem Evangelium widersprechende Verengung geraten ist. Die Gebote Gottes wurden zu formalen moralischen Vorschriften herabgestuft und konnten so nicht mehr Wegweiser zum Leben werden. In Einklang mit der allgemeinen abendländischen Kultur und Gesellschaft haben die christlichen Kirchen jeden Bekenntnisses die weitherzige evangelische Botschaft zu einem enggeknüpften Netz von Verhaltensregeln gemacht. Eine echte Buße als Umkehr des Menschen vor Gott wurde damit illusorisch.

Sicher hat es in jeder Generation – etwa unter pietistischen oder erweckten Gläubigen – auch viele Frauen und Männer gegeben, die ihre Sünde nicht an einem gesetzlichen System, sondern an der Liebe Gottes zu messen trachteten. Ihr Gebet war dann entsprechend verinnerlicht

und gottbezogen. Wir finden in den Andachtsbüchern ergreifende Beispiele dafür. Dahin gehört auch die in den methodistischen Gemeinden praktizierte geschwisterliche Ermahnung im kleinen Kreis, zur Überwindung der täglichen Sünden.

Eine unverkennbare Enge bedrohte dennoch in den verschiedenen protestantischen Kreisen den gemeindlichen und persönlichen Umgang der Christen mit der Sünde. Engherzigkeit hat im gleichen Zeitraum die katholische Beichtpraxis kompromittiert.

Erneuerte Theologie und geistliches Leben

● Die theologische Neubesinnung im 20. Jahrhundert hat ein dem ursprünglichen Evangelium näherstehendes Bewusstsein von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade gebracht. In der »Lehre von der Seelsorge«, die Eduard Thurneysen, Gesinnungsgenosse von Karl Barth und Mitträger der dialektischen Theologie, in der unmittelbaren Nachkriegszeit der vierziger Jahre veröffentlicht hat, ist der »Bruch im seelsorgerlichen Gespräch« ein wichtiges Konzept.² Der Mensch wird mit der Vorläufigkeit seiner eigenen Lebensbeurteilungen konfrontiert und es wird mit dem Christenmenschen um die Durchsetzung von Gottes Urteil zu seinem Heil gerungen. In diesem Zusammenhang wird die Seelsorge als Beichte ein Thema in der evangelischen Seelsorge – in betonter Abgrenzung gegenüber dem katholischen Sakramentsverständnis, ohne Bindung an das ordinierte Amt. Beichte ist nicht selber Sakrament, führt aber hin zu Wort und Sakrament. Gottes Vergebung wird als alleiniges Heil des Menschen verkündigt, an dem sich der Glaube festhält. Der Ort der Beichte ist vorab der öffentliche Gemeindegottesdienst mit dem ge-

meinsamen Sündenbekenntnis. Dasselbe geschieht im persönlichen Gebet des Einzelnen. Aber auch das seelsorgerliche Gespräch führt in

»Der neue Gehorsam ergibt sich als Frucht der Gnade.«

die Buße vor Gott. Diese hängt an der Verheißung; der neue Gehorsam ergibt sich als Frucht der Gnade und nicht etwa als Verdienst des Bekehrten. Entscheidend ist die in der Absolution zugesprochene rettende und heilende Liebe Gottes in Christus. Die freie und einfache, helle Atmosphäre evangelischer Buße wird hervorgehoben.

Gleichzeitig ist die evangelische Beichte in den Kreisen der Gemeinschaftsbewegungen gepflegt worden. Dietrich Bonhoeffers Manifest »Gemeinsames Leben« aus den dreißiger Jahren, als Ergebnis seiner Erfahrungen im Predigerseminar, ist dafür ein leuchtendes und bis in die Gegenwart beachtetes Beispiel.⁴ Die überkonfessionelle Bibelbewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, auch die in jener Zeit erwachende ökumenische Bewegung mit der gegenseitigen Hinterfragung der in ihrer konfessionellen Besonderheit lange gefangenen institutionellen Kirchen haben das Ihre zur Erneuerung christlicher Praxis beigetragen.

In Bonhoeffers »Gemeinsames Leben« ist das Schlusskapitel mit »Beichte und Abendmahl« überschrieben, handelt dann jedoch mit Ausnahme der letzten Seite auffälligerweise ausschließlich von der Beichte unter Mitchristen. Ausgehend von der Ermahnung des Jakobusbriefes (Jak 5,16) wird der Nächste als Gnadenmittel angesehen. »Christus hat uns die Gemeinde und in ihr den Bruder zur Gnade gemacht. Er steht nun an Christi statt.« Die zwischen Brüdern ausgesprochene Sünde verliert ihre bedrohliche Macht. In der Beichte ge-

schieht »Durchbruch zur Gemeinschaft«, »Durchbruch zum Kreuz« und schließlich »Durchbruch zum neuen Leben ... zur Gewissheit«.⁴

Bonhoeffer ermahnt zur Beichte konkreter Sünden anstatt eines allgemeinen Bekenntnisses, vom Beichtthörer – dazu darf jeder christliche Bruder werden – wird nicht Lebenserfahrung oder psychologisches Wissen, sondern Leben unter dem Kreuz Jesu erwartet. Man hüte sich in der Beichte vor geistlicher Herrschaft über die Seelen – der Beichtende selber mache sie nicht zum frommen Werk. »In dem tiefen geistlich-leiblichen Schmerz der Demütigung vor dem Bruder, das heißt ja: vor Gott, erfahren wir das Kreuz Jesu als unsere Rettung und Seligkeit ... Nun haben wir teil an der Auferstehung Christi ...«⁵ So dient die Beichte zur Vorbereitung auf das Abendmahl und geschieht schließlich im Licht des durch das Herrenmahl gekennzeichneten Freudentages.

Ähnlich wie bei Bonhoeffer tönt es, in den fünfziger Jahren, in der Schrift von Max Thurian, Bruder von Taizé: »La confession/Evangelische Beichte«⁶. Allerdings ist hier die Nähe zur katholischen Tradition, die Übung des Beichtsakramentes, auch die seelsorgerliche Praxis einer

»der Nächste als Gnadenmittel«

»Direction spirituelle« näherliegend als bei Bonhoeffer. Thurian stellt Beichte und psychoanalytische Demarche einander gegenüber, er handelt vom Beichtvater als von einem kirchlichen Amt und bietet schließlich nicht nur eine ausgeführte Liturgie für die persönliche Beichte, sondern auch eine Vorlage zur Gewissenserforschung. Die nach der Jahrhundertmitte in verschiedenen Sprachen weit verbreitete Schrift von Thurian wurde in der Erstausgabe vom ökumenisch bekannten Wortführer der französischen Protes-

tanten, dem Pasteur Marc Boegner, bevorwortet und war gefolgt von Luthers »Kurzer Vermahnung zur Beichte« am Schluss des Großen Katechismus.

Den Ermahnungen der Seelsorger und Theologen entsprach um die Mitte des 20. Jahrhunderts eine in den entstehenden evangelischen Bruder- und Schwesternschaften und ihren Freundeskreisen geübte christliche Frömmigkeitspraxis. Die Beichte gehörte als freies Angebot zu der in den Retraiten auch von Laien gepflegten geistlichen Ordnung. In den Gebetbüchern und seelsorgerlichen Hilfen sind entsprechende Formulare vorgesehen. So gehört zum Evangelischen Gesangbuch von 1995 für den Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland und ebenso in Österreich (in der Stammausgabe und den Regionalausgaben) ein Abschnitt über die Beichte im Kapitel »Gebetsgottesdienste«. Dort werden als Anleitung zur Einzelbeichte eine liturgische Ordnung derselben und Hinweise zur Vorbereitung auf die Beichte geboten.⁷ Im neuesten »Gesangbuch der evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz« (1998) findet sich das Entsprechende nicht in gleicher Weise.

Krise der Beichte?

● In der Mitte des 20. Jahrhunderts ist in allen Kirchen, jedenfalls in der westlichen Welt, die einfache Fortführung herkömmlicher Bußpraxis undenkbar geworden. Nicht bloß in der katholischen Kirche hat die traditionelle Einzelbeichte einen drastischen Rückgang der Frequenz erlebt. Die herkömmliche Gottesdienst-eröffnung mit einem gemeinschaftlichen Bußakt ist in den evangelischen Kirchen – reformierter und lutherischer Konfession – nicht mehr selbstverständlich (nur wenige Zeit nachdem derselbe

Bußakt im neuen römischen Messordo seinen Platz im Eröffnungsteil bekommen hatte). Die seelsorgerliche Praxis eines evangelischen Beichtgespräches, von der eben die Rede war, hat sich nicht bloß wenig verbreitet, sondern ist in den Augen vieler problematisch geworden.⁸

Es wäre zu kurz gegriffen, diese jedenfalls in ihrer Allgemeinheit und Rapidität verwunderliche Entwicklung einfach der Unbußfertigkeit der Menschen einer fortschrittsgläubigen Zeit zuzuschreiben. Freilich, wer mochte in der Epoche, in der alles möglich und machbar schien, die jungen und älteren Zeitgenossen auf ihre Sünde hin ansprechen? Schuldgefühle erscheinen als vorab psychologisches Problem, für das entsprechende Therapien entwickelt werden. Wir möchten jedoch nicht bloß eine Zeitströmung kritisieren.

In einer mündig gewordenen Welt stehen die Menschen heute in anderer Weise ihrer persönlichen und der allgemeinen Schuld gegenüber, als das vordem der Fall war. Sie erfahren sich nicht mehr wie unbotmäßige Kinder, die sich der Buße unterziehen, damit »alles wieder

»nicht mehr wie unbotmäßige Kinder«

gut« ist. Sünde ist jetzt nicht einfach ein persönlicher Fehler, der sich leicht eingestehen lässt. Sünde ist – wie es die Bibel ja eigentlich immer gewusst hat – eine unheimliche Macht, in der die Einzelnen wehrlos verstrickt sind. Verneinung und Verachtung seiner selbst und der anderen werden zur Last für Leben und Welt. Wie ist da Versöhnung noch möglich?

So stellte im Jahr 2000 die kontemplative Schwesternschaft von Grandchamp (bei Neuenburg in der Schweiz) die Retraite zum Beginn des Schwesternrates unter das Thema »Versöhnung«. Eine befreundete Eremitin rief den

Schwester Vergebung, Versöhnung und Communio als Gottesgabe in Christus in Erinnerung (2 Kor 5,17ff). Im Kreis der Gemeinschaft und für die Welt ist das jetzt eine Herausforderung.

Heutige Praxis – vielgestaltig

● 1. Gegenwärtig kommen in der ökumenischen Bruderschaft von Taizé – um ein bekanntes Beispiel anzusprechen, dessen Wurzeln jedenfalls teilweise evangelisch sind – junge Menschen in großer Zahl zusammen. Sie werden unter anderem angezogen von der Ausstrahlung der seit Jahren periodisch in Taizé selber und reihum in Städten Europas durchgeführten Jugendtreffen. Ein einfaches gemeinsames Gebet, mehrmals am Tag, ist neben Gruppengesprächen und persönlichem Austausch über jugendliche Erwartungen und Erfahrungen tragendes Element der etwa einwöchigen Zusammenkünfte. Versöhnung ist in Taizé von Anfang an ein zentrales Anliegen gewesen. In den sechziger Jahren haben dort junge Deutsche der Nachkriegsgeneration die Versöhnungskirche auf französischem Boden gebaut. Mahnung und Beispiel mehrerer Päpste sind von den Jugendlichen über alle konfessionellen Grenzen hinweg aufgenommen worden. Johannes XXIII. meinte: »Wir wollen keinen historischen Prozess durchführen, sondern uns einfach versöhnen!« Das von Johannes Paul II. für die ganze katholische Kirche zum Beginn der Fastenzeit 2000 ausgesprochene Schuldbekenntnis hat viele berührt.

An den Jugendtreffen besteht regelmäßig, etwa nach dem Abendgebet, Gelegenheit zu einem seelsorgerlichen Gespräch mit einem der Brüder der Communauté, die verschiedenen Konfessionen angehören, während das Singen in der Kirche weitergeht. Zudem stellen sich Priester oder auch Pastoren unter den Gästen für

Beichtgespräche mit Jugendlichen ihrer Konfession zur Verfügung. Je nach dem Wunsch der Einzelnen, in einer gewohnten oder vielleicht neu entdeckten Frömmigkeitspraxis, wird ein seelsorgerliches Gespräch oder eine Beichte stattfinden. Spontaneität und Ungezwungenheit gehören zum gegenwärtigen Lebensstil, welchen Christen, speziell in der jüngeren Generation, mit ihren Zeitgenossen ohne spürbare Unterschiede teilen. Burschen und Mädchen aus vielen Ländern und Kirchen Europas und darüber hinaus treffen einander in Taizé.

Es entsteht in dieser Umgebung offener Treffen sicher nicht eine große Beichtbewegung, aber nach Bedürfnis und Gewohnheit, auch nach Umgebung der einen oder anderen wird durchaus Buße getan und Vergebung empfangen. Je nachdem kann es sich dabei um eine grundsätzliche Lebenswende, eine erste oder »zweite« Bekehrung handeln oder einfach um einen klärenden oder erbaulichen Schritt im fortschreitenden geistlichen Leben.

2. Die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz 1997 – nach Basel, im historischen Jahr 1989 – stand unter dem Thema »Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens«. Die Zusammenkunft war von der Konferenz Europäischer Kirchen (kontinentaler Zusammenschluss der protestantischen und orthodoxen Kirchen des Ökumenischen Rates) und vom Rat der katholischen europäischen Bischofskonferenzen organisiert worden.⁹ Außer den Delegierten hatten sich in Graz eine große Zahl von Christen aus ganz Europa zusammengefunden, verschiedensten Verbänden oder Gruppierungen angehörig. Unter dem Thema »Versöhnung« ging es vor allem um das künftige Zusammenleben der Kirchen und der Völker Europas, mit ihren politischen und sozialen Problemen und den Lasten der jüngsten und auch der älteren Geschichte.

Es bestand für Graz die Versuchung, Versöhnung allein auf sozialetische und politische Anliegen zu beziehen. Das Vorbereitungsdocument zur Konferenz ließ das befürchten. Im

»Versöhnung allein auf politische Anliegen zu beziehen?«

Basisdokument der Versammlung ist dann aber in zwei in die Gesamtdarstellung eingebetteten Abschnitten vom Sündenbekenntnis die Rede.¹⁰ Das Problem von Buße und Beichte ist damit nach unserem Empfinden in die zeitgenössische ökumenische Debatte eingebettet und richtig situiert – vorausgesetzt, dass die Einzelnen und die Gemeinden dann aus den gemeinsamen Leitlinien im gewöhnlichen Christenleben auch etwas machen.

Der Basistext von Graz geht davon aus, dass die Güte Gottes und nicht eine irgendwie andere Motivation uns zur Reue führt. Wichtig ist ebenso, dass die Sünden des Einzelnen und der Gemeinschaft miteinander in Beziehung gebracht werden – nicht um die einen durch die andern zu belasten oder zu entlasten, sondern um miteinander nach evangelischer und apostolischer Ermahnung im Lichte von Gottes Güte des menschlichen Versagens bewusst zu werden (Mt 18,23–35; Röm 2,4). »Unsere Dankbarkeit für den Großmut und die Geduld Gottes führt uns dazu, unseren Mangel, unsere Schuld und unser Versagen offen zu bekennen.«¹¹

Der Abschnitt über die Feier der Versöhnung, gegen Ende des Dokumentes, ist sinnvollerweise eingebettet zwischen den Hinweis, dass Versöhnung mit der Anerkennung unserer Vergänglichkeit zu tun hat, und die Einladung zu einem Jubeljahr im biblischen Sinn, am Anfang des neuen Jahrtausends. Das verleiht der Rede von Buße und Sündenbekenntnis eine wohlthuende Weite.

Zur Feier der Versöhnung wird vermerkt, dass Versöhnung das ganze Leben in Anspruch nimmt. Sie darf niemals zum mühsamen und erzwungenen Menschenwerk werden, sondern bleibt Kraft Gottes in uns. Darum gilt die Buße in verschiedenen kirchlichen Traditionen als Sakrament. Sie greift in die Tiefendimension menschlicher Existenz. Konkret wird die Buße mit der sonntäglichen Feier in der Gemeinde in Beziehung gebracht, die uns den rechten Platz in der Zeit zuweist. Wir sind angesprochen als Getaufte, die in der Feier der Eucharistie am Werk des Versöhhners teilhaben, durch dessen Wunden

»Dankbarkeit für den Großmut und die Geduld Gottes«

sie geheilt sind (Jes 53, 5). Eine bemerkenswerte Situierung von Buße und Versöhnung in der Heilsgeschichte und ihrer Feier. Es kommt jetzt – im neuen Jahrhundert – darauf an, dass die schrittweise Verwirklichung in der Vielzahl persönlicher und gemeinschaftlicher christlicher Aufgaben nicht zu kurz kommt.¹²

3. Lytta Basset, reformierte Pfarrerin und Theologin in Genf und Lausanne, hat 1994 ein Buch mit herausforderndem Titel veröffentlicht: »Le pardon originel – die ursprüngliche Vergebung« (einer Ur- oder Erbsünde entgegengesetzt)¹³. Das Buch hat viel Anklang gefunden. Der Untertitel deutet ein Programm an: vom Abgrund des Bösen zur Vollmacht der Vergebung! In weiteren Publikationen und vor allem in der seelsorglichen Praxis hat Frau Basset den Ruf seither konkretisiert. Der Ausgangspunkt war eine intensive exegetische Beschäftigung mit dem biblischen Buch Ijob. Die Brauchbarkeit psychoanalytischer Erfahrungen im christlichen Lebenskonzept ist vorausgesetzt. Im Hintergrund – oder vielmehr als höchst dringliche Sorge – geht es um die öfters explizit angesprochene Erfah-

rung der Shoa, das Schicksal missbrauchter Kinder und Frauen. Wie kann das Leben weitergehen?

Das Anliegen ist, Frauen und Männern aus der Gesellschaft unserer Zeit und in der Kirche zur Möglichkeit zu verhelfen, aus dem Teufelskreis der Schuldgefühle und der Anklage anderer

»vom Abgrund des Bösen zur Vollmacht der Vergebung«

und schließlich Gottes, mit Selbstgerechtigkeit verschlungen, herauszukommen. Das ist jedenfalls nicht mit einer fantasmatischen Erkenntnis von gut und böse zu erreichen. Das Sich-Aussprechen der Betroffenen muss geschehen. Es ist wie in der Beichte – über Kommunikation – von jeher eine besondere Lebenshilfe. Der alleinige

Ausweg ist der Christusweg, den Jesus selber gegangen ist und auf den er uns führt. Die prophetische Gestalt des leidenden Gottesknechtes (Jes 52-53) tritt heilsam auf: Er blickt dem Leiden frei ins Angesicht und trägt es in unbedingter Solidarität selbst mit dem Übeltäter. Die Kraft des Menschen zur Vergebung hat ihre Wurzeln in der Vergebung, die ebenso ursprünglich ist wie das Böse. So allein entsteht neue harmonische Beziehung und auch Freude.

Der von der Theologin (und Philosophin) zum Loslassen und zum Ergreifen des Ursprünglichen aufgezeigte Weg ist wohl pastoral und liturgisch noch nicht deutlich gespurt. Vielleicht liegt es nun aber an den Einzelnen und der Gemeinde, auf neuen oder alten Wegen der Buße die lebendige Wahrheit des Evangeliums Jesu Christi zu realisieren.

¹ In deutscher Übersetzung bei Wolfgang Herbst, Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes, Göttingen 1968, 113 f.

² Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, Zollikon-Zürich 1946.

³ Dietrich Bonhoeffer, Gemeinsames Leben, München 1939. Zuvor schon ders., Nachfolge, München (1937) ¹⁵1985, 14 u. 264 f.

⁴ Gemeinsames Leben, 77–80.

⁵ Ebd., 79.

⁶ La confession, Neuchâtel 1953 (Collection

Communauté de Taizé) / Evangelische Beichte, München 1958.

⁷ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche in Baden, pour l'Eglise de la Confession d'Augsburg d'Alsace et de Lorraine, pour l'Eglise réformée d'Alsace et de Lorraine, Karlsruhe 1995, Nr. 794–804.

⁸ Karl Schlemmer (Hg.), Krise der Beichte – Krise des Menschen? Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung, Würzburg 1998. Vgl. Frieder Schulz, Umkehr und Versöhnung im

evangelischen Gottesdienst, in: Liturgisches Jahrbuch 46 (1996) 232–240.

⁹ Vgl. Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens, Dokumente der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz, Graz 1998.

¹⁰ Ebd., 41 u. 51. (A 11 u. 33).

¹¹ Ebd., 41.

¹² Arnaud Join-Lambert, Un réflexion œcuménique pour un renouveau du ministère de réconciliation. Du Dieu de miséricorde à l'Eglise qui réconcilie, in: La Maison Dieu 214 (1998) 69–84. Zum Problem siehe auch das

wichtige Buch von Desmond Tutu, No future without forgiveness. A personal overview of South Africa's truth and reconciliation commission, London (1999) ²2000: vermehrte zweite Auflage.

¹³ Lytta Basset, Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner, Genève ²1995. Von der gleichen Verfasserin: La joie imprenable, Genève 1996; Moi je ne juge personne, Genève 1998; Guérir du malheur, Genève 1999.

Josef Bommer

Vom Richter zum Seelsorger

Die Rolle des Priesters in der Beichte

Wer in seiner Beichtpraxis am Neuen Testament Maß nimmt, wird nicht verurteilen, sondern aufrichten. Eine biblisch orientierte Besinnung – nicht nur für geweihte Amtsträger.

● Wenn hier von der Rolle des Priesters in der Beichte die Rede sein soll, so steht dabei die Einzelbeichte und das persönliche Beichtgespräch im Vordergrund. Die Bußfeier oder der Bußgottesdienst kommt in unserem Zusammenhang nicht zur Sprache. Dabei ist es offensichtlich, dass gerade die Einzelbeichte im Beichtstuhl in eine schwere Krise geraten, ja in vielen Pfarreien fast völlig verschwunden ist. Selbst in großen Pfarreien in der Stadt und auf dem Land wird auch vor den großen Festen wie Weihnachten und Ostern (Karwoche) von der Einzelbeichte kaum noch Gebrauch gemacht. Von einem Beichtzustrom, wie wir ihn als junge Kapläne noch erlebt haben, kann keine Rede mehr sein. Nun, er wäre auch beim katastrophalen Priestermangel schlicht nicht mehr zu bewältigen.

Tatsache ist: Das alte Bild vom Beichtvater, der in Soutane und Chorrock und Stola im dunklen Beichtstuhl sitzt, das Ohr aufmerksam dem Beichtgitter zugeneigt, und dann das Beichtkind auf der Kniebank hinter dem Gitter, das flüsternd seine Sünden bekennt, – dieses von vielen als infantil empfundene Bild ist kaum mehr Realität. Es

begegnet am ehesten noch in Film und Fernsehen. Schon das Kommunikationsschema von Beichtvater und Beichtkind lässt tief blicken.

Zudem ist die Stellung des geweihten Amtsträgers als einzigem Verwalter des Bußsakramentes in Frage gestellt. Man verweist auf die Möglichkeit der Laienbeichte, die in der Ostkirche nie verschwunden ist. Man geht zum Mönch, zum Staretz, einem Nichtgeweihten, um zu beichten. Vielfach haben schon längst die Psychologen und die Supervisoren und die beliebten Talkshows diese Rolle übernommen.

Und warum soll es einem Laientheologen und einer Laientheologin verwehrt sein, etwa bei der Betreuung von alten und kranken Menschen im Spital oder im Altenheim den oft über Jahre betreuten Menschen, deren Lebensgeschichte mit allen Höhen und Tiefen sie kennen, eine Beichte abzunehmen und etwa bei der Sterbebegleitung ein Gnadenwort zuzusprechen, also eine Absolution zu erteilen? Da gibt es etwa in den Psalmen Texte, die um vieles aussagekräftiger sind als die dem Priester vorgeschriebene sakramentale Absolutionsformel.

Trotzdem: Es lässt sich nicht leugnen, dass das Bußsakrament sowohl historisch wie theologisch beides umfasst: Gericht und Seelsorge, eine juristische und eine therapeutische Dimension, und so mag trotzdem überlegt werden, was

der Priester im Beichtvorgang als Richter und Seelsorger für eine Funktion zu übernehmen hat.

Der Priester als Richter

● Es geht beim Beichtvorgang immer auch um ein Gericht und zwar um das Gnadengericht Gottes. Es geht um jenes Gericht, das sich in der Passion und im Tode Jesu offenbart hat. So kann Jesus nach Johannes von seinem bevorstehenden Leiden sagen: »Jetzt ist das Gericht über die Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen. Aber wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alles an mich ziehen.« (Joh 12,31.32)

Und im großen Versöhnungstext im zweiten Korintherbrief heißt es: »Lasst euch mit Gott versöhnen. Er hat den, der die Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden.« (2 Kor 5,21)

Jesu Tod ist das Gericht Gottes über die Sünde. »Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt des Fleisches, das unter der Macht der Sünde steht, zur Sühne für die Sünde und so verurteilte er an diesem Fleisch die Sünde.« (Röm 8,3)

Gott hat in diesem Tod selber Gericht gehalten und dieses Gericht auf sich genommen. Und so wird es Zeichen für die Offenbarung der Sünde und zugleich für die Rettung aus der Sünde. Das Bußsakrament wird damit zu einer gnadenvollen Vorwegnahme des jüngsten Gerichts und offenbart so seine erlösende Macht.¹

Beim evangelischen Mystiker Johann Christoph Blumhardt finden sich die tröstlichen Sätze: »Der Karfreitag verkündet ein Generalpardon über die ganze Welt und dieser Generalpardon wird noch offenbar werden, denn nicht umsonst hing Jesus am Kreuz. Wer dieses Größte nicht zu denken vermag, weiß nichts von einem Karfreitag.« Sein Sohn, Christoph Blumhardt schreibt

dazu: »Dass Gott irgend etwas oder jemand in der ganzen Welt aufgabe, davon kann keine Rede sein ... Jesus kommt als der, der die Sünde der Welt getragen hat. Jesus kann richten, aber nicht verdammen ... Jesus ist nicht gekommen die Welt hinzurichten, sondern sie herzurichten.«²

Der Priester bei der Beichte als Richter? In diesem Sinn durchaus: nicht um hinzurichten,

**»nicht die Welt hinzurichten,
sondern sie herzurichten«**

sondern um aufzurichten, nicht zu verurteilen, wohl aber helfend zu beurteilen. Die prophetische Stimme darf auch heute nicht einfach verstummen. Paulus kennt sie und im Zeichen der Kirchenordnung kennt er sogar eine Art Exkommunikation des Sünders, ausgesprochen durch ihn und die christliche Gemeinde, eine Exkommunikation freilich zum Zweck der nachfolgenden Rekonziliation, wie im Fall des Blutschänders (1 Kor 5,1–3) und dann der Wiederaufnahme durch die Gemeinde (2 Kor 2,5–11). Die alte Kirchenbuße hat daran Maß genommen. Die Binde- und Lösegewalt wird aber der ganzen Gemeinde zugesprochen (Mt 18,18).

Der Priester als Seelsorger

● Bei Jesus findet sich beides: Er ist Prophet und Heiland zugleich. Er findet harte Worte im Sinn und Ton der alttestamentlichen Prophetie. Aber genau so oft, ja ich meine sogar öfters, erscheint er als Arzt, ein uralter theologischer Topos. Sündenvergebung ist im Evangelium öfters mit einer Krankenheilung verbunden. Das nachdrücklichste Beispiel ist wohl die Heilung des Gichtbrüchigen: »Deine Sünden sind dir vergeben.« Und: »Steh auf, nimm deine Tragbahre und geh nach Hause.« (Mt 9,1–8) Dann das

schöne Jesuswort: »Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken. Darum lernt, was es heißt, Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer. Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten.« (Mt 9,12.13)

Hans Urs von Balthasar schreibt: »Die Konfrontierung mit Jesus, die so oft bei Krankenheilungen und Sündenvergebung geschildert wird, ruft den Menschen aus seiner Versunkenheit und Anonymität in die Selbstpräsenz empor, denn nur in dieser kann er das ihm zugedachte Wort, die ihn meinende Tat Gottes entgegennehmen. Der geistig Schlafende wird geweckt, der Zerstreute gesammelt, der Entfremdete ins Eigentliche zurückgeholt. Er muss in den Glauben eintauchen, in die wache Bereitschaft zu Gott, die durch diese Begegnung mit Jesus vermittelt und erwirkt wird.«³ So gesehen wird die Beichte zu einem personalen Vorgang, zu einer Begegnung. Sie erfolgt dann eben meist nicht mehr in der

**»Kommunikation ist gefragt,
nicht ersticktes Gemurmel
und geflüsterter Trost.«**

dunklen Anonymität des Beichtstuhls, sondern eher im Sprechzimmer oder beim Spaziergang. Face-to-Face-Kommunikation ist heute gefragt, nicht ersticktes Gemurmel und geflüsterter Trost.

Wir Priester sind heute sicher nicht mehr die einzigen Beichtiger, nicht einmal immer die Ersten, denen die Menschen ihre Seele ausschütten und ihre Sorgen anvertrauen. Und noch einmal: Wer sollte es einem durch Taufe und Firmung geweihten Christen oder einer kraft des

allgemeinen Priestertums bevollmächtigten Christin verbieten, ein Bekenntnis anzunehmen und ein Vergebungswort zuzusprechen? Wo steht denn geschrieben, dass Gott nur im Beichtstuhl Sünden vergibt und nur der Priester solche Vollmacht besitzt? Aus dem neuen Testament ist es sicher nicht zu erheben. Steht denn da nicht bei Jakobus der schöne Satz: »Darum bekennt einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet. Viel vermag das inständige Gebet eines Gerechten.« (Jak 5,16)

»Der Seelsorger, ein verwundeter Arzt«, so Rolf Zerfaß im Anschluss an H. Nouwens.⁴ Der Priester als Freund, als einfühlsamer Gesprächspartner! Bekenntnis als Lebensgeschichte. Dazu aber braucht es Zeit und Geduld. So etwas geschieht vielleicht selten, sicher seltener als früher in der wöchentlichen oder monatlichen Beichte mit dem oft routinehaften Bekenntnis.

Das setzt natürlich einiges voraus, Dinge und Kenntnisse, die nicht einfach schon durch die Priesterweihe gegeben sind, Fähigkeiten, über die wohl nicht alle Priester verfügen, und die sollten dann das »Beicht hören« lieber bleiben lassen. Dabei ist wohl wichtig, dass therapeutische Effizienz künftiger Buß- und Beichtpraxis nicht zum Geringsten auch ein Ausbildungsproblem ist. Ein Lernziel in der Aus- und Weiterbildung aller Theologen und Theologinnen müsste darum lauten: Befähigung zur pastoralen Gesprächsführung.

Soll die Einzelbeichte wieder zum Leben erwachen, so muss sie zu einem pastoralen Vorgang werden, wo nicht die Absolution, sondern das Gespräch im Mittelpunkt steht.

¹ Vgl. Hermann Vorgrimler, Der Kampf des Christen mit der Sünde, in: *Mysterium Salutis* Bd.5, Zürich 1976, 349-461, hier 440.

² Zit. nach Jörg Zink, Dornen können Rosen tragen. Mystik, die Zukunft des Christentums, Stuttgart 1997, 347.

³ Hans Urs von Balthasar, Umkehr im Neuen Testament, in: *IKS* 6 (1974) 486.

⁴ Rolf Zerfaß, Menschliche Seelsorge. Der Seelsorger –

ein verwundeter Arzt., Freiburg i.B. 1985, 98 ff.

Nur noch eine Persiflage?

Die Frauen und das Sakrament der Versöhnung

Auch Frauen gehen kaum mehr zur Beichte. Und das obwohl sie in der Katechese Kinder darauf vorbereiten. Ihre Erfahrungen und Anfragen fordern zu einer grundlegenden Revision des Bußsakraments heraus.

● »Ich bereue schon, was ich da gemacht habe!« Filomena ist 17 und wohnt auf dem bolivianischen Land, eine halbe Tagesreise von Potosí entfernt. Mit 16 wollte sie ein Kind und außerdem von Zuhause weg. Also zog sie mit einem jungen Mann aus ihrem Dorf zusammen. Die Schule hat sie dafür abgebrochen, auch zu den Näh- und Gesundheitskursen bei den Schwestern kam sie nicht mehr. So hatte sie es sich aber nicht vorgestellt: dass so ein Säugling viel Arbeit bedeutet, dass der Ehemann macht, was er will ... und dass sie selbst zwischen Windeln waschen und Essen kochen nicht mehr viel Freiheit hat. Und bis an ihr Lebensende wird es jetzt vermutlich so bleiben. Am liebsten würde Filomena das ganze letzte Jahr ungeschehen machen und noch einmal neu leben können.

Zur Beichte gehen? Auf diese Idee würde Filomena nie und nimmer kommen. Einerseits weiß sie sowieso nur vom Hörensagen, was da geschieht; und was soll ihr der Priester schon sagen? Eine Lösung für ihre Probleme könnte er

ihr gewiss auch nicht anbieten. Würde der Beichtvater andererseits sein Beichtkind darauf hinweisen, dass sie mit ihrer un- oder vorehelichen Lebensgemeinschaft nach der Lehre der katholischen Kirche in einem dauerhaften Zustand schwerer Sünde lebe, so würde Filomena wohl nicht einmal verstehen, was der Padre meint. So machen es doch alle jungen Paare, seit Jahrhunderten ...

Nicht auf den Fall von Filomena und nicht auf den Kontext des bolivianischen Andenhochlands beschränkt ist die grundlegende Crux der Beichte: Die konkrete Lebenswirklichkeit der Menschen, speziell noch einmal der Frauen und Mädchen, hat kaum (noch) eine Beziehung zum Sakrament der Versöhnung. Mit den »beichtbaren« und »beichtpflichtigen« Verstößen aus den Beichtspiegeln können viele nichts mehr anfangen, die traditionellen Sündenkataloge gehen an ihrem Erleben vorbei. Andererseits sind sich viele schmerzlich der großen und kleinen Dinge bewusst, in denen sie sich schuldig gemacht haben – an ihren Mitmenschen, an sich selbst, an Gott.

Dies aber in der Beichte zur Sprache zu bringen und für die oft komplexen Verstrickungen in Schuldzusammenhänge Versöhnung und Erlösung zu suchen, scheint ihnen nicht möglich

oder gar verheißungsvoll. Ein Sakrament ohne Nachfrage – Lebensnot ohne sakramentalen Beistand. Beichte und Schuldenerfahrung klaffen auseinander.

Schuld – was ist das?

● Wenn man Beichtspiegel studiert, gewinnt man den Eindruck, es sei ziemlich klar, was Sünde sei: Verstöße gegen die zehn Gebote, gegen die sieben Kirchengebote oder die drei göttlichen Tugenden werden aufgelistet, und wer sich auf die Beichte vorbereitet, sucht sich dort die passenden Sünden aus. Sünde ist, was man beichten muss. Und was muss man beichten? Was im Beichtspiegel steht. So einfach ist das. Oder doch nicht?

Menschen, die es ernst meinen mit dem Nachdenken über ihr Leben und die dunklen Seiten darin, erleben das Schuldigwerden und Schuldigsein als eine komplexe Wirklichkeit. Was sie bedrückt und was sie als Schuld in ihrem eigenen Leben erfahren, lässt sich nicht auf die Tatsünden vieler Beichtspiegel reduzieren. Oft sind es eher Unterlassungen als Taten, eher Halbtungen als Verstöße, die als Schuld wahrgenommen werden, oder auch der eigene nicht zu verleugnende Anteil daran, dass eine Sache schief gelaufen ist. Auch strukturelle Schuld wird von vielen Menschen gespürt, oft diffus, aber doch als unbestreitbar vorhanden: die Verstrickung in Schuldzusammenhänge der Familie, der Gesellschaft, der Weltwirtschaft; die Unwissenheit und oft genug auch Gleichgültigkeit gegenüber den Mechanismen des Bösen in unserer Welt. An all dem ist der einzelne Mensch sicher nicht allein schuld, niemand ist persönlich verantwortlich dafür; aber auch kein Mensch kann sich andererseits damit brüsten, an all dem unschuldig zu sein. Aber muss, soll, kann man das beichten?¹

Was ganz allgemein für das Erleben vieler Menschen gilt, hat geschlechtsspezifische Aspekte: Wie werden Frauen schuldig?² Historisch gesehen wurde Frauen oft eine größere Nähe zur Sünde aufgrund ihrer (angeblichen) weiblichen Nähe zu Natur und Körperlichkeit zugeschrieben. Alles, was mit Körperlichkeit und Sexualität zusammenhing, wurde mit Misstrauen betrachtet und als potentiell sündhaft angesehen – ein Kontext, der Frauen bis in unsere Zeit zumindest mit Schuldgefühlen befrachtet. Frauen (und sicher auch manche Männer), die in der Beichte zum 6. Gebot nichts zu sagen hatten, wurden direkt danach befragt, weil es dem Beichtvater offenbar unvorstellbar schien, dass sie diesbezüglich nichts zu beichten hätten!

Ein anderer Aspekt ist, dass viele herkömmliche Beichtspiegel und die moraltheologischen Konzepte in ihrem Hintergrund eher die Welt, die Lebenswirklichkeit und die Sünden von Männern zu spiegeln scheinen. Machtmissbrauch und Überheblichkeit kommen da vor, ungezügelter sexuelles Verhalten und Alkoholmissbrauch etc.³ Sicher gibt es auch Frauen, die diesbezüglich schuldig werden. Im Ganzen gesehen treffen die traditionellen Konzepte aber nicht die Wirklichkeit und Erfahrung von Frauen im Kontext des Patriarchats. Frauen als »Menschen

»Versuchungen der Opferrolle und der strukturellen Zweitrangigkeit«

zweiter Klasse« erliegen weniger den Versuchungen der Macht als den Versuchungen der Opferrolle und der strukturellen Zweitrangigkeit: die verweigerte Verantwortung, die Feigheit und Mittäterinnenschaft, »Kollaboration und Apathie« (Dorothee Sölle), das stillschweigende Stabilisieren und Reproduzieren der herrschenden Verhältnisse, die Nutznießerinnenschaft ...

Um sich dieser Art von Schuld bewusst zu werden, sie zu reflektieren und zur Sprache zu bringen, bieten herkömmliche Beichthilfen aber kaum Hilfen an. Eines der großen Probleme der »Beichtkrise« besteht eben in der Sprachnot⁴: Wie kann ich das ausdrücken, was mir – diffus vielleicht nur – als Schuld auf der Seele brennt? Im Gespräch mit kirchlich sozialisierten Frauen fiel mir auf, dass diese die Begriffe »Sünde« und »Schuld« weitgehend vermieden, statt dessen immer wieder Symbole und Metaphern benutzten, um ihre Erfahrung auszudrücken: ein Haufen Scherben, eine vertrocknete Wurzel, die Suppe, die man sich eingebrockt hat und die nun ausgelöffelt werden muss.⁵

Ganz radikal geht es in der Beichte nicht um dies oder jenes, sondern ums Ganze: um die Wahrheit über sich selbst – im Angesicht Gottes. Es geht um die Wahrhaftigkeit und Treue zu sich selbst, zum eigenen Lebensentwurf, zu den Grundentscheidungen des eigenen Lebens, um die Authentizität der Beziehungen, gerade und fundamental auch um die Beziehung zum Grund des Lebens. Und insofern es um die Gottesbeziehung geht, geht es in der Beichte auch um Gott. Nur auf dem Fundament der Gottesbeziehung hat die Beichte überhaupt Sinn; und die GottesfreundInnenschaft ist nicht nur Bedingung ihrer Möglichkeit, sondern auch Ziel der Beichte: »Glauben, neu, befreiter glauben ist das Ziel der Beichte.«⁶

Beichte als patriarchale Institution

● Die Beichte ist eine Institution der Schuldbearbeitung und Versöhnung mit Gott und der Kirche. Aber sie ist eben nur eine von vielen Institutionen der Versöhnung, sogar innerhalb der Kirche. Bußgottesdienst, Werke der Nächsten-

liebe, Schriftlesung, Mitfeier der Eucharistie: Die theologische Tradition und pastorale Praxis der Kirche kennen viele Formen der Reflexion und Vergebung menschlicher Schuld.⁷ Was ist dann aber das Spezifische der Institution Beichte?

Die Beichte ist eine liturgisch-rituelle Form der Vergebung, die personalisiert und ausdrücklich Schuld und Vergebung zur Sprache bringt. Das ist ihre spezifische Chance. Wie alle anderen Formen ersetzt sie nicht die konkrete zwischenmenschliche Versöhnung, sondern setzt sie voraus, ermöglicht sie vielleicht auch mitunter erst. Ihr Fundament hat sie – ebenfalls gemeinsam mit allen anderen Formen – in der »Versöhnlichkeit« Gottes. So sollten die verschiedenen Formen und Institutionen der Vergebung und Versöhnung innerhalb der kirchlichen Praxis nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern sich ergänzen. Sogar im nicht-kirchlichen

»Sünde wird dann mit Anständigkeit verwechselt.«

Setting der Psychotherapie geschieht Besinnung, Reue, Umkehr und Versöhnung; sollte das etwa vor Gott keine Relevanz und keine Gültigkeit besitzten?⁸ Die Beichte als Sakrament ist ein spezifischer und besonderer Weg, die Versöhnung mit sich selbst, mit Gott und den Menschen zu suchen und zu finden – aber sie ist nicht der einzige Weg. Und sie ist nicht losgelöst zu betrachten von der Versöhnungsbereitschaft und Versöhnungskompetenz, die Menschen im alltäglichen Leben zeigen. Das ist auch vielen ZeitgenossInnen noch nicht so recht bewusst.

Religionssoziologisch gesehen ist aber die Beichte auch ein Instrument der Institution Kirche, das Verstöße und Abweichungen gegen die Normen dieser Institution verhindern, korrigieren und gegebenenfalls sanktionieren soll. Dies ist für jede Kultur und Gemeinschaft normal und

notwendig. Pervertiert wird aber die Regulierungsfunktion der Beichte, wenn die Ordnung des Reiches Gottes mit der (zeitgebundenen) bürgerlich-patriarchalen Gesellschaftsordnung verwechselt wird. Dann geht es in der Beichte weniger um Gott als um die Kirche, weniger um das Evangelium als um das Patriarchat. Sünde wird dann mit Anständigkeit verwechselt, das christliche Ethos mit bürgerlichen Normen.

Nicht selten hat die Beichte diese Zerrform angenommen. Besonders Mädchen und Frauen haben sie oft als Reproduktion, Stabilisierung und Legitimierung der patriarchalen Gesellschaftsordnung und ihrer Normen erlebt. So z.B. wenn Beichte als eine Sozialisierungsinstanz mit Familie und Schule derart verschränkt war, dass pubertäre Aufmüpfigkeit vom Beichtvater als Beleidigung Gottes interpretiert wurde.¹⁰ Viele Frauen haben auch die Erfahrung gemacht, dass sie in der Beichte eher zum Aushalten, Erdulden, Stillschweigen und Nachgeben angehalten wurden als zum offenen Austragen von Konflikten oder gar zum Denunzieren von Unrecht.¹¹

Eine Gefahr der Beichte ist auch, dass sie Schuld individualisiert und damit blind werden kann für Schuldverstrickungen und strukturelle Sünde. Wenn nur die/der einzelne dazu angehalten wird, sich zu bessern, entsteht unter Umständen eine sisyphusgleiche Situation, in der sich die/der einzelne mit allen Kräften, aber letztlich doch vergeblich um eine Veränderung der Wirklichkeit bemüht, weil die systemischen Bedingungen einfach ausgeblendet wurden.

In solchen Fällen diene und dient die Beichte nicht der Wahrheitsfindung¹² und dem Wachstum des Reiches Gottes, geschweige denn den Beichtenden selbst, sondern der patriarchalen Machterhaltung.

Aus der Sicht von Frauen stellt auch die geschlechtsspezifische Asymmetrie der Beichtsituation ein strukturelles Problem dar; abhängig

von der Priesterweihe, ist die Funktion des Beichtvaters (heutzutage) auf Männer beschränkt. Und gerade diese spezielle Rolle spiegelt eine stark patriarchale Prägung des Priesterbildes – nicht umsonst heißt es ja »Beichtvater«! Dieser hat die Macht, im Namen der Kirche Sünden zu vergeben (oder ihre Vergebung zu versagen) und Bußen aufzuerlegen, hilfreich zu kommentieren oder auch abzukanzeln.

Gerade im sensiblen Bereich der Sexualmoral, mit der im Gefolge der Enzyklika »Humanae Vitae« viele Frauen der heutigen Großmütter- und Müttergeneration zu kämpfen hatten, haben viele von ihnen Unverständnis und rigorose Unerbittlichkeit von ihren Beichtvätern zu spüren bekommen. Gar nicht so selten sind auch die biographischen Zeugnisse von Frauen, die von regelrecht lüsternen Fragen des Beichtvaters bis hin zu konkreter sexueller Gewalt in dieser sensiblen pastoralen Beziehung berichten.¹³ Scham und Angst prägen die Beicht-

»Scham und Angst prägen die Beichterfahrungen vieler Frauen.«

erfahrungen der allermeisten Frauen. Und: das Gefühl von Inkompetenz bei vielen Beichtvätern.¹⁴ Nicht selten vermitteln sie den Beichtenden den Eindruck, deren vielleicht manchmal schwierige Lebenslagen, Lebenslügen und Verstrickungen nicht zu verstehen, vielleicht gar nicht recht hinzuhören und die »Beichtkinder« dann mit einer standardisierten erbaulichen Mahnung und Buße abzufertigen, die nichts mit dem zu tun hat, was diese gerade bekannt, geklagt und bereut haben. Diesbezüglich scheinen die Erwartungen und Ansprüche der Beichtenden an die Authentizität und Wahrfähigkeit des Sakramentenvollzugs oft höher zu sein als die der Beichtväter!

Beichte im Rahmen der Katechese

● Die Kinderkatechese ist derzeit vielleicht der Kontext, in dem (noch) am meisten gebeichtet wird.¹⁵ In Deutschland zumindest ist die Erstbeichte vor der Erstkommunion wieder verpflichtend geworden, auch vor der Firmung werden die Firmlinge meist zur Beichte »geschickt«, mit ihnen oft auch die Eltern (meist sind es konkret die Mütter!). Die Beichte bekommt damit die unheilvolle Funktion einer Zulassungsbedingung zum »eigentlichen« Sakrament der Eucharistie oder der Firmung. Sie ist das Unangenehme, das man möglichst schnell und ohne viel darüber nachzudenken hinter sich bringen muss, weil man ja doch nicht daran vorbeikommt. Natürlich kann diese Situation auch eine Herausforderung für die Eltern sein, sich mit der eigenen Beichtgeschichte auseinander zu setzen und einen neuen Anfang zu versuchen. Gerade im katechetischen Zusammenhang wird aber oft unfreiwillig und darum unehrlich gebeichtet.¹⁶

Eine besonders schwierige Rolle besitzen dabei die KatechetInnen, die ja allermeist Frauen sind.¹⁷ Sie sollen als Repräsentantinnen der Kirche und ihrer Lehre die Kinder auf die Beichte vorbereiten und ihnen den Sinn dieses Sakramentes vermitteln. Fast nie aber werden sie danach gefragt, wie sie selbst eigentlich die Beichte erfahren haben und gegenwärtig dazu stehen. Viele von ihnen erleben sich selbst in einem Zwiespalt: Sie möchten den Kindern eine gute, angstfreie und ehrliche Beichterfahrung ermöglichen – aber für sie selbst ist die Situation angstbesetzt, sie selbst gehen freiwillig nicht mehr beichten. An der eigenen Erfahrung und Einstellung vorbei oder gar gegen sie können aber auch engagierte Katechetinnen nicht vermitteln, dass die Beichte etwas Wertvolles und Schönes

ist. Die Kinder spüren die Diskrepanz zwischen den Worten und Taten, zwischen den katechetischen Lehrzielen und –inhalten und der eigenen Überzeugung der Katechetin sehr genau.¹⁸ Einen Ausweg aus diesem Dilemma gibt es aber für die Katechetin nicht: Soll sie den Kindern ehrlich sagen, dass sie persönlich nie mehr beichten gehen würde, dass die Kinder als Katechumenen aber gehen sollten? Soll sie sich weigern, mit ihrer Kommuniongruppe Erstbeichtvorbereitung durchzuführen? Sie würde wohl in den Augen des Pfarrers nicht mehr als Katechetin taugen oder zumindest müsste sie diese Befürchtung haben. So geraten Frauen, die sich bereit erklärt haben, als Katechetin Kinder auf die Erstkommunion vorzubereiten, in einen unvorhergesehenen Zugzwang: Wollen sie Katechetin sein und bleiben, müssen sie die Beichte erklären und legitimieren, die Kinder darauf vorbereiten und ganz praktisch hinführen und nicht selten als gutes Vorbild selbst mit in den Beichtstuhl gehen. Ob es unter diesen Rahmenbedingungen eine ehrliche Auseinandersetzung, Entscheidung und gegebenenfalls einen neuen Anfang mit dem Sakrament der Versöhnung geben kann?

Konsequenzen

● Sollte man dann nicht das Beichten für eine Generation ganz abschaffen? Die Absage an die Beichte (zugunsten anderer Formen, Versöhnung mit Gott und den Menschen zu finden) ist als individuelle Entscheidung sicher ernst zu nehmen und zu respektieren. Ich persönlich allerdings denke, dass sich Theologie und Pastoral nicht mit dem schleichenden oder auch protestierenden Auszug der Menschen aus der Beichte abfinden dürfen. Was aber tut Not?

Die systematische Theologie steht vor der Aufgabe, am Konzept und Begriff der Schuld zu

arbeiten und es zu erweitern. Die komplexen Erfahrungen von Verstrickung in Schuldzusammenhänge, von struktureller Schuld und »unabsichtlichem« Schuldigwerden müssten darin integriert werden können, ebenso ein Konzept von Verantwortlichkeit, das die »Unfreiwilligkeit« des Schuldigwerdens und den oft nur bedingten oder eingeeengten Entscheidungsspielraum vieler Menschen in vielen Situationen berücksichtigt.

In der Praxis müssten sich die vielfältigen und vielschichtigen Schulerfahrungen in neuen Worten, Bildern und Symbolen ausdrücken können. Ziel und Gegenstand der Reflexion in Beichte und Bußpastoral müsste auch viel mehr das Ganze des Lebensentwurfs und die Gottesbeziehung sein und weniger die einzelnen Taten oder Unterlassungen. Ganz allgemein gilt es, den Menschen zu einer authentischen Sprache für ihre Erfahrungen zu helfen, für ihre Schwächen, ihr Versagen und ihre Bosheiten, aber auch für ihren Glauben und ihre Hoffnung in die tragende FreundInnenschaft mit Gott.

Dabei muss die spezifische Lebenswirklichkeit von Frauen und Mädchen wahrgenommen und explizit und implizit mit einbezogen werden. Es dürfte nicht mehr sein, dass Mädchen und Frauen sich an männlichen Maßstäben messen (lassen) müssen. Im Gegenteil sollten sie in

»die Engführung auf die Einzelbeichte aufheben«

der Beichte und ganz allgemein in der Bußpastoral eine Hilfe finden, die eigene Situation ehrlich zu sehen und zu reflektieren, dabei gerade auch die nie gedachten und wahrgenommenen Sünden zu sehen und zu überwinden, in all dem aber zu einem authentischen und befreiten Leben und Glauben zu kommen.

In Theorie und Praxis müsste die Vielfältigkeit der kirchlichen Formen und Möglichkeiten,

Vergebung und Versöhnung zu finden, verstärkt gelehrt und praktiziert werden, um die historische Engführung auf die Einzelbeichte als einziger Form der Sündenvergebung aufzuheben. Alle Formen, auch und besonders die alltägliche, zwischenmenschliche Versöhnungskompetenz, sollten reflektiert, respektiert, geschätzt und unterstützt werden. Weniger bedeutsam als das »Wie« der Versöhnung mit Gott und den Menschen sollte für TheologInnen und SeelsorgerInnen allemal das »Dass« sein!

Strukturelle Zugzwänge durch die Katechese, die zwar das Weiterbestehen und Funkzionieren des Systems garantieren, aber der Authentizität der einzelnen Beichte wie dem Sakrament allgemein schaden, müssten aufgehoben werden. So könnte die Beichte den unangenehm bitteren Geschmack der unerlässlichen Zulassungsbedingung verlieren und wieder einen eigenen Wert erhalten. Gerade in Bezug auf die KatechetInnen gilt, dass sie nur weitergeben können, was sie selbst glauben und praktizieren. Statt sie zu einer Praxis zu verpflichten, die sie ohne innere Überzeugung vollziehen, sollte gerade ihnen als MultiplikatorInnen des Glaubens ein eigener Weg zugestanden, mehr noch: ermöglicht und unterstützt werden. Die Katechese ist für Katechumenen wie für KatechetInnen eine Chance, sich mit ihrem Glauben, ihren Erfahrungen und der Praxis der Kirche auseinanderzusetzen; Endstation (oder auch nur Zwischenstation) muss aber nicht in jedem Fall die sakramentale Einzelbeichte sein!

Durch Aus- und Weiterbildung, aber auch durch Beauftragungskriterien müsste an der Kompetenz der Beichtväter gearbeitet werden. So sollte m.E. die nahezu automatische Erteilung der Beichtvollmacht mit der Priesterweihe aufgehoben werden. Das Beichthören, d.h. das Mittragen und Lossagen von der Schuld der MitchristInnen und ihre liebevolle Begleitung, ist ein

eigenes Charisma und sollte als solches betrachtet und behandelt werden. Und vielleicht ist dieses Charisma ja auch nicht nur auf Männer beschränkt? An Begleitungskompetenz könnten Beichtväter auch viel von entsprechenden Konzepten und Erfahrungen der Psychotherapie lernen. Schließlich müssten sie offen und patriarchatskritisch die Machtverhältnisse dieser sensiblen Beziehung reflektieren und sorgsam mit Grenzen umgehen lernen.

Im Moment sieht es manchmal so aus, als ob die Beichte sich zu einem Sakrament ohne Nachfrage, ohne Sitz im Leben entwickeln würde, bestenfalls noch zur Persiflage, für Beichtwitze oder fürs Kabarett geeignet. Wenn die Kirche nicht ehrlich, mutig und kreativ neue Wege

der Versöhnung und Vergebung geht und anbietet, kommt vielleicht wirklich die Beichte bald einmal nur noch in Werbespots wie dem folgenden (im bolivianischen Fernsehen) vor:

»Padre, meine Frau versteht mich nicht!«

»Auch du, mein Sohn?!«

»Wir haben dasselbe Problem wie alle Paare: Kommunikation.«

»Du musst eben Interferenzen vermeiden. Heutzutage ist es wirklich eine Sünde, sich nicht zu verstehen!«

»Und die Buße, Padre?«

»Im Gegenteil, mein Sohn: Ein Angebot! Das Handy xy mit dem speziellen Chip macht Schluss mit allen Interferenzen und Störgeräuschen. Damit ihr euch besser versteht!«

¹ Vgl. Silja Walter, *Die Beichte im Zeichen des Fisches. Ein geistliches Tagebuch*, Freiburg i.S. 1999, bes. 43, 50, 202.

² Vgl.: Lucia Scherzberg, *Sünde und Gnade in der feministischen Theologie*, Mainz 1992.

³ Vgl. dazu Helga Kohler-Spiegel/Ursula Schachl-Raber, »Dir geschehe, wie du willst« (Mt 15,21-28). Perspektiven einer biblisch orientierten frauengerechten Ethik, in: *Schlangenbrut* 30 (1990) 36-39.

⁴ Vgl. bereits: Konrad Baumgartner, *erfahrungen mit dem bußsakrament*. band 1: berichte – analysen – probleme, München 1978.

⁵ Ursula Silber, *Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in Auseinandersetzung mit der Beichte*, Würzburg 1996, 362.383-390.

⁶ Walter 1999, 75.

⁷ Vgl. z.B. Gemeinsame

Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. *Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I*, Freiburg 1976, 261.

⁸ Vgl. Irmgard Maria Betzler, *Frei-Sprechen. Lebensläufe und Lebenskrisen in Psychotherapie und Sakrament*, in: Regina Ammicht-Quinn/Stefanie Spindel (Hg.), *Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen*, Regensburg 1998, 90-105.

⁹ Vgl. dazu auch: Oliva Wiebel-Fanderl, *Der unversöhnliche Gott und volksfromme Versöhnungshoffnungen. Ein Beitrag zu prägenden Faktoren religiöser Sozialisation*, in: Erich Garhammer u.a. (Hg.), »... und führe uns in Versöhnung«. *Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension*, München

1990, 43-58.

¹⁰ Vgl. die Episode in: Simone de Beauvoir, *Memoiren einer Tochter aus gutem Haus*, Hamburg 1997, 128.

¹¹ Das Beichtgeheimnis, das ja die Beichtenden schützen soll, wird in Fällen von sexuellem Missbrauch mitunter zur Mittäterschaft; ein literarisches Zeugnis findet sich in: Elizabeth George, *Gott schütze dieses Haus*, München 1989.

¹² Walter 1999, 15.

¹³ Vgl. Silber 1996, 140-144. Zu sexuellem Missbrauch im Kontext der Beichte: Irmtraud Götz von Olenhusen, *Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert*. Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994; Julia Strecker, *Die Frage hinter der Frage. Feministi-*

sche Seelsorge – Perspektiven im Neuland, in: *Schlangenbrut* 46 (1994) 5-8; Hedwig Meyer-Wilmes, *Von Angesicht zu Angesicht. Intimität und sexueller Missbrauch in pastoralen Beziehungen*, in: *Schlangenbrut* 46 (1994) 12-14.

¹⁴ Vgl. Walter 1999, 93f, 197, 199.

¹⁵ Vgl. dazu: Gerhard Kunath, *Kommunion und Kommunikation. Eine qualitative Analyse narrativer Interviews zur Vorbereitung und Feier des Weißen Sonntags*, Diss., Würzburg 1987.

¹⁶ Vgl. als Beispiel: Silber 1996, 180-183.

¹⁷ Vgl. Gabriele Klöckner, *Sakramentalkatechese – (k)ein Thema für die Frauenforschung*, in: Ammicht-Quinn/Spindel 1998, 137-152.

¹⁸ Vgl. als Beispiel: Silber 1996, 321-324.

Silvia Arzt/Angelika Pressler

Vergebungsräume statt Beichtpflicht

Katechese der Versöhnung

Von der Erstbeichte bleibt oft nur eine unangenehme Pflicht in Erinnerung. Dabei gibt es vielfältige Möglichkeiten, in Schule und Gemeinde Räume der Umkehr und Vergebung zu gestalten.

● Wenn man über die Bußerziehung nachdenkt, kommen sehr schnell Unzufriedenheit, Klagen und Probleme in den Sinn: Psychotherapie und Talkshows hätten schon längst die Beichte ersetzt, die Leute wüssten gar nicht mehr, was Sünde ist. Beklagt wird der eklatante Rückgang der Einzelbeichte¹ und die Erstbeichte im Zusammenhang mit der Erstkommunion ist heute meist der einzige Anlass, bei dem Menschen (Kinder, Eltern, Religionslehrerinnen, Priester und ReligionspädagogInnen) mit dem Thema und vielfältigen Problemen konfrontiert sind.

Bußerziehung heißt häufig Hinführung zur Erstbeichte, die aber ist oft mit negativen Erfahrungen beladen. »Meine Erstbeichte«, erzählt eine gut 30-jährige Kollegin, »das war so: ich war als Letzte dran. Eine Stunde lang in der Kirche warten. Fad. Und der meiste Stress war, dass mir die Lehrerin aufgetragen hat, ich soll dem Pfarrer sagen, dass ich die Letzte bin. Die ganze Zeit habe ich Angst gehabt, das zu vergessen. Und der Pfarrer würde dann die ganze Nacht lang im Beichtstuhl sitzen und warten.«

»Bei meiner Erstbeichte«, erzählt eine andere Frau, »habe ich mich so bemüht, die Sünden nicht zu vergessen.« »Hochnotpeinliches Geständnis« nennt dies Bernhard Grom², und für viele stimmt dieses Gefühl auch, wenn sie an ihre erste Beichte denken.³

Vorstufe zur Erstkommunion?

● In der Bußerziehung werden häufig alltägliche Verstöße und Regelübertretungen als Beispiele herangezogen, um Kindern Sünde und Vergebung klar zu machen. Festzuhalten ist aber, dass Schokolade »stibitzen« und mit den Geschwistern streiten keine »Sünden« sind, geht man von folgendem Sündenbegriff aus: »Sünde und Schuld bezeichnen in der Theologie den absichtlichen Verstoß gegen den Willen Gottes, wobei Sünde die Tat mit umfasst (Sünde tun), während Schuld den Bezug zum Täter kennzeichnet (Schuld haben). Sie setzen also Erkenntnis und freie Entscheidung voraus.«⁴ In einem solchen individualistisch-legalistischen Sündenverständnis wird Sünde als Übertretung von Normen oder als Unterlassung von Geboten gesehen, Sünde als Grundverfasstheit des Menschen, wie sie ja auch in der theologischen Leh-

re von der Erbsünde ausgedrückt ist, kommt nicht in den Blick.

Insofern ist es fragwürdig, die Erstkommunion, die zurzeit in der Verbindung von Pfarre und Volksschule durchgeführt wird, als »Hintertür« für die erste Beichterfahrung zu nutzen; fragwürdig hinsichtlich der Koppelung der beiden involvierten Sakramente, schwierig für die Lehrerinnen und auch für die Priester; fragwürdig vor allem aber hinsichtlich des kindlichen Entwicklungsstandes. Denn welches Kind hat schon mit acht Jahren absichtlich gegen den Willen Gottes verstoßen? Kann man wirklich bei

»Welches Kind hat schon mit acht Jahren absichtlich gegen den Willen Gottes verstoßen?«

einem sieben- oder achtjährigen Kind davon ausgehen, dass es Sündenbewusstsein »hat«, also ein Wissen darum, gegenüber Gott »seine Schuldigkeit nicht hinreichend wahrgenommen«⁵ zu haben? Etwas als Sünde benennen und begreifen zu können, erfordert ein hohes Maß an Abstraktionsvermögen und Selbstreflexion, es braucht das Wissen um ein religiöses Sinnsystem und es bedarf der deutenden Einbettung der eigenen Handlung in dieses System.⁶

Die moralpsychologisch⁷ zu frühe Auseinandersetzung mit Sünde im Alter von acht Jahren, die belastenden Erfahrungen, die viele Menschen mit der Beichte als Kind machen und die den Weg zum Bußsakrament für viele später verstellen, und die Entwertung des Bußsakraments als »Vorstufe« für die Erstkommunion sprechen dafür, die Erstbeichte von der Erstkommunion wieder zu entkoppeln. Schon 1955 plädierte Karl Rahner dafür, »die Gedanken aus den Köpfen zu entfernen, dass die Beichte die notwendige Vorbereitung auf die Eucharistie und die Eucharistie die Belohnung für die Beichte sei«⁸.

Die Trennung der Erstbeichte von der Erstkommunion wird dadurch erleichtert, dass Beichte eine Empfehlung und keine Verpflichtung ist. Nach geltendem Kirchenrecht ist niemand verpflichtet, »jemals in seinem Leben zu beichten – ausgenommen den Fall, er hätte sich durch ein radikal unchristliches Verhalten (eine Todsünde) aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen«⁹. Somit wird der Blick auch frei für das Wesentliche, dafür, dass der Umgang mit Schuld und Vergebung etwas Befreiendes ist, in die Mitte unserer menschlichen Existenz führt und wir diesbezüglich zweierlei Lebens- und Lernaufgaben wahrnehmen können. Da ist einerseits der Umgang mit Schuld und Sünde auf der persönlichen Ebene und andererseits der Umgang mit der sozialen oder strukturellen Dimension von Sünde.¹⁰

Persönliche und strukturelle Schuld

● Lernschritte im Umgang mit persönlicher Schuld beziehen sich auf den Prozess der individuellen Schuldverarbeitung, dies sowohl in psychodynamischer als auch in religiöser Hinsicht. Psychodynamisch meint, ich muss mich zu meinen Schuld- und Schamgefühlen bekennen, die mich nach einem bestimmten Verhalten quälen. Schuldgefühl meint dabei mehr »das Tun und damit überwiegend das, was man dem anderen antut, Scham dagegen betrifft eher das Sein und das, was man sich selbst schuldet, indem man nicht so ist, wie man sein könnte oder müsste«¹¹. Um mein Schuldigwerden zu akzeptieren und anzuerkennen, bedarf es der Reue. Sie ist – psychologisch gesprochen – ein Affekt, der für Veränderung und Wandlung erforderlich ist, damit Schuld bewältigt werden kann. Dazu gehören z. B. Trauer und Entsetzen darüber, dass ich so

bin oder so gehandelt habe; das Gefühl der »brennenden« Reue ist genau genommen die Voraussetzung für Wiedergutmachung und Versöhnung, zu der die bzw. der andere mit Verzeihung beiträgt. Erfüllbar im Reueprozess ist dabei nicht die Bitte um Entschuldigung (geschehen ist geschehen), sondern die Bitte um Verzeihung. Die befreiende Zusage aus dem Glauben, dass Vergebung und Besserung möglich ist und Gott uns »mit seiner Gnade zuvor kommt«, hilft dabei, aus dem Gefängnis der eigenen narzisstischen

»Besinnen – Bekennen – Bereuen – Büßen – Bessern«

Gekränktheit herauszutreten und Lossprechung dann zugesagt zu bekommen, wenn das eigene Herz noch verurteilt. Genau genommen entspricht diese Psychodynamik der Schuldverarbeitung den fünf »B's«, die in manch alten Beichtspiegeln zu finden sind: Besinnen – Bekennen – Bereuen – Büßen – Bessern.

Wichtige Lebens- und Lernaufgaben im Umgang mit struktureller Schuld liegen vor allem darin, älteren Jugendlichen aber auch Erwachsenen zu ermöglichen, in Zusammenhängen zu denken, sie dafür zu sensibilisieren, dass es Verstrickungen gibt, die nicht monokausal mit der je eigenen schuldhaften Existenz verknüpft sind, sondern außerhalb des Individuums liegen. Liegt im Umgang mit persönlicher Schuld der Schwerpunkt darin, ein angemessenes und reifes Schuldbewusstsein zu entwickeln, so liegt der Schwerpunkt im Umgang mit struktureller Schuld darin, ein Unrechtsbewusstsein zu schärfen, die »Einsicht in Beteiligung und Verstrickung« ohne »Gefühlsduselei«. ¹² Die Entwicklung eines Unrechtsbewusstseins, aber auch die Zusage aus dem Glauben, dass Neues möglich ist, sind auch Entlastungsschritte, um aus dem Gefängnis kollektiver Verzweiflung herauszutreten und hand-

lungsfähig zu werden. Dies sind nicht zuletzt deshalb für Jugendliche wichtige Lernschritte, da die Angst vor ökologischen Katastrophen oder vor atomarer Vernichtung zu Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit führen und nur allzu schnell zu Ohnmacht und Resignation verleiten kann.

Räume der Umkehr und Vergebung

● Im Umgang mit persönlicher und struktureller Schuld ist schließlich zu fragen, wo sich heute Menschen schuldig erleben. Wo können (kirchliche) Räume eröffnet werden, die Lernfelder zur Verfügung stellen für Schuldbewusstsein und Vergebung, ebenso aber für Unrechtsbewusstsein und Entschuldung? »Vergebung« richtet dabei den Blick auf die Biographie der einzelnen Person, »Entschuldung« auf die Struktur, auf die sündhafte Verstrickung.

Was ist in Situationen des Scheiterns und Zerbrechens? Was ist, wenn Ehen brüchig werden, wenn Trennung und Verlust auch in ihren schuldhaften Dimensionen erfahren werden? Darf Kirche dann Raum sein, in dem Scheitern Platz hat, in dem die Gebrochenheit menschlichen Lebens beheimatet ist, einen Ort bekommt, an dem über Schuld geweint und über Vergebung Trost erfahren wird?

Wird es Räume in der christlichen Gemeinde geben, in denen Platz ist für die, die Opfer wurden, Opfer auch der schuldhaften Strukturen der Kirche? Wenn es etwa um Wiedergutmachung geht, um Buße tun angesichts von Missbrauchs- und Gewalterfahrungen durch Kirchenvertreter?

Oder welche Beziehungsräume können eröffnet werden, um es Menschen in Übergängen und Krisenzeiten zu ermöglichen, Bilanz zu ziehen? Am Ende des Lebens oder in der Midlife-

Crisis, nach der Pensionierung oder bei dem plötzlichen Verlust des Arbeitsplatzes?

Der Umgang mit Scheitern und Schuld wirft die Kirche zurück auf ihre Schatten in dieser Welt, in der sie ebenso in sündige Strukturen mitverstrickt ist, in dem auch an ihr die Folgen der Erbsünde sichtbar und schmerzhaft spürbar werden. Wir werden hineingeboren in eine Welt, die gut, aber nicht heil ist, in vorgegebene Strukturen, an deren Entstehung wir nicht beteiligt waren, an deren Weiterexistenz wir aber beteiligt sein können. Auch hier braucht es einerseits eine Entlastung der Person, andererseits Anregungen zur Umkehr.

KatechetInnen (damit sind alle in der religiösen Erziehung Tätigen gemeint, also auch die Eltern) können zu einer »Gewissensbesinnung«¹³ anregen (z.B. gekoppelt mit Abendgebet und Tagesrückblick); sie können mit den Kin-

»Kultur des Gesprächs und der Erlaubnis des Fehler-Machens«

dern Rituale entwickeln; eine Kultur des Gesprächs und der Erlaubnis des Fehler-Machens anstreben; sich entlasten vom »Zugzwang«, ihren Kindern eine Praxis aufzuerlegen, die sie selbst – wie vielleicht gerade die Beichte – schon lange hinterfragen.

Der Religionsunterricht kann einen wichtigen Beitrag leisten zur ethischen Erziehung¹⁴ und tut es auch. Seitens der diözesanen Schul- und Leitungsverantwortlichen braucht es eine ständige theologische Rückvergewisserung, dass Buß-, Umkehr- und Vergebungserfahrungen nicht einfach gleichzusetzen sind mit der Einzelbeichte. Mit einer solchen theologisch schon lange überwundenen Engführung würde Kirche sich nicht nur ihrer vielfältigen Bußformen berauben, sondern auch die heilenden Dimensionen des Beichtsakramentes selber aus den Au-

gen verlieren. Und diese sind ebenso unterschiedlich wie die Vielfalt von Bußformen. So können durch die Einzelbeichte mehrere Räume eröffnet werden: ein Raum, in dem Platz ist für

»ein Raum, in dem Versöhnung erlebbar wird«

Realitätsüberprüfung und Wahrnehmungsverzerrungen; ein Raum, der Chancen bietet zur Persönlichkeitsentwicklung; ein Raum, der in kritischen Lebensübergängen Hilfen für Entscheidung zur Umkehr ermöglicht; und schließlich ein Raum, in dem Versöhnung und die Faszination des Glaubens erlebbar wird.¹⁵

Vielfältig und bunt können auch die Umkehr- und Vergebungsräume in Pfarrgemeinden sein, wenn sie die traditionellen (aber noch immer nicht fest verwurzelten!) Formen der Bußgottesdienste nützen und mit ihnen die Zeit-Räume des Kirchenjahres, v. a. die Advent- und die Fastenzeit. Es können Spiel- und Zwischenräume eröffnet werden, die hilfreich sind für den Umgang mit Schuld als zentrale Menschheitserfahrung: wenn die Gesprächskultur untereinander gefördert wird durch Gespräche mit vertrauten Personen, in denen das eigene Leben, Verhalten, Handeln und die Verstrickungen reflektiert werden, und wenn diese als alltägliche und wichtige Formen des Umgangs mit Schuld gewürdigt werden¹⁶; wenn Hauptamtliche sich weiterbilden in der Gesprächsseelsorge und geistlichen Begleitung, um AnsprechpartnerInnen sein zu können für Rat- und Trostsuchende; wenn Beinnungs-, Einkehr, Wüsten- und Oasentage unter Umständen auch ganz »pfarrfremde« Personen anziehen; wenn in der Verkündigung eine Weitung des Blickes nicht nur auf die individuelle, sondern auch die strukturelle Schuld angestrebt wird – dann können auch neue Formen von Vergebungserfahrungen entwickelt oder sol-

che, die außerhalb des kirchlich-liturgischen Raumes stattfinden, geachtet werden. Nicht zuletzt muss es in der Ausgestaltung von »Umkehr-Räumen« für Pfarren heute auch darum gehen, eine ehrliche, respektvolle und konstruktive Konfliktkultur zu entwickeln mit dem Ziel, das Andere, Fremde ernst zu nehmen, ihm Raum zu geben. Denn die gleichzeitigen, aber in sich oft

völlig unterschiedlichen theologischen Entwürfe drohen so manche Gemeinde zu spalten; die damit einhergehenden Verhaltensweisen wie Wahrnehmungsverzerrungen, gegenseitige Abwertungen und die Suche nach einem Sündenbock machen deutlich, wie wichtig es hier ist, Gestaltungsräume zur Trauer- und Versöhnungsarbeit zu entwickeln.

¹ Die Häufigkeit, die hier beklagt wird, ist allerdings ein Phänomen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Durch die Kommuniondekrete Leos XIII. und Pius' X. wurde der häufige Kommunionempfang empfohlen, mit dem wie selbstverständlich die Beichte gekoppelt war. Deshalb erreichte die Anzahl der Beichten eine bis dahin nie gekannte Häufigkeit. (Vgl. Ursula Silber, Zwiespalt und Zugzwang. Frauen in der Auseinandersetzung mit der Beichte. Eine empirische Studie, Würzburg 1996, 104.)

² Bernhard Grom, Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters. Vollständig überarbeitete, fünfte Auflage Düsseldorf 2000, 230.

³ Vgl. dazu die Interviews in: Silber, Zwiespalt; wie

konstant diese negativen Erfahrungen mit der Beichte bleiben, belegt ein Blick in eine wesentlich ältere Studie, die zu den gleichen Ergebnissen kommt: Vgl. Konrad Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament. Bd. 1: Berichte – Analysen – Probleme, München 1978, v.a. 99–121.

⁴ Georg Langemeyer, Sünde und Schuld, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. 21988, 483.

⁵ Johannes Gründel, Schuld und Versöhnung, Mainz 1985, 158–163, 73.

⁶ Matthias Hirsch, Schuld und Schuldgefühl, Zur Psychoanalyse von Trauma und Introjekt, Göttingen 1997, 32.

⁷ Aus der zahlreichen Literatur dazu: Gertrud Nunner-Winkler, Moralische Wissen – moralische Motivation –

moralisches Handeln. Entwicklungen in der Kindheit, in: Sebastian Honig u.a. (Hg.), Kinder und Kindheit. Soziokulturelle Muster – sozialisations-theoretische Perspektiven, Weinheim 1996, 129–156.

⁸ Karl Rahner, Beichtprobleme, in: Schriften zur Theologie, Bd. III, Einsiedeln 1956, 227–245, 244.

⁹ Franz-Josef Nocke, Korrekturen der Bußkatechese, in: Konrad Baumgartner (Hg.), Erfahrungen mit dem Bußsakrament, Bd. 2, Theologische Beiträge zu Einzelfragen, München 1979, 446–462, hier 455.

¹⁰ Vgl. auch den gesonderten Artikel über »Persönliche Sünde – Soziale Sünde« im Apostolischen Schreiben Papst Johannes Paul II.: *Reconciliatio et Paenitentia*, 2. 12. 1984.

¹¹ Hirsch, Schuld, 32.

¹² Julia Strecker, Theologische Aspekte feministischer Seelsorge, in: Ursula Riedel-Pfäfflin/Julia Strecker, Flügel trotz allem. Feministische Seelsorge und Beratung. Konzeption – Methoden – Biographien, Gütersloh 1998, 86–118, 110.

¹³ Grom, Psychologie, 227.

¹⁴ Vgl. u.a. Adam Gottfried/Friedrich Schweitzer (Hg.), Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996.

¹⁵ Vgl. Carl M. Merkel, Aspekte der interpersonellen Dynamik der Beichte. Überlegungen aus der Sicht der Pastoralpsychologie, in: Baumgartner, Erfahrungen Bd.2, 370–408, 402f.

¹⁶ Vgl. Silber, Zwiespalt, 364: Für viele erfüllt ein persönliches Gespräch die Funktion der Beichte.

Birgit Jeggle-Merz

»Lasst euch mit Gott versöhnen«

Umkehr und Versöhnung als Frucht der Feier der Eucharistie

**Trotz des Allgemeinen Schuld-
bekenntnisses in der Messfeier ist
die sündenvergebende Kraft
der Eucharistie wenig im Bewusstsein.
Dabei liegt hier ein Schatz der Tradition,
der neu gehoben werden könnte.**

Eine fast »vergessene Wahrheit«

● Es ist sicher ungewöhnlich, in dieser Zeitschrift einen Beitrag mit einem ausführlichen Verweis auf einen Abschnitt des Konzils von Trient zu beginnen. Dies ist aber für unseren Zusammenhang notwendig, weil es zu den fast »vergessenen Wahrheiten« gehört, dass »die Eucharistie Sakrament, Quelle und Zentrum aller Versöhnung der Kirche ist«¹. Genau dieses Wissen aber um die Eucharistie als dem herausragenden Ort der Vergebung vertieft das Trienter Konzil in seiner »Lehre und Kanones über das Messopfer« (DH 1738–1759). Vielerorts ist in unseren Tagen von der Krise des Bußsakraments die Rede, die sich als Krise des Menschen erweise, insofern er sich als Maß aller Dinge nehme.² Soweit richtig: Der lange gepflegte Sündenbegriff im Sinne einer Übertretung von Geboten ist schwierig geworden, weil die Gebote dem Menschen heute nicht mehr so eindeutig verständlich sind, wie das in früheren Zeiten viel-

leicht der Fall war, und doch scheint es zu einfach, eine nachlassende Beichtpraxis mit einem mangelnden Schuldbewusstsein des heutigen Menschen gleichzusetzen.

So wie erst die Auseinandersetzungen im Zuge der Reformation³ die sündenvergebende Wirkung der Eucharistie wieder ins Bewusstsein brachten, nachdem im Laufe des Mittelalters das Wissen von der Eucharistie als dem Mahl der Heiligen, die zugleich Sünder sind und in der Kommunion Vergebung ihrer Sünden erlangen, zurückgetreten war,⁴ so könnte auch heute die »Krise des Bußsakraments« Anzeichen sein für die geänderte Situation in der Kirche überhaupt: »In der neuen Situation der Kirche heute und erst recht morgen hat das alte Bußsystem seine Kraft verloren; es fehlt an den Voraussetzungen, aus denen heraus es funktionierte.«⁵ Umso mehr gilt es, sich auf das zu besinnen, was schon der Evangelist Matthäus formulierte: »Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden« (Mt 26,28), d.h. auf die Sündenvergebung als zentrale Wirkung der Eucharistie.

Alle Formen der täglichen Buße, so schreiben auch die Bischöfe im Kapitel »Liturgische Formen der Umkehr und Versöhnung« ihrer jüngsten Arbeitshilfe zur Bußpastoral, münden

ein in die Feier der Eucharistie, »in der die einmalige Versöhnungstat Gottes in Jesus Christus immer neu vergegenwärtigt und dankbar angenommen wird«⁶.

Die sündenvergebende Wirkung der Eucharistie wird in den Texten der Eucharistie häufig explizit thematisiert, so z.B. im Allgemeinen Schuldbekenntnis oder im sonntäglichen Taufgedächtnis im Eröffnungsteil der Messfeier, in den verschiedenen Orationen, in der Verkündigung des Evangeliums, in den Einsetzungsworten im Rahmen des Eucharistischen Hochgebetes, im Vaterunser, im Agnus Dei, im Gebet »Ich bin nicht würdig« und in zahlreichen persönlichen Bitten um Vergebung und Versöhnung. Man sieht, diese Aufzählung, die bei genauerer Betrachtung noch erheblich erweitert werden kann, ist schon auf den ersten Blick umfangreich.

»... vergossen zur Vergebung der Sünden«

- Schauen wir einmal in den Text des Konzils von Trient, verabschiedet im Jahre 1562:

»Und weil in diesem göttlichen Opfer, das in der Messe vollzogen wird, jener selbe Christus enthalten ist und unblutig geopfert wird, ...: so lehrt das heilige Konzil, dass dieses Opfer wahrhaft ein Sühnopfer ist und dass wir durch es, wenn wir mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Scheu und Ehrfurcht, reuevoll und bußfertig zu Gott hintreten, »Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden in der Hilfe zur rechten Zeit« [Hebr 4,16]. Durch seine Darbringung versöhnt, gewährt der Herr nämlich Gnade und das Geschenk der Buße und vergibt auch noch so große Vergehen und Sünden. Denn die Opfergabe ist ein und dieselbe; derselbe, der sich selbst damals am Kreuze opferte, opfert sich jetzt durch den Dienst des Priesters; allein die Weise des Opfern ist verschiedene.« (DH 1743)⁷

Das Konzil von Trient formuliert im Messopferdekret (Kanon 3), dass die Feier der Eucharistie nicht bloß Lob- und Dankopfer sei, sondern »Sühneopfer«. Das meint: Wenn die Gemeinschaft der Christen gemeinsam Eucharistie feiert, dann wird nicht bloß eines Geschehens vor annähernd 2000 Jahren gedacht im Sinne eines längst vergangenen Ereignisses, dessen Wirkung vor allen Dingen im Nicht-Vergessen liegt, sondern die durch den Tod Jesu verheißene und auch bereits geschenkte Erlösung wird immer wieder neu vermittelt. Und dafür lobt und dankt die Kirche dem dreieinen Gott. In der Sprache des Konzils: »Die Früchte dieses Opfers nun (nämlich des unblutigen) werden überreich durch dieses unblutige [Opfer] empfangen« (DH 1743). Jenen, so schränkt das Trienter Konzil ein, die mit rechter Disposition, d.h. »mit aufrichtigem Herzen und rechtem Glauben, mit Scheu und Ehrfurcht, reuevoll und bußfertig zu Gott hintreten« (DH 1743), kann die Feier der Eucharistie zur Versöhnung mit Gott werden.

Die sündentilgende Kraft geschieht also keineswegs im Sinne eines Automatismus⁸, sondern dadurch, dass Christus selbst das erste Subjekt der Liturgie, der eigentlich in der Liturgie Handelnde ist (per Christum, cum ipso, in ipso).⁹ Die Gegenwart Christi ist demnach nicht bloße Erinnerung an das historische Heilswerk, sondern Vollzug des Heilswerks selbst, in diesem Sinne also sakramentale Gegenwart. Das ist die Möglichkeitsbedingung für die sündentilgende Kraft der Feier der Eucharistie überhaupt. Doch damit nicht genug: Da Gott den Menschen in Freiheit erschaffen hat, auch in der Freiheit, dass dieser sich gegen Gott entscheiden kann, geschieht Sündenvergebung auch beim Menschen nicht automatisch, sondern bedarf der Bereitschaft beim Menschen, sich auch mit Gott versöhnen zu lassen: »Lasst euch mit Gott versöhnen«, schreibt Paulus in 2 Kor 5,20 im Anschluss an die

fundamentale Aussage: »Gott hat uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen« (2 Kor 5,18). Diese Bereitschaft, sich mit Gott versöhnen zu lassen, ist dennoch immer auch voraussetzende Gnade Gottes. In diesem Sinne gilt: »Die Eucharistie (Messe) ist die sakramentale Vergegenwärtigung des einmaligen, unwiederholbaren Kreuzesopfers Jesu Christi in seiner vollen Heilswirklichkeit und Heilswirksamkeit.«¹⁰

In kirchlichen Dokumenten findet die sündenvergebende Wirkung als Frucht der Feier der Eucharistie nur zurückhaltenden Widerklang. Im Grunde ist dies angesichts der klaren Aussage der Schrift, dem Glauben, der sich in den Texten der Liturgie widerspiegelt, und letztlich auch angesichts der unumstrittenen Lehre der Kirche fast unverständlich.¹¹

Vielleicht bestand doch immer unausgesprochen die Befürchtung, dass der Mensch die sündentilgende Kraft der Eucharistie nur dann auch wirklich empfangen könne, wenn er sich immer wieder als sündiger und der Vergebung bedürftiger Mensch bekenne. So sind die unterschiedlichen »Bußakte«, die im Laufe der Geschichte im Rahmen der Messfeier entstanden sind, (auch kritisch) zu beurteilen. »Sie sind nicht nur als Akte der Vorbereitung auf die Feier der Messe und auf eine würdige Kommunion, sondern als Akte des eulogischen Gedenkens und damit des Bekennens sowohl der menschlichen Sündhaftigkeit als auch der heilend-heiligenden Kraft der Eucharistie als Gedächtnisfeier des Pascha Christi zu verstehen.«¹²

Einzelne, explizite Bußelemente in der Messfeier

- Nun ein kurzer, unvollständiger Blick auf einige Elemente eucharistischen Handelns, die ex-

plizit Schuld und Sünde thematisieren und um Vergebung bitten.

Kyrie und Allgemeines Schuldbekenntnis: Im Grunde kann man diese beiden Elemente des Eröffnungsteils kaum in einem Atemzug nennen, so unterschiedlich sind sie, obwohl sie häufig ein rituelles Gefüge bilden.

Der Kyrieruf ist ältestes liturgisches Traditionsgut und von seinem Ursprung her ein ausgesprochener Huldigungs- und Jubelruf. Christus, der wahre Herr, wird mit diesem Jubelruf in der Mitte der Gläubigen begrüßt. Unser »Erbarme dich« scheint dem Grundtenor der Begeisterungsrufe im ersten Moment zu widersprechen. Doch: Der, den wir preisen, dem wir zujubeln, ist auch der, dem wir unsere ganze Existenz verdanken und auf dessen heilschaffendes Erbarmen wir immer angewiesen sind. Des Wirkens dieses Herrn und Erlösers gedenken wir deshalb auch in den prädikativen Texteinschüben. Es geht also um Christus und weniger um den Menschen, der immer wieder aus der Gnade der Erlösung herausfällt und der Versöhnung bedürftig ist. Im Klartext: Das Kyrie ist nicht der Ort, um die versammelte Gemeinde mit ihren Fehlern zu konfrontieren.

Das Allgemeine Schuldbekenntnis, das häufig mit dem unschönen Wort »Bußakt« bezeichnet wird, dient nicht dazu, eine als mangelhaft empfundene Bußpraxis auszugleichen, sondern will die Gläubigen, die zusammengekommen sind, um gemeinsam das Herrenmahl zu feiern, untereinander und mit allen Gliedern der Kirche versöhnen.¹³ Dieser Bußritus ist neu nach dem Zweiten Vatikanum in den Eröffnungsteil der Eucharistiefeier aufgenommen worden. Das ehemalige Confiteor, das sogenannte Stufengebet, dem unsere Form A zugrunde liegt, war nicht Bestandteil des Gottesdienstes, sondern privates Vorbereitungsgebet des Priesters und seiner Assistenz. Was also vorher ein rein privates Gebet

war, ist nun eine gemeinschaftliche Bitte um die versöhnende Liebe Gottes. Insofern haben auch lange Anklagen und lange Besinnungen an dieser Stelle nur bedingt Platz.

Sonntägliches Taufgedächtnis: Wenig gebräuchlich ist die Asperges-Prozession als »spürbare« Erinnerung an die Vergebung der Sünden in der Taufe. Dieses sonntägliche Taufgedächtnis ermutigt die zum Gottesdienst Versammelten in der Kraft ihrer Taufe in Umkehr und im Vertrauen auf Gott zu leben. Im Gedenken erneuert sich die heilende Kraft des Anfangs.

Gloria: Auch im Gloria, in dem die versammelte Gemeinde in den Lobgesang der Engel (Lk 2,14) einstimmt, wird die sündentilgende Kraft der Inkarnation Gottes ausgesprochen: »Du nimmst hinweg die Sünde der Welt«.

Verkündigung des Wortes Gottes: Das Hören der Schrift zur Vergebung der Sünden – eine kaum thematisierte Dimension der Verkündigung. Doch immer wieder wird gerade in der Schrift der Zusammenhang von Sünde und Gnade Gottes deutlich. Insbesondere die Lesungen der Österlichen Bußzeit rufen die Gläubigen überaus deutlich zu Umkehr und Versöhnung und erinnern an die Gnade der Taufe.

Das **Allgemeine Gebet**, auch Fürbitten genannt: Es mag vielleicht verwundern, in dieser Auflistung das Stichwort »Allgemeines Gebet« zu finden. Doch die oftmals anzutreffende konkrete Ausgestaltung der Fürbitten, die im Grunde dem Anliegen dieses Gebetes widerspricht, verdient Aufmerksamkeit. »Lass uns ...«, »Gib, dass wir ...« leiten häufig indirekte Schuldbekenntnisse und Erklärungen guter Vorsätze ein. Doch dafür sind die Fürbitten nicht der richtige Ort, denn in diesem Allgemeinen Gebet übt die versammelte Gemeinde ihr priesterliches Amt aus und tritt ein für alle Menschen, für das Heil der Welt, für die Kirche auf der ganzen Welt und vor allen Dingen für alle Notleidenden.

Vaterunser: »Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern« – auch hier, mitten in dem Gebet, dass Jesus seine Jünger – und damit auch uns – lehrte, finden wir die ausdrückliche Bitte um Vergebung der Schuld.

Der Friedensgruß: Der an den meisten Stellen im Gottesdienst nur verbal ausgesprochene Wunsch nach Versöhnung erfährt hier zeichenhaften Ausdruck. Versöhnung mit Gott meint immer auch Versöhnung mit dem Nächsten.

Agnus Dei: Hier wieder wie eine Kurzformel des Glaubens: »Agnus Dei, qui tollis peccata mundi: miserere nobis.«

Diese Auflistung ist keineswegs zu einem Ende gekommen, doch vermag sie schon jetzt einen Eindruck davon zu vermitteln, wie deutlich immer wieder von der Wirkung der Eucharistie als gedenkend-vergegenwärtigendem Handeln der Erlösungstat Jesu Christi die Rede ist.

»Heilung und Rettung des Menschen und damit Verherrlichung Gottes«

»Die Messfeier ist der Ort, an dem den Gläubigen am häufigsten Gedanken der Buße begegnen.«¹⁴ Dieses Resultat verblüfft vielleicht denjenigen, der angesichts des Rückgangs der Beichtpraxis für ein verstärktes Bekennen der Schuld in der Messfeier eintritt.

Schon immer war sich die Kirche darüber bewusst, dass eine der herausragenden Wirkungen der Eucharistie Sündenvergebung ist. Christen kommen nicht zusammen, damit ein überlieferter Ritus fromm geübt wird, sondern weil sich in der gottesdienstlichen Feier immer wieder aufs Neue Heilung und Rettung des Menschen und damit Verherrlichung Gottes ereignet (vgl. SC 5–8). Dies war immer schon Verkündigung

der Kirche und lohnt – um der Menschen willen, die sich nach Umkehr und Versöhnung sehnen – wieder mehr in den Vordergrund gestellt zu werden.

Man könnte fast sagen, dass die »Krise des Bußsakraments« den Boden bereitet hat, in den Hintergrund Getretenes wieder ins Licht zu bringen. Dass der Mensch des beginnenden dritten Jahrtausends trotz allen gesellschaftlichen Wandels ein Bedürfnis nach Reinigung und Heilung, nach Neuanfang und Rettung hat, davon zeugen z.B. Fastenseminare, Besinnungstage, Exerzitien im Alltag, die gerade in der Zeit frequentiert werden, die die Christen Österliche Bußzeit nennen und nicht zuletzt auch die in Mode gekommenen politischen Schuldbekenntnisse¹⁵.

Versöhnung als Erfahrung

» ... und führe uns in Versöhnung«, so könnte in Anlehnung an ein Symposium das Fazit dieser Zeilen lauten. Der Glaube an die sündentilgende Kraft der Eucharistie ersetzt nicht das Sakrament der Umkehr und Versöhnung, aber es stärkt das Bewusstsein, dass der Getaufte bereits Erlösung erfahren hat und die Kirche jedem, der will, in ihren gottesdienstlichen Feiern zeigt, wie er als Erlöster und Geretteter heute leben und das ewige Leben erwarten kann. Die häufig in unseren Eucharistiefeiern (interessanterweise gerade in den thematischen Gottesdiensten) anzutreffende Überbetonung des so genannten Bußaktes ist ein Indiz dafür, dass Schuldenerfahrung nach gottesdienstlichem Ausdruck verlangt.

¹ Gottesdienst der Kirche, Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 4, hg. v. H.B. Meyer u.a., Regensburg 1989, 468f.

² Krise der Beichte – Krise der Menschen?

Ökumenische Beiträge zur Feier der Versöhnung, hg. v. Karl Schlemmer, Würzburg 1998

Vgl. auch Bernhard Grom/Walter Kirchschläger/Kurt Koch, Das ungeliebte Sakrament. Grundriß einer neuen Bußpraxis, Freiburg 1995.

³ Vgl. zum damaligen Diskussionsstand die Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen. Mehrere Bände sind unter der Herausgeberschaft von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg erschienen.

⁴ Zur Bußgeschichte und ihrer theologischen Einordnung vgl. Reinhard

Meßner, Feiern der Umkehr und Versöhnung, in: Gottesdienst der Kirche, Teil 7,2: Sakramentliche Feiern I/2, Regensburg 1992, 11–240.

⁵ Reinhard Meßner, Zur heutigen Problematik von Buße und Beichte vor dem Hintergrund der Bußgeschichte, München 1992 (Benediktbeurer Hochschulschriften 3) 23.

⁶ Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral. 1. Oktober 1997, hg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, Bonn 1997 (Die deutschen Bischöfe 58) 44.

⁷ Neben dem Messopferdekret haben die Bischöfe, die sich in Trient zum Konzil versammelt hatten, ausführlich auch die Bußthematik behandelt (DH 1701–1719). Vgl. Dorothea Sattler, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992, 31–46.

⁸ Vgl. Hans Jorissen, Das Verhältnis von Kreuzesopfer und Meßopfer auf dem Konzil von Trient, in: Das Opfer – biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, hg. v. A. Gerhards u. K. Richter, Freiburg 2000 (QD 186), 92–99; Theodor Schneider, Opfer Jesu Christi und der Kirche. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient, in: Cath(M) 31.1977, 51–65 (wiederabgedruckt in: Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hg. v. K. Lehmann u. E. Schlink, Freiburg u.a. 1983, 176–189 [Dialog der Kirchen; 3]).

⁹ Vgl. Franziskus Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, Mainz 1982, sowie Birgit Jeggle-Merz/Michael B. Merz, Liturgie als Gedächtnis Jesu Christi, in: Jesus Christus in Lebenswelt und Religionspädagogik, hg. v. P. Biehl

u.a., Neukirchen-Vluyn 1999 (Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 15) 93–104.

¹⁰ Jorissen, Kreuzesopfer, 98.

¹¹ Erfreulicherweise wird in der Pastoralen Einführung in das Ritualfaszikel »Die Feier der Buße« auf die Vergebung der Sünden durch die Vergegenwärtigung des Paschamysteriums in der Eucharistie verwiesen (Pastorale Einführung 2).

¹² Meyer, Eucharistie, 469.

¹³ Eduard Nagel, Die Feier der Buße und Versöhnung in der Gemeinde, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde (FS Heinrich Rennings), hg. v. Martin Klöckener u. Winfried Glade, Kevelaer 1986, (220–241) 236.

¹⁴ Nagel, Die Feier der Buße, 236.

¹⁵ Vgl. die Studie von Hermann Lübke, »Ich entschuldige mich«. Das neue politische Bußritual, Berlin 2001.

Anna Findl-Ludescher

»... auch im Bösen eine Schwester zu haben«

Zum Umgang mit Schuld in der Geistlichen Begleitung

Oft entspricht der Auseinandersetzung mit Schuld nicht zuerst die Absolution, sondern der Prozess geduldiger Begleitung. In Dialog und Solidarität kann dabei der Raum der Gnade spürbar betreten werden.

● Als junge Studentin hörte ich von der Möglichkeit Geistlicher Begleitung (GB). Ich wollte das gerne kennen lernen und bat einen Priester darum, mich zu begleiten. Drei Jahre lang ging ich regelmäßig zu ihm. Jedes Mal am Ende des Gesprächs erteilte er mir die Absolution. Anfangs war ich irritiert – ich hatte doch ausdrücklich nicht beichten wollen –, mit der Zeit wurde es eine Art Abschiedsritual ohne tieferen Sinn. Ich hatte ihn nie um die Erteilung des Sakraments gebeten. Rückblickend deute ich es hauptsächlich als Zeichen der Unsicherheit, sowohl von seiner als auch von meiner Seite. Auf der Suche nach einer passenden Form, einem passenden Rahmen griff er auf das vertraute Bußsakrament zurück. Auch ich war unsicher bezüglich des Ablaufes und getraute mich nicht, etwas zu sagen. In dieser meiner ersten Erfahrung war die Verbindung Schuldenerfahrung/Buße und GB keine sehr glückliche. Auf alle Fälle regte sie mich in den darauf folgenden Jahren, in denen ich selbst zur Geistlichen Begleiterin wurde und mich auch theoretisch mit GB¹ beschäftigte, zum Nachdenken an.

Dialog in der Gegenwart des Geistes

● Eine Person, die GB sucht, ist auf der Suche nach einem Menschen, der mit ihr gemeinsam versucht, das Leben zu gestalten, Orte des Innehaltens einzurichten, die sowohl zum Verschnaufen, als auch zum Vertiefen gedacht sind. Sie sucht jemanden, von dem sie weiß oder annimmt, dass es ein religiöser Mensch ist, ein spirituell suchender Mensch, mit Erfahrungen auf diesem Weg. Manche suchen jemanden, der sie in einer ganz bestimmten Praxis des Meditierens begleitet, viele aber suchen einfach jemanden, bei dem sie sicher sein können, dass sie ihre Religiosität nicht verstecken müssen, dass sie von ihren spirituellen Erfahrungen und Fragen reden können, dass aber auch alle übrigen Dimensionen des Lebens zur Sprache kommen können, im Wissen, dass die Religion Deutungs- und Verstehenshintergrund ist.

Oft gibt es einen konkreten Anlass dafür, dass jemand Begleitung sucht. Das kann eine anstehende Entscheidung sein, eine Krise, in die jemand geraten ist, oder auch eine vorgegebene Verpflichtung dazu. Üblicherweise endet die Begleitung nicht nach der Klärung eines konkreten Anliegens, sondern geht über in eine Begleitung des Alltags.

Meist ist es eine Sehnsucht nach dem »Maggis« des Lebens, die dem Wunsch nach Begleitung zugrundeliegt. Nach einigen Gesprächen ist deutlich zu spüren, dass die Person den Wunsch

»der Wunsch, gesehen zu werden«

hat, in ihrem eigenen, individuellen, »kleinen« Weg gesehen zu werden, Resonanz zu finden und auf die ihr entsprechende Weise begleitet und herausgefordert zu werden. Als mögliche Begleiter/innen stehen traditionellerweise Priester und Ordensleute, heute aber auch viele Laien, Frauen und Männer zur Verfügung.

Nicht alle, die GB anbieten, haben auch eine spezielle Ausbildung dafür. Ich sehe auch nicht unbedingt die Notwendigkeit dafür gegeben. Einige Grundvoraussetzungen sind m.E. jedoch für diese Tätigkeit unabdingbar: selbst ein/e spirituell Suchende/r sein mit der Fähigkeit, die eigenen Erfahrungen zu reflektieren; Beraterisch-therapeutische Grundkompetenz (Gesprächsführung, Erkennen von Übertragungen und Gegenübertragungen, Erkennen der Grenzen zur psychischen Krankheit); Bereitschaft zur Reflexion; Wissen um die Grenzen des eigenen Könnens und der Zuständigkeit.

GB verstehe ich als Prozessbegleitung, wobei der Prozess »Menschwerdung« heißt. Das je konkrete Leben, Erfahrungen, Fragen, Gefühle und Ängste sind Thema bei den Begleitgesprächen. Oft wird das Geschehen der GB als Dreieck schematisch dargestellt. Es ist ein Dreieck zwischen den Polen Begleiter/in, Begleitete/r und Gott.

Für mich stellt es sich ein wenig anders dar. Ich neige dazu, die Anwesenheit Gottes zunächst nicht als dritte neben zwei anderen Personen zu beschreiben. GB ist für mich zunächst ein dialogisches Geschehen zwischen Beglei-

ter/in und Begleiteter/m. Als solches hat es aber eine triadische Grundstruktur.

Es eignet dieser Beziehung immer schon ein »Drittes« an, das nicht von außen dazukommt, sondern wesentlich dazugehört. Es ist das, was die beiden verbindet, der Beziehungs-Raum, das »Zwischen«. »Beziehung lebt gerade von jenem Dritten, das ›zwischen‹ den Beziehungs-Partnern ... anwesend wird.«² Dieses »Dritte«, von dem die Begegnung lebt, ist beschreibbar als die schöpferische Gegenwart des Geistes, als geist-voller Raum, in dem die Begleitung stattfindet. Darüberhinaus kann GB immer wieder auch – in besonderen Momenten, unplanbar und unverfügbar – zu einem trialogischen Geschehen werden.

Ein Geschehen, in dem die schöpferische Gegenwart des Geistes als etwas wirkmächtig Eigenes erfahren wird, als etwas, das mehr ist als die Summe dessen, was in die Beziehung, ins Gespräch eingebracht wurde. Es sind gnadenhafte Momente, von denen man im Nachhinein sagt: »Brannte uns nicht das Herz ...« (Lk 24,32)

Schuld und Unschuld

- Vielfach wird mit Schuld ein Verstoß gegen Gebote und Verbote assoziiert. So haben wir es als Kinder gelernt und das hat sich tief eingeprägt. Dieses Schuldverständnis verliert auch nie ganz seine Gültigkeit, schwerer wiegt aber – im Laufe des Erwachsenwerdens – bei vielen Menschen eine andere Art von Schuld erfahrung. Schuld wird nicht mehr vorrangig erlebt als bündig zu fassender Tatbestand, sondern als Verwicklung und Verwobensein.

Ich sehe es als besondere Chance der GB, erwachsener mit dem Thema »Schuld« umzugehen. Das Bewusstsein, schuldig zu sein, ist die untrennbare Kehrseite von »verantwortlich

leben«. Je mehr jemand Verantwortung für sich und sein Leben übernimmt, seine eigenen Gestaltungsmöglichkeiten sieht und wahrnimmt, desto mehr wird er auch die Erfahrung machen, schuldig zu sein. Ich entdecke beispielsweise, dass ich mich entziehe, dort, wo ich präsent sein müsste, oder dass ich verwickelt bin in böses Geschehen, verstrickt in schädigende Beziehungsmuster, dass ich Macht und Vertrauen ausnutze u.a.m.

Der Versuch, im Rahmen der GB erwachsener mit dem Thema »Schuld« umzugehen, kann Menschen zu ganz unterschiedlichen Einsichten führen. Zwei Möglichkeiten seien genannt: Die Einsicht in die Unschuldigkeit: Viele Menschen werden von Schuldgefühlen geplagt, Schuldgefühle, die bei genauerem und tieferem Hinsehen auf das, was geschehen ist, sich als unberechtigt herausstellen. Langsam und mühevoll müssen sie lernen, fremde Schuld, die ihnen aufgeladen wurde bzw. die sie selbst übernommen haben, wieder zurückzuweisen. So befreien sie sich langsam und finden zu ihrem eigenen Kern und ihrer Mitte zurück. So werden sie mit der Zeit auch frei für das Sehen eigener »echter« Schuldverwicklung.

Die Einsicht in echte Schuld: Für andere ist es eher ein Einsehen und Eingestehen von Schuld dort, wo sie vorher die eigene Beteiligung nicht gesehen oder verweigert haben. Es ist oft ein langer Weg für jemanden, der es gewohnt ist, alle Ursachen für gegenwärtige Schwierigkeiten in der Herkunftsfamilie, dem sozialen Umfeld, schicksalhaften Ereignissen etc. zu suchen, hin zum Eingestehen, selbst in Schuld verweben zu sein und daran auch mitzuweben.

Meist ist es kein spektakulärer Prozess, eher ein Gehen, Schritt für Schritt, das jemanden zu solch echtem Einsehen von Schuld oder Unschuld führt. Der geist-volle Raum der Begegnung zwischen beiden Gesprächspartner/innen

ist gerade beim Nachspüren von schuldhaften Verwicklungen bedeutsam. Lossprechung wird gewährt, es steht kein bestimmtes Ritual zur Verfügung. Es geschieht ein Aushalten und Dableiben – wohl auch kraft des Geistes. Das Anlangen an dem Punkt des Einsehens, der ein berechtig-

»Aushalten und Dableiben – kraft des Geistes«

tes Zurückweisen oder ein ehrliches Eingestehen bewirkt, ist nicht ein beliebiges Geschehen auf dem Weg. Ich erlebe es als nicht widerrufbaren Beginn einer Transformation. Es ist ein Wendepunkt und birgt in sich die Veränderung.

Ich denke z.B. an einen Priesteramtskandidaten, der immer sehr gelitten hat unter der Nicht-Präsenz seines Vaters und der ihn verachtet hat für viele seiner Fehler. Während eines Gesprächs wird plötzlich klar, dass er ihn nicht als Vater akzeptiert, dass er ihm diese Rolle verwehrt, glaubt, er selbst wäre der bessere Vater für seine Geschwister, der bessere Mann für seine Mutter. Seine unausgesprochene aber klare Verweigerung hat das ganze Familiensystem, die Beziehungen durcheinander gebracht und zusätzlich belastet. – Gegen Ende des Gesprächs kommt ihm wieder einer der bekannten Sätze über seinen Vater über die Lippen. Er spricht ihn kaum zu Ende, schaut mich an und wird wieder still. Der Transformationsprozess hat unwiderkürlich begonnen.

In meiner Praxis der GB habe ich noch nicht oft ausdrücklich über Reue und Buße gesprochen. Diese Transformation, die an solch einem Wendepunkt beginnt und eingeleitet wird, ist jedoch für mich damit gleichbedeutend. Es ist das Erschrecken und Innehalten und dann die Bereitschaft zur Veränderung, bewusst Neues zu probieren und vertraute Verhaltensmuster »auszusetzen«.

Bittere Gnade

● Ein Gedicht von Christine Busta nähert sich auf sehr verdichtete Weise dem Geschehen von Schuld. Zum einen möchte es einladen zum Innehalten, zum Raumgeben der eigenen, vielleicht durch das Lesen geweckten Erfahrungen und Überlegungen. Zum anderen möchte ich anhand der zweiten Strophe dieses Gedichtes zusammenfassend darstellen, wie Begleitung von Schuld Erfahrungen geschehen kann.

Deine Schuld wird nicht kleiner,
weil andere auch schuldig werden an dir.
Schwerer wiegt sie, je tiefer
du selber Leiden erfährst.

Nicht Freispruch wird dir gewährt,
nur die bittere Gnade der Einsicht,
auch im Bösen Brüder und
Schwestern zu haben.³

»Nicht Freispruch wird dir gewährt« – zum einen ist diese Aussage ganz pragmatisch zu verstehen, dass ich als Laiin keine Absolution erteilen kann. Bedeutsamer für mich ist jedoch eine andere Spur des Verstehens. Es bleibt und ist oft eine Spannung für mich als Begleiterin, dass sich in mir die RichterIn meldet. Die einen meine ich unbedingt dahin bringen zu müssen, dass sie ihr schuldhaftes Tun sehen und eingestehen, andere, deren Schuldgefühle übergroß erscheinen, möchte ich entlasten, freisprechen, wieder andere, die recht leicht mit ihrem schuldhaften Tun

leben, möchte ich etwas schuldbewusster haben. »Nicht Freispruch wird dir gewährt« und auch sonst kein richterlicher Akt. Die Versuchung zu richten, die es in vielen Phasen der Begleitung gibt, ist hier besonders groß und ist gefährlich.

»... nur die bittere Gnade der Einsicht, auch im Bösen Brüder und Schwestern zu haben ...« Die Erfahrung des Begleitens lässt sich gut aussagen mit diesem Bild, jemandem Schwester⁴ zu werden und zu sein. Im Verlauf einer Begleitung entwickelt sich oft so etwas wie eine schicksalhafte Verbundenheit, die über das frei Wählen des Anfangs weit hinausgeht. Das schwesterliche Verbundensein ist dabei eine distanzierte Nähe. Ich bin mit hineingenommen in die Lebensgeschichte, aber ich habe nicht die emotionale Parteistellung einer Freundin oder einer Partnerin. Beim Nachspüren und Erfahren von Schuld und Bösem als Schwester da zu sein, ist eine Gnade für beide Beteiligte. Es ist nicht die Gnade, die euphorisch gepriesen wird, es ist eine bittere Gnade. Eine Gnade, die von der Schwere, von Trauer und von Verzweiflung weiß, die aber auch um den geist- und gnadenvollen Raum weiß, in dem das Geschehen gehalten ist.

Denke ich abschließend an die von mir eingangs geschilderte Erfahrung von GB, dann verstehe ich meine Irritation jetzt besser. Zum einen wurde ich von Schuld losgesprochen, wo ich gar keine wahrgenommen hatte, zum anderen stand das »sakramentale Abschlussritual« dort, wo ich mir zunächst nur gewünscht hätte, auch im Bösen einen Bruder zu haben.

¹ Vgl. Klemens Schaupp, Gott im Leben entdecken. Einführung in die geistliche Begleitung, Würzburg 1994.
² Heribert Wahl, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine

praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994, 97. Wahls Symboltheorie bildet den Hintergrund meiner Überlegungen.

³ Christine Busta, Wenn du das Wappen der Liebe malst. Gedichte, Salzburg 1981, 2.
⁴ Das Bild, als Begleiter/in jemandem Schwester (oder Bruder) zu sein, möchte ich

ergänzen – in nicht gerade poetischer Sprache: Wichtig ist es, jemanden als rollenbewusste, fachlich kompetente »Schwester« zu begleiten.

Georg Langenhorst

Bernhard Schlink: Der Vorleser

Erinnern an Schuld zwischen Verdrängen und Erzählen

Ein deutscher Roman mit erstaunlicher Erfolgsgeschichte: Ein Beispiel nicht moralisierender Fragen nach Schuld, Scham und Verantwortung.

● Schuldig zu werden und mit Schuld umzugehen ist eines der ganz großen Themen der Literatur.¹ Von der antiken Tragödie bis zum Herz-Schmerz-Trivialroman, von Dostojewski bis zu Hans Henny Jahn – die Fragen, wie sich Menschen in ihrem Leben in Schuldverstrickungen verfangen, wie sie einander unbarmherzig zu Grunde richten oder verzeihen, wie sie Schuld ignorieren oder auf sich nehmen, sind Triebfedern literarischen Schreibens. Das lässt sich beispielhaft an einem der erfolgreichsten deutschsprachigen Romane der letzten Jahre zeigen, an Bernhard Schlinks »Der Vorleser«² von 1995.

Die Erfolgsgeschichte dieses Romans ist einzigartig: Das Werk des bis dahin nur wenig bekannten Autors erreicht in deutscher Sprache innerhalb von wenigen Jahren eine verkaufte Auflage von mehr als einer halben Million Exemplare, wird in bislang 26 Sprachen übersetzt und in vielen anderen Ländern ein Bestseller, wird als erster deutscher Roman überhaupt auf der renommierten New-York-Times-Bestsellerliste als Spitzenreiter geführt, der Autor wird – wiederum als erster Deutscher – in die welt-

bekannte Büchershow der Amerikanerin Oprah Winfrey eingeladen, eine Hollywood-Verfilmung ist derzeit in Vorbereitung. Erfolg aber auch auf ganz anderem Gebiet: »Der Vorleser« avanciert sofort zu geradezu dem zeitgenössischen Roman, der in den deutschen Schulen als Beispiel der Gegenwartsliteratur gelesen und gedeutet wird.³

Was den Roman auch für TheologInnen und ReligionspädagogInnen so interessant macht, ist aber nur zum einen sein auf vielen Ebenen ausdifferenzierter Umgang mit dem Thema Schuld. Zum anderen ist der Autor Bernhard Schlink eine besonders herausfordernde Figur: 1944 in Bielefeld geboren wächst Schlink in Heidelberg und Mannheim auf. Nach seinem Jurastudium wird er Verfassungsrichter in Nordrhein-Westfalen, aber auch Professor an der Berliner Humboldt-Universität. Er hat sich als Verfasser juristischer Fach- und Lehrbücher einen Namen gemacht, bekannt ist er aber als belletristischer Autor.

Fast nie wird im Blick auf die Biographie Schlinks erwähnt, dass er der Sohn eines der großen evangelischen Theologen des 20. Jahrhunderts ist, des Dogmatikers und Ökumenikers Edmund Schlink (1903-1984). Von hierher liest sich jedoch das Porträt des Erzählervaters von »Der Vorleser« noch einmal anders. Der dort als »Philosophieprofessor« vorgestellte Vater steht

zwar als Gesprächspartner bereit, »holte weit aus« beim Reden, »belehrte« (S. 136), muss aber letztlich zugeben, dass er als Vater »die Erfahrung, meinen Kindern nicht helfen zu können, schier unerträglich« (S. 139) finde. Die bohrende Suche nach Schuld und Sühne, nach Gerechtigkeit und Vergebung erhält vor dem Hintergrund der evangelischen Herkunft Schlinks so insgesamt noch einmal eine neue Ausrichtung.

Handlungslinie des Romans

● Die Handlung des in bewusst karg gehaltenen Sprache erzählten Romans ist in drei Zeitabschnitte unterteilt. Im ersten Teil erinnert sich der Michael Berg genannte Erzähler an die sein Leben prägenden Ereignisse in seinem fünfzehnten Lebensjahr: Er lernt eine mehr als 20 Jahre ältere Frau kennen, beginnt mit ihr eine Beziehung, deren Ablauf sich zu einem bestimmten Ritual verfestigt: »Vorlesen, duschen, lieben und noch ein bisschen beieinanderliegen – das wurde das Ritual unserer Treffen.« (S. 43) Von Anfang an umgibt diese Frau, Hanna, ein Schleier von Rätseln und Unklarheiten: Warum will sie, dass der Junge ihr immer wieder vorliest? Warum erzählt sie fast nichts über ihre Vergangenheit? Warum reagiert sie ohne ersichtlichen Anlass maßlos, ungehalten? Eines Tages ist Hanna spurlos verschwunden.

Sieben Jahre später trifft Michael Berg Hanna wieder. Nach dem Abitur hat er sein Jurastudium aufgenommen. Im Rahmen eines Seminars, das sich auf die Gerichtsverfahren über die Verbrechen während der Nazidiktatur konzentriert, nimmt er an einem Prozess gegen KZ-Aufseherinnen teil. Geschockt erkennt er in einer der Angeklagten seine vormalige Geliebte wieder. Lakonisch erzählt: »Ich sah Hanna im Gerichtssaal wieder.« (S. 86) In einem Strudel ein-

ander widersprechender Gefühle wird er Zeuge, wie Hanna mehr und mehr zur Hauptangeklagten in diesem Prozess wird. Sie verwickelt sich in Widersprüche, zieht den Unmut der Mitangeklagten auf sich. Schließlich gesteht sie ein, die Verfasserin eines Berichtes über den Tod von Hunderten von Frauen in einer brennenden und abgesperrten Kirche zu sein. Als Hauptschuldige wird sie zu einer lebenslänglichen Haftstrafe verurteilt. Noch während des Prozesses erkennt Michael Berg jedoch den Grund für all die unerklärlichen Verhaltensweisen dieser Frau: Sie ist Analphabetin und hat panische Angst vor der Entdeckung dieser Schwäche. Deshalb ließ sie sich vorlesen, deshalb die Missverständnisse in Bezug auf vermeintlich verstandene schriftliche

»Ich sah Hanna im Gerichtssaal wieder.«

Botschaften, deshalb das falsche Bekenntnis, den Bericht verfasst zu haben. Immer wieder ging sie lieber den schwierigeren Weg, um nur ja nicht als Analphabetin erkannt zu werden. Das Urteil ist somit in seinem Ausmaß ein Fehlurteil.

Der Schlussteil berichtet im Zeitraffer von den folgenden Jahren: Michael Berg schafft es letztlich nicht, sich von der prägenden Begegnung mit Hanna zu befreien. Seine Beziehungen scheitern, er selbst kommt von seiner Erinnerung nicht los. Schließlich entschließt er sich dazu, der im Gefängnis sitzenden Hanna vorzulesen: Auf Kassetten liest er – Jahr um Jahr – Klassiker der Weltliteratur. So bleibt er, so wird er wirklich zu dem »Vorleser«. Im Gefängnis erlernt Hanna mühsam selbst Lesen und Schreiben und nimmt vorsichtig Kontakt zu ihm auf. Im Alter von 62 Jahren wird Hanna begnadigt. Erstmals besucht Michael Berg sie und ist erschüttert, eine alte, ihm fremde Frau vorzufinden: »Hanna? Die Frau auf der Bank war Hanna? Graue Haare, ein Ge-

sicht mit tief senkrechten Furchen in der Stirn, in den Backen, um den Mund und ein schwerer Leib.« (S. 184) Trotzdem versucht er, der ihm nun eigentlich gleichgültigen Frau eine Perspektive nach der Entlassung aufzuzeigen. Doch umsonst: Am Tag vor ihrer Entlassung erhängt sie sich in ihrer Zelle. Michael Berg bleibt zurück mit den Fragen: »... ob ich sie verleugnet und verraten habe, ob ich ihr etwas schuldig geblieben bin, ob ich schuldig geworden bin, indem ich sie geliebt habe, und ob ich und wie ich mich hätte lossagen, loslösen müssen« (S. 205).

Schuldverwicklungen

● »Der Vorleser« ist ein Roman voll von schuldbehafteten Beziehungen. Immer wieder ist direkt die Rede von Scham, Verantwortung, Verdrängung, Sühne, Strafe – und in diesen Begriffen schwingt stets die ethische wie auch die juristische Dimension mit. Schlink selbst hat in seiner Dankesrede zur Verleihung des Fallada-Preises der Stadt Neumünster im Jahr 1997 auf diesen Punkt hingewiesen. Es gehe nicht ausschließlich um die Frage nach der individuellen oder kollektiven Schuld angesichts des Holocaust, sondern allgemein darum, »was Menschen einander antun und einander schuldig bleiben können, wie sie, ohne Monster zu sein, die furchtbarsten Verbrechen begehen können, wie politische und gesellschaftliche Institutionen versagen und wie eine moralische Kultur zusammenbrechen kann, schließlich auch wie man sich zu denen verhält, die die furchtbarsten Verbrechen begangen haben«⁴.

Der besondere Zugang zur Schuldproblematik in »Der Vorleser« liegt in der komplizierten Verflochtenheit von individueller und kollektiver Schuld.⁵ Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen bilden den notwendigen

Hintergrund für das exemplarische und doch ganz eigenartige personale Geschehen im Vordergrund. Gleich zwei kollektive Schuldzusammenhänge werden benannt: Da ist zunächst von der »Kollektivschuld« (S. 161) der Zeitgenossen der NS-Diktatur die Rede, sei es Schuld in Form aktiver Mittäterschaft, sei es in passiver Duldung oder mangelndem Widerstand. Dies war die »Generation der Täter, Zu- und Wegseher, Tolerierer und Akzeptierer« (S. 162). Dieser Fragenkomplex ist freilich in zahllosen Büchern, Filmen und sonstigen Medien aufgearbeitet, so dass etwas Neues hier kaum zu erwarten ist.

Konsequent deshalb die Perspektivenverschiebung: Das Hauptaugenmerk kommt der Kinder- und Kindeskindergeneration zu – das macht dieses Buch gerade für heutige LeserInnen so interessant. Die Folgegeneration setzte sich mit geradezu »auftrumpfender Selbstgerechtigkeit« (S. 162) mit der Schuld der Eltern auseinander, wobei sich die als moralisch notwendig empfundene Aufklärungspflicht über die Vergangenheit mit dem allgemeinen Motiv des Generationenkonflikts zu einem kaum sauber trennbaren Amalgam verfestigt hat. Und eigentümlich: »Das alles erfüllte uns mit Scham, selbst wenn wir mit dem Finger auf die Schuldigen zeigen konnten. Der Fingerzeig auf die Schuldigen befreite nicht von der Scham. Aber er überwand das Leiden an ihr. Er setzte das passive Leiden an der Scham in Energie, Aktivität, Aggression um.« (S. 161f.) Vor diesem doppelten Hintergrund von Scham- und Schuldverwicklung der unterschiedlich betroffenen Generationen rückt die Schuldgeschichte von Hanna und Michael in den Mittelpunkt des Romans. Wie in einem Brennspiegel werden die Strahlen auf das Schicksal dieser beiden Menschen konzentriert, um hier in gebündelter Gestalt die aufgeworfenen Fragen zu entscheiden: Was ist Schuld, was Sühne, was Reue, was Scham?

Hannas Schuld

● Zunächst scheint allein Hanna die exemplarische Repräsentantin von Schuld zu sein. Das betrifft vor allem ihre Tätigkeit als Aufseherin im Konzentrationslager. Zwar war sie hier nie in verantwortungsvoller Position, nie Entscheidungen Treffende – als Aufseherin hatte sie jedoch Teil an den Selektionen von Frauen, die in großer Zahl nach Auschwitz in die sichere Vernichtung geschickt wurden. Neben der täglichen harten Gängelung der Gefangenen ist ihr besonders die unterlassene Hilfeleistung anzurechnen, als die in der Kirche eingesperrten Gefangenen durch das – von einem Blitzschlag ausgelöste – Feuer verbrannten. Schuldig? »Was hätten Sie denn gemacht?« (S. 107) gibt sie die Frage an die Prozessteilnehmer zurück, ohne sich dadurch freilich von der eigenen Verantwortung freisprechen zu können. Diese Verantwortung scheint sie auch selbst später anzuerkennen, als sie sich im Gefängnis intensiv mit Literatur über Konzentrationslager – vor allem aus Opferperspektive – befasst.

In besonderem Maße schuldbeladen bleibt jedoch ein Verhalten, das die spätere Rolle Michaels noch einmal in ein neues Licht taucht: Schon im Konzentrationslager suchte sie sich Mädchen aus, »Lieblinge, immer eine von den jungen, schwachen und zarten« (S. 112), die Hanna abends vorlesen mussten. Ohne erkennbare Skrupel schickte Hanna gerade diese Vorleserinnen später nach Auschwitz in die Vernichtung.

Auf ganz anderer Ebene schuldbeladen ist ihre spätere Beziehung zu Michael. Rein juristisch handelte es sich dabei um Verführung eines Minderjährigen, da Michael ja mit 15 noch nicht rechtsmündig war, auch wenn die Beziehung nie gegen seinen Willen existiert hatte. Trotzdem hat sich Michael in dieser Beziehung nie als vollwertig empfunden, hat sie ihn – in seinen Au-

gen – immer wieder gedemütigt, kalt zurückgewiesen, ihm nur einen eng begrenzten Platz zugewiesen: »... sie gab mir in ihrem Leben den Platz, den sie mir geben wollte« (S. 75). Objektiv kaum nachvollziehbar, subjektiv aber überzeugend geschildert: Für Michael waren diese »Verschuldungen« ihm gegenüber letztlich wichtiger als alle anderen, von ihnen sollte sein weiteres Leben bestimmt sein.

Michaels Schuld

● Denn auch Michael Berg erlebt sein Leben als schuldverstricktes Dasein. Das betrifft die oben erwähnte Kollektivschuld seiner Generation, damit zusammenhängend aber sein individuelles Schicksal: »... mein Leiden an meiner Liebe zu Hanna« – so Michael in einer Reflexion – spiegelt »in gewisser Weise das Schicksal meiner Generation« (S. 163). Denn was ist das für ein Leben, geprägt von der Liebe zu einer Verbrecherin gegen die Menschlichkeit? Und was ist das für eine Art von Liebe? Auch er schließt sie während ihrer Beziehung aus seinem Alltag aus. Als er später während des Prozesses erkennt, dass sie Analphabetin ist, unterlässt er mögliche Schritte, die zu ihrer Entlastung vor überzogener Schuldzuschreibung führen könnten. Während ihrer langen Haft weigert er sich schließlich, ihr zu schreiben oder sie zu besuchen – behält durch die zugeschickten Lesekassetten lediglich einen allein von ihm gesteuerten Kontakt aufrecht. Selbstkritisch gesteht er sich ein: »Ich konnte Hanna nicht lassen, wie sie war oder sein wollte. Ich mußte an ihr rummachen, irgendeine Art von Einfluß und Wirkung auf sie haben« (S. 153). Es geht ihm zentral um seine Selbstbestimmung in der Beziehung. Kurz vor Hannas Haftentlassung erkennt er: »Ich hatte Hanna eine kleine Nische zugebilligt, durchaus

eine Nische, die mir wichtig war, die mir etwas gab und für die ich etwas tat, aber keinen Platz in meinem Leben« (S. 187).

War dieser Verrat, diese Verleugnung, diese Einschränkung letztlich der Grund für Hannas Selbstmord? Michael Leben ist von dieser Selbstanklage geprägt: Jahrelang sei er gequält worden von den Fragen, »ob ich ihr etwas schuldig geblieben bin, ob ich schuldig geworden bin, indem ich sie geliebt habe«, ja, »ob ich für ihren Tod verantwortlich bin« (S. 205). Von hierher erklärt sich die Kälte, die er anderen Menschen gegenüber ausstrahlt, das Scheitern seiner Ehe. Umgekehrt wird von hierher die Niederschrift des Buches plausibel, das wie eine Art individuelles wie stellvertretend kollektives Schuldbekenntnis wirkt. Er habe die Geschichte aufgeschrieben, »um sie loszuwerden«, gesteht er ein, aber gerade so habe er seinen »Frieden mit ihr gemacht« (S. 206).

Erzählung als Bewältigung

● Damit ist ein wesentlicher Aspekt dahingehend benannt, wie in »Der Vorleser« der Umgang mit der Erinnerung an Schuld beschrieben wird. Da wird zunächst das ganze Spektrum der Verdrängungsmöglichkeiten aufgezählt: Wegsehen, Vergessen, Vermeidung von Erinnerung, Verschweigen, Herunterspielen oder Übertönen eigener Verwicklung. Aber auch das Gegenteil wird benannt: Empörtes Anklagen der Schuldi-

gen, Aggression gegen die Tätergeneration, radikale Abgrenzung gegen Vergangenheit. Die wichtigsten Töne sind zwischen diese Extrempole gesetzt: An Schuld erinnern kann man sich in Erstarrung und innerer Lähmung, in Scham und Trauer, in Hilf- und Ratlosigkeit, in Flucht und innerer Distanz zu den Mitmenschen. Die karg und emotionslos geschilderte Beschreibung dieser Gemütszustände gehört zu den großen Stärken dieses Romans. Indirekt, ohne moralischen Zeigefinger, ohne institutionalisiert-erstarrte Selbstbezüglichungspose entsteht so ein Plädoyer für eine aktive, wache und bedacht-same Auseinandersetzung mit dem Geschehenen, das als Schuldgeschichte Beschreiben, Benennen, Erzählen, Niederschrift und kommunikativen Austausch braucht. – In dieser Doppelspannung von »Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik«⁶ kann man in anthropologischer Hinsicht durchaus eine strukturelle Nähe zum spezifisch christlichen Umgang mit Schuld sehen, der im Buch selbst freilich keinerlei Rolle spielt.

Gerade der indirekt moralische Gestus des Buches trägt sicherlich zu seinem Erfolg bei. Über die Identitäts- und gleichzeitig Distanzierungsfigur Michael Berg werden die Lesenden ohne emotionale Gängelung, ohne affektive Überladung an das Geschehen herangeführt. So ebnet sich der Weg zu einer Auseinandersetzung, in der von Schuld auf unterschiedlichsten Ebenen die Rede sein kann, ohne dass die Wertungen, Verurteilungen oder Freisprüche von vornherein feststünden.

¹ Vgl. z. B. U. Baumann/ K.-J. Kuschel, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld, München 1990.
² Bernhard Schlink, Der

Vorleser. Roman ¹1995, Zürich 1997, detebe 22953. Zitate aus dieser Ausgabe.
³ Vg. z.B.: M. Möckel, Bernhard Schlink. Der Vorleser, Königs Erläuterungen und Materialien Bd. 403,

Hollfeld 2000.
⁴ Bernhard Schlink, Rede zur Verleihung des Fallada-Preises der Stadt Neumünster 1997, in: Salatgarten, Heft 1 (1998), 44.
⁵ Vgl. Möckel, a.a.O., 69–73.

⁶ Vgl. D. Mieth (Hg.), Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik, Tübingen 2000.

Hubert Frankemölle

Zehn Gebote für die Kirche im dritten Jahrtausend

Biblische Impulse aus dem Neuen Testament¹

**Erneuerung der Kirche heißt nicht
Anpassung an die moderne Gesellschaft.
Vielmehr sind die Erfahrungen der
ersten Christen vor 2000 Jahren als
»erinnerte Zukunft« verlässliche Kräfte
für den immer neuen Aufbruch.**

● Die Vielfalt der im NT greifbaren Organisationsstrukturen der christlichen Gemeinden sind bekannt, sie sind so unterschiedlich, wie man sie sich nur denken kann – abhängig von Vorgaben aus der jeweiligen Umwelt (Synagogen, demokratische Vereine, antikes Haus, hierarchische Staatsstrukturen). Sie sind nicht nur unterscheidbar, sondern auch unterschiedlich und keineswegs miteinander harmonisierbar.² Gemeinden auf dem »flachen Land« strukturierten sich anders als Christen in Großstädten wie in Antiochien in Syrien, in Jerusalem oder in Rom. Aus dem Judentum zum Glauben an Gott in Jesus Christus gekommene Menschen lebten ihren Glauben und organisierten ihre Glaubensgemeinschaften anders als Menschen aus den Völkern, die so genannten Heidenchristen. Sozial homogene Hauskirchen, wie sie vielfach im NT belegt sind, lebten ihre Ethik in der Nachfolge Jesu anders als Christen in sozial geschichteten Gemeinden. All dies ist bekannt und in der Literatur vielfach dargestellt.

Wenn heute viele Christen ihre Kirchengemeinde erfahren als geprägt von schwer auszuhaltenden Spannungen, sollten sie wissen (was nicht unbedingt ein Trost ist), dass auch die Gemeinden im NT davon nicht frei waren. Solche Spannungen können wichtige Chancen für die Aktualisierung christlichen Lebens in sich bergen, wie das NT belegt.

Wenn aber die vielfältigen Gemeindemodelle mit ihren unterschiedlichen Organisationsformen nicht die Mitte des christlichen Glaubens ausmachen, wo ist sie dann zu finden? Kann das NT uns auf dem schwierigen Weg in der Nachfolge Jesu zu Beginn des dritten Jahrtausends Impulse liefern? Davon bin ich überzeugt. Meine Auswahl ist selbstverständlich motiviert auch durch die Defizite christlicher Gemeinden heute – ob evangelisch oder katholisch. Analog zu den bekannten Zehn Geboten der Bibel sollen Zehn Gebote für das Christ-Sein und Kirche-Sein heute formuliert werden.

1. Gebot: Die Heilige Schrift lesen

● Die Reformatoren im 16. Jh. – allen voran Luther und Calvin – begründeten ihre Kritik an

der damaligen Praxis der römisch-katholischen Kirche von der Schrift her. Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil hat auch diese etwa in der Offenbarungskonstitution (Nr. 24) eindeutig betont, dass allein die Schrift »bleibendes Fundament« und »Seele der Theologie« ist. Alles Lehren und Verkündigen in der Kirche ist daher letztlich Auslegung der Heiligen Schrift. In der Offenbarungskonstitution Nr. 10 heißt es daher zu Recht: »Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist.« Das NT als das Zeugnis von der wirklich grundlegenden Phase des Christentums hat daher eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition der Kirche. Mit Recht formuliert der Katholische Erwachsenen-Katechismus der deutschsprachigen Bischöfe: Die Heilige Schrift »ist die Urkunde unseres Glaubens, an der sich jegliche kirchliche Verkündigung nähren und orientieren muss; sie muss gleichsam deren Seele sein«.³

Daraus folgt: Die Bibel privat zu lesen, an Bibelgesprächen teilzunehmen – selbstverständlich an ökumenischen –, sollte in jeder Gemeinde gängige Praxis sein, nicht nur in der Bibelwoche im Januar. Wenn in der Offenbarungskonstitution des letzten Konzils – und zwar im einleitenden Satz – als Wesenselement der Kirche herausgestellt wird, dass die Kirche die Gemeinde der Glaubenden ist, die »Gottes Wort

»Dominanz des Wortes Gottes über alle Lehrsätze, Katechismen und Dogmen«

voll Ehrfurcht« hört und dann erst »voll Zuversicht« verkündigen darf, dann hat auch die römisch-katholische Kirche nicht nur die Dominanz des Wortes über alle Lehrsätze, Katechismen und Dogmen klar formuliert, sondern auch die Grundstruktur der Kirche bezeichnet: Sie ver-

steht sich von Gott her und kann nur in der Doppelgeste des Hörens und des Verkündigens existieren. In dieser Anerkennung der Grundstruktur stimmen alle christlichen Kirchen überein, dies macht ihr Kirche-Sein aus. Darin stimmen sie mit den neutestamentlichen Gemeinden überein, für die es zwar noch kein NT gab, wohl aber heilige Schriften.

2. Gebot: Die ganze Heilige Schrift lesen

● Jesus und die ersten Christen waren Juden. Die jüdischen heiligen Schriften in hebräischer und griechischer Sprache waren deshalb ganz selbstverständlich auch ihre heiligen Schriften. Noch genauer: Sie waren die einzigen heiligen Schriften, da es noch um das Jahr 100 n. Chr. keine eigene Sammlung christlicher Schriften gab. »Gesetz und Propheten«, erweitert um allgemein »Schriften« genannte Texte (vor allem Psalmen) waren für die Christen die einzige, maßgebende und völlig ausreichende Grundlage des christlichen Glaubens.

Daraus folgt: Wollen wir etwas von den Christen im NT lernen, dann haben wir die Schriften im zweiten Teil der zweigeteilten, einen christlichen Bibel im Lichte des ersten Teils zu lesen, worauf die vielen Zitate und Motive aus dem später so genannten Alten Testament hindeuten. Natürlich lasen und lesen wir Christen im Lichte unseres Glaubens an das neue Handeln Gottes in Jesus von Nazaret die früheren Texte neu. Dies heißt aber nicht, dass sie theologisch unwichtiger sind oder dass das dort Gesagte überholt bzw. abgetan ist. Konkret bedeutet dies: Die Juden sind bis heute das von Gott geliebte Volk, das »Volk des Bundes«, der von Gott nie aufgekündigt wurde, wie der jetzige Papst Johannes Paul II. in Übereinstimmung mit dem

Apostel Paulus immer wieder betont. Die Nichtjuden, d.h. die Heidenchristen wurden gemäß Röm 11,17–20 als wilde Schösslinge in Abraham bzw. Israel wie in einen Ölbaum »eingepfropft«. Dies umschreibt unsere Identität als christlich-jüdische.

Ich bin der festen Überzeugung: Ob wir Christen es ernst meinen mit der Erneuerung unserer Kirchen, entscheidet sich nicht zuletzt an der Erneuerung unseres Umgangs mit dem ersten Teil unserer Bibel, dem so genannten AT. Mit Recht hat Papst Johannes Paul II. am 13.04.1986 in der Großen Synagoge Roms zu den anwesenden Juden gesagt: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion.« Und am 11.04.1997 erklärte er in einer Ansprache vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission: »Der Christ muss wissen, dass er durch seine Zugehörigkeit zu Christus ein ›Nachkomme Abrahams‹ geworden ist (Gal 3,29) und dass er in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde (vgl. Röm 11,17.24), das heißt, er wurde in das Volk Israel eingegliedert, um so ›Anteil zu erhalten an der Kraft seiner Wurzel‹ (Röm 11,17).«

Aus dieser biblischen Grundüberzeugung folgt, dass wie im NT auch heute nicht von »christlichen« Kirchen, sondern von der »Kirche Gottes in Christus«, nicht christozentrisch, sondern theozentrisch zu reden wäre (vgl. 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Gal 1,13.22 u.a.).⁴

3. Gebot:

Nach der Bibel leben

● Aus dieser theologischen Erkenntnis, die vielen Christen immer noch schwer fällt, zieht der Papst eine praktische Folgerung: »Wenn der Christ diese feste Überzeugung besitzt, dann

wird er nicht mehr akzeptieren, dass die Juden, insofern sie Juden sind, gering geschätzt oder, noch schlimmer, schlecht behandelt werden.« Denn (so in der Rede in der Großen Synagoge) an die Juden gewandt: »Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.« Juden und Christen als eine große Familie!

Nach der Bibel leben bedeutet, nach den ethischen Weisungen des ersten Teils der Bibel leben, da man die ethischen Entwürfe des NT nicht gegen die ethischen Entwürfe des AT auspielen kann. Eine spezifisch »christliche« Nächstenliebe, wie viele Christen meinen, gibt es nicht (vgl. das Zitat von Lev 19,18.33f in Lk 10,28; Röm 13,9; 15,2; Jak 4,12). Heil und Unheil im Gericht entscheiden sich nach den Werken der Barmherzigkeit (vgl. Mt 25,31–46 in Aufnahme von Jes 58,5–10). Wir sind nicht dann gute Christen, wenn wir mit unserem Mund den Glauben bekennen, sondern wenn wir danach handeln (vgl. Mt 7,21–23; Röm 2,1–11). Auch Paulus betont, dass es »darauf ankommt, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist« (Gal 5,6).

Christliche Gemeinde ist dort, wo die Sorge für den Nächsten, für Kranke, Einsame, neu Zugezogene, für unterentwickelte Regionen der

»wo die Sorge für den Nächsten Sache der ganzen Gemeinde ist«

Welt nicht dem Caritas-Kreis oder dem Dritte-Welt-Kreis überlassen wird, sondern dies Sache der ganzen Gemeinde ist. Jeder hat seine spezifische Begabung einzubringen. Heute spricht man vom Konzept der Mitverantwortung und Mitbeteiligung aller. Dadurch wird das Leben in der Gemeinde lebendiger, auch kontrastreicher. Insgesamt gilt: Nach der Bibel ist wirklicher Glaube nur jener, welcher durch Tun der ganzen

Gemeinde und der einzelnen Gemeindemitglieder beglaubigt wird.

Stimmten alle Gemeinden im AT und NT in der Theologie und in der Ethik überein? Keineswegs. Hier und dort gibt es nicht nur unterschiedliche, sondern z.T. – wenn man die Konzepte geschichtslos betrachtet – nicht miteinander zu vereinbarende Theologien und Ethiken. Dies führt zu den beiden nächsten Geboten.

4. Gebot: Kirche am Ort leben

● Dieses Gebot klingt zunächst sehr theoretisch, dürfte aber die immer noch vorherrschende Grundstruktur der lateinisch-römischen Kirche (vgl. die Diskussion zwischen den Karдинаlen Kasper und Ratzinger um die Universal- und Ortskirche) vom Kopf auf die Füße stellen. Wenn Theologen im NT von Kirche sprechen, dann meinen sie in der Regel die jeweilige Ortskirche etwa in Jerusalem, Korinth, Saloniki oder Rom. So spricht Paulus von der »Kirche Gottes, die in Korinth ist« (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Er schreibt einen Brief »An die Kirchen in Galatien« (Gal 1,1f). Diese Ortskirchen verstanden sich nicht gleichsam als Verwaltungsbezirk einer

*»Jede auch noch so
kleine Ortsgemeinde
war Kirche in vollem Sinn.«*

einer universalen Kirche, vielmehr war jede auch noch so kleine Ortsgemeinde Kirche in vollem Sinn – im Gottesdienst im Gedenken an den Tod Jesu Christi und im Verwirklichen konkreter Ethik (vgl. 1 Kor 11,18; 14,4f; Röm 16,5; Apg 2,46).

Die katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil dieses Kirchenverständnis

grundsätzlich akzeptiert, wenn betont wird, dass »die eine und einzige katholische Kirche nur in und aus den Ortskirchen existiert« (Dogmatische Konstitution über die Kirche 23; vgl. auch ebd. 26). »Katholisch« bedeutet – wie im Credo – die Kirche Gottes in Jesus Christus, die »weltweite, universale« Kirchengemeinschaft. Auch wenn die Kirche im 1. Jh. noch nicht so weltweit verbreitet war, existierten die einzelnen Haus- und Ortskirchen nicht isoliert für sich, vielmehr in der Gemeinschaft (koinonia, communio) mit den anderen Kirchen, jedenfalls in Offenheit mit ihnen. Die Ortskirche – dies sei noch einmal betont – verstand sich nicht lediglich als Teil der Gesamtkirche oder sogar als deren Befehlsempfängerin, sondern als Verwirklichung der einen Kirche Gottes; erst in ihrer Gemeinschaft tritt auch die Gesamtkirche in Erscheinung.

Wie viel Einheit wird vom NT gefordert, eine wie große, legitime Vielfalt innerhalb der Einheit der Kirchen und Gemeinden darf es geben?

5. Gebot: Einheit in versöhnter Verschiedenheit leben

● Die Überschrift gibt eine der Zielvorstellungen wieder, die sich im ökumenischen Gespräch in den letzten Jahren etabliert hat. Ziel der Ökumene ist nicht eine Verschmelzung der bestehenden Kirchen zu einer Einheitskirche, keine Rückkehr nach Rom, sondern Ziel ist eine Einheit der Kirchen, »die Kirchen bleiben und eine Kirche werden« (J. Ratzinger).

In der Wiederentdeckung der Bibel im Zweiten Vatikanischen Konzil durch die katholische Kirche sehe ich das Motiv für diese ökumenische Zielvorstellung. Es ist begründet in der Sammlung der 27 Schriften des NT, wobei vor al-

lem das Faktum der vier Evangelien jedem Christen klarmachen kann, dass wir die gute Nachricht, das Evangelium vom Wirken Gottes, nicht in einem »Einheitsbrei« haben können, wie die alten Schulbibeln vor 1960 vorgaukelten, sondern in vielfältiger Gestalt, begründet in den unterschiedlichen Lebenssituationen der hinter den Evangelien stehenden Gemeinden und ihrer Theologen. Ich sehe in der Sammlung der 27 Schriften des NT mit ihren unterschiedlichen theologischen und ethischen Konzeptionen, mit sehr unterschiedlichen Kirchenbildern die größte Willenskundgebung zur Einheit, die es je gegeben hat und die bislang noch nicht eingeholt wurde.

Alle bischöflichen, vaticanischen und päpstlichen Verlautbarungen berufen sich ständig auf die Schrift, doch die Ergebnisse der wissenschaftlichen katholischen Exegese werden nicht wirklich angemessen ernst genommen und rezipiert. Wo wird heute gelebt, was Lukas von der Urgemeinde in Jerusalem sagt: »Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde ...« (Apg 15,22)? Es war nur konsequent, dass bis ins 12. Jh. hinein die Bischöfe, auch der Bischof von Rom, vom Volk Gottes gewählt wurden. Papst Leo der Große lehrte im 5. Jh.: »Wer allen vorstehen soll, soll von allen gewählt werden.«

Das schönste und klarste Beispiel einer Einheit in versöhnter Verschiedenheit im NT ist die Gemeinschaft zwischen Jakobus, Petrus und Jo-

**»Gemeinschaft zwischen Jakobus,
Petrus und Johannes
mit Paulus und Barnabas«**

hannes mit Paulus und Barnabas (vgl. Gal 2,1–9) – mit sehr unterschiedlichen theologischen und pastoralpraktischen Konzeptionen, bedenkt man die Heilsbedeutsamkeit der Beschneidung für

den jüdischen Glauben. Nimmt man das NT als Maßstab, dann sollte der Plural der Kirchen bleiben – nicht nur zwischen römisch-katholischen Kirchen. Die Vielfalt sollte als Chance und Herausforderung verstanden werden, sofern alle am Konzept der Einheit in versöhnter Verschiedenheit im Glauben an Gott und sein Handeln durch Jesus Christus und durch den heiligen Geist festhalten. Nicht die Vielfalt der Kirchen ist heute zu beklagen, wohl aber der Mangel an Gemeinschaft, der sie in ihrer Suche nach überzogener Identität zu tendenziell sektiererischen Unternehmungen macht.

Insgesamt sollten wir von den Kirchen nicht mehr Einheit erwarten als vom biblischen Zeugnis, diesem spannungsreichen Maßstab des Kanons. Dies ist nicht nur eine abstrakte Erkenntnis, wie im Folgenden belegt wird.

6. Gebot: Eine geschwisterliche Kirche leben

● Was Dienste und Funktionen in den Gemeinden des NT betrifft, darf es nach dem Jesuswort in Mt 23,8–10 nur Schwestern und Brüder, aber keine Titel geben, die die Geschwisterlichkeit verdunkeln. Jeder Christ und jede örtliche Gemeinde ist einzig dem Evangelium und dem auferstandenen Herrn unterstellt. Dass dies dennoch bis heute hin ganz anders ist, wird meist damit entschuldigt, dass es sich bei den Titeln nur um Äußerlichkeiten handelt. Gerade dann kann man allerdings fragen, warum man nicht auf sie verzichtet.

Dies betrifft auch den Begriff »Geistliche«, der gemäß Gal 6,1 und 1 Kor 2,13.15 allen Christen zusteht, wie es bis zu Kaiser Konstantin Anfang des 4. Jhs. üblich war, und zwar für Männer und Frauen. Damit ist die für Geistliche

der katholischen Kirche geforderte Ehelosigkeit (Zölibat) und die Frauenordination angesprochen. Zum Ersten vgl. man den Hinweis auf die Schwiegermutter des Petrus in Mt 8,14f, die Überzeugung des Paulus in 1 Kor 9,5, als unverheirateter Wandermissionar ein Recht auf die Ehe zu haben »wie die anderen Apostel«, und vor allem die bekannten Stellen aus 1 Tim 3,2.4 oder Tit 1,6, wonach der Gemeindeleiter neben anderen Fähigkeiten auch diese nachzuweisen hat: »Er soll ein guter Familienvater sein und seine Kinder zu Gehorsam und allem Anstand erziehen.«

Im Hinblick auf die bis heute in der römisch-katholischen Kirche praktizierte Verdrängung von Frauen aus den Leitungsfunktionen in der Gemeinde ist hinzuweisen auf Phoebe (Röm 16,1), Junia als »hervorragend unter den Aposteln« (Röm 16,7), Priska (1 Kor 16,19; Röm 16,3; Apg 18,26), auf Evodia und Syntyche

»Frauen konnten grundsätzlich alle Positionen besetzen.«

(Phil 4,2f), Lydia (Apg 16,14f.40), Maria, die Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12) sowie Nympha (Kol 4,15). Frauen sind nach Mk 16,7 und Mt 28,1–10 die ersten Zeugen der Ostererscheinungen, sie garantieren mithin die Weiterexistenz der Jesus-Gruppe. Wie Männer sind auch Frauen Leiterinnen von kleineren und größeren Gemeinden (Röm 16,1.3.5; 1 Kor 1,11; Kol 4,15; Apg 16,14f.40). Die theologische Begründung findet sich in dem bekannten Wort aus Gal 3,28, wonach Mann und Frau gleich sind in Christus. Soziologische Voraussetzungen waren Hausbesitz, Einkommen und Führungsqualität. Wenn nicht alles täuscht, konnten Frauen innerhalb der paulinischen Gemeinden »grundsätzlich alle Positionen besetzen«⁵, also auch die der Gemeindeleitung,

einschließlich des Vorsitzes der Eucharistiefeier.

Der heute in der katholischen Kirche beklagte Mangel an (zölibatären) Priestern ist testamentlich nicht begründbar. Für das Verbot der Frauenordination, der »Priesterweihe« der Frauen, oder für das Verbot der Weihe von verheirateten Männern gibt es biblisch ebenfalls keine theologischen Gründe. Das NT, die maßgebende Urkunde unseres Glaubens, legt der Kirche heute keine Hindernisse in den Weg, Frauen zu ordinieren; umgekehrt gilt: Es legt diese Möglichkeit der Kirche geradezu ans Herz. Nur so kann eine geschwisterliche Kirche (darauf zielt letztlich auch das Modell einer kooperativen Gemeindepastoral) verwirklicht werden.

Im Grunde genommen sind die soziologischen Strukturen nebensächlich, was nicht heißt, dass die bestehenden nicht verändert werden müssen. Theologisch und soziologisch ist die Frage zu beantworten: Wie gelingt es heute, dem Glauben an das Handeln Gottes an der Welt, in der Geschichte, an Israel, in und an Jesus und in der Kirche in der eigenen geschichtlichen Situation angemessen Ausdruck zu geben? Wie glaubwürdig sind wir? Es geht um die gute Nachricht, die Jesus von Nazaret verkündigt hat; es geht nicht um uns, sondern um Gott und den Nächsten.

7. Gebot: Eine offene, dienende Kirche verwirklichen

● »Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.« So lautet der treffliche Buchtitel des ehemaligen Bischofs Jacques Gaillot. Die Gemeinden im NT sind offen für Außenstehende (vgl. Lk 7,1–10; 10,33–37; 17,11–19; Mt 5,45; 25,31–46; Apg 9,32–12,25). Sie waren nicht introvertiert auf die eigenen Mitglieder fixiert, viel-

mehr waren sie durch die Art ihres Zusammenlebens attraktiv für die nichtchristliche Umwelt (vgl. Apg 2,42–47; 4,32–37; 5,12–16). Nur so ist es zu erklären, dass die Ausbreitung des christlichen Glaubens geographisch und zahlenmäßig so rasch vonstatten ging, dass das Christentum nach 300 toleriert und am Ende des 4. Jhs. sogar zur Staatsreligion werden konnte.

Christliche Gemeinden heute hätten Orte und Gelegenheit zur offenen Begegnung mit anderen anzubieten, denn: Jesus von Nazaret machte die Nachfolge nicht zur Bedingung dafür, dass Menschen durch ihn geheilt wurden.

8. Gebot: Mut zu eigenen Glaubenserfahrungen

● Bedenkt man, was der Apostel Paulus in Röm 4 zu Abraham als Stammvater der Juden und der Christen formuliert hat sowie zur Bedeutung seines Glaubens für die Rechtfertigung, bedenkt man zudem, dass der Glaube an das schöpferische Wirken Gottes in Jesus in den Wundergeschichten der Evangelisten Vorbedingung der Heilung ist (Mk 5,34; 10,52; Mt 9,2.22.29; 15,28; 17,20; 21,21), so wird man ritualisierte Einübungen christlichen Glaubens als hilfreiche Stützen, nicht aber als grundlegende Dimension verstehen können. Gefordert sind radikale, vertrauensvolle Offenheit und Glauben an neues schöpferisches Handeln Gottes. Nicht

*»Der Mut zum eigenen Weg
ist Kennzeichen
einer biblisch orientierten Kirche.«*

die Reproduktion vergangener Erfahrungen, sondern der Mut zum eigenen Weg ist Kennzeichen einer biblisch orientierten Kirche heute, in der

der Einzelne seinen Raum findet für eigene Glaubenserfahrungen. Wie es unterschiedlichste Orden in der römisch-katholischen Kirche gibt, so spricht nichts dagegen, dass sich in ein und derselben Stadt aufgrund verschiedener lebensgeschichtlicher Bedingungen christliche Gemeinden mit unterschiedlichen theologischen und sozialen Schwerpunkten bilden – analog zu judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden im NT.

9. Gebot: Eine eigene Sprache finden

● Wer unverständlich redet, aus welchen Gründen auch immer, braucht einen Übersetzer. Ziel jeden Redens in der Gemeinde ist nach Paulus deren Aufbau (1 Kor 14,1–5). Als die aramäische Sprache, in der Jesus vom Wirken Gottes geredet hat, nicht mehr verstanden wurde, wurde sie durch die griechische Sprache ersetzt, wie diese seit dem 4. Jh. n. Chr. in Westeuropa durch das damals gängige Latein der Römer verdrängt wurde. Erst im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils vor 40 Jahren wurde Deutsch als liturgische Muttersprache offiziell anerkannt. Dabei geht es im NT bei der Weitergabe und Aktualisierung des Glaubens nicht um eine sklavische Übersetzung »unverfälscht und unverkürzt«, wie die Formel heute von Traditionalisten oft lautet, sondern um wirkliche Übersetzung von einer Lebensgeschichte in die andere, von einem sprachlich-kulturellen Bereich (hebräisch-aramäisch) in eine andere Welt (griechisch), was elementare Folgen für das Gottesbild und für die Versprachlichung des Glaubens an Gottes Handeln in Jesus Christus hatte. Nur so blieb die Frohe Botschaft (Evangelium) wirklich eine die Menschen ansprechende gute Nachricht. Diese Aufgabe steht der christlichen

Kirche heute noch bevor, da wir alle auf philosophisch-griechisch formulierte Glaubens- und Katechismus-Sätze fixiert sind.

10. Gebot: Christen haben auf dem Weg zu sein

● »So fing es mit der Kirche an.« Dieser Buchtitel von Hermann-Josef Venetz umschreibt treffend die Dynamik des Anfangs und die Aufbrüche der christlichen Gemeinden im NT. Wie die Metapher »Nachfolge« für die ersten Jünger die konkrete Wanderschaft mit Jesus benennt, ebenso auch die der ersten Wanderprediger (wie Paulus), so umschreibt auch der Verfasser des Hebräerbrieves am Ende des 1. Jhs. noch das Selbstverständnis seiner Gemeinde als »wanderndes Gottesvolk« (3,7–4,11), was zur prägenden Metapher für die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil wurde.

Keineswegs stand von Anfang an fest, wie die konkrete Gestalt der Kirche Gottes in Jesus Christus sein würde. Im Vertrauen auf das schöp-

ferische Wirken Gottes und seines Geistes haben Christen heute wie im NT das Erbe Jesu für die eigene geschichtliche Situation zu aktualisieren, damit Menschen heute – wie den Müttern und Vätern des Glaubens in der Bibel – Leben gelingt.

Ein Beharren auf dem status quo ist ebenso wenig biblisch zu begründen wie die in Deutschland zurzeit (aufgrund des Priestermangels) diskutierte und praktizierte Veränderung der Gemeinden zu Pastoralverbänden. Diese Konzeption und ihre Motive widersprechen den hier genannten biblischen Geboten, da sie nicht nur dem überholt geglaubten Priesterbild der frühen Neuzeit verpflichtet bleiben, sondern auch den

»im Lesen der Bibel die erinnerte Zukunft ihres eigenen Weges entdecken«

Lebensgeschichten der Einzelnen in der Gemeinde immer weniger Raum gewähren. Als Bibeltheologe bleibt mir der Wunsch, dass Christen und Gemeinden im Lesen der Bibel die erinnerte Zukunft ihres eigenen Weges entdecken.

¹ Der Beitrag ist eine gekürzte Fassung meines Vortrages »So fing es mit der Kirche an« vom 13.03.2000 in meiner Heimatgemeinde Stadtlohn/Westfalen. Zur Begründung der Thesen vgl. ders., Neutestamentliche Gemeinden in der Nachfolge Jesu, in: H.G. Ziebertz (Hrsg.), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen – Subjekte – Kontexte, Weinheim 1997, 89–117; ders., Gemeindeleitung im Zeugnis der neutesta-

mentlichen Urgemeinde und der frühen Kirche, in: E. Garhammer – U. Zelinka (Hg.), Gemeindeleitung heute – und morgen? Reflexionen, Erfahrungen und Modelle für die Zukunft, Paderborn 1998, 19–43. In beiden Aufsätzen wird vor allem katholische Literatur zum Thema aufgearbeitet, die – dies ist sehr erfreulich und auffällig – zu übereinstimmenden Ergebnissen kommt. Strukturell ähnlich angelegt wie bei mir sind die Thesen des Zentralkomitees der

Deutschen Katholiken »Die Gemeinde von heute auf dem Weg in die Kirche der Zukunft«, in: Berichte und Dokumente 114, Bonn 2001, 30–39.

² Vgl. M. Ebner, Strukturen fallen auch in christlichen Gemeinden nicht vom Himmel, in zwei Teilen in: DIAKONIA 31 (2000) 136–142 und 199–204.

³ Katholischer Erwachsenen-Katechismus, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985, 47.

⁴ H. Frankemölle, Die

»Kirche Gottes in Christus«. Zum Verhältnis von Christentum und Judentum als Anfrage an christliches Selbstverständnis, in: ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie. Studien zum biblischen Kontext neutestamentlicher Texte, Bodenheim 1998, 431–444.

⁵ H.J. Klauck, Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 235.

Kein Rückzug

Arbeitsweltbezogene Pastoral im Bistum Aachen

**Die »Arbeitswelt« scheint manchen
als pastorales Thema
ausgedient zu haben. Doch
der Umbruch der Arbeitsgesellschaft
fordert die Kirchen neuerlich zu
Parteinahme und Engagement heraus.
Ein Plädoyer auf dem Hintergrund
diözesaner Initiativen.**

Wie ist die Lage?

● Anlass zu diesem Beitrag ist die Vorlage eines Orientierungsplanes für das Referat »Arbeiter- und Betriebspastoral« für die Jahre 2001–2006 im Bistum Aachen. Angesichts der aktuellen Entwicklungen in diesem pastoralen Arbeitsfeld dürften die Überlegungen auch jenseits der Bistumsgrenzen auf Interesse stoßen. Deshalb werden sie hier zur Diskussion gestellt.

Nach dem Beschluss »Kirche und Arbeiterschaft« der Würzburger Synode von 1975 gab es eine Vielzahl pastoraler Aktivitäten im Bereich Kirche und Arbeitswelt. Einzelne Diözesen in Deutschland beschlossen pastorale Schwerpunktsetzungen zum Thema Kirche und Arbeiterschaft, in den Seelsorgeämtern wurden Planstellen eingerichtet und die Arbeit der Sozialverbände wurde aktiv unterstützt. Das Bistum

Aachen war in den Jahren nach der Synode unter den deutschen Bistümern »Vorreiter« bei der Umsetzung des Beschlusses in die Praxis. 1980 verkündete der damalige Bischof Klaus Hemmerle »Kirche und Arbeiterschaft« zum dauerhaften pastoralen Schwerpunkt für das Bistum.

In den letzten 20 Jahren haben in Deutschland die vielfältigen Initiativen im Bereich Kirche und Arbeitswelt zu einer Sensibilisierung und Kompetenz der Kirche für die Fragen der Arbeitsgesellschaft beigetragen – davon zeugt u.a. das gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage von 1997. In sozialethischen Fragen ist eine Annäherung der Kirchen untereinander, von Kirchen und Gewerkschaften sowie von Christen, Betriebsräten und Unternehmern erreicht worden.

Trotz oder gerade wegen dieser Erfolgsgeschichte stellt sich die aktuelle Situation des Arbeitsfeldes widersprüchlich dar. Einzelne Diözesen wollen in diesem Bereich kräftig sparen, so dass die Weiterarbeit an einigen Orten bedroht ist. Gleichzeitig hat von Seiten der Bischofskonferenz das Interesse an diesem pastoralen Arbeitsfeld zugenommen, wie z.B. das Projekt »Kirche im Betrieb«¹ oder die Gespräche zwischen der Betriebsseelsorge und der Pastoral Kommission zeigen.

Die Gründe für diese Entwicklung sind vielfältig und können hier nicht eingehend diskutiert werden. Hier soll die Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass die Akteure in diesem pastoralen Handlungsfeld erneut selbst herausgefordert sind, ihre Praxis mit den Veränderungen der Arbeitsgesellschaft weiterzuentwickeln. Die Zugänge und Konzepte der Vergangenheit tragen nur noch bedingt. In den nächsten Jahren wird es somit darauf ankommen, die oben beschriebenen Widersprüche für sich zu gestalten. Will die Kirche die Arbeitswelt nicht den Sekten oder kommerziellen Anbietern überlassen oder die Sinnsuche der Menschen in Freizeit und Familie auslagern, so sind die durch den Beruf und

»nicht aufgehen in einer allgemeinen diakonischen Pastoral«

im beruflichen Umfeld entstehenden Belastungen nach wie vor eine pastorale Herausforderung ersten Ranges.² Diese Herausforderung kann nicht aufgehen in einer allgemeinen diakonischen Pastoral oder Sozialpastoral – sie ist vielmehr zentraler Bestandteil einer solchen, denn beim überwiegenden Teil der Bevölkerung sind die Lebenschancen und -risiken auch in Zukunft weitgehend an bezahlte Arbeit gebunden.

Warum ein Orientierungsplan 2001–2006?

● Im Bistum Aachen hat der Bistumstag von 1996 die »Diakonische Pastoral« zu einem Leitbegriff der zukünftigen Entwicklung der Bistumspastoral erklärt. Ob und in welcher Form damit eine Stärkung dieses pastoralen Anliegens verbunden ist, muss sich u.a. beim Bistumstag im März 2001 zeigen. Vielfach wird in diesem Klärungsprozess allerdings die Meinung vertre-

ten, dass es an der Zeit sei, die Arbeitsweltbezogenheit des pastoralen Schwerpunktes »Kirche und Arbeiterschaft« Aachen zugunsten einer allgemeinen Sozialbezogenheit aufzugeben. In

»Wenn sich die Kirche weiter aus der Arbeitswelt verabschiedet, wird ihre Alltagsferne noch größer.«

dieser Situation gilt der Bereich Kirche und Arbeitswelt heute vielen ebenso als ein »alter Hut« wie das Vorhaben, in einer unübersichtlich gewordenen Gesellschaft als Kirche noch klare, an ethischen Optionen ausgerichtete, Schwerpunkte setzen zu wollen.

Dagegen lautet das Plädoyer des Orientierungsplans für das Referat »Arbeiter- und Betriebspastoral«, dass, wenn sich die Kirche weiter aus der Berufs- und Arbeitswelt verabschiedet, ihre Alltagsferne noch größer wird. Bereits heute beklagen viele, dass »kirchliche Veranstaltungen (einschließlich der Gottesdienste) lebensfremd sind und mit dem Alltag der Menschen wenig zu tun haben«³. Dieser Alltag ist nach wie vor stark durch den Beruf geprägt und deshalb liegt hier ein wichtiger Schlüssel zu einer lebendigen Glaubenspraxis.

Mit Blick auf die postmoderne Gesellschaft plädiert der Orientierungsplan daher auch für pastorale Schwerpunktsetzungen, insbesondere da, wo Menschen unter Ersatzreligionen leiden. So empfiehlt die Pastoraltheologin Maria Widl im Beratungsprozess für das Pastoralverständnis im Rahmen der Reform der Hauptabteilung Gemeindegliederung des Bistums, dass angesichts des pastoralen Schwerpunktes »Kirche und Arbeiterschaft« ein Hauptaugenmerk auf alle Initiativen zu legen sein wird, die in der Arbeitswelt die Profitgier und in der Freizeitwelt die Konsumgier prophetisch positiv zum Thema machen und unter die Augen Gottes stellen.⁴

Bei den Menschen im Umbruch der Arbeitsgesellschaft

● Vor diesem Hintergrund formuliert der Orientierungsplan als Hauptziel einer Pastoral im Bereich Kirche und Arbeitswelt die Anwesenheit bei den Menschen in den Umbruchsituationen der Arbeitsgesellschaft. Diese Präsenz ist geleitet vom prophetischen Gedanken, Entwicklungen anzuklagen, bei denen Menschen unter die Räder kommen oder sich von sich selbst entfernen. Angesichts der Dynamik von Umbrüchen in der Arbeitswelt ist der Orientierungsplan kein Konzept mit Endgültigkeitscharakter, sondern er trägt der Tatsache Rechnung, dass eine arbeitsweltbezogene Ausrichtung von Seelsorge flexibel und projektorientiert gestaltet sein muss. Hauptaufgabe der nächsten Jahre ist es daher, das pastorale Handlungsfeld über konkrete Projekte fortzuentwickeln. Solche Projekte werden dann realisiert, wenn es gelingt, dafür Menschen für die Mitarbeit zu interessieren bzw. Gemeinden, Verbände und andere Gruppen zu involvieren.

Beispielhaft wird dies beim Aufbau einer Mobbing-Kontakt-Stelle deutlich, die ein Mobbingtelefon mit Ehrenamtlichen betreibt. 25 ehrenamtliche Beraterinnen und Berater engagieren sich in diesem Projekt. Die Projektarbeit führt

»der wachsenden Unmenschlichkeit im Beruf etwas entgegensetzen«

so unterschiedliche Personen zusammen. Hierunter befinden sich u.a. Betriebsräte, von Mobbing Betroffene, Frauen, die sich nach der Familienphase wieder engagieren wollen, Frührentner etc. Einige der Engagierten finden in der Mitarbeit eine Form, wie sie Glaube und Arbeitswelt miteinander im Gespräch halten können, andere fühlen sich herausgefordert, der wachsenden Unmenschlichkeit im Beruf etwas

entgegensetzen, wieder andere finden Raum an ihren eigenen Problemen zu arbeiten, sich dabei nicht zurückzuziehen, sondern Hilfe für andere zu leisten. So unterschiedlich die Motive bei den Beteiligten auch sind, die Projektarbeit fördert eine Spiritualität, die danach sucht, in einer immer brutaleren Arbeitswelt Mensch zu bleiben und von der Menschwerdung Gottes zu künden.

Ein nächster Schritt zur Ausgestaltung des Arbeitsfeldes soll im Jahr 2001 unter dem Arbeitstitel »Kirche am Ort der Arbeit« versucht werden. Hier ist u.a. daran gedacht, in Technologiezentren einmal im Monat ein liturgisches Angebot mit einer Gruppe von Engagierten zu gestalten und so Besinnungs- und Auszeiten für Berufstätige in einem Arbeitsfeld zu schaffen, das von einer rasanten Dynamik vorangetrieben wird.

Das Programm: Aus der Perspektive von Arbeit und Beteiligung ...

● Immer wieder taucht bei Zukunftsdiskussionen die Frage nach dem Spezifischen einer arbeitsweltbezogenen Pastoral auf. Es ist hier nicht der Ort, die Interessen hinter einer solchen Frage zu beleuchten. Eine Antwort auf die Frage darf aber nicht bei der Aufzählung einzelner Arbeitsfelder, etwa der Bildungsarbeit, Arbeitslosenarbeit oder der Betriebsseelsorge, stehen bleiben. Das Unverwechselbare ist vielmehr die Perspektive des Handelns. Der Blick aus der Arbeitswelt heraus eröffnet verschiedene Praxisorte – vom Arbeitslosenprojekt, über den Betrieb bis hin zum Stadtteil. Überall dort sind Menschen verwickelt in die Veränderungen der Arbeitsgesellschaft, überall dort zeugen sie von ihrer Suche nach einem »Leben in Fülle«. Diese

unterschiedlichen Praxisorte zu erschließen und sie zu vernetzen, ist Aufgabe einer Pastoral im Bereich Kirche und Arbeitswelt. Dadurch, dass verschiedene Praxisorte miteinander ins Gespräch gebracht werden, entsteht eine Dynamik, die Grenzen überschreitet und neue Hand-

»Seismographenfunktion für eine an gesellschaftlichen Fragen interessierte Pastoral«

lungsformen hervorbringt. So erhält das Handlungsfeld Kirche und Arbeitswelt eine Seismographenfunktion für eine an sozial- und gesellschaftlichen Fragen interessierte Pastoral insgesamt.

Die Kategorien Arbeit und Beteiligung bilden die inhaltlichen Bezugspunkte des Orientierungsplanes. Es wird davon ausgegangen, dass durch die aktuelle ökonomische Entwicklung die weitgehend an der Lohnarbeit orientierte »Industrie-« oder »Arbeitsgesellschaft« zunehmend unter Druck gerät. Neben weitreichenden sozioökonomischen Verwerfungen entsteht auch eine Krise der gesellschaftlich zur Verfügung stehenden Deutungsmuster, der Werte, Strukturen und Regeln der »Arbeitsgesellschaft«. So hat das langfristige Absinken des Volumens bezahlter Arbeit deren zentrale Rolle nicht geschwächt, sondern zu ihrer Aufwertung beigetragen. In hoch entwickelten Ländern trifft der wachsende Wunsch nach Erwerbsbeteiligung auf ein sinkendes Arbeitsangebot, während gleichzeitig die arbeitsgesellschaftlichen Werte, Regeln und Strukturen unverändert bleiben. Im Zuge der langfristigen wirtschaftlichen Entwicklung stellt sich somit das Problem, dass durch die weitgehende Beibehaltung arbeitsgesellschaftlicher Strukturen und Regeln die Beteiligungsmöglichkeiten einer großen und zunehmenden Zahl von Menschen verletzt werden.

Diesem Problem muss sich eine arbeitsweltbezogene Pastoral von heute stellen. Nach sozialkatholischer Grundüberzeugung ist Arbeit sowohl Mühe, Qual und Last als auch ein wichtiges und unaufgebbares Moment gesellschaftlicher Integration. Mit der Vollbeschäftigung wird diese Spannung des Arbeitsbegriffs aufgehoben und der Arbeitsbegriff theologisch überhöht. Seit dem Einsetzen der Massenarbeitslosigkeit in den 1980er-Jahren befindet sich diese sozialetische Position daher in der Krise. Angesichts der langfristigen Entwicklung ist es daher heute notwendig, sich auf die Wurzeln einer, in der katholischen Tradition ebenfalls vorhandenen, breiter angelegten Beteiligungsethik zurückzubesinnen und darin den Wert der Arbeit als Moment gesellschaftlicher Integration neu zu bestimmen.⁵ So kann Kirche einen sozialetisch begründeten Beitrag zu den Diskussionen um die Zukunft der Arbeit und die Zukunft des gesellschaftlichen Zusammenhaltes leisten.

... an verschiedenen Orten wirksam sein ...

● Die Veränderungen in der Arbeitswelt und die sozialetischen Herausforderungen bedingen, dass solche Pastoral an vielfältigen Praxisorten wirksam ist, mit Arbeitslosen, mit von Armut und Ausgrenzung bedrohten und betroffenen Menschen, im Stadtteil, in den Betrieben und Umbrüchen des regionalen Strukturwandels. So lange über Erwerbsarbeit individuelle Lebenschancen verteilt und gesellschaftliche Teilhabemöglichkeiten eingeräumt werden – die Gesellschaft also als Arbeitsgesellschaft organisiert ist –, solange ist Erwerbsarbeit für alle, die sie brauchen und wünschen, zu sichern. Gleichzeitig erfordert die langfristige ökonomische Entwicklung aber auch, dass in dem Maße, in dem

das Erwerbsarbeitsvolumen sinkt, die Strukturen und Regeln der Arbeitsgesellschaft zu relativieren und den veränderten Bedingungen anzupassen sind. Für die kirchliche Arbeit bedeutet dies konkret den Einsatz für die Sicherung menschenwürdiger Arbeit und Erwerbseinkommen für alle, die auf bezahlte Arbeit angewiesen sind, und hier vor allem die Unterstützung der von den Umbrüchen in den Betrieben Betroffenen und die Förderung von am Arbeitsmarkt benachteiligten Personengruppen. Gleichzeitig ist

»Neuverteilung der Arbeit«

die Initiierung von Debatten, Projekten und Aktivitäten in Richtung auf eine Abschwächung der zentralen Bedeutung bezahlter Arbeit bzw. für eine Neuverteilung der bezahlten und der unbezahlten Arbeit angezeigt, hin zu Modellen der teilweisen Abkoppelung von Arbeit und Einkommen bzw. Arbeit und sozialer Sicherung und zur Schaffung von Rahmenbedingungen für (wieder) vielfältige menschliche Tätigkeiten jenseits der Erwerbsarbeit.

... um Bestehendes zu prüfen und Neues in den Blick zu nehmen

● Wenn in einer Gesellschaft zentrale Deutungsmuster nicht mehr erfolgreich sind, müssen neue Deutungsmuster verhandelt werden. Solche Verhandlungen sind von Widersprüchen und Ungleichzeitigkeiten geprägt. Sich an den Verhandlungen zu beteiligen und sich in die Widersprüche einzumischen, ist Aufgabe einer arbeitsweltbezogenen Seelsorge. Dabei wird sie behutsam darauf achten müssen, welche alten Zöpfe abgeschnitten werden können und wo neue Geflechte geschaffen werden müssen. In einer Phase, wo die subjektiv empfundene Unsicherheit – ob im Betrieb, als Arbeitslose oder im Wohnviertel – bei vielen Zeitgenossen steigt, ist Pastoral herausgefordert, sich am Aufbau neuer sozialer Identitäten zu beteiligen. Einen Rückzug aus dieser Verantwortung kann sie sich um der Menschen und um Gottes Willen nicht leisten. Dazu aber braucht sie auch weiterhin eine kreative Praxis in der Arbeitswelt – einem schwierigen pastoralen Handlungsfeld.

¹ Harry W. Jablonowski/Leo Jansen, Projekt: Kirche im Betrieb: Neue Ansätze betriebsbezogener Arbeit der Kirchen. Projektbericht, Bochum/Herzogenrath 2000.

² Vgl. Bernd Lutz, Glaube und Arbeitswelt, in: DIAKONIA 30 (1999) 435–440, 440.

³ ebd. 440.

⁴ Vgl. Maria Widl, Hinweise zu Einheit, Leitungsverständnis und Pastoralen Schwerpunkten, Arbeitspapier zum Studententag »Reorganisation der Hauptabteilung Gemeindearbeit« vom 14.08.2000

⁵ Ausführlich: Matthias Möhring-Hesse, Arbeit spaltet – Arbeit integriert. Sozialkatholische Reflexionen über die gesellschaftliche Integration und Erwerbsarbeit, in: Heiner Ludwig/Karl Gabriel (Hg.), Gesellschaftliche

Integration durch Arbeit. Über die Zukunftsfähigkeit sozialkatholischer Traditionen von Arbeit und Demokratie am Ende der Industriegesellschaft, Münster 2000, 81–112.

Uwe Wieland

Pflege als Beziehungswandel

Die Belastungen pflegender Angehöriger

**Pflege bzw. Pflegebedürftigkeit
verändert die Beziehung
zwischen den Betroffenen massiv.
Inwieweit sich das Verhältnis
positiv entwickelt, hängt von
der Fähigkeit zu trauern ab.**

● »Am schlimmsten habe ich immer die Leute erlebt, die lauter gute Ratschläge für einen hatten. Viele haben mir damals gesagt, dass ich jetzt auch an mich denken müsse. Dass ich mir etwas Gutes tun solle. Ich glaube, dass niemand die Situation eines Pflegenden wirklich verstehen kann«, erzählte mir eine pflegende Angehörige. Wie aber ist jenseits der »guten Ratschläge« ein Verständnis der Situation pflegender Angehöriger möglich? Im Folgenden möchte ich Pflege als eine gravierend veränderte Form einer bis dahin mehr oder weniger intakten freundschaftlichen, familiären oder ehelichen Beziehung verstehen. Mir geht es um einen psychoanalytischen Blick auf die Beziehung zwischen den Menschen, die sich vor geraumer Zeit aneinander gebunden haben oder durch familiäre Bande ohnehin unauflöslich miteinander verbunden sind, um einen Blick auf ihre Beziehungs-schichten. Am Anfang ist der andere wie ein Versprechen, ausgesprochene und unausgesprochene Erwartungen richten sich auf ihn. Zwar

ist keine Beziehung frei von Enttäuschungen, der Verlust, den pflegende Angehörige erleiden, erstreckt sich jedoch auf mehr: Die Realität der Beziehung sowie alle Pläne, alle Wünsche und Hoffnungen müssen einer tief greifenderen Revision unterzogen werden.

Beziehungsbelastungen

● Körperliche Anstrengung scheint mir nicht die wesentliche Belastung zu sein, wenn eine Frau sagt, dass sie, nachdem ihr Mann in eine Pflegeeinrichtung gekommen sei, noch genauso viel Stress, noch genauso viele Sorgen habe. Ich glaube, dass die durch Krankheit oder Unfall verursachte Pflegebedürftigkeit erheblich das Beziehungsgeflecht der miteinander verbundenen Personen verändert. Sie ist eine Anfrage an die Qualität der bestehenden Bindung: Wie sind die Menschen vorher miteinander umgegangen? Wie haben sie ihre Beziehung gestaltet? Wie sind sie mit schwierigen Lebenssituationen oder Krisen umgegangen?

Die Pflegebedürftigkeit eines Angehörigen wirft bewusst oder unbewusst die Frage auf, ob man sich ein weiteres Zusammensein mit dem kranken Menschen vorstellen kann. Ist es mög-

lich, eine neue und für beide Seiten befriedigende Balance von Nähe und Distanz zu erreichen, wenn doch gerade das Dilemma der Pflegebedürftigkeit darin besteht, dass zwangsläufig eine pflegerische Nähe notwendig wird, die möglicherweise der Beziehungsnähe an sich nicht entspricht? Phantasien und Gedanken über eine mögliche Trennung oder die tatsächliche Tren-

»eine pflegerische Nähe, die der Beziehungsnähe nicht entspricht«

nung können von heftigen Schuldgefühlen begleitet sein. Das Gewissen meldet sich und ruft: »Das kannst du ihm doch jetzt nicht antun!«, »Er braucht dich doch!«.

Obwohl pflegende Angehörige in dieser Frage unter Gewissensdruck und unter sozialem Druck stehen, hängt die Entscheidung eben auch davon ab, wie der Stand der Beziehung vor Ausbruch der Pflegebedürftigkeit des Angehörigen war. Wurde bereits vorher über eine mögliche Trennung nachgedacht, dann bricht die Bindung hier vielleicht auseinander. Bleibt die Bindung jedoch bestehen, müssen sich alle Beteiligten mit der neuen Situation und den damit verbundenen Gefühlen auseinandersetzen.

Es ist verständlich, dass jemand unter bestimmten Umständen mit dem Gedanken spielt, seinen Angehörigen in einer existentiell schwierigen Situation zu verlassen oder ihn in eine Pflegeeinrichtung zu geben. Aber das bedeutet nicht zwangsläufig eine Entlastung, vielmehr zeigen die pflegenden Angehörigen häufig große Schuldgefühle, da sie die Bindung zum anderen gelockert haben. Ich stelle mir vor, wie schwer das für eine Ehepaar sein muss, das sich zeit seines Lebens gut verstanden hat und sich am Beginn ihrer Beziehung das Versprechen gegeben hat, in guten und schlechten Zeiten, in Freud

und Leid füreinander einzustehen. Das gebrochene Versprechen lastet schwer und mahnt immer wieder an, was eigentlich das Richtige wäre. Gewissensbisse, die einen bis in den Traum hinein verfolgen können, sind die Folge. Dabei spielt es manchmal keine Rolle, ob es tatsächlich notwendig war, die Pflege in die Verantwortung eines Altenheims zu stellen oder nicht. Alleine die Kluft zwischen dem real leistbaren und dem unerreichbaren Ideal selbstaufopfernder Pflege mag als Gewissenslast erlebt werden und zu massiven Schuldgefühlen führen. Egal was und wie viel ich tue, es reicht niemals an das heran, was das Gewissen zu tun gebietet. So fühlen sich gerade die pflegenden Angehörigen häufig am meisten belastet, vom Gefühl der Unzulänglichkeit verfolgt, die von außen betrachtet am meisten für ihre Angehörigen tun.

Die Krankheit eines Angehörigen konfrontiert Menschen auf sehr harte Weise mit der Unwägbarkeit des Lebens. Natürlich wissen wir alle um die Gebrechlichkeit des Menschen ebenso wie um dessen Sterblichkeit. Aber wir halten uns

»Unwägbarkeit des Lebens«

Tod und Krankheit auf Abstand, weil wir sonst nicht mehr angstfrei leben könnten. Im Moment der Konfrontation mit der Krankheit eines Angehörigen bricht jedoch diese Leichtigkeit des Seins zusammen: Ängste brechen auf – um den anderen und um das eigene Leben. Der Blick auf Gott und die Welt ist nicht mehr unbefangen. Unter diesem Druck findet auch die Pflege statt.

Es kommt zu einer Revision des Verhältnisses von Abhängigkeit und Unabhängigkeit. Auch hier ist eine Schiefelage eingetreten: Der Pflegebedürftige gerät zwangsläufig in eine Abhängigkeit. Das führt unter Umständen zu einem Rollentausch in der Beziehung. Der ehemals aktive, dominante Partner ist durch seine Erkran-

kung in eine passive Rolle gedrängt, während der pflegende Partner mit einem Male eine ungewohnte Verantwortung übernehmen muss. Er ist nun für die Pflege zuständig, muss sagen, »wo's lang geht«. Die Abhängigkeit des einen ist dabei auch die Abhängigkeit des anderen – die Last des einen ist die Last des anderen. Da scheint es mir nur natürlich, dass der betreuende Angehörige gelegentlich zornig auf das Schick-

**»Die Last des einen ist
die Last des anderen.«**

sal oder auf den erkrankten Angehörigen ist: »Früher hat er sich nie um meine Interessen gekümmert, und jetzt kann er es nicht mehr!« Für viele Betreuende ist es schwierig, diesen Zorn über den kranken Angehörigen zuzulassen. Der andere in seiner Hilfsbedürftigkeit und seiner Not wirkt zu gebrechlich, zu verletzlich, um ihm das anzutun. Meistens staut sich die Aggression an, um sich dann bei irgendeiner Gelegenheit zu entladen. Gleichgültig jedoch, ob die Aggression geäußert wird oder nicht, ruft sie bei dem Betreuer weitere Schuldgefühle hervor.

Dabei ist der Zorn nicht nur ein Ventil, um die physische und psychische Belastung der Pflege zu bewältigen; er ist nicht nur ein im Letzten zum Scheitern verurteilter Versuch, die Unerklärlichkeit des Schicksals zu bewältigen. Er ist auch psychoanalytisch als Versuch der Selbstbehauptung zu verstehen, ein Versuch der Selbstabgrenzung in einer Lebenssituation, die das Eigene so grundlegend in Frage stellt. Das gilt für beide Seiten. So kann auch der erkrankte Angehörige mit seinem Schicksal hadern und wütend auf den gesunden Partner sein. Er mag ihm, sofern es ihm nicht gelingt, seine Krankheit und die damit verbundenen Konsequenzen zu akzeptieren, das Leben zur Hölle machen. Die Tyrannie hat viele Gesichter: absichtlich einkoten,

nachts klingeln, Stuhlgang zurückhalten, unleidlich sein, ... Im Grunde aber ist es ein verzweifelter Ausdruck des Nicht-mehr-selbst-sein-Könnens.

Eigenheit und Gemeinsamkeit – nachdem die Voraussetzungen dazu nicht mehr die gleichen sind, stellt sich die Frage: Was können wir noch miteinander teilen? Ohne dass wir etwas teilen, ohne dass wir uns mitteilen, entsteht keine Gemeinsamkeit. Beschränkt sich die Pflege auf rein pflegerische Handlungen, werden die Menschen einander fremd und verlieren ihren Lebenssinn. »Wenn doch alles bloß bald ein Ende hätte!« »Welchen Sinn macht denn dieses Leben noch!« Dabei ist es gleichgültig, ob Betreuer und

**»eine Lebenssituation, die das Eigene
grundlegend in Frage stellt«**

pflegebedürftiger Angehöriger zusammenwohnen oder nicht. Eine wohlwollende räumliche und seelische Distanz kann u.U. sogar eher zu einer tragfähigen Beziehung führen.

Die Pflegebedürftigkeit und die damit verbundenen Veränderungen im Beziehungsgeflecht sind also verbunden mit Schuldgefühlen, Scham, Zorn, Kummer, Schmerz und anderen Emotionen. Je nach der Intensität, Häufigkeit und Dauer stellen diese Gefühle für alle Beteiligten eine erhebliche Belastung dar. Von der Art und Weise, wie es der Beziehung gelingt, sich auf die veränderte Situation einzustellen und die mit der Pflegebedürftigkeit verbundenen Gefühle zu verarbeiten, wird abhängen, ob sich eine befriedigende Lösung findet.

Trauern als Beziehungsarbeit

- Um die emotionalen Reaktionen in der Beziehung angemessen verstehen zu können, hal-

te ich es für wichtig, sie als Ausdruck des Trauerprozesses zu sehen. Gelungene Trauerarbeit kann Versöhnungsbereitschaft auslösen, kann zu Reifungsschritten führen, die neue Perspektiven innerhalb der Beziehung eröffnet.

Die Phase der Betäubung steht in Verbindung mit der Intensität, Plötzlichkeit, Dauerhaftigkeit und dem Grad an Einschränkung, die mit der Pflegebedürftigkeit eines Angehörigen einhergeht. Vermutlich gelingt es einer Beziehung rascher, sich auf die Pflegesituation einzustellen, wenn die Beeinträchtigung weniger gravierend, vielleicht nur zeitlich begrenzt ist. Dagegen ist eine Beziehung hoch belastet, in der die Pflegebedürftigkeit schlagartig und dauerhaft gegeben ist. In diesem Augenblick fühlen sich Angehörige häufig betäubt, und sind nicht in der Lage, die Situation zu akzeptieren. Verdrängung, Verleugnung und Betäubung mögen zunächst als unangemessene Reaktionen des Angehörigen und des Betroffenen erscheinen. Sie dienen aber zunächst lediglich dazu, die Unbegreiflichkeit, den dramatischen Einbruch der Krankheit in das eigene Leben aushalten zu können. Ohne die Be-

»Verdrängung, Verleugnung und Betäubung«

täubung drohten einen Angst, Zorn, Bitterkeit oder Verzweiflung zu übermannen. Insofern schützt die Betäubung, gewährt eine unterschiedlich lange Frist, um sich mit den Tatsachen vertraut zu machen. Diese Frist variiert von Fall zu Fall – sie mag rasch vorüber sein oder Jahre in Anspruch nehmen. Die Betäubungsphase in all ihren Ausformungen ist jedenfalls ein notwendiger Bestandteil des Trauerprozesses und ermöglicht eine Auseinandersetzung mit der Pflegesituation. Bedenklich wird das Betäubt-sein, das verharrende Gefühl des Unwirklichen, das Verleugnen der Krankheit erst, wenn sich die Kon-

sequenzen gegen Betreuer und Angehörigen wenden – wenn der Betäubung keine Zeit des Erwachens folgt.

Lässt die Betäubung nach, verzeichnen die Betroffenen die Realität des Verlustes. J. Bowlby spricht von der Phase der Sehnsucht und Suche nach der verlorenen »guten Zeit«. Die kann begleitet sein von intensivem Gram, Qual, Zorn, der in manchen Fällen die Form einer allgemeinen Reizbarkeit oder Bitterkeit annimmt. Ruhelosigkeit und Schlaflosigkeit sind weitere Kennzeichen dieses Abschnitts. Der Pflegende steckt in einer ambivalenten, zwiespältigen Lage: Einerseits realisiert er den mit dem Verlust verbundenen Schmerz und die hoffnungslose Sehnsucht nach dem ehemaligen Glück, andererseits mag die irrationale Hoffnung da sein, dass alles mag wie durch ein Wunder gut wird. In dieser Span-

»Spannung von Schmerz und Hoffnung«

nung von Schmerz und Hoffnung entsteht meines Erachtens der Zorn des pflegenden Angehörigen. Ähnlich wie die Betäubung die Aufgabe hat, überwältigende Emotionen wie Angst und Schmerz abzuwehren, besteht die Funktion des Zorns möglicherweise darin, den nunmehr fühlbaren Schmerz auf andere zu werfen. Andere Menschen werden beschuldigt, für das Unglück verantwortlich zu sein. So wie der Jude zur Klagemauer geht, um dort Gott für das anzuklagen, was ER ihm angetan hat. In diesem Sinne hat der Zorn die Aufgabe, das Selbst des Pflegenden zu schützen, damit es unter der Last des Schmerzes nicht zusammenbricht. Vielleicht ist der Zorn auch wie ein Schrei, der die anderen auf das eigene Los aufmerksam machen soll.

Bewältigt der trauernde Angehörige die hoffnungslose Sehnsucht, lernt er die damit zusammenhängenden Emotionen als Ausdruck sei-

nes Zwischen-den-Zeiten-Stehens zu verstehen. Ob die Sehnsucht, so unerfüllbar sie auch sein mag, zwangsläufig verschwindet, vermag ich nicht genau zu sagen. Ebenso wenig möchte ich behaupten, dass ein vollständiges Verschwinden dieser Sehnsucht ein Zeichen für einen erfolgreichen Trauerprozess ist. Zumindest aber lässt sich sagen, dass üblicherweise eine Phase der Desorganisation und Verzweiflung folgt. Nicht mehr betäubt und bereit, die Situation anzunehmen, steht der pflegende Angehörige vor einer durch die Krankheit veränderten Situation. Die Welt ist für ihn nicht mehr die gleiche wie zuvor, alles ist durcheinander geraten, die Welt ist aus den Fugen. Das, was getragen hat – die Wünsche, Hoffnungen, Gewohnheiten – führt nicht weiter. »So viele Straßen einst; so viele Sackgassen heute« (C. S. Lewis). Verzweiflung, Depression, Resignation und Apathie sind typische Merkmale dieser Phase. Erlebt werden sie als Frage nach dem Sinn des Geschehenen, aber auch als generelle Sinnfrage an sich selbst und das Leben.

Schreitet der Trauerprozess fort, wird die Verzweiflung und Apathie überwunden. In der letzten Phase eines größeren oder geringeren Grades von Reorganisation beginnt der pflegende Angehörige die Situation zu prüfen, in der er sich befindet, und mögliche Bewältigungsstrategien zu entwickeln. Diese Neudefinition seiner selbst und der Situation ist schmerzlich, weil sie

mit der unwiderruflichen Anerkennung der Pflegesituation verbunden ist. Sie ist aber die Voraussetzung dafür, neue Pläne machen zu können. Die Reorganisation beinhaltet nicht nur eine

»Neudefinition seiner selbst«

emotionale Lösung, sondern bedarf konkreter Handlungspläne. Die besondere Belastung pflegender Angehöriger besteht im Einzelfall darin, dass dieser Prozess je nach Verlauf und Fortschreiten der Krankheit immer wieder von vorne beginnen kann.

Eine gelungene Trauerarbeit bedeutet nicht, dass es keine emotionalen Belastungen mehr gibt. Es gibt immer wieder Situationen von Verzweiflung, Erschöpfung, Resignation oder Zorn. Entscheidend ist aber aus meiner Sicht, dass es sich hier um Reaktionen handelt, wie sie in jeder Beziehung auftreten können. Insofern verstehe ich sie als ein Zeichen der Lebendigkeit der Beziehung.

Unterstützend für die Hauptpflegeperson kann sicherlich das Gespräch mit Familienangehörigen sein, vorausgesetzt, sie ist bereit, die mit der Veränderung des Beziehungsgefüges verbundenen Gefühle zuzulassen und sich damit auseinanderzusetzen. Das wird ihr einfacher gelingen, wenn sie ein Gegenüber hat, das diesen Gefühlen Raum geben und sie geklärt zurückgeben kann.

Literatur:

John Bowlby, Verlust, Trauer und Depression,

Frankfurt/M. 1991.

Clive Staples Lewis, A Grief Observed, London 1961.

Neu beichten

Silja Walter

Die Beichte im Zeichen des Fisches

Ein geistliches Tagebuch

Paulusverlag: Freiburg/Schweiz 1999
206 Seiten, DM 39,80 / SFr 35,- / ÖS 291,-

Silja Walter nimmt in ihrem Buch über die Beichte die LeserInnen mit auf einen sehr persönlichen Weg: Nach vielen Jahrzehnten spürt sie plötzlich ihre Unzufriedenheit mit der bisherigen, traditionellen Beichtpraxis. Mit Hilfe der Bibel sucht sie eine neue Art zu beichten; zwölf Schlüsselszenen aus dem Leben Jesu dienen ihr dabei als Beichtspiegel und führen sie nach und nach immer tiefer in die Begegnung mit sich selbst und dem Kyrios, dem Herrn. »Meditations-Beichte (...). Bedeutet: Schrifttext lesen, sich besinnen (...), sich mit einzelnen Ereignissen in Hinblick auf sein persönliches Gewissen auseinandersetzen. Man sieht ausgesprochen klar auf diese Weise.« (61) Seit dem neuen Ordo Paenitentiae von 1974 sollte der biblische Bezug, ja die Fundierung der Beichte in der Heiligen Schrift, eigentlich nichts so Neues sein. Trotzdem ist Silja Walters Beichtweg eine beeindruckende, revolutionäre Geschichte. Eine über achzigjährige Ordensfrau hat die Wachheit und den Mut, das Ungenügen der bisherigen Beichten zu sehen und zu sagen. Die eigene Arroganz (»...damit es wieder stimmt zwischen Gott und mir«, 35) wird dabei genauso offen genannt wie die mitunter wenig hilfreiche Haltung der Beichtväter (»Bevor wir neu beichten können, müssen die Patres neu Beichthören lernen.« 94). Und ebenfalls mutig und radikal fällt ihr neuer Beichtweg aus. Mehr als um Sünden geht es dabei um die lebendige, konkrete und jeden Tag gelebte Beziehung zum »Kyrios«. Angesichts dieser Beziehung und im Spiegel der neutestamentlichen Texte kommt auch auf den Tisch, was in keinem

Beichtspiegel steht, aber plötzlich klar als Fehler, Unterlassung, Anteil an der kollektiven Schuld der Menschheit erkannt wird.

Dabei geht es in Silja Walters Tagebuchaufzeichnungen beileibe nicht nur um Schuldgefühle und Zerknirschung, sondern immer wieder und eigentlich um die Glaubenserfahrung, um die Erfahrung einer Beziehung zum Kyrios. »Glauben, neu, befreiter glauben ist das Ziel der Beichte.« (75) So kommen auch die beglückenden, stimmigen Momente des Lebens mit Gott zur Sprache, auch in der Beichte, wenn sie etwa vorschlägt, »bei der nächsten Beichte einmal erst aufzuzählen, was Gutes und Schönes in uns, an uns sei, was wir Erfreuliches mit uns erlebt, getan oder wenigstens versucht hätten« (123).

Ein Buch, das keine Gebrauchsanleitung für die Beichte sein will, schon gar keine Rettung einer kirchlichen Institution, sondern ein zugleich persönliches und herausforderndes Zeugnis. Es ist ein mystisches und zugleich mystagogisches Buch, fern von allem Moralisieren. Mit den Worten einer Briefpartnerin Silja Walters: »Es ist auf jeden Fall gut, wenn endlich einmal andere Worte über die Beichte zu hören sind« (200)!

Ursula Silber, Potosi

Sakramente für Frauen

Regina Ammicht-Quinn/
Stefanie Spendel (Hg.)
Kraftfelder

*Sakramente in der Lebenswirklichkeit
von Frauen*

Verlag F. Pustet: Regensburg 1998
kart., 232 Seiten, DM 34,- / SFr 32,- / ÖS 248,-

Die Sakramente der katholischen Kirche leiden, wenn auch in unterschiedlicher Weise, unter einem offenen oder latenten Bedeutungsverlust. Ihre Zeichensprache wird oftmals von den Men-

schen nicht mehr verstanden, ihr Angebot der Begleitung und Stärkung an Knotenpunkten des Lebens scheint zur Unzeit zu kommen oder Antworten auf so nie gestellte Fragen zu geben. Deshalb ist es ein dringliches Projekt, durch theologische Reflexion und konkrete Neuentwürfe eine »Rekultivierung des Ödlands« (S. 11) gegenwärtiger Sakramentenlehre und -praxis zu versuchen. Ausgangspunkt für die Reflexionen des vorliegenden Buches sollte außerdem die »deutlich profilierte Perspektive von Frauen« (letzte Umschlagseite) sein: Frauen stellen immer noch die größte Gruppe der Sakramenten-Empfängenden, als Katechetinnen ihrer und fremder Kinder sind sie die primären Sakramenten-Tradierenden. Ihre Lebenswirklichkeit – so die These des Buches – findet aber keine Spiegelung, ihre spezifischen biographischen Erfahrungen keine Antworten in den Sakramenten, so wie sie derzeit gefeiert und gedeutet werden.

In elf Beiträgen verschiedener Autorinnen wird der Versuch unternommen, theoretische Fundamente und praktische Vorschläge zu einer Revision und Revitalisierung der Sakramente als »wirkmächtiger Zeichen der Gegenwart Gottes« (8) in der Lebenswirklichkeit von Frauen vorzulegen. Zeitgenossenschaft, Körperlichkeit und Biographie sind dabei wichtige Ansatzpunkte, die auch in anderen theologischen Zusammenhängen gegenwärtig neu entdeckt und bedacht werden. Konkreter wird die Praxis von Säuglingstaufe, Buße, Eheschließung und Eucharistie beleuchtet, auch der Rolle von Mädchen und Frauen in der Sakramentenkatechese ist ein Beitrag gewidmet.

Nicht immer wird dabei allerdings der hohe Anspruch eingelöst. So kommen z.B. die beiden letzten Beiträge (zu den Themen »Essen« und »Trauaufschub«) völlig ohne die Frauenperspektive aus, insofern Frauen höchstens in der Überschrift (S. 196) oder implizit (als notwendige

Hälfte eines Brautpaares) in Erscheinung treten. Dies ist umso bedauerlicher, als es gerade zu den Themen Essen und Partnerschaft bzw. Familie durchaus wichtige und interessante frauenspezifische Aspekte gäbe. Auch sonst erscheint die »Frauenperspektive« in vielen Beiträgen eher diffus und unzureichend reflektiert: Ist ein Beitrag schon dann »frauenspezifisch«, wenn er von einer Autorin verfasst wurde? Ist das »Frauenspezifische« in erster Linie Menstruation, Gebären und Stillen, also die körperliche Differenz? Hier tappt das Buch in vielen Beiträgen in die biologische Falle: Frauenerfahrungen werden in erster Linie im Körper verortet, auf diese Weise aber oft auch auf die biologische Differenz enggeführt; der gender-Aspekt und die strukturellen gesellschaftlichen Stärken und Schwierigkeiten des Frauseins bleiben demgegenüber viel zu schwach belichtet. Hier hätten die Herausgeberinnen vielleicht doch von den Erkenntnissen feministischer Theologie und Soziologie profitieren können, um nicht bei unsystematischen und fast schon banalen Katalogen von so genannten Frauenerfahrungen (»Gebären und Stillen, Trennung und Scheidung, Beginn und Ende der Menstruation, sexuelle Gewalt, das Verlassen des Elternhauses«, S. 85) stehen zu bleiben.

Angesichts der Vielfältigkeit und Verschiedenheit der Beiträge stellt sich auch die Frage nach den intendierten Adressatinnen. So sind einige v.a. der grundlegenden Artikel eher theoretisch und richten sich wohl an Theologinnen, während andere (z.B. zur Beichte und zu Symbolhandlungen allgemein) in ihrem narrativen Duktus für eine breitere interessierte Leserschaft gedacht scheinen.

Für ein wichtiges und spannendes Thema liefert der Band viele interessante und bereichernde Impulse. Trotzdem: insgesamt ein Buch, das nicht ganz hält, was es verspricht.

Ursula Silber, Potosí

Theologie mit Gaststatus?

Martin Lechner

Theologie in der Sozialen Arbeit

Begründung und Konzeption einer Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit

Don Bosco Medien: München 2000
kart., 368 Seiten, DM 44,- / SFr 42,- / ÖS 312,-

Als sich Anfang der 70er-Jahre die Fachhochschulen etablierten, wurden auch die Höheren Fachschulen für Sozialarbeit in die Hochschullandschaft integriert. Bis heute ist dabei das Problem ungelöst, wie die Zuordnung verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen, die je ihren Beitrag zu einer Theorie Sozialer Arbeit leisten, wissenschaftstheoretisch zu begründen und hochschuldidaktisch zu konzipieren ist.

Martin Lechner hat sich nun von theologischer Seite in der aktuellen Debatte zu dieser Problematik geäußert. Sein Anspruch ist nicht geringer als der, »die wissenschaftstheoretische Basis für eine Theologie an Fachhochschulen für Soziale Arbeit zu legen«. Er möchte die Theologie als eine Bezugswissenschaft der Sozialen Arbeit ausweisen, wobei er diesen Begründungsversuch nicht etwa theologisch, sondern »sozialarbeitstheoretisch« unternimmt.

In der derzeitigen Auseinandersetzung um eine Sozialarbeitswissenschaft, die ihre Eigenständigkeit gegenüber der Sozialpädagogik als Teildisziplin der (universitären) Erziehungswissenschaft reklamiert, bezieht Lechner eindeutig Position für eine Wissenschaft der Sozialen Arbeit als Leitdisziplin in der Ausbildung an Fachhochschulen. Die Gegenposition zu dieser Auffassung nimmt er nur über die Beiträge von Fachhochschul-VerehrtenInnen gefiltert wahr. Ihm ist zwar zuzustimmen, wenn er angesichts der Komplexität des Handlungsfeldes auf Interdisziplinarität in der Ausbildung Wert legt. Ein solcher interdisziplinärer Diskurs ist aber nur in

Gleichberechtigung zu führen, ohne dass sich eine Disziplin als so genannte Leitdisziplin geriert. Eben darauf läuft allerdings der Vorschlag Lechners hinaus, sodass in seinen Augen der Theologie nur noch ein »Gaststatus« zukäme. Auf der einen Seite rekurriert er auf das Paradigma der konvergierenden Optionen als wissenschaftstheoretisches Modell für den Dialog zwischen Praktischer Theologie und Sozialwissenschaften; auf der anderen Seite empfiehlt er der Theologie das genaue Gegenteil, nämlich zur Ancilla der Sozialarbeitswissenschaft bzw. zu einer ihrer Nebenfächer, einer Art »Sozialarbeitstheologie«, zu degenerieren.

Es bedürfe einer »besonderen Form« von Theologie, da eine akademische Theologie den Anforderungen der Forschung und Lehre an Fachschulen nicht gewachsen sei. Ob die Fachhochschulausbildung für SozialarbeiterInnen dadurch wirklich zu einem theologiegenerativen Ort wird, wie der Autor erhofft, ist mehr als fraglich. Entgegen seinem Postulat einer »originären diakonischen Theologie« findet jedenfalls der derzeitige Forschungsstand der Diakonie in seiner Arbeit keinen Niederschlag.

Ob es gelingt, die Theorie Sozialer Arbeit als ein interdisziplinäres Projekt voranzubringen, ist weit mehr als von den vollmundigen Behauptungen einer eigenständigen Sozialarbeitswissenschaft davon abhängig, inwieweit die VertreterInnen der einzelnen Disziplinen einen entsprechenden Diskurs im Alltag der Hochschule realisieren. Die Chancen dazu sind an einer Fachhochschule sicher nicht schlechter als an der Universität. Die Theologie wird an beiden Orten nur dann als Gesprächspartnerin ernst genommen werden, wenn sie ihre Sache zur Sprache bringt. Die Arbeit Lechners bietet dazu, bei aller Kritik am Grundansatz, wertvolle Hinweise.

Ulrich Kuhnke, Osnabrück

DIAKONIA-Filmtipp:

»Dancer in the Dark«

DK/S/SF/F/USA 2000, 139 Min.

Buch und Regie: Lars von Trier, Darsteller: Björk Gudmundsdottir, Catherine Deneuve, David Morse, Peter Stormare u.a., Kamera: Robby Müller, Musik: Björk Gudmundsdottir

Wieder ein Film des Dänen Lars von Trier, der von eigener Intensität ist, seinen Darstellern und Zuschauern einiges abverlangt und sie doch fesselt: Eine Erbkrankheit lässt Selma (Björk), eine Fabrikarbeiterin, zusehends erblinden. Gegen diesen rapiden Prozess arbeitet sie selbst nachts an Sonderschichten, um Geld zusammenzubekommen, damit wenigstens ihr gleichfalls erkrankter Sohn operiert werden kann. Dazu ist die Tschechin schließlich in die USA gekommen. Ein Arbeitskollege interessiert sich für sie, aber Selma geht darauf nicht ein. Einzig Theaterproben und Steptanz gönnt sie sich anfangs noch – solange es geht, ohne ihre Erblindung offenbaren zu müssen. Ihr Vermieter Bill, ein Polizist, kümmert sich mit seiner Frau in Nachbarschaftshilfe auch um ihren Sohn. Aber eines Tages bestiehlt er sie um ihr hart Erspartes, weil er seiner Frau eine Erbschaft nur vorgekaukelt hat. Bill zwingt Selma in einer Art inszeniertem (Selbst-)Mord, ihn zu erschießen, um das Geld für die Operation ihres Sohnes zurückzubekommen. Selbst vor Gericht hält sie sich an das Bill gegebene Versprechen, sein Geheimnis zu wahren – und entlastet sich so nicht von der Anklage wegen Raubmords, in der antikommunistischen McCarthy-Ära zudem als tschechische Kommunistin verdächtigt. Sie wird zum Tode verurteilt. Ihre Arbeitskollegin Kathy (Catherine Deneuve) und Freunde besorgen einen anderen Anwalt, der einen Aufschub der Hinrichtung erreicht und den Prozess neu aufrollen will. Als Selma erfährt, dass der Anwalt mit dem Geld für die Operation ihres Sohnes bezahlt werden soll,

stellt sie den irreversiblen Antrag, den Hinrichtungsaufschub aufzuheben. In letzter Minute erfährt sie durch Kathy, dass ihr Sohn operiert ist, indem diese ihr dessen Brille am Galgen in die Hand drückt. Sie wird im Beisein ihrer Freunde gehängt. Unumkehrbar wie ihr Tod ist ihr nun vollendetes Opfer ...

Aufgebrochen wird die Intensität durch Musical-Einschübe in den Handlungsverlauf, Selma entflieht aus ihrer Realität ins geliebte Musical, und es entsteht eine Parallelebene für Selma wie für den Film: Aus dem monotonen Pressmaschinenrhythmus entwickelt sich eine große Tanzszene, bei der die KollegInnen durch die Fabrikhalle tanzen (wie aus dem Klopfen der Tabakarbeiterinnen in Sauras »Carmen« sich der Flamencorhythmus entwickelt); aus dem rhythmischen Eisenbahnrattern auf einer Brücke entsteht ein Tanz auf den fahrenden Eisenbahnwagen etc. – und Björk, die isländische Sängerin, die hier ihr beeindruckendes Schauspieldebüt gibt, wirkt auch in ihrem herkömmlichen Metier und singt als Selma selbst zu der von ihr komponierten Musik. Im Musical, so Selma, ist die Welt in Ordnung, dort passiert nie etwas Schreckliches und es ist immer einer da, der einen auffängt – geradezu religiöse Erwartungen.

Manchmal wirken diese Musical-Einsprengsel etwas gewollt, so teilweise auf dem Weg zum Galgen. Stets sind sie auch formal unterschieden, nämlich nicht mit Video-Handcamera gedreht (wie die übrigen Teile, vor allem der »wackelige« Beginn), sondern auf Zelluloid – bei der großen Tanzszene in der Fabrik angeblich mit 100 Kameras gleichzeitig in einem riesigen Simultan-Take.

Rührend sind manche Details: wenn Kathy bei der Musicalprobe Fehlauftritte auf der Bühne riskiert, nur um für Selma die Anzahl der nötigen Schritte auszuprobieren und ihr diese samt deren Richtung zuzuflüstern, damit ihre Seh-

schwäche nicht auffällt. Wenn Selma mehr ertasten als sehen kann, wie sie die Maschinen zu bedienen hat, hat man stets Angst, sie würde von der Pressmaschine erfasst. Ambivalent wirkt, wenn die teils sym-pathische Wärterin ihr den Weg zum Galgen leichter machen will, indem sie ihr einen Stepp-Rhythmus für den letzten Gang vorgibt.

Ein Film soll sein wie ein Stein im Schuh – des Publikums, meint Lars von Trier. Für einige Kritiker ist dieser Film ein spitzer Stein; manche halten Lars von Trier für einen Scharlatan oder Ausbeuter seiner Hauptdarsteller – wie schon bei früheren Filmen. Tatsächlich gibt es viele Parallelen zu »Breaking the Waves« (vgl. Filmtipp in: DIAKONIA 31 [2000] 226f): eine bisher unbekannte, unglaublich eindrückliche Hauptdarstellerin, die in ihrer Rolle grenzenlos an das Gute in den anderen glaubt und als Frau (hier als Mutter) eine Opferrolle einnimmt und in eine aussichtslose Passionsgeschichte gerät.

Es ist aber nicht nur eine altruistische Opferrolle. Vielmehr ist wohl auch ein Sühneaspekt dabei. Als Selma angesprochen wird, wieso sie im Wissen um ihre Krankheit dennoch ein Kind bekam, sagt sie: Sie wollte einmal ein Baby im Arm halten. Und der Rest ihrer Geschichte scheint dann wie die konsequente Sühne für diesen spontan-emotionalen Egoismus. Dies scheint mit Triers Frauenbild zu tun zu haben, der Frauen diese Fähigkeit zu einer auf den ersten Blick fast naiv-egoistisch wirkenden, letztlich radikal-emotionalen Konsequenz zuschreibt. Die fast Blinde, um die man Angst hat, wenn sie sich auf den Eisenbahnschienen nach Hause tastet, und die bestohlen wird, während sie im Raum ist, ist zu solcher ver-rückten Konsequenz in der Lage. Scheinbare Schwächen werden zu Stärken und Starke werden schwach.

Auch die ZuschauerInnen haben auszuhalten: Recht lange zwingt sie Trier, Zeugen der Hin-

richtung von Selma zu sein – so wie deren Freunde. Dies kann man auch sehen als Protest gegen Hinrichtungen und deren klinisch-grausamen Ritus in den USA und anderswo.

Irritierend der Anfang und furchtbar konsequent das Ende: fast eine Wagnersche musikalische Ouvertüre bei dunkler Leinwand (Titel!); kein Wunder: Trier würde gern einmal (wie Werner Herzog) im Bayreuther Festspielhaus inszenieren. Ein definitives Ende für Selma am Strang – die Zuschauer werden aber innerlich offen entlassen. Das geradezu unglaublich konsequente Opfer Selmas wirkt nach, auch dann, wenn man es als zu konstruiert ablehnt oder als Widerspruch zu einem modernen Frauenbild empfindet. Selma wie Bess in »Breaking the Waves« haben jeweils Anteil an Glück und Unglück, sind Akteurinnen und Opfer.

Trier sieht sich nicht als »religiösen Filmemacher«, er sieht sowohl »Breaking the Waves« als auch »Dancer in the Dark« als Melodramen, die aber nicht als Opium fürs Volk konstruiert werden wie bei Soap Operas, die das Genre nur ausbeuten. Einig ist sich die Kritik, dass Björk als Selma eine sensationelle Entdeckung ist – obwohl sie nie wieder vor der Kamera stehen will. Die Zusammenarbeit (oder besser: der Kampf?) mit Lars von Trier ging ihr an die Substanz. Wie bei Werner Herzog und Klaus Kinski drohte das Projekt mehrfach an Konflikten zwischen Regisseur und Hauptdarstellerin zu scheitern, ebenfalls nur Drohungen und Tricks führten angeblich zum Abschluss des Films. Und hier wie dort gilt: Unabhängig davon, ob man den Vorwurf der Persönlichkeitsausbeutung für zutreffend hält oder nicht (wie auch mit Emily Watson in »Breaking the Waves« verstärkt dadurch, dass die Hauptfigur Opfer ist) oder ob man beide Kämpfenden für werkbesessen hält, ist das Ergebnis eine unglaubliche schauspielerische Dichte.

Hartmut Heidenreich, Zornheim

AUTORINNEN UND AUTOREN

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., ist Pfarrer in Burg in der Diözese Magdeburg.

Marlies Mügge, Dr. theol., ist Redakteurin der Ökumenischen Information, einem Wochendienst der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) in Bonn.

Gunter Prüller-Jagenteufel,

Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Bruno Bürki, Pastor der evangelischen-reformierten Kirche von Neuchatel (Schweiz), ist Titularprofessor für Liturgiewissenschaft an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz). Er war Professor für praktische Theologie an der evangelischen theologischen Fakultät in Yaoundé (Kamerun).

Josef Bommer, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Universität Luzern.

Ursula Silber, Dr. theol., arbeitet seit 1998 gemeinsam mit ihrem Mann als Leiterin des diözesanen KatechistInnen-zentrums in Potosí, Bolivien.

Silvia Arzt, Dr. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Angelika Pressler, Dr. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und Psychotherapeutin in freier Praxis.

Birgit Jeggle-Merz, Dr. theol., ist Akademische Rätin für das Fach Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Anna Findl-Ludescher, Dr. theol., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Praktische Theologie in Innsbruck. Sie ist seit 10 Jahren selbst als Begleiterin tätig und leitete Ausbildungsseminare für Geistliche Begleitung gemeinsam mit Prof. Klemens Schaupp.

Georg Langenhorst, Dr. theol., ist Akademischer Rat für Katholische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Weingarten und Privatdozent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen.

Hubert Frankemölle ist Professor für Neues Testament im Fach Katholische Theologie an der Universität Paderborn und seit Jahren im christlich-jüdischen Gespräch engagiert.

Manfred Koerber, Dr. theol., ist Leiter des Referates »Arbeiter- und Betriebspastoral« im Bistum Aachen und Vorsitzender der Konferenz der nord-westdeutschen Betriebsseelsorge.

Uwe Wieland, Dr. päd., ist analytisch-systemischer Berater und Coach mit Schwerpunkt Gesundheitswesen. Er ist u.a. Mitglied der Arbeitsgruppe »Gesundheitspolitische Bildungsarbeit« der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke in der Bundesrepublik Deutschland (AKSB).

Hartmut Heidenreich, Lic. theol., Dipl.-Päd., ist Direktor des Bildungswerks der Diözese Mainz.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · Mai 2001 · Heft 3

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

Redaktion:

Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, 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 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4,
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Martina Blasberg-Kuhnke

Abschied vom Kinderwunsch?

Kinder gehören – wieder – wie selbstverständlich zu den Lebensentwürfen von Frauen und Männern. Denen sich die Erfüllung dieses Wunsches versagt, bleibt das Recht zu trauern und die Suche nach neuen, noch undefinierten Rollen.

● Heute Morgen lese ich auf der Wissenschaftsseite der Süddeutschen Zeitung: »Zeugung mit unbekannten Folgen. Nach dem Rummel um genveränderte Babys rätseln Ärzte über mögliche Schäden und Politiker über mögliche Gesetzeslücken«; gestern Abend spät zum selben Thema eine Fernsehsendung: Es geht um die neueste Variante, die die Reproduktionsmedizin in ihren Verfahren zur künstlichen Befruchtung erprobt: »Wie bei einigen anderen, etablierten Verfahren der künstlichen Befruchtung spritzten die Ärzte ein Spermium in eine Eizelle. Zudem aber sollte diese (etwa bei älteren Müttern) durch Zugabe von »Zytoplasma« aus einer zweiten Eizelle einer anderen Frau aufgefrischt werden – so zumindest die Idee. Diese innere Masse der Zelle enthält zwar keine DNS aus dem Zellkern der Fremden. Etwas genetisches Material wird dennoch übertragen: durch Mitochondrien aus dem Plasma.«¹ Seit der Arzt Jac-

ques Cohen und sein Team vom St.-Barnabas-Institut für Reproduktionsmedizin in Livingston (New Jersey) diese Experimente, die schon seit einigen Jahren laufen, in einer Fachzeitschrift präsentiert haben, bewegen sie die Öffentlichkeit. Die bisher 30 Kinder – das älteste unter ihnen vier Jahre alt –, die auf diese Weise erzeugt wurden, haben zwei genetische Mütter: »Papa, Mama, Mama, Kind ... Welche Folgen hat es für die Kinder? Für die nächste Generation? Ist es ein Eingriff in die Keimbahn? Würde es das Embryonenschutzgesetz verbieten?«²

Fragen über Fragen und eine Fülle ungelöster Probleme, vor die jede neue Variante der künstlichen Befruchtung, der Präimplantationsdiagnostik oder der pränatalen Diagnostik die Ethik, die Politik, die Rechtsprechung ... stellen. Hinter ihnen stehen die Not und das Leiden vieler Paare, die ungewollt kinderlos bleiben oder die auf »natürlichem« Wege keine gesunden und lebensfähigen Kinder bekommen können. Etwa 10 % der Paare im fruchtbaren Alter bleiben, aus den unterschiedlichsten Gründen, ungewollt kinderlos.

So wie es nicht den Grund für Kinderlosigkeit gibt, so wenig gibt es die Reaktion darauf und den Umgang mit dieser Situation. Nicht jede

betroffene Frau, nicht jeder betroffene Mann leidet unter der ungewollten Kinderlosigkeit. Oft genug aber spielen sich die Auseinandersetzungen um den Stellenwert der Kinderlosigkeit zwischen den Partnern ab: Da kann sich die Frau ein Leben ohne eigene Kinder nicht vorstellen, während im Lebensentwurf ihres Mannes Kinder nicht notwendig vorkommen müssen – oder umgekehrt.

Von Leidensdruck und einer Belastung der Beziehung berichten aber fast alle Paare, die ungewollt kinderlos geblieben sind: Verdeckte oder offene Vorwürfe (»Warum haben wir auch so lange gewartet, bis wir ein Kind wollten?«; »An mir liegt es jedenfalls nicht, dass kein Kind kommt ...«), Erwartungen der Familie (»Na, wann ist es denn bei euch endlich so weit? Ihr seid doch schon fünf Jahre verheiratet.«), das Erleben der Schwangerschaft und der Geburt von Kindern bei Freundinnen und Bekannten (»Sie ist drei Jahre jünger als ich und hat schon zwei Kinder.«) ... können das »fehlende« Kind zum Lebensmittelpunkt und zum alles beherrschenden Problem werden lassen.

Ohne Kinder erscheint das Leben leer und sinnlos. Um doch eines bekommen zu können, nehmen Paare, und vor allem die Frauen, ungeheure Strapazen und Belastungen durch ferti-

»in der mehrheitlich enttäuschten Hoffnung«

litätsmedizinische Maßnahmen auf sich, in der mehrheitlich enttäuschten Hoffnung, doch noch ein Kind zu bekommen. Berichte und Filme zu diesem Thema nähren diese Hoffnung: So standen am Ende eines Dokumentarfilms, der die Geschichte von vier kinderlosen Paaren und ihren verschiedensten Versuchen, mit Hilfe der Reproduktionsmedizin ein Kind zu bekommen, erzählte, die Bilder von der Geburt eines Sohnes ei-

nes Ehepaars. Die Tränen der Enttäuschung der anderen drei Paare verschwanden hinter den Freudentränen der glücklichen Eltern.

Es ist keine Frage: Kinderlosigkeit hat es immer gegeben und sie ist zu allen Zeiten auch als Leiden erlebt worden. In der biblischen Tradition bedeutet Kinderlosigkeit ein schweres soziales Schicksal für die betroffenen Frauen. Die biblischen Texte, »die das Motiv der Unfruchtbarkeit aufnehmen und theologisch verarbeiten (Gen 16ff.; 1 Sam 1; Lk 1 u.a.), sprechen auf dem Hintergrund der Erfahrungen damaliger Menschen, sie lassen die sozialen und ökonomischen Probleme erkennen, die mit Kinderlosigkeit (besonders im Alter) verbunden waren: mangelnde Achtung und Wertschätzung der Frau in der Gesellschaft, mangelnde ökonomische und rechtliche Sicherheit«³.

Gesellschaftlich bestimmt

● Gerade die biblische Sicht der Kinderlosigkeit liefert aber ein Indiz dafür, dass die Einstellung zur ungewollten Kinderlosigkeit wesentlich gesellschaftlich bestimmt ist. Es ist noch nicht so lange her, dass der Feminismus der 70er- und 80er-Jahre feministische Mütter die Erfahrung hat machen lassen, »ihre Kinder eher verstecken als selbstbewusst zeigen zu können, ein Kind zu haben galt eher als Hemmnis denn als Bereicherung«⁴. Durch die »Entlarvung ideologischer und biologistischer Entwürfe von Weiblichkeit und Mutterschaft«⁵ hindurch, haben sich feministische Frauen eine Neubewertung der Mutterschaft erkämpft, die das Potential der gemeinsamen Welterfahrung und -gestaltung im Zusammenleben mit einem Kind entdeckt. Exemplarisch beschreibt Ina Praetorius ihre Entwicklung von der Kinder-Wunsch-Losigkeit zur überzeugten Mutterschaft:

»Zum einen, so sagte ich, sei mir der Gedanke unerträglich, dass ein mir unbekanntes Wesen von innen meinen so und nicht anders vorgestellten Körper gebieterisch verformen würde. Zum anderen bedeute das alltägliche verantwortliche Zusammensein mit einem Weltneuling unweigerlich, diese Welt, deren Grundfesten ich gerade patriarchatskritisch zu erschüttern gelernt hatte, als etwas Liebenswertes zu vermitteln, und für solche Affirmation, befand ich, sei diese Welt einfach nicht gut genug. Drei Jahre nach meinem 30. Geburtstag ist meine Tochter geboren. ... Was ich in meinen autonomisierenden 20er-Jahren allerdings nicht bedacht hatte, war dies: Das Kind selbst würde mir zu Hilfe kommen, denn es ist der überzeugendste Grund, am Leben zu bleiben, was Kritik nicht ausschließt, aber einschließt in den leidenschaftlichen Wunsch, die Welt möge sich als fähig und würdig erweisen, diesem Wunder von einem neuen kleinen Menschen Heimat zu sein.«⁶

Die Entdeckung der »Neuen Mütterlichkeit«⁷, der inzwischen auch die einer »Neuen Väterlichkeit« entspricht, beschränkt sich selbstredend nicht auf die Erfahrung feministischer Frauen. Allerdings zeigen sie schärfer, weil reflektierter, welcher gesellschaftliche Umbruch sich in der Einstellung zum Kinder-Haben und zum Kinder-Los-Sein vollzogen hat. Kinder – wenigstens eines oder auch zwei – gehören wieder zum Lebensentwurf hinzu, so dass Elisabeth Beck-Gernsheim vom »Neuen Kinderwunsch« spricht: »Empirische Untersuchungen lassen erkennen, dass auch bei den jüngeren Frauen, die schon zur Generation mit den besseren Bildungschancen gehören, Kinderhaben ein wesentlicher Teil des Lebensplans ist; und bei den Frauen, die noch keine Kinder haben, wünschen diejenigen die meisten Kinder, die die höchsten

Bildungsabschlüsse haben. Aus den demographischen Statistiken wird deutlich, immer mehr unverheiratete Frauen um 30 entscheiden sich offenbar bewusst für ein Kind.«⁸

Ein Kind verheißt Sinn und einzigartige Erfahrungen: »Das Erleben zwischen Müttern und Kindern ist einzigartig in seiner Eigenart und Intensität; es ist ein Wechselspiel von innigster, verschmelzender Zärtlichkeit, intensivster Körperlichkeit, Ansprechen aller Sinne, ein emotionales und sinnliches Fließen, begleitet von einer Selbstvergessenheit und einem offenen Phantasiehorizont.«⁹, schreibt der Züricher Psychoanalytiker Andreas Benz emphatisch. Ein Kind verspricht, neue Fähigkeiten an sich selbst zu entdecken, das Abenteuer der Verantwortung, den Zugang zu verschütteten Schichten des eigenen Ichs, es symbolisiert den »neuen Anfang«.¹⁰

Das Kind als Wegweiser zum eigenen Ich? »Kinderwunsch und Kinderkriegen sind, bis ins Vokabular hinein, ein beliebtes Terrain der neuen Erfahrungssucher.«¹¹ Diese Entwicklung betrifft zunächst die Mehrheit aller Frauen und Paare im Kontext individualisierter Gesellschaft; das Leid, diesen Wunsch nicht »umsetzen« zu kön-

»im Kontext individualisierter Gesellschaft«

nen, allein die ungewollt Kinderlosen. Anders als für viele andere Bereiche, in denen individualisierte Individuen vor dem Zwang und der Freiheit stehen zu wählen und sich zu entscheiden, gilt hier eben nicht, dass »jeder seines Glückes Schmied« ist: Die Entscheidung für ein Kind bedeutet eben nicht immer, auch wirklich ein Kind zu bekommen. Paaren, die sich mit ihrer Kinderlosigkeit nicht abfinden wollen oder können und viele Strapazen in Kauf nehmen, um ihren Kinderwunsch zu erfüllen, nun Egoismus zu unterstellen, ist völlig fehl am Platze. In der Tat gibt

es kein Recht auf ein Kind – aber ein Kind sehr zu wünschen und zu trauern, wenn es nicht kommt, dieses Recht sollten sich Betroffene nicht nehmen lassen – auch und gerade nicht, weil ihnen, ihr Leid verstärkend, dieser Egoismusvorwurf nicht selten entgegentritt.

Offener Status

● »Unterwegs mit einem Weltneuling« zu sein bedeutet tatsächlich täglich ein Abenteuer – bei aller »zeitweiligen Ödnis des Mutterseins«¹³. Vielleicht hilft – bei aller Unterschiedlichkeit – die biblische Sicht der Kinderlosigkeit bzw. die Bedeutung, die in der Bibel der Tatsache, keine Kinder haben zu können, beigemessen wird, in

»Manchmal wird der Abschied vom Wunschkind als Befreiung erlebt.«

einer wichtigen Hinsicht weiter: Mit den kinderlosen biblischen Frauen, mit Sara, Hanna und Elisabeth, dürfen glaubende Frauen und Paare sich mit ihrem Kinderwunsch und der Trauer, dass er sich – vielleicht auch nur vorläufig – nicht erfüllt, ernst nehmen, einer Trauer, die vom Gott der Bibel gesehen und mitgetragen wird.

Manchmal wird der Abschied vom Wunschkind nach Jahren des Kampfes als Befreiung erlebt:

»Im Sommer letzten Jahres habe ich dann gesagt: Schluss, Ende, aus. Ich kann nicht mehr. Ich will nicht mehr hoffen und hinterher so enttäuscht werden. ... Ein Kind kann nicht dein einziger Lebensinhalt sein. Ich habe mir vorgenommen, auch ohne Kind ein lebens-

wertes Leben zu führen. Auf dem Weg bin ich jetzt. Es war, wie wenn ein Schalter umgelegt worden wäre. Ich fühle mich so gut wie seit Jahren nicht mehr. Ich brauche keine Medikamente mehr, ich trinke abends mal ein Glas Wein, ich brauche keine Rücksichten mehr zu nehmen. Wie wenn ein Knoten geplatzt wäre.«¹⁴

Anderen gelingt es, ihre Beziehung zu Kindern anders und neu zu definieren.

Am Schluss dieser Einführung in das Schwerpunktheft »kinderlos« steht deshalb die Stimme der kinderlosen Theologin Dorothee Wilhelm, die in einer WG mit einer Freundin und deren Tochter lebt und ihre Beziehung zu der 12-jährigen Nora zu fassen versucht, ein Status, der Kreativität und Zerbrechlichkeit zugleich bedeutet:

»Ich denke, dass die Wortlosigkeit für meinen Status gegenüber Nora eine Entsprechung darin hat, dass ein solcher Status nicht vorgesehen ist. Er hat alle Chancen eines offenen Status: alltäglich neu zu erfinden, was hineingehört und was nicht, und alle Zerbrechlichkeit: Wenn Noras Mutter morgen entscheidet, mit ihr auszuwandern, kann ich dazu nichts sagen außer: ›Alles Gute!‹ Auch bei Nora wechselt es stark, ob sie mich zur Familie zählt oder nicht. Wenn sie es tut, freue ich mich sehr, wenn sie es nicht tut, verletzt mich das manchmal. Wir sind mal alle zusammen gleichzeitig aus dem Haus gegangen, zufällig. Nora hatte ihr Rollbrett dabei, Verena das Fahrrad, ich den Rollstuhl, und Nora fand: ›Wir sind die Rädli-Familie.‹ Das fand ich ziemlich bezaubernd.«¹⁵

¹ SZ vom 15.05.2001, V 2/11.

² Ebd.

³ B. Eltrop, So zahlreich wie die Sterne am Himmel...

Leben mit Kindern in biblischer Zeit, in:

Schlangenbrut 18 (2000) Heft 68, 30-32, hier: 32.

⁴ C. Kolf-van-Melis/

A. Blome, Leben mit Kindern, in: Schlangenbrut 18 (2000) Heft 68, 4.

⁵ Ebd.

⁶ I. Praetorius, Unterwegs

mit einem Weltneuling. Zur feministisch veränderten Konzeption von Mütterlichkeit, in: Schlangenbrut 18 (2000) Heft 68, 16f., hier: 16.

⁷ Vgl. U. Pasero/U. Pfäfflin (Hg.), Neue Mütterlichkeit. Ortsbestimmungen, Gütersloh 1986, passim.

⁸ E. Beck-Gernsheim, Der neue Kinderwunsch, in: Pasero/Pfäfflin, Mütterlichkeit, 52-68, hier: 54.

⁹ A. E. Benz, »Ich habe dich unter Schmerzen geboren«. Zur Psychologie der Mutter-Kind-Bindung, in: Unsere Mütter. Kursbuch 132, Berlin 1998, 54-67, hier: 59.

¹⁰ Vgl. Beck-Gernsheim, Kinderwunsch, in: Pasero Pfäfflin, Mütterlichkeit, 57-65.

¹¹ Ebd., 64.

¹² Praetorius, Weltneuling, 16.

¹³ Ebd.

¹⁴ H. Gafga, Schwanger werden, endlich! Protokoll eines Erwachens, in: chrismon 5/2001, 54.

¹⁵ D. Wilhelm, in: Ein Feminismus des Alltags. Theologinnen erzählen von ihrem Zusammenleben mit Kindern, in: Schlangenbrut 18 (2000) Heft 68, 10-15, hier: 10.

Anzustreben ist somit ein Beratungsmodell, das – ausgehend von einer umfassenden Information zum Sachbestand – in einer zweiten Phase zur existenziellen und auch ethisch-existenziellen Bewertung dieser Information durch das Paar führt. Eine dritte Phase hat die Wahrnehmung objektiver ethischer Prinzipien und Kriterien zu ermöglichen, die sodann in einer vierten Phase nochmals ethisch-existenziell vom Paar geprüft werden können. In einem solchen mehrphasigen, ganzheitlichen orientieren Beratungsprozess ... sind mitunter auch explizit religiöse Fragen relevant. So kann beispielsweise ein kirchlich geprägtes Paar den unbedingten Kinderwunsch auch deshalb entwickeln, weil es der Auffassung ist, dass ohne Kind

ihre Ehe nicht christlich sein könne. Für die Entscheidungsfindung zur oder gegen eine IVF-Behandlung wäre daher ... die mitunter entlastende Information bereitzustellen, dass nach katholischer Auffassung die Ehe »nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt« ist und deshalb in dem Fall, wo »das – oft so erwünschte – Kind fehlt, die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen (bleibt) und ihren Wert (behält)« (Gaudium et spes, Nr. 50).

aus: Gerhard Marschütz, Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt ... Reproduktionsmedizin als ethische Herausforderung, erscheint in: Ethica 9 (2001) Heft 2.

Gabriele Schilz

»Als ob die ganze Welt fruchtbar ist ...«

Aspekte des unerfüllten Kinderwunsches

**Kinderlosigkeit ist ein Stigma
und löst oft Scham, Trauer
und Schweigen aus,
auch über die Strapazen
einer Behandlung.
Selten finden Betroffene
Gehör und Begleitung.**

»Der Alltag wurde echt schwer. Als ob die ganze Welt fruchtbar ist, nur wir nicht. Ich bin richtig allergisch geworden gegen schwangere Frauen auf der Straße, oder Spielplätze, und all die Reklame für Kinderzeugs, oder an Schulhöfen vorbeigehen und all die Kinder hören. Echt alles erinnerte mich andauernd, dass wir immer noch nicht schwanger waren, immer noch kein Kind hatten. Und alle um uns herum wurden schwanger und bekamen Kinder. Jedes andere Kind war ein weiteres Zeichen unseres reproduktiven Versagens.«

Susanne, 33¹

»Und jeder, aber auch wirklich jeder, hat gefragt, wann denn die Kinder kommen. Und wir haben irgendwann angefangen zu sagen, klappt nicht, also irgendwas passiert halt nicht, und dann kamen natürlich zusätzlich noch von allen möglichen Bekannten und Verwandten spitze Bemerkungen. Auch von

Leuten, wo wir nicht erwartet haben, dass da so derbe Sachen kommen. Und es war echt schwierig, Leute zu finden, die bereit waren, über dieses Problem zu sprechen, weil es eben auch wirklich ein Tabu hat.«

Richard, 38

Als Teil der Problematik der ungewollt kinderlos lebenden Paare² berichten viele Betroffene von Erfahrungen von Ausgrenzung und sprechen von einem Tabu im Umgang mit ungewollter Kinderlosigkeit. Ob »spitze Bemerkungen«, wohlgemeinte Ratschläge oder peinlich berührtes Schweigen, sie treffen auf Unverständnis in ihrer Umwelt. Ein Teil dieser Tabuerfahrung entstammt dem Parallelverlauf zweier gegensätzlicher gesellschaftlicher Tendenzen: Einerseits gewann das fötale Subjekt in den letzten Jahren an Bedeutung und andererseits haftet vor allem kinderlosen Paaren in unserer Gesellschaft nach wie vor ein Tabu an.

Was in vielen anderen Ländern noch ausgeprägter ist, erleben Paare auch in Deutschland: Kinderlosigkeit ist stigmatisiert.³ Der soziale Status ist mitbestimmt durch Kinder, und insbesondere kinderlose Frauen werden als unproduktiv bewertet. Kinderlosigkeit erfährt wenig Wertschätzung und der Druck von außen auf das Paar,

endlich Kinder zu bekommen, drückt sich in Fragen, Ratschlägen und spitzen Bemerkungen aus.

Anzumerken sei hier die wichtige Unterscheidung zwischen ungewollter und gewollter Kinderlosigkeit. Obwohl Letztere auch oft schwer fallen kann oder situationsbedingt Leiden hervorrufen kann und obwohl auch gewollt kinderlose Frauen Stigmatisierung erfahren, unterscheidet sich gewollte Kinderlosigkeit vor allem durch ihre Motivation. Gewollt Kinderlose können sich an ihrer eigenen Persönlichkeitsentwicklung orientieren. Ihr Lebensentwurf sieht Kinder nicht vor und ist deshalb nicht in

»Unterbrechung ihres Lebensentwurfes«

dem Sinne unterbrochen, wie ungewollt Kinderlose dies oft erleben. Gerade die Unterbrechung ihres Lebensentwurfes wird als sehr schmerzhaft erlebt. Die Annahme, dass das Leben planbar und einigermaßen vorhersehbar ist und dann kohärent und geradlinig verlaufen wird, kommt durch die Erfahrung der ungewollten Kinderlosigkeit ins Wanken und kann eine Lebens- und Sinnkrise ähnlich wie andere gewaltige Einbrüche auslösen.⁴

Kultur des Schweigens

● Die Tabuerfahrung wird verstärkt dadurch, dass alles, was den Unterleib der Frau angeht, einerseits zwar stetig wachsender medizinischer Beobachtung – und das meist durch ihre männlichen Vertreter – ausgesetzt ist, andererseits aber in eine Kultur des Schweigens eingebettet ist. Was nicht bedeuten soll, dass das Stigma um männliche Sterilität geringer wäre: im Gegenteil, wird doch männliche Sterilität oft mit Impotenz gleichgesetzt. So berichtet Richard:

»Wir haben Bekannte, die wussten von unserer Situation. Da sagt mir der Mann eines Tages, dass es eine Fernsehsendung gab an dem Abend, die hätte mit unserem Thema zu tun, es ging um Impotenz! Da hab ich erwidert, ich dachte, du wärst ein studierter Mensch und hättest Allgemeinbildung, Impotenz hat mit Infertilität überhaupt nichts zu tun. Solche Sachen tun einfach nicht gut ...«⁵
Richard, 38

Diese Gleichsetzung von männlicher Sterilität mit Impotenz trägt sicherlich mit dazu bei, dass der Grund der »Unfruchtbarkeit« üblicherweise erst einmal bei der Frau angesetzt wird, ohne zuerst durch Untersuchungen männliche Sterilität auszuschließen. Richards Frau Beate (34) schildert dies so:

»Es hat eineinhalb Jahre gedauert, bevor das Spermogramm gemacht wurde. Erstmal musste ich sechs Monate lang Basaltemperatur messen, dann haben sie eine Hormonanalyse gemacht, dann eine Laparoskopie, und sie haben überhaupt kein Problem gefunden. Erst dann hat ein Arzt vorgeschlagen, dass mein Mann sich untersuchen lassen soll. Ja, und dann haben sie eben gefunden, dass seine Spermien nicht so gut sind.«
Beate, 34

Da der Fokus reproduktionsmedizinischer Maßnahmen hauptsächlich auf den Körper der Frau gezielt ist, erleben sich manche Männer als

»Fokus auf den Körper der Frau«

weniger beteiligt. Dem wird oft von ärztlicher Seite nichts entgegengesetzt, anstatt Männer stärker miteinzubeziehen.

Nicht nur Biologie

»Ich hab mich nie identifiziert mit dem Ausdruck unfruchtbar. Das wird immer so hinter vorgehaltener Hand gesagt. Ich wehr' mich dagegen – bloß weil ich kein Kind kriegen kann, bin ich ja nicht unproduktiv, oder weniger wert. Obwohl einem alle das Gefühl geben, irgendwie nicht ganz vollwertig zu sein.«
Andrea, 35

Es ist wichtig, vom rein medizinisch-biologischen Blickwinkel auf die ungewollte Kinderlosigkeit abzurücken. Zwar kann eine medizinische Definition der so genannten Unfruchtbarkeit auch befreiende Wirkung haben, aber sobald sie als Krankheit definiert ist, läuft sie Gefahr, als statisch verstanden zu werden. Dabei gibt es selbst bei »fruchtbaren« Paaren Zeiten im Leben, in denen die Fortpflanzungsfähigkeit eingeschränkt ist. Es wäre angebrachter, anstatt von Unfruchtbarkeit von einer eingeschränkten Fortpflanzungsfähigkeit zu sprechen. Die medizinische Bestimmung der Unfruchtbarkeit (nach einem Jahr regelmäßigen Geschlechtsverkehrs ohne Verhütung) bezieht andere Aspekte der menschlichen Fruchtbarkeit nicht genügend mit ein.⁶

Außerdem bezieht sich das Verständnis von Fruchtbarkeit ja nicht allein auf die biologischen Zustände von Empfängnis und Schwangerschaft, sondern auch auf den Ausdruck von Kreativität und Produktivität im weiteren Sinne.

Scham und Trauer

»Wir machten all die Tests. Und die haben keinen Grund gefunden. Die Eileiter sind in Ordnung, wir wussten, dass es einen Eisprung gab, die Samenanalyse war o.k., alles war in Ordnung. Wir gehören zu den 10-25%

die »ungeklärte Unfruchtbarkeit« haben. Und irgendwie wäre es fast leichter gewesen, wenn es einen eindeutigen Grund gegeben hätte. Obwohl wir gehört haben, dass es für die mit eindeutigen Grund auch nicht leichter ist. Aber so hast du das Gefühl, dass dein Körper einfach versagt. Und es macht mehr Stress, die Ursache nicht zu finden. Dann denkst du, es ist psychologisch, oder suchst nach anderen Erklärungen, vielleicht hat es mit der Implantation zu tun oder vielleicht liegt's an deinem Immunsystem oder wer weiß was. Irgendwann macht man sich damit verrückt. Als wir dann mit den Behandlungen anfangen, haben wir neue Hoffnung geschöpft.«

Cornelia, 36

Die Erfahrung des Versagens des eigenen Körpers beschreiben viele Beteiligte als schwer zu tolerieren und ausgesprochen schwer zu vermitteln. Gerade diese schwere Vermittelbarkeit

»enorme physische, emotionale und seelische Strapazen«

verstärkt das Gefühl des Andersseins, der Normabweichung. Die Erfahrung von Versagen und Normabweichung hängt eng zusammen mit einem Gefühl der Scham – und zusammen mit der oben beschriebenen Erfahrung von mangelnder Sensibilität und Unverständnis bei anderen, der Erfahrung von Schande.⁷ Viele Betroffene berichten, dass es sehr schwer ist, aus diesem »Teufelskreis« auszubrechen.

Für manche bedeuten medizinische Behandlungen dann neue Hoffnung. Jedoch kommt es nicht etwa zur Lösung, sondern zur Fortführung der Problematik, wenn Paare sich zu medizinischen Behandlungen entschließen. Behandlungen wie die In-Vitro-Fertilisation bedeu-

ten enorme physische, emotionale und seelische Strapazen. Fast ständige ärztliche Beobachtung, strikte Zeitprotokolle, Nebenwirkungen der medikamentös-hormonellen Behandlung und chirurgische Eingriffe auf der medizinischen Seite, begleitet vom emotionalen Stress des Wartens, Hoffens und – häufig – wiederholten Trauerns, wenn ein Versuch fehlgeschlagen ist.

»Eigentlich erfordert die ganze Zeit der Behandlung, zumindest eine Hälfte des Zyklus, deine ganze Konzentration. Aber du machst das morgens früh vor der Arbeit und lässt dir dann bei der Arbeit nichts anmerken. Das Schlimmste an der IVF-Behandlung ist ja die Wartezeit hinterher. Ich hatte keine gravierenden Nebenwirkungen, ich hab die Hormone noch gut vertragen, aber die Wartezeit vom Transfer bis zu dem Zeitpunkt, wo entweder die Periode einsetzt oder nicht ...«

Beate, 34

»Der ganze Prozess lässt dich hoffen – man würde das nicht durchstehen ohne Hoffnung. Und obwohl wir uns jedes Mal auf die schlechte Nachricht vorbereitet haben, weil wir nicht zu sehr hoffen wollten, waren wir doch jedes Mal enttäuscht und unheimlich traurig. Dann kam der Punkt, wo ich gesagt hab, ich mache das alles nur noch einmal. Ich kann das alles nur noch einmal mitmachen, und der Gedanke hat mir wieder Hoffnung gegeben. Und ich weiß nicht, wenn es nicht geklappt hätte, ob wir es dann nicht doch noch einmal versucht hätten? Wer weiß, wir haben ja auch vorher schon mal gesagt, wir machen nicht weiter, und haben dann doch weitergemacht. Du willst einfach nicht aufgeben.«

Susanne, 33

Mangelndes Verständnis unter Freunden und Familienangehörigen während Behandlung rührt von einem fehlenden Wissen – wer sich einer IVF-Behandlung unterzieht, muss sich vorher »schlau machen«. Die Entscheidungen, die jeder Behandlungsschritt verlangt, erfordern

»Geschäft mit der Hoffnung«

ein Wissen, das Nicht-Betroffene nur selten haben. Eine aktive Mitgestaltung der Behandlung und Abwägung der Risiken erfordert eine Emanzipation aus der »Ärztlichkeit« und beträchtliche Eigenarbeit.

Das Geschäft mit der Hoffnung blüht mit jedem neuen Behandlungsschritt, mit jedem neuen Behandlungszyklus. Viele Beteiligte sprechen von einer »Spielsucht« – jede neue Behandlungsmethode verspricht eine weitere Chance.

Wie weiter?

● Für viele Angehörige oder Freunde drängt sich angesichts all der Strapazen einer IVF-Behandlung die Frage auf, warum nicht adoptieren? Oder gar die Frage nach dem Kinderwunsch überhaupt. Warum Frauen Kinder wollen, warum Männer Väter werden wollen, kann auf viele Weise zu beantworten versucht werden. Obwohl der Kinderwunsch nicht nur biologisch-natürlich, sondern ebenfalls sozial-historisch gewachsen – und wandelbar – ist⁸, wird für diesen Beitrag vorausgesetzt, dass ungewollt kinderlose Paare, die sich Behandlungen unterziehen, einen wie auch immer motivierten, sehr starken Kinderwunsch empfinden. Während feministische Analysen von Mutterschaft und reproduktionsmedizinischen Technologien von einer Kritik am patriarchalen Mandat zur Mutterschaft ausgehen⁹, muss sowohl das Bedürfnis nach Kindern, nach den Erfahrungen der Mutter

und Vaterschaft, wie auch der Handlungsraum insbesondere von Frauen anerkannt werden. Und obwohl Elternschaft auch durch andere institutionalisierte Methoden erreicht werden kann, insbesondere durch Adoption, ist Adoption nicht unbedingt ein leichter Weg zum Kind als ein Weg durch reproduktionstechnologische Maßnahmen. Adoptionsverfahren (innerhalb Deutschlands) sind äußerst langwierig und kompliziert und führen keineswegs zum sicheren »Erfolg«.

Abschließend sei noch hinzugefügt, dass ungewollt kinderlose Frauen und Männer keineswegs eine homogene Gruppe sind – Aussagen

von Interviewpartnern zeigen eine Vielschichtigkeit der subjektiven Erfahrung im Umgang mit ungewollter Kinderlosigkeit. Schicht- oder ethnische Zugehörigkeit, sowie andere demographische Kriterien (z.B. Stadt/Landgefälle) tragen ebenfalls zur Unterschiedlichkeit der Erfahrung mit bei, was in diesem Beitrag nicht reflektiert ist. Im Interesse einer fortgesetzten öffentlichen Diskussion über reproduktionstechnische Maßnahmen und ungewollte Kinderlosigkeit ist zu wünschen, dass ungewollt Kinderlose mehr zu Wort kommen und damit ein Stück des Tabus, des Schweigens und der Isolation durchbrochen werden kann.

¹ Alle Namen sind Pseudonyme. Die Zitate stammen aus Interviews mit Frauen und Paaren in Deutschland, die 1998 im Rahmen einer ethnographisch ausgerichteten Forschungsarbeit zur Entscheidungsfindung im Verlauf von Behandlungen bei ungewollter Kinderlosigkeit durchgeführt wurden.

² Alle Interviewpartner waren entweder Frauen, die in einer heterosexuellen Beziehung leben, oder heterosexuelle Paare, da reproduktionstechnische Maßnahmen in Deutschland nur heterosexuellen Paaren zur Verfügung stehen. Es

wäre wichtig, in zukünftigen Studien die ungewollte Kinderlosigkeit von allein-stehenden Frauen und Frauen in lesbischen Beziehungen miteinzubeziehen.

³ Goffman definiert soziales Stigma als eine Eigenschaft, die einen als weniger wünschenswerte Person absetzt von anderen Personen in derselben Kategorie und somit die Person auf eine weniger gewertete Person reduziert. Vgl. E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N.J., 1963.

⁴ Vgl. Gay Becker, *Healing*

the Infertile Family, Berkeley 1990.

⁵ Zur Begriffsunterscheidung sei angemerkt, dass Sterilität bedeutet, nicht schwanger zu werden, und Infertilität, dass zwar eine Befruchtung stattfindet, die Schwangerschaft aber in Fehl- oder Frühgeburt endet. Beide Begriffe sind in diesem Beitrag zusammengefasst zu »ungewollter Kinderlosigkeit«.

⁶ So beeinflussen zum Beispiel seelische Zustände die Fruchtbarkeit. Vgl. Ute Auhagen-Stephanos, *Wenn die Seele Nein sagt. Vom Mythos der Unfruchtbarkeit*,

Reinbek 1991.

⁷ Vgl. Ute Winkler, *Der unerfüllte Kinderwunsch. Ein Ratgeber für kinderlose Paare*, München 1994.

⁸ Vgl. dazu Elisabeth Badinter, *Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jh. bis heute*, München 1988.

⁹ Vgl. dazu Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, New York 1970, und Gena Corea, *Muttermaschine. Reproduktionstechnologien. Von der künstlichen Befruchtung zur künstlichen Gebärmutter*, Berlin 1986.

Aus dem Schweigen getreten

Vier Statements von Kinderlosen

Ungewollte Kinderlosigkeit ist Stigma und Tabu. Dem gegenzusteuern hat die Redaktion Betroffene um einen Einblick in ihre Erfahrungen gebeten. Drei Paare und eine alleinstehende Frau berichten von ihren Wegen mit dem unerfüllten Kinderwunsch.

IVF – eine menschliche Lösung? Wolfgang und Veronika

● Zuallererst sei bemerkt: Kinderwunsch ist Kinderwunsch; dabei ist es völlig egal, ob man bereits ein Kind hat oder nicht. Unsere Tochter Stephanie wird im Juli 11 Jahre alt, seit sie ungefähr ein Jahr alt war, wünschen wir uns ein zweites Kind – bis heute.

Als wir genug (und zwar bis zum Hals genug) von all den gut gemeinten Ratschlägen hatten, wie: »Denkt nicht dran!«, »Fahrt auf Urlaub!«, »Sie dürfen sich nicht so verkrampfen!« etc., begannen wir uns Alternativen zu suchen: Adoption eines Babys zumindest auf legalem Weg ist in Österreich in unserem Alter (bitte wir sind 37, bzw. 38 Jahre »alt«) nicht möglich.

Also – nach insgesamt drei Bauchspiegelungen (Diagnose Endometriose, d.h. im Bauchraum meiner Frau »versprengte« Gebärmutter-schleimhaut, fruchtbarkeithemmend) und ent-

sprechenden Therapien (künstlicher »Wechsel« für mehrere Monate) blieb nur die In-Vitro-Fertilisation.

Die Entscheidung machten wir uns nicht leicht; aus ethisch-religiösen Gründen (soll der Mensch alles wirklich tun, was ihm möglich ist zu tun?) und auch aus medizinischen Gründen (das ist ein massiver Eingriff in den Hormonhaushalt der Frau). Doch unerfüllter Kinderwunsch ist ein starker Antrieb, alles dagegen zu tun. Meines Erachtens trifft er Frauen viel mehr als Männer (zumindest bei uns ist es so).

An einer gynäkologischen Abteilung und in einem Institut haben wir unsere Erfahrungen gesammelt; in menschlicher Hinsicht keine guten. Im Krankenhaus läuft das Ganze ziemlich technisch ab, wie eine Krankheit, es ist aber noch viel mehr ein LEIDEN, im doppelten Sinn. Man fragt nach Krankengeschichte, nach Operationen, nach allem, nur nicht danach, wie es dem Paar dabei geht. Mittels Spray oder Spritze wird die Hirnanhangsdrüse ausgeschaltet (O-Ton Arzt), dann wird künstlich stimuliert, die hoffentlich gewachsenen Eizellen entnommen und im Reagenzglas miteinander vermischt. Wenn dann »was« (wieder O-Ton Arzt!, bitte dieses »WAS« wäre unser KIND, ein MENSCH!) gewachsen ist, wird das der Frau wieder transferiert (einge-

setzt). Wenn sie das jetzt auch noch in einem Spitalsambulanzzraum lesen, kommt auch Ihnen das Ganze sehr, sehr nüchtern vor, für das Wunder des Lebens, das da – zwar assistiert (O-Ton Arzt) – ablaufen soll.

Beim ersten Mal wuchsen zu wenig Eizellen, der Versuch wurde abgebrochen. Leider war es nicht der Arzt des Erstgesprächs, der das mitteilen musste, sondern ein sehr, sehr distanzier-

**»Er merkte nicht,
welches Vernichtungsgefühl
er hinterließ.«**

ter Mensch. Er merkte nicht, welches Vernichtungsgefühl er bei meiner Frau hinterließ. Vielleicht sollten in diesem sensiblen Bereich nur Menschen mit Einfühlungsvermögen am Werke sein! (?)

Beim zweiten Versuch wurden meiner Frau zwei befruchtete Eizellen (Menschen?) in einem Nebenraum der Ambulanz »transferiert«. Der Arzt des Erstgesprächs und die Schwestern bemühten sich in ihren grünen OP-Gewändern wirklich, eine halbwegs menschliche Atmosphäre zu schaffen. Doch wie soll das funktionieren? Wie soll dort jene Intimität entstehen, die von Natur aus für diesen Akt selbstverständlich erscheint? Der Versuch misslang, wir beließen es bei diesem einen in diesem Umfeld.

Jahre später, nach einer schweren Unterleibsoperation an meiner Frau wegen massiver Endometriose, wobei auch einige Zeit Krebsverdacht bestand (Himmel, ich darf gar nicht zurückdenken!), und einer sechsmonatigen Wechselzeit, einer Psychotherapie bei einer sehr engagierten, selbst betroffenen Therapeutin: der übermächtige Kinderwunsch – ein neuer Versuch.

Wir wählten ein privates Institut. Vielleicht war da das »Rundherum« etwas menschlicher.

Natürlich wieder Krankengeschichte, OP's und so weiter (meine Frau hat ja schon einen Ordner). Dann Gespräch mit einer Ärztin, wir atmen

»Hoffnungen werden geweckt«

auf, sie nimmt Anteil! Da wir einerseits schon einen Versuch hinter uns haben und beide aus medizinischen Berufen stammen, wird – relativ rasch – ein Therapieplan erstellt. Ultraschall-Kontrollen werden vereinbart, Rezepte geschrieben, ich darf mich in einen Raum mit anregenden Videokassetten zurückziehen, schließlich muss mein Beitrag (sprich Sperma) auch in Ordnung sein. Ist er mittlerweile auch nicht (mehr). Dann täglich ein bis zwei relativ schmerzhafte Injektionen in die Oberschenkel meiner Frau. Erste Ultraschall-Kontrolle, Hoffnungen werden geweckt, auch ich glaube einige heranwachsende Follikel (Eizellen) zu sehen (allerdings leider schon wieder eine andere Ärztin oder auch Schwester?, vorgestellt hat sie sich nicht).

Zweite Ultraschall-Kontrolle, dieses Mal ein Arzt, er bemüht sich redlich, Follikel zu finden. Nur – er findet KEINE! Er bekam immerhin mit, was das für meine Frau bedeutete, versuchte zu trösten.

Ein neuer Termin wird vereinbart. Auf dem Heimweg merke ich, dass mir meine Frau misstraut. Ich habe beim ersten Ultraschall aber wirklich mögliche Follikel gesehen! Bis zum nächsten Termin wird viel geschwiegen. Erst bei der Hin-fahrt kommt ein Gespräch über das wei-

**»Bis zum nächsten Termin
wird viel geschwiegen.«**

tere Vorgehen zwischen uns zustande, weil wir beide eigentlich unausgesprochen schon fix damit rechnen, dass der Arzt keine Eizellen finden wird. Er (es ist tatsächlich derselbe!) findet auch

keine. Dieses Mal ist es keine so vernichtende Auskunft, oder überspielt meine Frau da etwas?

Derzeitiger Stand: Meine Frau hat noch immer keine Regelblutung, obwohl die letzte Injektion bereits knapp drei Monate zurückliegt,

sie hat aber Wechselbeschwerden. Was wir aber immer noch haben, sie mehr als ich: unerfüllten Kinderwunsch! Vermutlich werden wir es trotz einigermaßen widriger Umstände zumindest noch einmal mit der Eizellstimulation versuchen!

Eine Frau, Mitte 40:

»Das Wunder der Menschwerdung versäumt zu haben ... «

● Schon in meiner Jugendzeit, geprägt vom Eheleben meiner Eltern und dem meines Umfeldes reifte in mir der Entschluss, selbstbestimmt leben zu wollen. Meine Vorstellungen dazu waren sehr klar: Abhängigkeit von einem Mann und Rollenzuweisung kamen für mich nicht in Frage. Gegenüber meinen männlichen Geschwistern und auch gegenüber meiner Mutter lebte ich damals schon erbitterten Widerstand. Unterstützung erfuhr ich durch meinen Vater. Dem verdanke ich auch eine abgeschlossene Berufsausbildung.

Als kirchliche Angestellte, nicht verheiratet, allein lebend, ist der Zustand der Kinderlosigkeit ein »normaler«. Zu Beginn meiner Tätigkeit in der Kirche war ich 23 Jahre alt. Damals erfolgte bei Verheleichung einer Pastoralassistentin die Auflösung des Dienstverhältnisses. In den folgenden Jahren wurde durch das entschiedene Engagement der Betroffenen diese Bedingung aufgegeben.

Meine Bereitschaft, in einer Beziehung zu leben, war grundsätzlich gegeben, jedoch diese in eine Ehe münden zu lassen war unvorstellbar. Unvorstellbar war aber zugleich, als allein-stehende, kirchliche Angestellte ein Kind zu bekommen. Meine Idealvorstellung war und ist, dass ein Kind mit beiden Elternteilen aufwachsen soll. Hinzufügen möchte ich, dass ich großen Respekt vor alleinerziehenden Eltern habe.

Bis zu meinem dreißigsten Lebensjahr genoss ich den Zustand meiner Kinderlosigkeit sehr. Das Leben in völliger Autonomie empfand ich als selbstverständlich. In den Jahren danach begann die Phase der Neuorientierung. Frausein

»eine Fähigkeit nicht gelebt zu haben «

und Gebärfähigkeit drängten immer stärker in mein Bewusstsein. Am betroffensten machte mich die Vorstellung, eine Fähigkeit nicht gelebt zu haben. Je näher ich mich dem biologischen Alter näherte, bei dem die Vernunft einer möglichen Schwangerschaft entgegenstand, desto schmerzlicher war die Erkenntnis, in meinem Leben etwas versäumt zu haben. Versäumt zu haben die Befindlichkeit einer Schwangerschaft, den Geburtsvorgang und das, was das Wunder »Menschwerdung« ausmacht. Begegnungen mit schwangeren Frauen lösten unbeschreibliche Gefühle in mir aus. Meine Vorstellungen, die mich begleitet haben, waren nicht nur romantischer Natur. Erzählungen von Freundinnen, über ihre Erfahrungen offenbarten mir sehr deutlich unterschiedliche Belastungen, die eine Schwangerschaft und Geburt mit sich bringen kann. »Ich habe mich um diese Erfahrung gebracht«, war oftmals ein resignierender Gedanke. Meine Bemühungen, Trost zu finden, waren nicht erfolgreich. Gespräche mit anderen, bewusst kin-

derlos gebliebenen Frauen haben sich auch nicht als hilfreich erwiesen, deren Haltung dazu war für mich zu pragmatisch.

Heute befinde ich mich in einem Lebensabschnitt, dem ein intensiver Prozess des Verab-

schiedens von einer Vorstellung, etwas nicht gelebt zu haben, vorausgegangen ist. Ich bin dankbar für die vielen Gespräche mit Freundinnen, Kolleginnen und Kollegen, die mich in meinen Prozess begleitet haben.

Brigitte und Franz Gruber: Ein gemeinsames Lebensproblem aus zwei unterschiedlichen Perspektiven

● Nicht Vater zu werden, vor allem dann, wenn keine eindeutigen medizinischen Gründe vorhanden sind, ist zunächst dies: ein jahrelanges Pendeln zwischen Hoffnung und Enttäuschung. Gewiss: Es gibt schlimmere Situationen. Es geht nicht um Tod und Leben, wohl aber um eine einschneidende Veränderung gemeinsamer Bilder von Ehe und Familie. Ich war plötzlich und lang andauernd mit dem Faktum konfrontiert: Es will nicht sein.

Ein Jahr warten war kein Problem. Vor allem deshalb, weil nach dem Studium die ersten Berufsjahre sowieso herausfordernd genug waren. Mit der Zeit kam Unruhe auf. Der Kinder-

»eindeutige Träume und neue Aufmerksamkeit«

wunsch wurde deutlicher, die Erwartung höher, die Lebensperspektive deutlich familiär ausgerichtet. Unbewusste und bewusste Auseinandersetzung mit dem Vatersein. Eindeutige Träume bzw. neue Aufmerksamkeit: Wie geht der Schwager mit seinen Kindern um? Hält er die vielen schlaflosen Nächte aus? »Wenn's er schafft, dann kann ich es auch!« Erfahrung sammeln beim Babysitten. »Na ja, es geht doch! Auch Studierende haben Einfühlungsvermögen in kleine Schreihälse und spielsüchtige Volksschüler.«

»Habt ihr schon Kinder bekommen?« – Nach einigen Ehejahren höre ich die Frage als Vorwurf. Es gibt keine Ausreden mehr. Warum noch immer nicht? Wir wollen's wissen. Den ganzen Mut zusammenpacken – und jeder auf zum Arzt. Neue Hoffnung. Von einem Monat zum anderen – ein neuer Lebensrhythmus. Es kann einen auch wahnsinnig machen. Die Erotik leidet unter dieser Funktionalisierung. Als würde man beim Tanzen immer die Schritte zählen. Entsetzlich. Hilflosigkeit. Dumpfe Traurigkeit. Auch die Beziehung leidet darunter. Vorwürfe, Aggression, Gefühlshärte, Ratlosigkeit – ich werde mit meinen Grenzen konfrontiert. Schnelle Lösung: nicht in Sicht. Viele Gespräche, Beratung, das Kinderproblem ist nun ein Lebensproblem.

Im Nachhinein betrachtet war die »Diagnose« Kinderlosigkeit für mich, für uns eine ungewollte, aber bereichernde Lebenserfahrung: Das Versagtbleiben fundamentaler Lebenswünsche, das Wissen, keine leiblichen Nachkommen zu haben, ist ins Lebenskonzept integrierbar.

Aus einer kinderreichen Familie stammend war für mich völlig klar, auch selber Kinder zu haben. Es gab einen Lebensplan: Studium, Fuß fassen im Beruf, Kinderphase ... Das Leben lässt sich nicht planen, die Lebensträume sind nicht mach-

bar, das Leben stellt vor Herausforderungen, mit denen ich nicht gerechnet habe – so sage ich jetzt, gut 12 Jahre nachdem sich abgezeichnet hat, dass der Kinderwunsch nicht in Erfüllung geht. Dazwischen liegen Jahre, die geprägt waren von Warten, Hoffen, Tränen, medizinischen Versuchen, Krisen ...

Den Umgang mit Grenzen dort lernen, wo es für angeblich die meisten keine Grenze gibt – das war schwer. Ich würde durchaus sagen, es war Trauerarbeit zu leisten, denn es ging darum, eigene, gemeinsame Wünsche und Vorstellungen loszulassen und ja zu sagen zu meinem Leben, zu unserem Leben, wie es eben ist.

Ich brauchte lange, bis ich ohne Tränen sagen konnte: »Ich möchte gerne Kinder, aber leider...« Gott sei Dank haben wenige gefragt, denn mein junges Aussehen, meine Freude am Beruf führten die meisten zu der Annahme, wir wollen eben noch warten. Mit der Zeit entdeckte ich, dass es in unserer Umgebung eigentlich viele Paare gab/gibt, die unfreiwillig kinderlos sind und damit Probleme haben. Es mag eigenartig klingen, wenn ich sage, meine größte Schwierigkeit war nicht, keine Kinder zu haben, die viel

»ein Leben, wofür es keine Vorbilder gab«

größere Herausforderung bestand darin, ein Leben zu gestalten, wofür es keine Vorbilder gab. Ich kannte keine Frauen, die verheiratet und kinderlos waren, voll im Beruf standen und älter waren als ich, so dass ich gesehen hätte: Es lässt sich leben.

Als mir bei einer Tagung eine Referentin am Mittagstisch erzählte, dass sie gerne Kinder gehabt hätte und daraus leider nichts geworden sei, eröffnete sich für mich eine neue Perspektive. Diese Frau hatte viel Mütterliches an sich, obwohl sie keine Mutter war. Das war eine Spur:

Ich muss nicht eigene Kinder haben, um leben zu können, was in mir steckt. Mein Beruf als Pastoralassistentin gab mir dafür genug Möglichkeiten: Kinder- und Jugendarbeit; Begleitung von Frauen- und Müttergruppen; Hausbesuche, Taufgespräche usw. Ich war dem Leben von Kindern, von Müttern, von Familien nahe und konnte gleichzeitig immer besser akzeptieren, dass mein Leben anders verläuft. Allmählich konnte ich in das Verständnis hineinwachsen, dass Kinderlosigkeit nicht ein Manko ist, das leider noch besteht, sondern dass es zu meinem Leben, zu unserer Beziehung gehört und beides wesentlich prägt. Ich bin froh, dass mir der Kontakt zu Kindern immer Freude gemacht hat. Ich konnte gemeinsam mit meinem Mann Babysitten genießen, mit Kindern spielen, Geschichten erzählen und sie dann wieder an die Eltern zurückgeben.

Kinderlosigkeit als gesellschaftliche und pastorale Herausforderung

● Gewiss ist Kinderlosigkeit zunächst eine persönliche Lebensproblematik – und kann darum auch nur persönlich bewältigt werden. Aber es gibt gesellschaftliche und pastorale Faktoren, die für eine positive Bewältigung entscheidend sind. Von unseren Erfahrungen her sind dies folgende Aspekte:

Die medizinisch-ärztliche Hilfe kann den Betroffenen die Entscheidung nicht abnehmen, ja sie fördert sogar eher aus der Natur der Sache die Verzögerung. Ein Paar muss selbst wissen, wie weit es mit den Ärzten gehen und welche Folgelasten es auf sich nehmen will. In unserem Fall haben wir uns nach drei Jahren gegen den ärztlichen Vorschlag entschieden, noch weiterzuexperimentieren.

Für die Bewältigung ungewollter Kinderlosigkeit ist das soziale und familiäre Umfeld äußerst wichtig. Wir fühlten uns Gott sei Dank davon nicht direkt unter Druck gesetzt. Wir wurden nie abfällig angesprochen oder sind – was unter Männern oft der Fall ist – nie beleidigt worden. Faktum ist aber, dass in der Öffentlichkeit dieses Thema bis heute noch keinen entsprechenden Raum gefunden hat. Kinderlosigkeit ist entweder Tabu, wenn sie unfreiwillig ist, oder ein Skandal, wenn sie freiwillig gewählt wurde. Für die Betroffenen sind aber Tabuisierung und/oder Empörung die falschen Reaktionen.

Im Bewusstsein der kirchlichen Pastoral und erst recht in den liturgischen Texten existiert das Problem der Kinderlosigkeit nicht. Die Pastoral ist noch ganz auf Familien und Kinder ausgerichtet. Auch vor dem Hintergrund der demographischen Entwicklung in Europa und von den Betroffenen her ist hier ein Bewusstseinswandel notwendig.

Kinderlosigkeit muss nicht nur eine Leidenschaft, sondern kann auch eine vorteilhafte Lebenserfahrung sein: Für die eheliche Beziehung steht mehr Zeit zur Verfügung; die Sexualität kann ohne Rücksicht auf die Probleme der Familienplanung gelebt werden; der Beruf wird ein wichtiger Ort der Selbstentfaltung; ehrenamtliches

Engagement und Freundeskreise werden zum wichtigen Beziehungsnetz und ersetzen ein Stück weit die Familie; Hobbys und Freizeitgestaltung sind leichter erfüllbar; die finanziellen Belastungen sind jedenfalls bei einem Doppelverdienst geringer; nicht zuletzt hat man ein »sorgloseres Leben« ohne Kinder.

Ein abschließender Aspekt der Kinderlosigkeit ist existenzieller und theologischer Art: Keine Kinder zu haben, heißt: Die Offenheit der Zukunft steht viel radikaler vor Augen. Grundlegende menschliche Erfahrungen bleiben verschlossen. Man lebt mit dem Wissen, dass

»Worin ist das Leben verwurzelt?«

man nie in eine gegründete leibliche Familie eingebunden sein wird. Die natürliche Sehnsucht, in den eigenen Kindern »weiterzuleben«, bleibt verwehrt. Somit wird Kinderlosigkeit auch eine spirituelle Anfrage: Worin ist das Leben verwurzelt? Für uns, die wir von Beruf aus beide Theologen sind, ist unsere Kinderlosigkeit ein Stück weit Symbol einer eschatologischen Lebensweise: Wir sind nicht nur die letzten beiden in einer Lebenslinie, sondern die Hoffnung auf die Fülle des Lebens kann (und darf im Grunde auch) nicht die Familie sein.

Hans und Karoline Neubauer: An sich arbeiten – in einem Netzwerk

● Es ist für den Umgang mit einem Problem entscheidend, ob es unerwartet auftritt oder ob es eine Vorgeschichte gibt, welche eine »Vorbereitung« ermöglicht. Die Frage »kinderlose Partnerschaft, kinderlose Ehe« stellte sich für Hans schon früh, jedenfalls noch bevor er Karoline kennen lernte. Als biologisch-medizinisch Interessierter wollte er nun zu Beginn seines Studi-

ums wissen, ob seine schwere Mumpserkrankung zu Beginn der Pubertät Folgewirkungen auf die Zeugungsfähigkeit hatte. Der Verdacht bestätigte sich. Dieses Wissen um eine mögliche Sterilität war eine Belastung, ein unsichtbarer Schatten, welcher beim Gedanken an eine reale Partnerschaft und Ehe immer präsent war. Zuletzte gab es die Chance, zuerst einmal für sich

allein mit dieser Frage konfrontiert zu sein, dieses Faktum als Schicksal zu akzeptieren und es – wie sich später herausstellte – als Fügung in einem größeren Zusammenhang zu erkennen.

Nach unserem Kennenlernen – es war wirklich Liebe – war das Problem möglicher Kinderlosigkeit ein Stolperstein, mit dem wir uns nun gemeinsam vertraut machen mussten. Unsere Verbindung wurde mit einem klaren Ja durch die Verlobung besiegelt und nach zwei weiteren Jahren (Ende des Studiums) feierten wir unsere Hochzeit. Dieses Ja war also kein romantisches Verdrängen, sondern ein auf Liebe, Vertrauen und Zuversicht gestütztes Wagnis, das aber für jede Paarbeziehung Gültigkeit hat. Karolines Beruf als Säuglings- und Kinderkrankenschwester aus Berufung (nach längerer Büro-Ausbildung und -Tätigkeit) trug sicherlich auch zu einer realistischen Sichtweise unserer Situation bei.

Während der ersten Jahre unserer Ehe wurde bei Karoline relativ überraschend eine Herzoperation notwendig, welcher eine langwierige Rekonvaleszenz folgte. Kindersegen wäre nun

»Kindersegen als nicht kalkulierbares Risiko«

ein nicht kalkulierbares Risiko gewesen. Zu erwartende Kinderlosigkeit und gesundheitliche Probleme trafen sich nun »zufällig« als Fügung, als gemeinsame Aufgabe. Im Freundes- und Bekanntenkreis war man allgemein der Meinung, dass das Gesundheitsproblem von Karoline die Ursache unserer Kinderlosigkeit sei. Wir widersprachen dem nicht und damit gab es in der Folge auch weniger Fragen oder Diskussionen; fallweise ein Bedauern, »weil es Kinder bei euch so schön hätten«.

Die Möglichkeit einer Adoption war vor der Herzoperation ein realistischer Gedanke, den wir aber in der Zeit nach der schleppenden Rekon-

valeszenz nicht weiter verfolgten. Kinder haben ein Anrecht auf gesunde Eltern, die voraussichtlich in der Lage sind, den physischen Anforderungen, welche Kinder mit sich bringen, zu entsprechen. Diese Voraussetzungen sahen wir bei uns nicht gegeben.

Auf Grund unserer persönlichen Disposition konnten wir immer einen offenen, unverkrampften Umgang mit Familien bzw. mit Kindern aller Altersstufen pflegen. Wir haben nie

»Wir haben nie »Ersatz-Kinder« gesucht.«

»Ersatz-Kinder« gesucht, aber im Laufe der Jahre zehn Patenkinder – Täuflinge und Firmlinge – aus dem Freundeskreis auf deren Wunsch hin angenommen und begleitet. Wir hatten, haben und pflegen neben unseren Familien einen großen Freundes- und Bekanntenkreis im In- und Ausland und auch sonst einen guten gesellschaftlichen Anschluss, bei dem die Frage »Kinder« nicht aktuell war bzw. ist.

Unsere ganz persönliche Beziehung ist im Laufe der Jahre gewachsen. Eine unverkrampft gelebte Sexualität, welche nicht durch (Kinder-) Frust beeinträchtigt war, hat sicher zur immer harmonischer werdenden Partnerschaft beigetragen. Die Frage der Familienplanung stellte sich nicht. Wenn es aber zu einer unerwarteten Schwangerschaft gekommen wäre, so hätten wir diese trotz des hohen Risikos angenommen. In unserer Beziehung gab es den »Kitt« durch Kinder nicht. Dadurch waren wir immer auf uns selber verwiesen und wir hatten das Glück, dass wir uns miteinander weiter entwickelt haben.

Auf die Frage: »Was hat geholfen, was hat sich bewährt?«, können wir sagen, dass wir trotz unterschiedlicher Temperamente in den wesentlichen Dingen übereinstimmen und dass das

An-sich-Arbeiten – das gilt aber generell – eine Voraussetzung für eine geglückte Paarbeziehung ist:

- Gemeinsame Interessen in der alltäglichen Lebensführung
- Gemeinsame Neigungen für Natur, Kultur, Bildung und Reisen
- Gegenseitige Toleranz für den jeweiligen persönlichen Freiraum
- Offenheit und Sensibilität für Probleme und Nöte der Mitmenschen
- Wesentlich finden wir die gemeinsame Basis in religiöser und spiritueller Hinsicht, das religiös-kirchliche Mit-leben.
- Nicht zuletzt verbindet uns auch Dankbarkeit als Lebenshaltung und das Gefühl, dass alles im Leben seinen (verborgenen) Sinn hat. Das ist kein Fatalismus, sondern ein Geschenk, das uns bei aller Ungewissheit, welche die Zukunft in sich bergen mag, zufällt.

Mit diesen kurzen Statements ist auch schon weitgehend ausgedrückt, wo wir heute stehen. Wir leben allein wie so viele andere auch und sind gleichzeitig in einem Netzwerk von persönlichen Verbindungen verankert, welche das

Leben so lebenswert und spannend machen. Die längst akzeptierte Tatsache der Kinderlosigkeit ist ein Faktum, das ebenso zu unserem Leben gehört wie das Haus, in dem wir wohnen.

Der Wunsch, in den Kindern weiterzuleben, hat uns nicht wirklich beschäftigt. Es ist schön, wenn es diese Abfolge von Generationen gibt und es ist sicher ein besonderes Erleben für

»in einem Netzwerk von persönlichen Verbindungen verankert«

jene, denen es geschenkt ist, Kinder zu haben, die sich im Alter um die Eltern kümmern – dieser Wunsch bleibt auch in Familien mit mehreren Kindern oft unerfüllt.

Es bleibt also trotzdem offen, die Dimension eigener Kinder und Enkel nicht selbst erlebt zu haben. Dies ist mehr eine Feststellung als ein Bedauern, weil »es eben ist, wie es ist«. Wenn wir auch trotz unserer persönlichen Kinderlosigkeit das Leben sinnvoll gestalten konnten, so würden wir – wären wir heute jung – so wie damals Kinder wollen.

Claudia Griemann

»Schenk mir Kinder oder ich sterbe« (Gen 30,1)

Kritische Anfragen an den Umgang mit dem Kinderwunsch

**Hinter dem Wunsch nach
einem leiblichen Kind wie
hinter der oft damit verbundenen
medizinischen Anstrengung
stecken komplexe Interessen
und so mancher Mythos.
Oft ermöglicht erst das Ende
der Behandlung eine verarbeitende
Bewältigung versagter Sehnsüchte.**

Abweichung von der Norm

● Unfruchtbar – diese Diagnose trifft immer mehr Frauen bzw. Paare, die ihren bis dato unerfüllten Kinderwunsch medizinisch abklären lassen. Während verschiedenste Diagnosen durch den Raum schwirren, herrscht in der öffentlichen Meinung noch immer kein Konsens darüber, wie man mit Betroffenen umgeht.

Dabei liegt statistisch gesehen die Anzahl derer, die mit diesem »Mangel«, auf natürlichem Wege kein Kind bekommen zu können, behaftet sind, bei rund 10% Prozent. Gerade die Statistik führt – isoliert betrachtet – oft in ein Dilemma, in eine wertende Eigendynamik, weil inhaltliche Hintergründe und Voraussetzungen ausgeblendet und die statistische Abweichung von der Norm in der Folge zur Krankheit erklärt wird.¹

Auf die Diagnose Krankheit folgen dann (Be-)Handlungsformen, deren Ziel es ist, die betroffenen Menschen möglichst wieder in den statistischen Bereich des »Normalen« zurückzuführen. Was als »behandlungswürdig« gilt, legen dabei vornehmlich zwei Institutionen fest: einerseits die moderne Medizin mit immer neuen Technologien und Forschungsansätzen und andererseits die Gesellschaft als moralische Instanz.

In der Folge wird sich dieser Artikel zuerst dem Phänomen des unerfüllten Kinderwunsches allgemein zuwenden, in einem zweiten Teil die exogenen Einflüsse von Gesellschaft und Medizin überprüfen und abschließend endogene Faktoren, wie die Bewältigung Betroffener aus Eigenem, aufzeigen. Einschränkend möchte ich anmerken, dass dieser Beitrag aufgrund der beschränkten Länge verstärkt die Situation der Frau in den Blick nimmt.

Vielen Frauen geht die Frage nach der Bedeutung von Fruchtbarkeit und Kinderwunsch tief unter die Haut; eine Störung in diesem Bereich betrifft sie als Ganze. Schon das Wort an sich, ob Infertilität oder Unfruchtbarkeit, weist mittels seiner Vorsilbe auf ein Unvermögen, auf einen Mangel hin, der sich im ganzheitlichen Befinden bemerkbar macht.

»Infertil. Sie mag das Wort nicht. Es ist zu glatt, zu objektiv, zu eng mit dem Begriff Fertilität verbunden. Sie zieht die biblische Sprache vor. Unfruchtbar. Öde, trocken, leer, hohl, unbewohnt, fruchtlos, verschwendet. Sie ist Leere, ein Nichts, ein Niemand.«²

Solch eine Zustandsbeschreibung fokussiert die Werthaftigkeit einer ganzen Existenz, »Sein oder Nichtsein«, auf die Fähigkeit, gebären zu können. Ist dem nicht so, wird dem Eigenleben ohne der Fruchtbarkeit im physischen Sinne keine Bedeutung zugeschrieben. Auch die geistigen Kräfte stehen ganz im Banne des einen Unvermögens.

Der Wunsch nach einem Kind

● Eines ist sowohl denen, die Kinder haben, als auch solchen, die sich vergeblich nach ihnen sehnen, gemein: Die Frage nach dem Warum lässt schwer andere als nur triviale Gründe für Herkunft und Empfindungen in Bezug auf den Wunsch auffinden. Stellt sich keine Erfüllung ein, ist es sinnvoll, die Motivstrukturen dahinter genauer zu betrachten.

»Natürlich wollten wir von Anfang an Kinder haben«, sagen sie beide wie aus einem Munde. Wenn jeder für sich spricht, hört es sich anders an. Anna sagt: »Ich mag Kinder und hätte auch gern ein Kind gekriegt. Aber ich verfall nicht in Depressionen, wenn ich keins habe.« (...) »Das Umfeld von uns erforderte oder erwünschte ein Kind«, fährt er fort. (...) »Außerdem haben wir hier das schöne Haus und den Garten. Und wenn man sich was anschafft, möchte man auch jemanden haben, dem man es vererbt.« Dass er Kinder gern hat, erwähnt Hans mit keinem Wort.«³

Ein Kind manifestiert nach außen hin in einer Partnerschaft fraglos das Bestehen einer intimen Lebensgemeinschaft, die Erlangung einer geschlechtlichen Identität als Mann oder Frau und in der Folge als Vater oder Mutter. Es ist im

»sozusagen Output einer erfüllten und erfüllenden Beziehung«

besten Fall sozusagen der »Output« einer erfüllten und erfüllenden Beziehung und ein Beweis für das Umfeld, den Anforderungen von außen Rechnung zu tragen.

Gleichzeitig verbindet man vor allem mit Mutterschaft weibliche Eigenschaften wie Verbundenheit, Intuition, Lebendigkeit.⁴ Die Vermutung liegt nahe, dass das Kind in manchen Fällen nicht um seiner selbst ersehnt wird (und vielleicht deshalb nicht kommen kann), sondern einfach das Bestehen so genannter – um es mythisch auszudrücken – weiblicher Lebensquellen ersetzen oder vorspielen soll.

Eine weitere Art des unerfüllten Wunsches lässt sich mit der »Messiaserwartung« an das Kind charakterisieren: Das Kind soll von innerer Einsamkeit und Leere erlösen: Würde es tatsächlich kommen, wäre ein solches Paar mit seinen Bedürfnissen und Ansprüchen sehr wahrscheinlich überfordert.

»Der Zweck heiligt die Mittel. Du willst ein Kind? Dann verschließ die Augen, nimm die Schmerzen in Kauf und vielleicht, aber nur vielleicht, erfüllen sie dir deinen Kinderwunsch. Was immer du auch tust, zweifle nie an deinem Recht, ein Kind zu bekommen, welchen Weg du auch dazu einschlagen musst.«⁵

Wenn nun eine solche Partnerschaft kinderlos bleibt, der Wunsch nicht Wirklichkeit werden kann, besteht die Möglichkeit, das Recht

auf ein Kind einzufordern. Menschen, die ungewollt kinderlos geblieben und dabei unglücklich sind, existieren aber ebenso wie solche, die kein Problem damit haben. Lässt sich nun daraus für die »Leidenden« ein Recht auf Kinder ableiten?

»Recht auf Kinder?«

Vielleicht kann man von einem »negativen Recht« auf ein Kind sprechen: dem Recht, niemand davon abhalten zu können, ein Kind zu bekommen.⁶

Die Kehrseite dieses vermeintlichen Rechts bringt jedoch vor allem jene Menschen in eine Zwangslage, deren Wunsch angesichts der unumgänglichen Mittel der Verwirklichung mehr als ambivalent ist. Denn die technische Realität einer künstlichen Befruchtung wirft große Schatten auf das Endziel: das selbst geborene, wenn auch nicht selbst gezeugte Kind.

»Sie wollte nie wirklich, dass es erfolgreich ist. Nicht in ihrem tiefsten Innern. Nicht auf diese Weise. Zu viel Technik, zu viele Hormone, zu wenig Gefühl und Privatsphäre. Eine durch und durch öffentliche Befruchtung.«⁷

Unfruchtbarkeit als soziales Phänomen

● War Unfruchtbarkeit früher ein schweres Schicksal, das nur durch Trauerarbeit und bewussten Verzicht zu bewältigen war, so erscheint heute das Prinzip der Machbarkeit alle Lebensbereiche zu durchziehen: Der Wert des Lebens steigt scheinbar mit dem Maß an Konsumierung. Solche Wertzuschreibungen sind die Folge unbewusster sozialer Normierungen. Dabei schränkt der Druck auf Frauen, Mutter zu werden, die Möglichkeiten ein, die Frauen zur Ver-

fügung stehen. »Er ist gefühllos gegenüber unfruchtbaren Frauen, denn wir treffen nicht einmal die von der Gesellschaft in hohem Maße beeinflusste ›Wahl‹, die uns zugestandene Rolle zu übernehmen.«⁸

Durch diese Eingrenzung der weiblichen Rolle entstehen aber auch zwangsläufig Probleme für Frauen, die sich – aus welchen Gründen auch immer – bewusst gegen Kinder entschieden haben. Durch die Einschätzung der Gesell-

»der Druck auf Frauen, Mutter zu werden«

schaft wird ihre nicht in die Wirklichkeit umgesetzte Möglichkeit, Kinder zur Welt zu bringen, zum Charakteristikum für Egoismus und Vergnügungssucht. Kein Wunder also, wenn Frauen, die unfruchtbar sind, alles daransetzen, solchen Zuschreibungen zu entkommen.

Liefert aber nicht auch eine Gesellschaft, deren Mitglieder mehr und mehr Schwierigkeiten mit der Knüpfung und Aufrechterhaltung verlässlicher und konfliktbereiter Beziehungen haben, selbst einen weiteren Indikator für ungewollte Kinderlosigkeit? »Die Unsicherheit aller modernen menschlichen Beziehungen, ihr Wegwerf-Charakter, löst im Körper der Frau auch empfängnisverhindernde Reaktionen aus. (...) Häufig wird die ›Kinderfeindlichkeit‹ der Umwelt für den Geburtenrückgang verantwortlich gemacht, während die moderne Paarbeziehung zur Argumentation nicht herangezogen wird. Sie ist aber gerade der Kernpunkt, in dem sich egoistische und materialistische Ausrichtungen der Moderne sammeln, die die ›Liebe‹ offenbar nicht mehr aufzufangen vermag.«⁹ Während also die sozialen Ursachen von Infertilität immer wirksamer werden, ist es dennoch die Medizin, die bei ihrer Behandlung an Aufmerksamkeit wie an Bedeutung gewinnt.

Der medizinische Eingriff als Therapie?

● Mechanistische Lösungsansätze umgehen anderwärtig verursachte Probleme, wenn auch oft mit einem erheblichen Maß an Aufwand. Der Grund, weshalb die Medizin noch immer der Psychotherapie vorgezogen wird, liegt darin, dass hier nur der Körper als zu Behandelnder in Frage kommt, während der Geist davon – vermeintlich – völlig abgekoppelt werden kann. »Bei der phantasierten Dichotomie zwischen ›Natur‹ und Geist/Rationalität/Mensch bzw. Mann stellt sich der Experte – der Technodoc – wider die Natur auf die gute, ›helfende‹ Seite. Auf der Vorstellung dieser Zweiteilung Natur–Mensch und der zwischen beiden gedachten Situation des Kampfes beruht eine Naturwissenschaft, die die heutigen Technologien hervorbringt sowie die damit verbundene Zerstörung der Umwelt und die Unterdrückung und Ausbeutung von Frauen.«¹⁰

Im Hinblick auf den gesellschaftlichen Druck erscheint die In-Vitro-Fertilisation (IVF) als Ultima Ratio für all jene Frauen, die ihren Lebenssinn offenbar nur innerhalb der anerkanntesten gesellschaftlichen Lebensform zu suchen vermögen. Sie kann aber auch einfach dazu dienen, um durch erfolglose Behandlung zu de-

»dass man nun alles in der Macht Stehende getan habe«

monstrieren, dass man nun alles in der Macht (und zur Verfügung!) Stehende getan habe. Danach besteht endlich Freiraum, eigene Perspektiven verwirklichen zu können, denen die Infertilität im Sinne des Unvermögens, sich fortpflanzen zu können, nie im Wege stand – wohl aber die vorhandenen Techniken! »Was als ›Therapie‹ dargestellt wird, ist in Wirklichkeit ein

Glücksspiel, ein medizinisches ›Herumprobieren‹, bei dem Frauen als Versuchskaninchen dienen und lebensgefährliche Risiken in Kauf genommen werden.«¹¹

Dass die Behandlungserfolge äußerst niedrig sind, ist Tatsache. Trotzdem werden auch Paare mit idiopathischer Sterilität, also einer solchen, deren Ursachen nicht auf physischer Ebene diagnostiziert werden konnten, mit derselben Selbstverständlichkeit in IVF-Programme aufgenommen. Trotzdem werden warnende Symptome wie Verhaltenswidrigkeiten, Verwachsungen

»primäre Anliegen der Medizin durchaus fragwürdig«

und fortlaufende Operationen, Beschränkungen des Arztes auf die Zeugungsorgane und die Zerlegung des Menschen in körperliche und seelische Befindlichkeiten oft einfach zugelassen. Unter diesen Gesichtspunkten scheint das primäre Anliegen der Medizin durchaus fragwürdig: Kann es wirklich das Bestreben der Medizin sein, künstliche Fortpflanzungstechniken um jeden Preis zu optimieren, anstelle bei der Prävention der zunehmenden Infertilität anzusetzen?

Leidbewältigung

● Jeder Mensch macht im Laufe seiner Entwicklung die Erfahrung, dass seine Möglichkeiten beschränkt sind und nicht alles, was in seinem Interesse liegt, machbar ist. Solche Einsichten sind nicht mit den angenehmsten Gefühlen verbunden und dennoch besteht die begründete Hoffnung, gerade durch die Auseinandersetzung gereift und neu orientiert aus einer solchen Krise herauszugehen. Im Wortsinn des griechischen »krinein« steckt das Klären, dem zumeist eine bewusste Konfrontation mit den Ursachen

vorausgehen muss. Aus diesem Verständnis von Krise ergibt sich die Frage, inwieweit Behandlungen wie IVF solch eine Auseinandersetzung nicht einfach hinausschieben oder sogar für immer latent unterbinden.

»Wenn wir eine unfruchtbare Frau, die eine medizinische Behandlung plant, als Frau in einer Krise betrachten, dann leuchtet auf Anheb ein, dass sie aufgrund ihrer Verletzlichkeit manipulierbar ist. Irgendwann wird sie jedoch lernen, mit ihrem Unfruchtbarkeitsproblem umzugehen und vielleicht versuchen, der Behandlung Gren-

»versuchen, der Behandlung Grenzen zu setzen«

zen zu setzen, zu der sie sich bereiterklärt hat. Aber dann ist es für eine objektive Einschätzung ihrer Situation vermutlich zu spät.«¹² Wenn die Betroffenen selbst lernen, rechtzeitig aus dem Teufelskreis auszusteigen, wird umgekehrt auch die Medizin ungeheuer entlastet, weil der Patient Subjekt mit eigener Bestimmung bleibt.

»Die Ärzte können uns nicht sagen, wo sich das Ende des Weges befindet; sie wissen es selbst nicht, weil sich die Grenzen des medizinisch Machbaren ständig verändern und sie persönlich ein begründetes Interesse daran haben, den Erfolg zu verbuchen, der sich aus unseren Schwangerschaften ableitet.«¹³

Eine fatale Folgerung daraus wäre, dass die Definition der Unfruchtbarkeit sich mit den jeweiligen Machbarkeiten mitverändert und Trauerarbeit immer von der Hoffnung auf neue Techniken unterbrochen oder gar verhindert wird. Leid um jeden Preis verhindern zu wollen, ist nicht nur ein hohes Ideal, die Kehrseite könnte auch die Verhinderung einer wichtigen Entwicklung sein.

»Man ist gezwungen zu gucken, welche Lebensmöglichkeiten man sich wünscht. Und was man davon auf eine andere Weise verwirklichen kann. Und was man davon einfach betrauern muss. Denn ich glaube nicht, dass es immer einen Ersatz gibt für einen unerfüllten Kinderwunsch.«¹⁴

Wenngleich ein eigenes Kind nicht zu ersetzen ist, so kann sich die ganzheitliche Fruchtbarkeit eines Lebens doch auch in anderen Bereichen niederschlagen – manchmal bringt jedoch erst der Umweg über IVF diese Erkenntnis schmerzvoll zutage.

»Heute glaube ich, dass ein so invasiver Eingriff Symbolcharakter hat: Er steht für die Hoffnung, auf diesem Weg auch die eigene Persönlichkeit wiederherzustellen. (...) Für mich symbolisierte die Arbeit an meinem ›äußeren Ich‹ den ›inneren‹ Prozess, der zum Ziel hatte, mich wieder als ganzheitlicher Mensch fühlen zu können.«¹⁵

Wenn Gesellschaft und Medizin diese innere Verwirklichung des Frau- und Menschseins auch als Fruchtbarkeit im weiteren Sinne verstehen und akzeptieren lernen, bliebe vielen Frauen und Paaren Leid und Lebenszeit in meist erfolglosen Behandlungen erspart.

»Für mich ist das Wort ›Unfruchtbarkeit‹ bedeutungslos; ich denke, die alten Begriffe waren besser. Auch die Wüste blüht auf vielfältige Weise – sie kann zu einem Ort mit reicher Vegetation werden. Es hängt alles davon ab, wie du in sie eingebunden bist. Ich fühlte mich öd und leer, bevor ich den Sprung von der Unfruchtbarkeit zu einem fruchtbaren Dasein machte, bevor ich die Frau wurde, die ich heute bin: weltverbunden und lebensfreudig.«¹⁶

- ¹ Vgl. Monika Bobbert, Die Problematik des Krankheitsbegriffes und der Entwurf eines moralisch-normativen Krankheitsbegriffs im Anschluß an die Moralphilosophie von Alan Gewirth, in: *Ethica* 8 (2000) 405-440, hier 411.
- ² Anita Goldmann, Die Eiproduktion und der Wille Gottes, in: Renate Klein (Hg.), *Das Geschäft mit der Hoffnung*, Berlin 1989, 75-82, hier 76.
- ³ Charlotte Böhm, Zehn Jahre »Befruchtungszirkus«, in: Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 83-89, hier 83.
- ⁴ Vgl. Brunhilde Arnold/Christine Vogt, Kinderwunsch, Kinderlosigkeit und weibliche Identität, in: Die Grünen (Hg.), *Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik*, Köln 1986, 98-105, hier 99.
- ⁵ Kirsten Kozolanka, Aufgeben: Die Wahl, die keine ist, in: Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 128-138, hier 134.
- ⁶ Vgl. Walter Lesch, Is the desire for a child too strong? Or is there a right to a child of one's own? in: Elisabeth Hildt/Dietmar Mieth (Hg.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a medical, social and ethical evaluation*, Ashgate 1998, 73-79, hier 75.
- ⁷ Goldmann, Die Eiproduktion, 75.
- ⁸ Kozolanka, Aufgeben, 134.
- ⁹ Arnold/Vogt, Kinderwunsch, 100.
- ¹⁰ Traute Schönenberg/Ute Winkler, »Jede Frau ist in irgendeiner Form unfruchtbar und in anderer Form fruchtbar«, in: Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 198-212, hier 211.
- ¹¹ Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 217.
- ¹² Alison Solomon, Unfruchtbarkeit als Krise, in: Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 170-183, hier 179.
- ¹³ Kozolanka, Aufgeben, 129.
- ¹⁴ Schönenberg/Winkler, *Jede Frau*, 208.
- ¹⁵ Lindsay Napier, Gedanken zur Unfruchtbarkeit als fruchtbarem Dasein, in: Klein, *Das Geschäft mit der Hoffnung*, 184-194, hier 187.
- ¹⁶ Ebd., 194.

Zentral ist die Frage, was unter Erfolg verstanden wird. Aus medizinischer Sicht werden hierfür die einzelnen Behandlungsschritte der IVF herangezogen und evaluiert. Häufig beziehen sich die ausgewiesenen Zahlen auf erzielte klinische Schwangerschaften pro Embryotransfer. Das Deutsche IVF-Register präsentiert hier eine durchschnittliche Erfolgsrate von 24-25%. Aus der Sicht der Paare ist das aber nur ein Teilerfolg. Die für sie primär relevante Rate, die »baby-take-home«-Rate, ist weitaus niedriger. Berücksichtigt man, dass zumindest 15% dieser Schwangerschaften in einer Fehlgeburt enden und beachtet zudem, dass die hormonelle Stimulation nicht bei allen Frauen zur Gewinnung befruchtungsfähiger Eizellen führt und auch

nicht in allen Fällen eine Befruchtung im Reagenzglas erfolgt (die Fertilisierungsrate pro Folikelpunktion beträgt ca. 80%), dann fällt die Erfolgsrate – bezogen auf alle Behandlungsschritte einer IVF und auf die Geburt eines Kindes – auf etwa 14-15% pro Versuch. ... Im Durchschnitt kann nur eine von sieben Frauen, die sich der mühsamen Prozedur eines IVF-Behandlungszyklus unterziehen, mit der Geburt eines Kindes rechnen.

aus: Gerhard Marschütz, *Wenn der Kinderwunsch unerfüllt bleibt ... Reproduktionsmedizin als ethische Herausforderung*, erscheint in: *Ethica* 9 (2001) Heft 2.

Bernd Wacker

Adoption als Ausweg?

Unfreiwillige Kinderlosigkeit in der Sicht des römischen Lehramtes

Lehramtliche Texte empfehlen im Zusammenhang mit ungewollter Kinderlosigkeit unter anderem die Adoption. Dabei steht Adoption als »Heilmittel« für Unfruchtbarkeit in Spannung zur Adoption als einer Maßnahme der Kinder- und Jugendhilfe. Ohne Kinder leben – kann Kirche dabei helfen?

● Die Geschichte des christlichen Umgangs mit der Realität ungewollter Kinderlosigkeit ist noch nicht geschrieben. Zu einem Gegenstand theologisch-moralischer Reflexion und pastoraler Ermahnungen ist dieses Thema jedoch erst seit gut 100 Jahren geworden.

Das Verbot künstlicher Befruchtung

Auf das Problem des dramatischen Anstiegs unfruchtbarer Ehen¹ antwortete die Moderne bekanntlich nicht mehr mit Gebet, speziellen Benedictionen und dem Trost biblisch-hagiographischer Vorbildgeschichten, sondern mit dem vertieften Studium der Biologie der Fortpflanzung und ihrer gezielten Manipulation. Nachdem schon 1799 und dann vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder

Berichte über Inseminationsversuche auch mit Fremdsperma aufgetaucht waren², äußerte sich das Hl. Offizium am 17. März 1897 auf Anfrage mit dem kategorischen Verbot jeder künstlichen Befruchtung: »Non licere.« (DH Nr. 3323)³ Seitdem ist das Thema »ungewollte Kinderlosigkeit« insbesondere in solchen Texten des römischen Lehramtes präsent, die sich mit der artificialis fecundatio befassen. Unter ihnen kommt einer Ansprache Pius' XII. vor katholischen Ärzten vom 29. September 1949 besondere Bedeutung zu. Selbst der dringende Wunsch, ein Kind zu haben, der an sich bei Eheleuten höchst rechtmäßig sei, genüge nicht, um die Rechtmäßigkeit des Rückgriffs auf die künstliche Befruchtung, die diesen Wunsch realisieren könnte, zu rechtfertigen (Utz-Groner I, Nr. 1039).

Die Empfehlung der Adoption

● Bei dem hier erstmals ausführlich formulierten Verbot, an den reproduktionsmedizinischen Errungenschaften der Zeit zu partizipieren, sofern sie die Integrität des Zeugungsaktes in Mitleidenschaft ziehen, ist es bis heute geblieben. »Wie das Evangelium zeigt«, so der Weltkatechismus von 1993 zusammenfassend, »ist körperliche Unfruchtbarkeit kein absolutes Übel.

Eheleute, die, nachdem sie alle berechtigten medizinischen Hilfsmittel ausgeschöpft haben, weiterhin an Unfruchtbarkeit leiden, werden sich dem Kreuz des Herrn anschließen, dem Quell aller geistlichen Fruchtbarkeit« (KKK Nr. 2379). Doch lässt es der Katechismus bei dieser Auskunft nicht bewenden. »Sie können«, so nämlich heißt es im folgenden Satz, »ihren Großmut zeigen, indem sie verlassene Kinder adoptieren oder anspruchsvolle Dienste an anderen erfüllen.« Die Adoptionsalternative hatte schon Pius XII. gewiesen, als er in einer Ansprache vor der internationalen Gesellschaft für Hämatologie im Jahre 1958 nicht nur erneut das Verbot der künstlichen Befruchtung eingeschränkt, sondern im Blick auf Eheleute, denen wegen möglicher erblicher Defekte von der Zeugung leiblicher Kinder abzuraten sei, erstmals in einem päpstlichen Schreiben die Möglichkeit der Annahme verlassener Kinder ins Spiel gebracht hatte. Vom religiösen und moralischen Gesichtspunkt, so der Pacelli-Papst, gebe die Adoption zu keinem Einwand Anlass, ja im Gegenteil, sie zeitige im Allgemeinen günstige Ergebnisse und gebe den Eheleuten »das Glück, den Frieden und die Fröhlichkeit« zurück (Utz-Groner III, Nr. 5458).

Der römische Adoptionsdiskurs

● Als hier erstmals ein Papst an die Möglichkeit der Adoption erinnerte und das II. Vatikanum in seinem Dekret über das Apostolat der Laien sieben Jahre später »infantes derelictos in filios adoptare« (Nr. 11) als ein Beispiel authentischen Familienapostolates anführte, waren der II. Weltkrieg und der Koreakrieg noch in lebendiger Erinnerung. Abertausende von Kindern aus Deutschland und Österreich, aus Griechenland und Italien, aus Lettland und Estland, aber auch aus Japan, China und später aus Südkorea waren

in Folge dieser Kriege in US-amerikanische oder skandinavische Adoptivfamilien vermittelt worden, weil in ihren zerstörten, verarmten und/oder immer noch von überkommenen eugenischen Vorurteilen geprägten Herkunftsländern keine neuen Eltern für sie zu finden waren.⁴ All dies wäre ohne das Engagement der Kirchen und vieler christlicher Privatinitiativen nicht möglich gewesen.⁵ Als im Jahre 1964 der Vietnamkrieg begann, war schon bald abzusehen, dass auch er u.a. eine Unmenge von Kindern ohne Mütter, Väter oder andere Bezugspersonen zurücklassen bzw. »produzieren« würde. Solidarität mit einer übergroßen Zahl verlassener Kinder war in der Tat gefragt. So ist es nicht auszuschließen, dass Pius XII., der im Blick auf Kriegswaisen und

»Kriegswaisen und kriegsbedingt verlassene Kinder«

kriegsbedingt verlassene Kinder in seinem Rundschreiben Quemadmodum schon 1946 »neue Mittel und Wege« der Hilfe angemahnt hatte, mit seiner Empfehlung der Adoption von 1958 auch darauf abzielte, kinderlose Paare als Elternressource zu gewinnen. Diese Ressource allerdings war damals noch vergleichsweise gering.

Erst um die Mitte der 70er-Jahre begannen sich die demographischen Verhältnisse in den meisten Staaten des prosperierenden Nordens radikal zu wandeln. Mit den kontinuierlich zurückgehenden Bevölkerungszahlen verbunden war eine wachsende Zahl von Paaren, die ohne Kinder blieben. Ihr Anteil sollte innerhalb weniger Jahre um fast das Doppelte steigen. Konsequenz dazu wurde es in der sog. Ersten Welt bald immer schwieriger, ein zur Adoption freigegebenes Baby aus dem eigenen Land zu erhalten. Auslands-, genauer: Dritte-Welt-Adoptionen, die anfangs vor allem in Reaktion auf die konkrete Not

von Kriegskindern organisiert worden waren, wurden spätestens seit Mitte der 80er-Jahre zur letzten Chance all jener ungewollt kinderlosen Paare, die sich, nicht selten nach einer langwierigen und vor allem für die Frauen zermürbenden Sterilitätsbehandlung, in Ermangelung heimischer Alternativen zur Annahme eines Kindes aus Asien, Lateinamerika oder Osteuropa entschlossen hatten. Auch homosexuell lebende

»Dritte-Welt-Adoptionen wurden zur letzten Chance ungewollt kinderloser Paare.«

Menschen meldeten sich jetzt erstmals in der Öffentlichkeit mit ihren Adoptionswünschen zu Wort. Gegenwärtig dürfte die Zahl der AdoptionsinteressentInnen weltweit erheblich höher anzusetzen sein als die Zahl »vermittelbarer« Kinder. Denn ob ein seiner Eltern beraubtes oder verlassenes Kind tatsächlich eine neue Familie findet, hängt nicht nur davon ab, ob es adoptionsbedürftig und rechtmäßig zur Adoption freigegeben ist, sondern hat zuerst und vor allem mit seinem Alter, seinem Gesundheitszustand und seiner Hautfarbe zu tun. Gefragt sind insbesondere möglichst gesunde hellhäutige Säuglinge oder Kleinkinder. Der globalisierte Adoptionskinderhandel sowie die enorme Zahl international konkurrierender Vermittlungsorganisationen belegen je auf ihre Weise, dass das begehrte Wunschkind aus Rumänien, Belarus, Indien, Vietnam oder Kolumbien längst zum knappen Gut geworden ist.⁶

Papst Johannes Paul II. hat sich in den mehr als zwei Jahrzehnten seines Pontifikats so oft wie keiner seiner Vorgänger zum Thema Adoption geäußert. In seinen Ansprachen und Schreiben ist von diesem Thema vor allem dort die Rede, wo es darum geht, die betroffenen Kinder und ihre wohlverstandenen Interessen in den Mit-

telpunkt zu stellen. Dazu gehört nach Auffassung Roms nicht zuletzt das Recht, im Rahmen einer auf Dauer angelegten ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau groß zu werden und nicht durch Vermittlung an unverheiratet zusammenlebende Paare, scheidungsgefährdete Ehen oder Einzelpersonen erneut dem Risiko eines traumatisierenden Beziehungsabbruchs ausgeliefert zu werden.⁷ Auch ansonsten ist deutlich zu erkennen, dass die erheblichen Wandlungen der internationalen Adoptionsszenarie an Rom nicht spurlos vorübergegangen sind. Auch wenn man eine Beschreibung der herrschenden internationalen Konkurrenz um den gesunden adoptierbaren Säugling vergebens sucht, so finden sich doch gerade in der programmatischen Enzyklika *Evangelium vitae* wenigstens einige Sätze, die aufhorchen lassen. War noch im Brief an die Familien von 1994 ganz allgemein von der Aufnahme eines verlassenen oder verwaisten »Kindes« als zeitgemäßer Fortschreibung der in

»internationale Konkurrenz um den gesunden adoptierbaren Säugling«

Mt 25,31-40 genannten Werke der Barmherzigkeit die Rede (Nr. 22), so wird die Enzyklika *Evangelium vitae* 1995 erheblich konkreter, indem sie ausdrücklich all jenen Familien dankt, »die durch Adoption Kinder aufnehmen, die wegen Behinderungen oder Krankheiten von ihren Eltern im Stich gelassen worden sind« (Nr. 63, vgl. auch Nr. 26). Die hinter diesen wenigen Worten steckende, den meisten Adressaten des päpstlichen Schreibens wohl kaum bewusste Situation einer unübersehbaren Zahl von nicht vermittelbaren »special needs children« hätte allerdings erheblich breiter dargelegt werden können.⁸

Dies gilt auch für eine andere Passage der genannten Enzyklika, die mit der längst bekannt-

ten Einsicht Ernst macht, dass jede einzelne Adoption, so notwendig sie unter den gegebenen Umständen sein mag, nichtsdestoweniger immer auch Ausdruck von politischen, ökonomischen oder kulturellen Verhältnissen ist, die zum Himmel schreien. Auf dieses Problem reagiert die Enzyklika in Nr. 93 mit dem Gedanken der »Adoption aus der Ferne [adoptio ex longinquo]«, der als originärer Beitrag des gegenwärtigen Pontifikats zum römischen Adoptionsdiskurs gewertet werden darf. »Unter den Adoptionsmöglichkeiten«, so heißt es dort, »verdient auch die Adoption aus der Ferne Beachtung; ihr ist in den Fällen der Vorzug zu geben, in denen die große Armut der Familie der einzige Grund dafür ist, dass ein Kind im Stich gelassen wird. Durch diesen Adoptionstyp werden den Eltern die nötigen Mittel bereitgestellt, damit sie ihre Kinder erhalten und erziehen können, ohne sie ihrer natürlichen Umgebung entwurzeln zu müssen.« Offensichtlich ist hier nicht von Auslandsadoption die Rede, sondern gerade umgekehrt davon, wie das mit

»Herausfallen von Kindern aus ihrer Ursprungsfamilie«

der Adoption verbundene Herausfallen von Kindern aus ihrer Ursprungsfamilie zu vermeiden wäre⁹. So überraschend die Formulierung ist, Johannes Paul II. zieht mit ihr nur die Konsequenz aus der bekannten kirchlichen Überzeugung, dass »die Eltern die sehr strenge Pflicht und das erstrangige Recht (haben), sowohl für die leibliche, soziale, kulturelle als auch für die sittliche und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen« (CIC, can. 1136). Wer aber solchermassen von Elternrechten und -pflichten redet, darf von den politisch-ökonomischen Rahmenbedingungen nicht schweigen, die deren Wahrnehmung nur all zu oft unmöglich machen. Besonders interstaatliche Adoptionen dienen immer auch der

Kinderumverteilung von Arm nach Reich. Die Trauer, Wut und Verzweiflung jener Mütter und Väter, gerade aus der südlichen Hemisphäre, die durch den nicht zu irritierenden Kinderwunsch von Menschen »aus besseren Verhältnissen« kinderlos gemacht wurden, sind in keiner Statistik verzeichnet.

Entsprechend der hier anklingenden kritischen Sicht des (internationalen) Adoptionsgeschehens hat sich der Hl. Stuhl an der langjährigen Vorbereitung des 1993 von der »Haager

»Kinderumverteilung von Arm nach Reich«

Konferenz für Internationales Privatrecht« verabschiedeten »Übereinkommens über den Schutz von Kindern und die Zusammenarbeit auf dem Gebiet der internationalen Adoption« konstruktiv beteiligt.¹⁰ Auch wenn der Vatikan der Konferenz keine offizielle Darlegung seines Standpunktes zukommen ließ, so dürfte die Stellungnahme seines Vertreters doch die Meinung des höchsten kirchlichen Amtes exakt wiedergeben.¹¹ Ganz im Sinne des Übereinkommens hält die Kirche an der Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips auch in dieser Angelegenheit fest, »schon um zu verhindern, dass Adoption [...] zu einer Möglichkeit wird, das Verlangen nach Kindern in anderen Ländern zu stillen.« Nur wenn die Menschen in der ursprünglichen Umgebung des Kindes (Eltern, Gesellschaft, Staat) nicht in der Lage seien, wenigstens ein Minimum an liebevoller Versorgung und Erziehung zu gewährleisten, könne die Adoption (ins Ausland) in Erwägung gezogen werden. Der Wunsch der Adoptionsbewerber, und sei er noch so dringlich und ihre Zahl auch noch so groß, habe dabei stets an zweiter Stelle zu stehen. Adoption, national oder international, sei kein »Allheilmittel, zu dem man leichten Herzens

greifen könne.« Sie bietet, so darf man zuspitzen, erst recht keinen Ausweg, den die Kirche zu Beginn des dritten Jahrtausends ungewollt kinderlosen Paaren leichthin empfehlen dürfte. Nicht nur die Aufklärung der politisch-ökonomischen und religiös-kulturellen Hintergründe der Abgabe und Aussetzung von Kindern, sondern auch die vorliegenden (im lehramtlichen Diskurs freilich nicht begegnenden) Erkenntnisse über die Psychodynamik der Unfruchtbarkeit¹² sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache.

Gibt es also kein Recht auf ein Kind, weder durch künstliche Befruchtung noch durch Adoption, so mag es zunächst verwundern, dass auch unter Johannes Paul II. Dokumente nicht fehlen, die, wie die Enzyklika *Familiaris consortio* von 1981 (Nr. 14) oder der zwölf Jahre später erschienene *Weltkatechismus*, Adoption erneut im Kontext der Kinderlosigkeitsproblematik thematisieren. Der Grund dafür dürfte nicht nur im römischen Traditionsverständnis, sondern wohl mehr noch in der dem Institut der

»die Rettung ungeborenen Lebens vor dem Tod durch Abtreibung«

Adoption zugeschriebenen Funktion liegen, die Wünsche kinderloser Paare durch die Rettung ungeborenen Lebens vor dem Tod durch Abtreibung erfüllen zu können. In seiner Ansprache zum 3. Todestag Mutter Teresas am 5. September 2000¹³ jedenfalls bringt der Papst beide Aspekte ausdrücklich zusammen. Denn er stellt nicht nur die Annahme eines verlassenen Kindes als leuchtendes Beispiel dem Tun derer gegenüber, die »in verständlichem Wunsch nach einem ›eigenen‹ Kind – koste es, was wolle – zu zweifelhaften Mitteln der Fortpflanzungsmedizin, auch zu moralisch anrühigen Praktiken (greifen)«, sondern erinnert auch explizit an die berühmte Nonne, die in ihrer Nobelpreisrede

vom Dezember 1979 ihr Programm in die Worte gefasst hatte: »Wir bekämpfen Abtreibung durch Adoption.« Sie bezog sich damit indirekt auf die von der Kongregation für die Glaubenslehre verantwortete Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch, die schon 1974 gefordert hatte, durch eine umsichtige Adoptionsgesetzgebung dafür Sorge zu tragen, dass es zum Schwangerschaftsabbruch jederzeit eine vertretbare Alternative gebe (Nr. 23). Er finde es immer wieder frappierend, gab der Kölner Erzbischof Kardinal Meisner, sicher ganz im Sinne Roms, noch jüngst zu Protokoll, »dass Tausende von Eltern gern ein Kind adoptieren würden, es aber keine Kinder zur Adoption gibt. Warum, um Himmels willen, gebären die [abtreibungswilligen] leiblichen Mütter ihre Kinder nicht wenigstens und geben sie dann zur Adoption frei?«¹⁴

Und die Praxis?

● Leider sind exakte Daten und Untersuchungen, die den faktischen Umgang unfreiwillig kinderloser KatholikInnen mit der eigenen Infertilität während der letzten Dezennien und im internationalen Vergleich erhellen könnten, Mangelware. Dass KatholikInnen die adoptionale Lösung ihres Nachwuchsproblems häufiger vorziehen als Angehörige anderer gesellschaftlicher Gruppen, dürfte zumindest im Blick auf die reichen Länder des Nordens eher zu bezweifeln sein. Auch bei ihnen nämlich dürfte sich der Wunsch unfruchtbarer Mütter und Väter nicht auf ein Kind überhaupt, sondern zunächst auf einen gesunden Säugling richten, der mit ihnen beiden bzw. mit wenigstens einem Elternteil auch genetisch verwandt ist. Dem ersehnten leiblichen Nachwuchs gegenüber, so eine vielfach bestätigte Beobachtung, erscheint das Adoptivkind jedenfalls zunächst nicht selten als

»Lösung zweiter Wahl«. Um so wichtiger dürfte es für die Praxis kirchlicher Verkündigung und Beratung sein, jede Art von Infertilitätsmanagement¹⁵ zu vermeiden. Adoption ist ein Instrument der Kinder- und Jugendhilfe; sie zum remedium sterilitatis umzufunktionieren, wird – erst recht, wenn es um die Suche nach Eltern

»jede Art von Infertilitätsmanagement zu vermeiden«

für ältere, kranke oder behinderte Kinder geht – weder den betroffenen Jungen und Mädchen noch den angesprochenen Paaren gerecht. Nicht anders als der wohlfeile Verweis auf ein vertief-

tes spirituelles und caritatives Engagement »unter dem Kreuz« dürfte auch die umstandslose Empfehlung der Adoption Ausdruck des individuellen wie kollektiven christlichen Unvermögens sein, das zum Massenphänomen gewordene individuelle Leiden an der biologischen Unfruchtbarkeit von den überkommenen, auf den Bereich des Privaten fixierten Bewältigungsmodellen zu lösen. »Die Gemeinschaft der Gläubigen ist aufgerufen«, so liest man in *Donum vitae*, »das Leid derer, die einen berechtigten Wunsch nach Vater- und Mutterschaft nicht erfüllen können, zu erhellen und mitzutragen« (Nr. II, 8). Was das für den Alltag von Kirche und Gemeinde hier und heute bedeuten könnte, ist nicht einmal in Umrissen sichtbar.

¹ M. Masshof-Fischer, Art. Infertilität/Sterilität. 2. Ethisch, in: Lexikon der Bioethik, hg. v. W. Korff u.a., 3. Bde, Gütersloh 1998, Bd. 2, 308–311, hier 311: Der Anteil unfruchtbarer Ehen [heute etwa 15%] dürfte sich »gegenüber den Verhältnissen im 17. Jahrhundert verfünffacht haben.«

² Vgl. G. Ranner: Aspekte der künstlichen Insemination, in: E. Bernat (Hg.): Lebensbeginn durch Menschenhand. Probleme künstlicher Befruchtungstechnologien. Graz 1985, 23–40, bes. 24f.

³ Die lehramtlichen Dokumente werden abgekürzt im Text bibliographiert; sie sind zu finden in: A.F. Utz/J.F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. 3 Bde. Freiburg/Schw. 1954–1961 bzw. in der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz hg. Reihe »Verlautbarungen des

Apostolischen Stuhls«, Bonn 1975ff. oder der Reihe: »Der Apostolische Stuhl. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes; Erklärungen der Kongregationen«, Köln 1982ff.

⁴ Die Anfänge der organisierten Auslandsadoption sind noch kaum erforscht; vgl. die Hinweise in: Permanent Bureau of the Hague Conference on Private International Law (Ed.): Proceedings of the Seventeenth Session 10 to 29 May 1993, The Hague, Netherlands 1994, 37–41.

⁵ Dieses Engagement – wie die Rolle der Kirche(n) in Sachen (Auslands-)Adoption überhaupt – bedürfte dringend der kritischen wissenschaftlichen Aufarbeitung. Vgl. z. B. R. Luyken: Zur Adoption exportiert. Weil sie unehelich waren, wurden in den 50er-Jahren 1500 irische Kinder nach Amerika gebracht, in: Die Zeit v. 11. 10. 1996; B. Sallustio: Verraten und verkauft.

Kinderhandel in Italien nach dem II. Weltkrieg. WDR-Fernsehen, 23. 4. 2001.

⁶ Vgl. H. Paulitz (Hg.): Adoption. Positionen, Impulse, Perspektiven, München 2000, 204–231.

⁷ Vgl. z. B. *Donum vitae* Nr. II, 8 u. Charta der Familienrechte Art. 1c.

⁸ Vgl. B. Wacker (Hg.): »Adoptionsschrott«. Zur Frage der Fremdplazierung älterer und/oder behinderter Kinder aus Deutschland und der Dritten Welt, Idstein 1992.

⁹ Vermutlich geht es um die Idee individueller Familienpatenschaften, die, was hier nicht vertieft werden kann, unter entwicklungspolitischen Gesichtspunkten eher skeptisch zu betrachten ist.

¹⁰ Der Text findet sich in: Permanent Bureau of the Hague Conference, Proceedings, 522–535. Zur Position des HI. Stuhls vgl. ebd., bes. 249, 262, 382 u. 418. – Die Bundesrepublik Deutschland wird diese

Konvention voraussichtlich noch in dieser Legislaturperiode ratifizieren.

¹¹ J. W. Schneider SJ: The Church and the Third Country Adoption (1993). P. Schneider hat diese Stellungnahme mit einem Brief von 30. 1. 1996, in dem er auf die Umstände ihrer Entstehung kurz eingeht, dem Verf. zukommen lassen; zum Inhalt vgl. die in Anm. 10 genannten Seiten des Haager Dokumentationsbandes.

¹² Vgl. Masshof-Fischer, Infertilität, bes. 308f.

¹³ Vgl. Infa-Brief 1/2000 für Adoptiveltern und Adoptivkinder von »pro infante«. action: kind in not e. V., 4f.

¹⁴ J. Kard. Meisner: »Gegen Verhütung und Abtreibung«, in: Rhein. Merkur Nr. 2 v. 12. Januar 2000. Zum Problem vgl. B. Wacker: Abgeben statt abtreiben? Zur Analyse eines Schlagworts, in: StdZ 212 (1994) 27–36.

¹⁵ Vgl. Masshof-Fischer, Infertilität, 309f.

Veronika und Gunter Prüller-Jagenteufel

Geschenktes Leben?!

Theologisch-spirituelle Erkundungen zum unerfüllten Kinderwunsch

**Für die nötigen Entscheidungen
sowie gegebenenfalls für
ein Leben mit ungewollter Kinder-
losigkeit stehen mehr theologische und
spirituelle Ressourcen zur Verfügung,
als zunächst vielleicht zu vermuten ist.
Zugleich werden Menschen
mit unerfülltem Kinderwunsch
hier als solche sichtbar,
in deren Leben das Verwiesensein
auf die Gnade Gottes zeichenhaft wird.**

● Die moderne Welt lockt mit immer neuen Möglichkeiten, eine Grenze nach der anderen wird überschritten. Die Reproduktionsmedizin ist ein typisches Beispiel dafür, und tatsächlich kann sie so manchen Menschen den Kinderwunsch erfüllen, die früher vergeblich auf Kindersegen gewartet hatten. Viele nehmen dabei zum Teil große Strapazen auf sich, und entsprechend groß ist die Enttäuschung, wenn auch die künstliche Befruchtung nicht zum ersehnten Ziel führt. Hier erweisen sich die Grenzen des Machbaren dann doch wieder in aller Unerbittlichkeit.

Das Leben selbst bleibt trotz allem dem menschlichen Machen letztlich entzogen. Wer erlebt hat, sich vergeblich ein Kind zu wünschen, hat etwas von dieser Unverfügbarkeit des Lebens

schmerzlich erfahren. Dabei kann auch diese Erfahrung auf ihre Art an das Geheimnis des Lebens, nämlich an seinen Geschenkcharakter, herankühren. Leben entzieht sich dem Zugriff, aber es lädt ein, ihm dennoch vertrauensvoll zu begegnen.

Beides, das schmerzvolle Scheitern eigener Lebenswünsche und die existenzielle Entdeckung von Vertrauen als Lebensgrundlage, prägt bis heute unsere eigene Auseinandersetzung mit unserer Situation als ungewollt kinderloses Paar. Wenn wir im Folgenden versuchen, unsere Erfahrungen und Erkenntnisse auf einer allgemeineren Ebene zu reflektieren, sind das erste Schritte in einem noch kaum begangenen Feld. Denn eine theologische Deutung und pastorale Bearbeitung des unerfüllten Kinderwunsches steht (zumindest im Bereich der römisch-katholischen Kirche im deutschsprachigen Europa) noch ganz am Anfang.¹

Menschen, die ungewollt kinderlos sind, und solche, die sich vergeblich ein weiteres Kind wünschen², sind aber nicht nur der Seelsorge ans Herz zu legende »Schäfchen« mit schwerem Schicksalsschlag, sie sind Menschen, in deren Erfahrungen theologische Fragen und Antworten aufleuchten (können), die für alle in der kirchlichen Gemeinschaft bedeutsam sind. Nicht nur

um ihnen beizustehen, sondern auch um auf sie zu hören, sollten Theologie und Pastoral sich ihnen verstärkt zuwenden.

Lehramtlich wird die Frage ungewollter Kinderlosigkeit jedoch fast ausschließlich im Zusammenhang mit der Ablehnung künstlicher Befruchtung behandelt. Die Auseinandersetzung mit dem Leiden der betroffenen Paare kommt nur am Rande vor und beschränkt sich auf zwei Aussagen: erstens, dass es ein »Recht auf ein Kind« nicht gibt, dass Kinder immer als Geschenk zu betrachten sind; und zweitens werden die unfreiwillig Kinderlosen aufgerufen, ihr Leiden als »Gelegenheit für eine besondere Teilnahme am Kreuz des Herrn« zu sehen und die freien Kräfte für alternative Dienste in der Gesellschaft einzusetzen. Die Gemeinden wiederum werden aufgefordert, das Leid der Kinderlosen solidarisch mitzutragen.³

Zudem tragen die sowohl lehramtliche wie pastorale Betonung der Einheit von Ehe und Familie sowie die nach wie vor primäre Festlegung von Frauen auf das Muttersein das Ihre dazu bei, dass Menschen mit unerfülltem Kinderwunsch in kirchlichen Dokumenten wie in den Pfarrgemeinden weitgehend unsichtbar bleiben.⁴

Umdeutungen

● Auch bestimmte Umdeutungen, wie sie nicht nur von kirchlicher, sondern auch von mancher frauenbewegten Seite zu hören sind, erscheinen wenig hilfreich: nämlich dass kinderlose Frauen (dass nicht Vater zu sein, für Männer ein Problem sein könnte, wird noch viel weniger gesehen ...) ihre mütterlichen Anlagen eben in anderer Form sozial fruchtbar machen sollten. Wenn diese Rede von »sozialer Mütterlichkeit«⁵ auch eine lange Tradition hat, bleibt sie als Chiffre für fürsorgliches, caritatives oder kreatives

Tun doch problematisch. Als geschlechtlich konnotierte Kategorie hat sie an den üblichen Stereotypen angeblich »weiblicher« – und in Abgrenzung davon »männlicher« – Eigenschaften Anteil. Stereotypen aber blenden die Vielfalt der Wirklichkeit aus. Werden kinderlose Frauen wirklich »mütterlich«, wenn sie sich sozial engagieren oder sich als Bezugsperson für Kinder in

»Gibt es wirklich dieses Reservoir an Mütterlichkeit in jeder Frau?«

ihrem Umfeld zur Verfügung stellen? Gibt es wirklich dieses Reservoir an »Mütterlichkeit«, das jede Frau ausleben muss, wenn nicht mit Kindern im eigenen Haushalt, dann eben anders? Und wie heißt die Fähigkeit, sich für andere einzusetzen, bei Männern? Klischees verhindern, die konkrete Situation klar zu benennen. Kinderlose sind weder mütterlich noch väterlich und Fürsorglichkeit ist ein Grundauftrag an alle Menschen, der über innerfamiliäre Solidarität weit hinaus geht.

Problematisch erscheint auch der Verweis auf das Kreuz Christi, an dem Kinderlose in ihrem Leiden teilnehmen. Sicherlich kann das Leiden Christi für Leidende in jeglicher Situation ein Trost sein. Aber ist ein Leiden an Grenzen setzenden biologischen Gegebenheiten wirklich vergleichbar mit dem Leiden eines zu Tode gefolterten Opfers? Eine Verbindung dazu liegt vielleicht eher dort, wo die steigende Unfruchtbarkeit der Bevölkerung etwas mit den Atomversuchen der 60er-Jahre oder mit der fortschreitenden Vergiftung unserer Umwelt zu tun hat. Im Mittragen der Auswirkungen dieser Zerstörung des Lebens und im Aufstehen dagegen kann dann auch ein Akt der Solidarisierung mit dem Gekreuzigten gesehen werden. Theologische Rede vom unerfüllten Kinderwunsch sollte gerade auch diesen Aspekt berücksichtigen und

somit ein vermeintlich privates Problem in den gesellschaftlichen Zusammenhang stellen.

Geschenk und Entscheidung

● Auf den Geschenkcharakter des Lebens zu verweisen, besonders des Lebens der Kinder, die man erhofft, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass in jedem Fall Entscheidungen anstehen, die getroffen und verantwortet werden müssen. Wer nicht »einfach so« Kinder bekommt, ist mit einer Palette an Möglichkeiten konfrontiert: vom bewussten Leben ohne (eigene) Kinder über verschiedenste Weisen, Kinder anderer Eltern in das eigene Leben einzulassen (vom Patenamt bis zur Adoption), bis hin zur Frage, ob und wie weit medizinische Hilfe in Anspruch genommen werden soll – von der Sterilitätstherapie bis zur künstlichen Befruchtung (IVF). Dabei stellt sich insbesondere die letztgenannte Möglichkeit in unserer Gesellschaft als immer selbstverständlicher dar. Sie legt sich Betroffenen nahe, weil man »doch alles versucht haben« will; sie verheißt »eigene« Kinder und – zumindest von außen betrachtet – »Normalität«.

Oft lassen erst Fehlschläge und das Leiden an der Prozedur, die eine IVF bedeutet, diese Selbstverständlichkeit fraglich werden. Etlichen Paaren wird erst angesichts der Frage, ob nach dem x-ten Behandlungsversuch ein weiterer erfolgen soll, klar, dass von Anfang an nicht das Selbstverständliche, sondern ein Entscheidungsprozess gefragt war, der bewusst durchgetragen sein will. Älteste christliche Tradition hat hier Wesentliches an Hilfen anzubieten: das in spiritueller Theologie und geistlicher Begleitung, wie z.B. den ignatianischen Exerzitien, wurzelnde Wissen um die Unterscheidung der Geister.

Im Zentrum der Entscheidung steht hier die innere Freiheit, die dem Wissen um Gottes Nähe

»in allen Dingen« entspringt. Die Bedeutung dieser »Indifferenz« liegt keineswegs in einem stoischen Gleichmut gegenüber dem Schicksal, vielmehr geht es darum, »ungeordnete Neigungen«, d. h. unfrei machende (Sehn-)Stiche, zu erkennen und zu überwinden.⁶ Erst aus der so gewonnenen »Freiheit zum Gegenteil«⁷ können Alternativen vorurteilsfrei erkannt und geprüft werden, um die Möglichkeit zu erkennen und zu wählen, die dem Gesamt des eigenen Lebens am besten entspricht. Das kann durchaus auch dorthin führen, wovon man sich von Anfang an am stärksten angezogen gefühlt hat, aber ausschlaggebend ist dann nicht eine innere Zwanghaftigkeit, sondern eine Entscheidung aus und in Freiheit. Vorurteilslos für alle Möglichkeiten offen zu sein, heißt für Menschen mit unerfülltem Kinderwunsch, sich dessen bewusst zu werden, dass sie auch als Kinderlose nicht einfach »Mängelwesen« sind, dass auch Kinderlosigkeit eine Gnade sein kann – Gnade, das heißt: erfahrbare Nähe Gottes.

Die Entscheidung aus innerer Freiheit erfolgt also nicht zwischen den Polen Gelingen und Misslingen des Lebens, theologisch gesprochen: »Gnade« und »Fluch«, sondern entlang der Fra-

»auch als Kinderlose nicht einfach Mängelwesen«

gerichtung: Welche Entscheidung lässt in meinem Leben ein Mehr (»magis«) an Gottesnähe und Nächstenliebe realisieren?⁸ Die Suchbewegung läuft entlang von zwei Dimensionen, die beide in Wechselwirkung stehen und nicht aufeinander reduzierbar sind: die emotionale und die rationale, oder mit Ignatius gesprochen: »Trost« und »Frucht«.

Den eigenen emotionalen Regungen nachzugehen, stellt vor die Herausforderung, dem Erwartungsdruck der Umwelt zu widerstehen und

sich tatsächlich in die eigenen Tiefen vorzuwagen. Dabei ist grundlegend zu beachten, dass keine Entscheidung im Stadium der »Trostlosigkeit« fallen soll, sondern »aus versöhntem Herzen«, d. h. aus innerer Gelassenheit, aus der Kraft der Selbstannahme jenseits eigener Vorstellungen. An erster Stelle ist also der psychische Druck zu bearbeiten, der auf Menschen mit unerfülltem Kinderwunsch lastet. Besonders ist dabei die Vielzahl von Idealisierungen und Rationalisierungen in Frage zu stellen, die in der Umwelt wie in der eigenen Wunschbiographie begegnen, zumal Kinderlosigkeit weithin stigmatisiert und aus dem Bereich des »Normalen« ausgrenzt. Nötig sind dafür Freiräume, die etwa durch aufmerksame FreundInnen oder andere BegleiterInnen eröffnet werden können.

Auf der rationalen Ebene gilt es zu überlegen, welche Möglichkeiten und Schwierigkeiten zu erwarten sind und welche Ressourcen zur Verfügung stehen. Als geistliche Grundregel kann hier gelten: Gott überfordert nicht. Was überfordert, sind Erwartungsdruck von außen und Idealvorstellungen von innen. Beidem ist mit nüchternem Realismus zu wehren, d. h. im konkreten Fall, Chancen und Risiken von IVF,

»Erwartungsdruck von außen und Idealvorstellungen von innen«

Adoption und Kinderlosigkeit gegeneinander abzuwägen: IVF kann zum »eigenen« Kind verhelfen, allerdings unter entsprechendem Stress, relativ geringer Erfolgswahrscheinlichkeit und mit der Gefahr, das Kind mit einer übergroßen Wunschkind-Hypothek zu belasten. Adoption gilt allgemein als »sozial verträglich«, hat mitunter sogar den Nimbus der »guten Tat«. Allerdings braucht es dazu die ausdrückliche Bereitschaft, in einem »fremden« Kind das Unkalkulierbare und das Risiko, das Kinder immer mit sich brin-

gen, bewusst anzunehmen. Zudem ist Adoption ihrer Grundidee nach eher ein Maßnahme der Kinderwohlfahrt als eine Therapie für den unerfüllten Kinderwunsch.⁹ Kinderlos zu bleiben wiederum, also keine Abhilfe für die Kinderlosigkeit (mehr) zu suchen, bietet größere Freiheit in verschiedensten Dimensionen, allerdings auch die Gefahr der Vereinsamung. Keine dieser Dimensionen darf unbeachtet bleiben, keine der bleibenden Ambivalenzen sollte ausgeblendet werden, wenn eine gute Entscheidung fallen soll.

Beide Entscheidungsdimensionen, die emotionale und die rationale, sind schließlich noch einmal im Hinblick auf die Motive zu hinterfragen. Ob eine Wahl klar und frei getroffen ist, zeigt sich dabei vor allem daran, in wie weit bei aller gewonnenen Entschiedenheit noch Raum bleibt für die Dimension des Unerwarteten und

»in das Risiko des Lebens hinein entscheiden«

ganz Anderen, das sowohl Eltern als auch Kinderlosen begegnet. Denn, wie auch immer die Entscheidung gefallen ist, die Konsequenzen bleiben entzogen. Wer künstliche Befruchtung wählt, hat nicht in der Hand, ob es »klappt«; wer glücklich ein Kind in den Armen hält, hat keine Garantie auf ein glückliches Leben mit diesem Kind; wer sich entschieden hat, an der Kinderlosigkeit nicht mehr zu rütteln, kann nicht sicher sein, dass der Boden immer tragen wird. Entscheiden bedeutet immer, in das Risiko des Lebens hinein entscheiden. Jede Entscheidung will im annehmenden wie gestaltenden Gehen des gewählten Weges immer wieder eingeholt und neu getroffen werden.

Wieder erweist sich hier, dass zur Bewältigung des Lebens letztlich nicht entscheidend ist, Mutter oder Vater zu sein oder nicht, sondern ob durch alle Entscheidungen hindurch Vertrau-

en auf das Leben und auf Gott wachsen kann. Wenn Ignatius betont, wir sollten »Gesundheit nicht mehr verlangen als Krankheit, Reichtum nicht mehr als Armut, [...] langes Leben nicht mehr als kurzes«¹⁰, können wir durchaus ergänzen: Kinder nicht mehr als Kinderlosigkeit. Der Kinderwunsch ist wie der Wunsch nach Gesundheit, Wohlstand und langem Leben klar berechtigt, aber nicht selbst das Ziel des Lebens. Vielmehr geht es darum, alle diese »angenehmen« wie »unangenehmen« Wirklichkeiten als Mittel zu verstehen, durch die Gott erfahrbar werden kann – für uns selbst wie für andere.

Jenseits der Grenze

● Theologisch bietet sich somit nicht so sehr das Kreuz als Deutungskategorie für den unerfüllten Kinderwunsch an, sondern vielmehr die Endlichkeit und Begrenztheit der menschlichen Existenz, letztlich unsere Geschöpflichkeit. Wir sind »Kreaturen«, keine SchöpferInnen, wir haben im Grunde keine Macht über das Leben, so sehr wir auch immer wieder in unausweichlichen Entscheidungssituationen stehen, in denen unsere aktive Wahl gefragt ist. Wir sind dennoch und gerade darin verwiesen auf die Quelle des Lebens: Gott, all unser Vorstellen übersteigend – Deus semper maior.

Geschöpf zu sein und eben nicht Herr der Schöpfung, und somit auch nur in beschränktem Ausmaß und übertragenem Sinne Herr des eigenen Lebens, ist wohl die tiefste menschliche Kränkung. Auch Frauen, wiewohl seltener im Status der Herrin und daher im Sich-Einfügen vielleicht geübter, haben ihre Formen von Machtwillen und kennen das verzweifelte Anrennen gegen die Machtlosigkeit. Gerade im Bereich von Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft, die Frauen traditionell Macht, Ansehen

und Einflussmöglichkeiten bescher(t)en, ist es für sie wohl besonders schmerzvoll, Scheitern und Entzogenheit zu erleben. Für Menschen beiderlei Geschlechts kann nun das Leiden am uner-

»Einwilligung in einen nicht selbst gewählten Weg«

füllten Kinderwunsch ein Ort sein, an dem auch um die Einwilligung in einen nicht selbst gewählten Weg und um die Bejahung eines Zugewiesenen gerungen werden muss.

Ob Gott oder das Schicksal an den Grenzen menschlicher Machbarkeit nun aber als feindliche Macht erlebt wird, die willkürlich Gunst verteilt oder verweigert, oder ob ein Durchschreiten der Grenze gelingt, das sie als Ort der Begegnung mit dem Leben und seiner vertrauenswürdigen Quelle enthüllt, entscheidet der Glaube – der gerade hier als Gnade und Geschenk deutlich werden kann.

Vielleicht müssen Menschen im Bereich der Biotechnologie wie in anderen Bereichen gerade deshalb die Grenzen des Menschenmöglichen immer weiter ausdehnen, weil ihnen ein Jenseits dieser Grenzen nicht mehr vorstellbar noch glaubhaft erscheint. Wo Transzendenz zum sinnlosen Begriff erklärt wird, darf es keine Grenzen geben, ist die Grenze als bloß widerständige, widersinnige Begrenzung im Blick. Wenn aber zumindest die Hoffnung auf eine »andere Seite« und damit auch auf eine andere Betrachtungsweise aufrecht ist, kann es möglich werden, sich der Grenze nicht nur mit Trotz und Auflehnung, sondern auch mit Vertrauen zu nähern; dann kann es möglich werden, alles redliche Überlegen und Entscheiden an dieser Grenze wieder loszulassen und in einer Art »zweiter Naivität« offen zu werden für das, was auf eine/n zukommt oder anders gesagt, was Gott uns bereitet hat.

Was das konkret ist, bleibt offen: doch noch – »natürlich« oder »künstlich« – Eltern zu werden, durch Adoption Eltern von einem oder mehreren Kindern zu werden, ohne (weitere) Kinder zu bleiben. Auch diese Möglichkeit der endgültigen Enttäuschung eines vitalen Lebenswunsches kann schließlich zum guten Lebensort werden. Dabei heißt »gut« beileibe nicht »einfach« oder »leidlos« oder »ungetrübt«. Das Leben, das verwehrt blieb, muss wohl immer wie

»Platz lassen für Dankbarkeit«

der aufs Neue betrauert werden, der Schmerz wird nie ganz vergehen, aber er kann neben sich Platz lassen für Dankbarkeit für das konkrete Leben, wie es ist, und Freude an den in dieser Situation geschenkten Möglichkeiten.

Nur wer die eigenen Grenzen anerkennt, kann einem Du begegnen; wer der Konfrontation mit der Grenze ausweicht, bleibt narzisstisch bei sich selbst. Wer sich den eigenen Grenzen stellen möchte, braucht nicht nur Mut, sondern vor allem Vertrauen: Vertrauen, dass auf der anderen Seite ein wohlwollendes, mit Liebe zuvorkommendes Du wartet. Wie alle Grenzerfahrungen kann auch der unerfüllte Kinderwunsch zur Anfrage an den und zum Anstoß für den Glauben werden, einen Glauben, durch den Vertrauen zur Lebensgrundlage wird. Und das bedeutet dann auch, dass nicht mehr alles gemacht werden muss, weil durch die Annahme des Unausweichlichen hindurch Größeres erhofft werden kann, als die Erfüllung der eigenen Wünsche zu versprechen vermag.

Räume des Vorkommens

● Wie kann ein solcher Glaube sich entfalten? Menschen mit unerfülltem Kinderwunsch brau-

chen Räume, gemeinschaftliche wie liturgische, in denen sie vorkommen; nicht ans Licht gezerzt, aber sichtbar da mit und in ihrer speziellen Situation. Damit diese und andere »besondere« Lebenssituationen vorkommen können, braucht es Räume, die nicht von bestimmten Normvorstellungen besetzt sind. Als Norm und Ideal von »Familienstand« (schon dass auch Alleinstehende unter diese Rubrik fallen, zeigt die Normativität der Existenz als Familie) gilt weithin das heterosexuelle Paar mit einem zweigeschlechtlichen Kinderpärchen. Wer zu Bub und Mädchen noch ein drittes Kind – geschweige denn weitere – bekommt, setzt sich ebenso offenen oder versteckten Anfragen aus, wie die, die diese Latte gar nicht erst erreichen.

Dabei ist nicht nur »draußen« in der Gesellschaft, sondern auch in den kirchlichen Gemeinden die Palette tatsächlich kultivierter Lebensformen viel breiter. Wo diese Vielfalt bejaht und sichtbar gemacht wird, kann sie sich positiv auswirken, u.a. als Befreiung von einer Norm, der gegenüber Abweichung sich rechtfertigen muss und oft genug in Ausgrenzung führt. Wo die Vielfalt zugelassen wird, eröffnen sich Räume, in denen Menschen offen und ehrlich das austauschen, was sie in ihren je besonderen Lebenssituationen bewegt und wie sie in diesen verschiedenen Situationen sich darum bemühen, ihr Leben auf Gott auszurichten. Darin liegt ja die Sinnspitze christlicher Spiritualität und nicht darin, irgendeiner kirchlichen oder gesellschaftlichen Norm zu entsprechen.

Wo die Verkündigung ihre Sprachspiele öffnet, wo das Gemeindeleben nicht mehr unhinterfragt von Kindergruppen und Familienrunden dominiert wird, wo – z.B. im Umgang mit unerwünschter Kinderlosigkeit – nicht Regeleinhaltung, sondern inneres Ringen unterstützt wird, dort können Kirchenräume zu Übungsorten für Solidarität werden – auch zwischen Kinderlosen

und Kinderreichen; Erfahrungsräume dafür, in jeglicher Situation aus dem Glauben an die Gnade Gottes zu leben.

Geschenktes Leben an den Grenzen

● In Gertrud von LeForts Werk »Die ewige Frau« finden sich auch Betrachtungen über die Jungfrau. Auch wenn LeFort ein heute sehr problematisch gewordenes Frauenbild vertritt, erscheinen ihre Aussagen in unserem Zusammenhang interessant. Die Jungfrau wird von ihr weniger durch die Ehelosigkeit charakterisiert, sondern insbesondere als eine, die nicht Mutter ist. LeFort beschreibt die Existenzform der Jungfrau als diejenige, die »die Generation schließt«. Sie steht nicht in der natürlichen Abfolge der Generationen, ist herausgenommen aus diesem Lauf von Natur und Geschichte und symbolisiert so die Ausrichtung ganz auf Gott hin.¹¹ Bei allen Zweifeln an einer symbolistischen Weltsicht ist es doch auch tröstlich, als kinderlose Frau (und ähnlich als kinderloser Mann) in einer solchen Betrachtung einen sinnvollen Platz im Kosmos zugewiesen zu bekommen.

In modernerer Theologie ausgedrückt könnte das heißen: Ein Leben mit unerfülltem Kin-

derwunsch ist auch verstehbar als exemplarisch gelebte eschatologische Existenz¹², also als ein Leben, in dem die letzte Verwiesenheit auf Gott in spezieller Weise sichtbar und spürbar wird. Einmal, im Tod, und auf dem Weg dahin unzählige Male stehen wir Menschen vor der Herausforderung, uns ganz in Gottes Hände fallen zu lassen, die Bestimmung unseres eigenen Lebens Gott zu überlassen. Das gilt für alle, mit oder ohne Kinder im eigenen Haushalt. Was Eltern spätestens dann lernen müssen, wenn sie entdecken, dass Kinder nicht die Antwort auf ihre tiefen Lebensfragen sein können, oder wenn sie zur Kenntnis nehmen müssen, dass sie ihre Kinder zwar ins Leben begleiten, aber deren Leben nicht kontrollieren, nicht einmal rundherum beschützen können, – das lernen Menschen, die sich vergeblich Kinder wünschen, an dieser Grenze der Machbarkeit: Leben ist unverfügbares Geschenk, auch in seinen nicht vorausberechneten und zunächst vielleicht unerwünschten Gestalten.

Wo solche Erfahrungen, die des Leidens und Sich-Reibens an den Grenzen und die des geschenkten Lebens an diesen Grenzen, mitteilbar werden, dort können Menschen füreinander »Sakrament« werden, wirkmächtiges Zeichen für den Ernst wie für die Freude des Vertrauens auf Gott als souveräne Quelle des Lebens.

¹ Vgl. als seltenes Beispiel: Birgit Hoyer, Gottesmütter. Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie, Münster 1999.

Vgl. die Rezension dazu in diesem Heft, 297.

² Vgl. den Erfahrungsbericht in diesem Heft, 239–241.

³ Vgl. Donum Vitae 2,8 und KKK 2377–2379.

⁴ Auch in den »Arbeits-hilfen« der Deutschen

Bischofskonferenz wurde das Thema des unerfüllten Kinderwunsches bisher nur einmal angesprochen und das auf nur drei Seiten (vgl. Für Kinder leben – Mit Kindern leben? Familiensonntag 1995 [Arbeitshilfen 122], 38–41).

⁵ Vgl. die »auf die Welt übertragene Mütterlichkeit« bereits als Topos der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert. Vgl. Herrad Schenk,

Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 1992, 44f.

⁶ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 21 u. ö.

⁷ Hans Schaller, Wie finde ich meinen Weg? Eine christliche Lebenshilfe, Mainz 1986, 103.

⁸ Vgl. Lothar Lies, Ignatius von Loyola. Theologie – Struktur – Dynamik der

Exerzitien, Innsbruck 1983.

⁹ Vgl. den Beitrag von Bernd Wacker in diesem Heft, 253–258.

¹⁰ Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 23.

¹¹ Vgl. Gertrud von LeFort, Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau, Olten 1947 (Erstausgabe: München 1934), 41 passim.

¹² Vgl. den Erfahrungsbericht von Franz und Brigitte Gruber in diesem Heft, 242–244.

Zur Diskussion gestellt

Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie

Das umfangreiche und ambitionierte, im Vorjahr vollendete neue Handbuch Praktische Theologie verdient mehr als eine Rezension. In diesem und im nächsten Heft nehmen Theologen und Theologinnen aus Wissenschaft wie Praxis zu dem neuen Werk Stellung.

● Als das Handbuch Praktische Theologie mit dem Erscheinen des zweiten Bandes im letzten Herbst abgeschlossen war, entstand in der Redaktion von DIAKONIA die Idee, dieses Werk nicht nur durch eine kurze Rezension bekannt zu machen, sondern es zur Diskussion zu stellen. Sieben TheologInnen wurden gebeten, das Handbuch aus ihren unterschiedlichen Blickwinkeln zu beurteilen. Damit wird das neue Handbuch zum Anlass, den Diskurs im Fach weiterzuführen. Zugleich erhalten unsere LeserInnen dadurch einen tieferen Einblick, sowohl in das neue Standardwerk als auch in den aktuellen wissenschaftlichen Diskussionsstand.

Vier Beiträge eröffnen in diesem Heft die Diskussion. Josef Bommer, emeritierter Professor für Pastoraltheologie in Luzern, stellt das Handbuch zunächst genauer vor und zwar ausgehend vom »alten« Handbuch der Pastoraltheologie aus der Nachkonzilszeit. Christine Rod, viele Jahre Pastoralreferentin und Gemein-

deberaterin, fragt nach der Relevanz der beiden Bände für die Praxis. Christoph Müller, Professor für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Bern, sucht nach ökumenischen Bezügen, und schließlich trägt András Máté-Tóth, Pastoraltheologe und Religionssoziologe aus Szeged (Ungarn), Fragen seines Kontextes an das neue Handbuch heran.

Die in diesen Beiträgen sichtbar werdenden Stärken und Schwächen des Handbuchs sollen zu eigenem Studium und zu weiteren Diskussionen anregen.

Handbuch Praktische Theologie

*herausgegeben von Herbert Haslinger
in Zusammenarbeit mit Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer,
Stephanie Klein, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg*

Band 1: Grundlegungen
Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 1999
416 Seiten, DM 56,- / SFr 53,20

Band 2: Durchführungen
Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 2000
552 Seiten, DM 64,- / SFr 60,80

Bei Abnahme des Gesamtwerks:
DM 56,- / ÖS 350,- / SFr 45,60

Josef Bommer: Praktische Theologie heute

● Im Gefolge des Zweiten Vatikanums hatte sich auch die Theologie neu zu orientieren. Viele theologische Handbücher hatten ausgedient oder mussten neu geschrieben werden. Das galt auch von der Pastoraltheologie. Bis zum Konzil hat sie als theologisches Fach weithin ein Aschenbrödel-Dasein gefristet. Sie wurde oft gar nicht an der Universität doziert, sondern war ins Priesterseminar verbannt. Sie figurierte fast nur als Anwendungswissenschaft und bot das nötige Werkzeug für die praktische Seelsorge der Priester an. Das änderte sich nach dem Konzil.

Beredtes Zeugnis dafür war das 1964-72 erschienene mehrbändige Handbuch der Pastoraltheologie. Interessanterweise wurde es von einem Dogmatiker angeregt und auch weitgehend geschrieben. Es war der unvergessliche Karl Rahner. Ihm zur Seite standen Ferdinand Klossermann, Franz Xaver Arnold, Viktor Schurr und der Schweizer Theologe Leonhard M. Weber u.a.. Das Werk ist der Theologie Rahners verpflichtet und völlig der Ekklesiologie zugewandt. Es geht um den »Selbstvollzug von Kirche«, ein Lieblingsgedanke Rahners, und das Formal- und Materialobjekt der Pastoraltheologie erscheint bei ihm unter dem genial einfachen Satz: »Was muss die Kirche heute tun?«

Nun, seit dem Konzil sind bald vierzig Jahre verflossen, das Handbuch Rahnerscher Prägung hat mehr als dreißig Jahre auf dem Buckel. Die ekklesiologische Engführung hatte sich überlebt. Eine Neubearbeitung oder ein ganz neues Handbuch waren überfällig. Es liegt nun vor und nicht als Neuauflage des umfangreichen Handbuches von 1964-72, sondern als ein ganz neu konzipiertes zweibändiges Werk. Herausgeber und Autoren sind neben etablierten auch Vertreter der jungen Generation der Pastoraltheologie, und unter den sieben Namen, die für die

Herausgabe des Werkes signieren, sind auch drei Frauen.

Der erste Band mit gut 400 Seiten bietet die Fundamentalpastoral unter dem Titel »Grundlegungen«. Zwei Dutzend Beiträge bemühen sich um diese Grundlagen und dies unter den Oberbegriffen »Kontexte – Basismarkierungen – Wege der praktisch-theologischen Reflexion – Herausforderungen der Praktischen Theologie heute.« Aus all diesen Überlegungen ergibt sich am Schluss die folgende Begriffsbestimmung von

»Theologie, nicht Anwendung von Theologie«

Praktischer Theologie: Praktische Theologie ist Theologie, nicht Anwendung von Theologie; – ist kritisch; – arbeitet wissenschaftlich verantwortet; – geht kontextuell von den Erfahrungen der jeweils betroffenen Menschen aus; – braucht als Basis eine realitätsgerechte Wahrnehmung der individuellen wie auch der sozialen Lebenswirklichkeit; – vollzieht sich nach einer induktiven Methode; – reflektiert auf die Praxis der Menschen; – reflektiert diese Praxis unter dem Anspruch der biblischen Tradition und im Glauben an den Gott Jesu; – ist verortet im strukturellen Rahmen der Kirchen als kritische Reflexionsinstanz; – findet ihr Ziel darin, konzeptionell eine Praxis zu fördern, die ein je individuelles und soziales Leben entsprechend der Würde des Menschen vor Gott ermöglicht; – hat die Aufgabe, für die von ihr angezielte Praxis bzw. für die eigenständige Reflexion derselben Kompetenz zu vermitteln (vgl. I, 381ff).

Im zweiten Band, er umfasst 550 Seiten, erfolgt die Durchführung. Er bietet die besondere Pastoraltheologie. Es geht um die vielen besonderen Bereiche, um die umfassende Wirklich-

keit, die der Pastoraltheologie aufgegeben ist. Eine an sich schwierige, nicht leicht zu lösende Aufgabe! Sie erfolgt hier unter der Voraussetzung: »Abschied vom geschlossenen System.« Ein geschlossener Gesamtentwurf ist nicht mehr möglich, soll denn die Praktische Theologie die gesamte Wirklichkeit menschlicher Praxis abdecken, eine Lebenswirklichkeit, die sich in ständigem Wandel befindet und an der Unüberschaubarkeit unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit partizipiert. Trotzdem entwirft Haslinger

»Abschied vom geschlossenen System«

in einer interessanten schematischen Zusammenschau einleitend ein überzeugendes Modell, ein Schema, das die Fülle der nun folgenden dreißig Einzelbeiträge sinnvoll zusammenstellt. Die Beiträge werden unter die folgenden Themen gestellt, wobei diese Themen immer durch einen grundsätzlichen Aufsatz eingeleitet werden. Diese Themen sind: Subjekte und Lebenssituationen – Handlungsebenen – Handlungsvollzüge. Hier erscheint nun so ziemlich alles, was die Pastoraltheologie zu bedenken hat: Kinder-, Jugend- und Altenpastoral, Diakonie, Verkündigung und Liturgie, auch Religionspädagogik. Viel Bekanntes und manch Neues scheint hier auf und wird in kürzeren oder längeren Artikeln von Autorinnen und Autoren vor dem Leser ausbreitet. Natürlich hat auch die zu meiner Zeit so dominante Gemeindepastoral

ihren Platz. Es ist die Rede von einer Entmythologisierung eines gängigen Gemeindebildes. Dafür gibt es Arbeiten über Menschen in der Lebensmitte, über Lebensgemeinschaften, über Arbeitende und Arbeitslose, über Ausländer, über Gerechtigkeit und interkulturelle Beziehungen, über Beziehung und Verantwortung. Kurzum: Das Feld ist weit gesteckt, der Raum der Kirche wird überstiegen, man postuliert eine praxisübergreifende Wahrnehmungsperspektive.

Die Grundanliegen, die im ganzen Handbuch immer wiederkehren und dem ganzen inhaltlichen Reichtum eine gewisse Einheit sichern, könnte man stichwortartig etwa so benennen: – Subjektwerdung des Menschen – anthropologisch-individualisierender Ansatz – Kontextualisierung – Erfahrungsbezug (Humanwissenschaften) – Kommunikation – Pluralität – Einbezug der feministischen Theologie – Option für die Benachteiligten – politisch-prophetische Dimension – Kompetenzvermittlung.

Zum Letzteren sei ein Zitat angefügt, das in seiner verallgemeinernden Härte wohl nicht ganz gerecht ist, aber trotzdem eine ernste Gefahr signalisiert, der das hier besprochene Werk abhelfen möchte. »Es ist ein unhaltbarer Zustand, dass nach fünf Jahren Studium ein Großteil der Aspiranten und Aspirantinnen pastoraler Berufe sich für die anstehende Berufstätigkeit inkompetent fühlt, das bisher Gelernte als irrelevant erlebt und sich sogar von klassischen Feldern wie der Jugendarbeit sogleich zu dispensieren versucht.« (II, 525)

Christine Rod: Ein Buch für die Praxis?

● Ob das Handbuch Praktische Theologie ein Handbuch für Praktiker und Praktikerinnen ist, bleibt ungewiss. Auf jeden Fall ist es äußerst anregend für Menschen, die mit Aufmerksamkeit

kirchliche und »weltliche« Vorgänge wahrnehmen und reflektieren. Die beiden Teile, »Grundlagen« und »Durchführungen«, sind ein Panoptikum aller Themenfelder, die eine Praktische

Theologie beschäftigen, die sich zu Option und Auftrag in dieser Welt heute bekennt, die also nirgendwo den Verdacht einer Elfenbeinturm-Theologie erweckt.

Die »Welt«, ihre Kultur und ihre Phänomene, und scheinen sie noch so pluralistisch-verwirrend oder Kirche und Glaube gegenüber gleichgültig, werden als Ort der Heilsgeschichte bzw. der Theologie gesehen. Das Handbuch scheint sich zu einem europäisch-befreiungstheologischen Ansatz zu bekennen, wenn in den Grundlegungen wiederholt der Anspruch der Gestaltung und der Transformation der Wirklichkeit auf eine »bessere« hin deklamiert wird; wenn in den Durchführungen den Gruppen von »Zu-kurz-gekommenen« (Frauen, alte Menschen, Ausländer und Ausländerinnen, ...) ausführlich Raum gegeben wird und wenn schließlich Individualisierung, Selbsthilfegruppen, Gerechtigkeit, Ökologie usw. mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als Themen der Theologie, des Glaubens und der Weltgestaltung genannt werden.

Wie in konzentrischen Kreisen nähert sich das Handbuch erst langsam der explizit-kirchlichen Praxis. Über einen breiten wissenschafts-

»in konzentrischen Kreisen zur explizit-kirchlichen Praxis«

theoretischen Teil, über ein Abtasten von Welt, Person, Gesellschaft usw. geht es zu innerkirchlichen Themen bzw. zu den Grundvollzügen kirchlicher Praxis. Die Skepsis bezüglich einer Verkürzung von Kirche = Gemeinde zieht sich konsequent durch.

Ein Panoptikum ist das Handbuch nicht nur in Bezug auf die Themenauswahl, sondern auch, was die Autoren und Autorinnen betrifft, wobei einem nicht entgeht, dass einige markante Gestalten der gegenwärtigen deutschsprachigen

Pastoraltheologie nicht vertreten sind. Das ist umso verwunderlicher, als das Handbuch in seiner großen Bandbreite scheinbar einen »allumfassenden« Eindruck erwecken möchte.

Gleich zu Beginn bekennt sich das Handbuch zur Eigenständigkeit der Autoren und Autorinnen, d.h. das Handbuch ist kein fertiger, in sich geschlossener Guss. Dadurch ergeben sich Vielfalt und anregende verschiedene Zugänge zu verwandten Themen. Gleichzeitig gibt es manchmal nicht nur bereichernde Wiederholungen, wenn z.B. gleich in mehreren Beiträgen

»spannende Deutungs- und Reflexionshilfen«

von Individualisierung und Pluralisierung, Subjekt und Objekt usw. die Rede ist, sodass die Vermutung auftaucht, eine Straffung der Themen wie auch der Arbeitsweise hätte dem Gesamtwerk gutgetan. Und schließlich sind auch Methode und Begrifflichkeit der einzelnen Artikel sehr unterschiedlich, sodass die Frage nach der Leserschaft und ihren (notwendigen) Vorkenntnissen auftaucht.

Die gelungensten Beiträge für jemand, der aus langjähriger Gemeinde- und Gemeindeberatungspraxis kommt, sind die hermeneutischen. Wenn es etwa um Erfahrung, Erkenntnis, Erinnerung, kommunikatives Handeln und Gestaltung der Wirklichkeit, um System und Lebenswelt geht, dann sind das wirklich spannende Deutungs- und Reflexionshilfen für das eigene Handeln.

Nicht durchschaubar ist die Intention des Herausgeberteams (und manchmal auch der einzelnen Autoren und Autorinnen) im Abschnitt »Subjekte und Lebenssituationen«, wo es um Kinder, arme Menschen, Menschen mit Behinderung etc. geht. Wer sich wirklich theoretisch oder praktisch in eines der aufgezählten Felder

vertiefen will, muss sich ohnehin explizit dafür Impulse holen. Die Beiträge gehen über ein Anreißen kaum hinaus.

Um zum Ausgangspunkt zurückzukommen: Ob das Handbuch Praktische Theologie

ein Handbuch für Praktiker und Praktikerinnen ist, bleibt ungewiss – auch ohne Pragmatismus. Tatsache ist, dass es in all der Fülle so manchen originellen und äußerst lesenswerten Beitrag bietet.

Christoph D. Müller: Ökumenische Perspektiven?

● In beiden Bänden lassen sich überaus reiche Fundgruben von profunden Informationen, präzise referierten Forschungsergebnissen und weiterführenden Fragestellungen entdecken – im (doch dann eigentlich grenzenlosen) Gebiet einer Praktischen Theologie, die ihren potentiellen Reflexionsgegenstand »in der Praxis eines je den Menschen und in der Praxis der Menschen insgesamt« findet (I, 23). Durch das Handbuch soll der Ausbruch aus den »klerikal-binnenkirchlich verengten Mustern der traditionellen Pastoraltheologie« (II, 348) bewerkstelligt werden; und noch viel mehr, wie zahlreiche und weitausgreifende programmatische Äußerungen in beiden Bänden deutlich machen.

In meinen knappen Hinweisen und Fragen zum Handbuch setze ich bei diesen Äußerungen ein. Wie kommen sie im Handbuch selber zum Zug? Wie verhält sich diese programmatische

**»nicht in einem ökumenischen,
sondern im katholischen Raum
entstanden«**

Ausrichtung zur doch dann eigentlich sehr merkwürdigen Tatsache, dass das Werk nicht in einem ökumenischen, sondern im katholischen Raum entstanden und in manchem auch geblieben ist, sodass »Kirche« oft (und manchmal bestürzend selbstverständlich) die römisch-katholische Kirche meint? Weshalb ein katholisches Handbuch Praktische Theologie?

Programmatische Äußerungen

a) Signifikant für das Handbuch ist der grundlegende Rückbezug auf das II. Vatikanum. Die meistzitierten Texte sind Dokumente dieses Konzils; dominant ist vor allem die Berufung auf bestimmte Stellen aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Es geht um die »kopernikanische Qualität« der »Geschichtlichkeit« und der »Öffnung zur Welt«, wodurch »das bislang gültige Wahrnehmungs- und Denkmuster« von Kirche und Theologie umgestürzt worden sei (I, 21).

b) Fundamental ist die »Option für die Benachteiligten«. Grundansatz der Praktischen Theologie des Handbuchs ist der »Ausgang von der Erfahrung der Menschen« (I, 28), wobei als »durchgängiges Prinzip« sowohl der christlichen Praxis wie eines praktisch-theologischen Reflektierens die »vorrangige Option für benachteiligte, arme, unterdrückte, in die Bedeutungslosigkeit abgedrängte Menschen« gilt (I, 396 und passim).

c) An programmatischen Entscheidungen werden genannt (ich fasse zusammen):

- den »hermeneutischen Primat der Lebenswirklichkeit vor der Theorie« anzuerkennen (I, 389);
- die Zerstörung unserer Lebensgrundlagen, die Überlebenskrisen der Menschheit als fundamentale Herausforderung und als »erste Priorität« für Theologie und christlich-kirchliche Praxis (I, 382; II, 374) zu begreifen; d.h. konkret:

den Fragen nach der ethischen Relevanz nicht legaler Widerstandsformen und verantworteter Weisen des »zivilen Ungehorsams« nicht auszuweichen (II,377); es heißt auch, theologische Differenzen nicht mehr an die erste Stelle zu setzen, vielmehr »dem weltumfassenden Einsatz der Kirchen in den Lebens- und Überlebensfragen der Menschheit« den Vorrang einzuräumen (II, 359);

- von der feministischen Theologie zu lernen und deren Implikationen in die Konzeption einer Praktischen Theologie einzubringen (I,31). (Eine keineswegs selbstverständliche Konsequenz ist die im Vergleich zu anderen Handbüchern auffällig starke Beteiligung von Autorinnen.) Das heißt: »Gender/ Genus, Androzentrismus, Patriarchat sind als Analysekategorien in alle For-

**»auffällig starke
Beteiligung
von Autorinnen«**

schaften einzubeziehen. »Den Menschen« gibt es nicht« (II, 124); die »Widersprüche, in denen Frauen in der Kirche stehen, zugespitzt deutlich bei Frauen in pastoralen und /oder theologischen Berufen, sind sichtbar zu machen«. Strukturelle Probleme dürfen nicht individualisiert werden (II, 124). Geschlechterrollen-Stereotype sind kritisch zu durchleuchten; bisher fehlt, »zumindest auf lehramtlicher Ebene«, das theoretische Instrumentarium, um diese Aufgaben angemessen anzugehen; es braucht eine »bewusste Option der Kirche für die Frauen« (II, 121);

- Pluralität als »epochale Herausforderung« wirklich ernstzunehmen (I, 91ff);
- den Alltag wahrzunehmen als »Entstehungsort praktisch-theologischen Fragens«, als »theologiegenerativen Ort« (I,60.62; II,519);
- die Fragen und Probleme der »PraktikerInnen« (und das sind alle, die aus dem christlichen

Glauben leben) als grundlegend für die Praktische Theologie aufzunehmen (I,263) – und ebenso die »Perspektive der Betroffenen« (I,220ff);

- den Grundfragen nach Macht und Herrschaft nicht auszuweichen: Wer hat Definitionsmacht? Wer kann womit seine Wahrnehmung von Wirklichkeit bewusstseinsbildend kommunizieren »und als Gültigkeiten anderen aufkotroyieren« (II,520)? Wie formt sich in einer gegenwartsbezogenen Kirche die Struktur gegenseitiger Kontrolle, die die Option für die Würde

**»Option für die Würde
vorrangig der beschädigten
und entwürdigten Menschen«**

vorrangig der beschädigten und entwürdigten Menschen nicht wieder desavouiert? »Wer kontrolliert wen, und wie wird sichergestellt, dass sich auch die Kontrolleure kontrollieren lassen?« (I,374);

- für eine Kirche einzustehen, in der es eine »funktionale Hierarchie«, jedoch keine »theologisch begründete oder gar soteriologisch relevante hierarchische Struktur« geben kann (II,504);
- der Diakonie in der Theologie wieder »den Primat unter den Grunddiensten« zurückzugeben. »Dies hätte eine Umgestaltung der Kirche zur Folge, im Vergleich zu der die Reform des Zweiten Vatikanischen Konzils nur ein zaghaftes Vorspiel war« (II, 409).

Diese knapp skizzierten programmatischen Äußerungen sind sehr beeindruckend. Aber was bedeuten sie nun im Blick auf die vorgelegte Praktische Theologie? Wie sind die durchaus revolutionären Programmpunkte im Handbuch selber zum Zuge gekommen? Inwiefern sind sie in den Beiträgen realisiert worden? In welchen Themenbereichen und von wem? Wo sind die Prio-

ritätsaussagen nicht – oder nur marginal – berücksichtigt worden?

Ich deute nur an: Das Problem des Priester-mangels, das sich für viele katholische Gemeinden (und nicht zuletzt für die Priester selber) sehr negativ auswirkt, wird nur ganz am Rande angesprochen – klar und ohne Umschweife im Zusammenhang der »Spender«-Problematik bei der Krankensalbung (II, 473.477) und der Sakramente allgemein (II, 16). Oder: die skandalöse Situation der Priesterfrauen und -kinder, die diskriminierende kirchliche (Misch-)Ehe- und Ehescheidungsgesetzgebung, die Verurteilung der Homosexualität (Ausnahmen: II, 86ff. 96) scheinen weiter tabu zu bleiben; was würde hier die »Option für die Unterlegenen« oder die »Perspektive der Betroffenen« bedeuten?

Was ist von wem weshalb (fast) unbeachtet geblieben? Weshalb liegen zum Beispiel Erfahrungen und Probleme der »PraktikerInnen«, die Konfrontation mit der Zerstörung der Lebensgrundlagen, die Probleme von gender, Macht und Herrschaft, die Notwendigkeit eines Sprach- und Ortswechsels (I, 224f; II, 516) oft außerhalb des Fragehorizonts?

Welche anderen Optionen, Fragen und Entscheidungen haben sich de-facto durchgesetzt? Die Enttäuschung angesichts einiger unerfüllter Erwartungen kann ja auch produktiv sein und ein hartnäckiges Weiterfragen motivieren: Sind die programmatischen Äußerungen unrealistisch oder haben sich auch im Handbuch fragwürdige »Realitäten« durchgesetzt? Welche?

Ein katholisches Handbuch Praktische Theologie?

Das Handbuch ist, so wird über die eigenen »kontextuellen Bindungen« ausgeführt, »im katholischen Raum entstanden, was durch die kon-

fessionell orientierte Institutionalisierung der Disziplin an den Fakultäten vorstrukturiert« sei (I, 26). (Zwar wird im Vorwort als eine Art Vorgänger-Buch auch der Band »Praktische Theologie heute« von 1974 genannt, aber mit keinem Wort erwähnt, dass es sich damals um ein gemeinsames evangelisch-katholisches Unterfangen handelte.) Gewiss gibt es immer noch (wie lange noch?) die konfessionell orientierten Fakultäten. Aber die Einsicht in weithin gemeinsame Herausforderungen und Problemstellungen und die Kooperationen in Lehre, Forschung und Weiterbildung sind in den letzten Jahren so weit gediehen, dass ich es für eine verpasste Chance

»Einsicht in weithin gemeinsame Herausforderungen und Problemstellungen«

und schwer verständlich halte, dass dies in einem doch sonst so grenzüberschreitenden Werk nicht konkret und produktiv aufgenommen wurde.

In nicht wenigen Beiträgen wird offensichtlich, dass die konfessionelle Orientierung sekundär ist angesichts der Notwendigkeit, gemeinsame Aufgaben gemeinsam in einem »konziliaren Prozess« anzugehen (II, 359ff); es gibt schon eine »Ökumene der Diakonie« (II, 408) – offenkundig in fast allen Beiträgen zu »Subjekte und Lebenssituationen« (II, 35-163) oder »Welt« (II, 348-378) – in der die gravierenden Differenzen nicht den Konfessionsgrenzen entlang laufen, ohne dass Unterschiede verwischt werden müssen. Hier wird auch einmal die Ökumene nicht nur nebenbei erwähnt. So zeigen etwa die Ausführungen zu »Lebensgemeinschaften« (II, 86ff) oder zu »Sexualität« (II, 250ff) eine konfessionelle Färbung, lassen aber deshalb andere, vorrangige Problemstellungen keineswegs zurücktreten.

In anderen Themenbereichen hätte die interkonfessionelle Auseinandersetzung dazu helfen können, die Problemstellungen (bei allen Beteiligten!) schärfer und offener zu erfassen. Ich denke zum Beispiel an die Diskussion um das »priesterliche Amt«, die Sakramente und »die Kirche«:

Zum »ordinierten Dienst«: Wer hat die Definitions-macht? Welche Rolle spielt die gender-Problematik? Wie steht es hier um den hermeneutischen Primat der Lebenswirklichkeit? Wie

**»Interkonfessionelle
Auseinandersetzung
hätte den Blick
schärfen können.«**

und was zeigt sich am Klerus-Laien-Gefälle (II,389)? Wie könnten die jeweiligen Begründungsmuster der Ämtertheologien ideologiekritisch interpretiert werden (etwa II,427)?

Zu den Sakramenten: Dass es an einem »deutlichen diakonischen Verständnis« der Sakramente fehle, wird nicht konfessionsspezifisch sein. Weist andererseits die Beobachtung, dass in den mit den Ausführungen zu Sakramentenpastoral und Liturgik verbundenen Symboltheorien semiotische Überlegungen völlig ausfallen (etwa II,177ff. 453ff), vielleicht auf einen konfessionellen Zusammenhang hin?

Die sehr erhellenden Überlegungen zur »Entmythologisierung eines gängigen Gemein-deleitbildes« (II, 287ff), zum »gemeindepastoralen Ablasshandel« (II,301), zur Frage von »Ehrenamt« (II,308ff) und »Leitung« (II,494ff) werden LeserInnen ungeachtet ihrer Konfession mit großem Gewinn lesen. Andererseits hätte die interkonfessionelle Auseinandersetzung um unterschiedliche Weisen von »Hierarchie« (ihre Legitimationen, Funktionen und Fallen) dazu führen können, Fragen, wie sie etwa die »Frauenkirche« provoziert, sorgfältig, alltagsnah und mit der Option für die zum Schweigen Gebrachten aufzunehmen. »Im Konzept der Frauenkirche kommt zusammen, was in der Wirklichkeit der (katholischen) Kirche hierzulande auseinanderfällt: die innere Pluralität verschiedener Gruppen und eine äußere gemeinsame Institution, die die Vielfalt aufnimmt und zur Geltung bringt und zugleich nach Wegen gemeinsamer Aktion und Repräsentanz in der Gesellschaft sucht« (II,119). Hier sind durchaus auch andere Kirchen als die katholische angesprochen.

So bin ich einerseits für vieles dankbar, das ich gelernt habe. Andererseits bin ich ratlos angesichts der Tatsache, dass 1999/2000 ein Handbuch der (!) Praktischen Theologie erscheint, das, soweit ich sehe, ausschließlich von katholischen Autorinnen und Autoren verfasst ist.

András Máté-Tóth: Rezension unterwegs

● Einige Jahre hindurch vertrat ich im Verein der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen die Thematik »Pastoraltheologie in Osteuropa«. Diese Arbeit hat zweifaches gefordert: die Sprache und die Inhalte unserer pastoraltheologischen Ansätze, die vor und nach

der Wende möglicherweise etwas Eigenständiges darstellen, und auch die Inhalte und die Sprache der Pastoraltheologie in den westlichen Ländern Europas miteinander ins Gespräch zu bringen. Diese Vermittlung zwischen den beiden Teilen Europas ist eine riesige Aufgabe und bringt

wenig Erfolge. Die theologischen Entwicklungen, vor allem was die Methodologie und die Interdisziplinarität betrifft, verliefen in Westen schnell, wogegen die Theologie in Osten weitgehend in einem scheintoten Zustand war. Das neue Handbuch der Praktischen Theologie symbolisiert also eine fremde Welt. Die Leser in unseren Ländern stellen dabei zunächst die Frage: Wollen wir in diese fremde Welt ziehen oder dort eine Rundreise machen, oder wollen wir lieber unsere Augen auf unsere Welt richten und hier etwas Originelles aufbauen? Viele Länder unserer Region wurden und werden von der deutschsprachigen Theologie beeinflusst. Obzwar immer mehr junge Theologen nach der Wende lieber

»von der deutschsprachigen Theologie beeinflusst«

in Rom ausgebildet werden, bleiben die geographische Nähe und der faszinierende Reichtum der deutschen Theologie weiterhin bestimmend. Für die Pastoraltheologie in diesen Ländern ist also ein solches Handbuch unbedingt zur Kenntnis zu nehmen.

Ein Handbuch ist ein Nachschlagewerk. Als Vorbereitung auf die Rezension habe ich mir nichts Konkretes vorgenommen, sondern versuchte einfach dieses Handbuch bei meiner alltäglichen pastoraltheologischen Arbeit zu benutzen. Meine Erfahrungen dabei möchte ich anhand drei Themen referieren.

Himmel und Hölle

● Ein katholischer Soziologe von der katholischen Universität in Budapest, Peter Pázmány, startete vor zwei Jahren ein Projekt unter dem Titel »Religiositäts-Syndrom und bürgerliche Gesellschaft«. Durch einen längeren Artikel hat er

viele Theologen, Politiker, Schriftsteller zur Diskussion eingeladen. In seinen Ausführungen vertrat Professor Károly Varga die These: Der Glaube an Himmel und Hölle ist eine Variable für die Lage der Religiosität. Zur zweiten Runde der Diskussion wurde auch ich eingeladen. In meinem Diskussionsbeitrag versuchte ich zuerst die Lage des Glaubens an Himmel und Hölle statistisch darzustellen. In dem zweiten Teil wollte ich der Frage nachgehen, wie deutlich sich die Inhalte des Glaubens an Himmel und Hölle im 20. Jahrhundert verändert haben. Neben den dogmatischen Handbüchern schlug ich auch das Handbuch auf.

In den Sachregistern von beiden Bänden gibt es »keinen Himmel und keine Hölle«. Beide theologischen Begriffe gehören zur Eschatologie. Dieses Wort kommt auch nur einmal vor. Dietrich Wiederkehr (gerade kein Pastoraltheologe) betont bezüglich »Gottes verborgener Heilsgeschichte« (I. 43f), dass die Konzentrierung auf den Menschen und auf seine Kontexte die Theologie dazu nötigt, »im Dunkel Gott gegenwärtig zu glauben, im Leiden auf sein Leben zu hoffen und mit den Toten den Gott der Lebenden herbeizurufen«. Was die eschatologische Zukunft

»Transzendenz als Entgrenzung«

des Menschen und der ganzen Geschichte in Richtung »Himmel und Hölle« für den Kontext der europäischen (deutschen) Kulturgeschichte und für die kontextgerechte Praxis der Kirche von heute bedeutet, bleibt in dem genannten »Dunkel«.

Die Offenheit in dem Subjektsein des Menschen kommt in der Darstellung der Subjekttheorien vor. »Jenseits« als Ausrichtung, als Perspektive wird diesbezüglich in den philosophischen Betrachtungen wiedergegeben (I, 130ff).

Die Transzendenz ist für die solidarische Praxis des Menschen eine »Entgrenzung«. Ottmar Fuchs plädiert dafür, »eine mystische Sicht zu entdecken, die in sich selbst eine die Solidarität tragende und grenzüberschreitende Struktur besitzt« (I, 186). In den Grundlegungen der Praktischen Theologie, in ihrer klaren Struktur und ihren Optionen ist die Thematik der eschatologischen Hoffnung und ihre Bedeutung für die Praxis und für die praktische Theologie also etwas unterrepräsentiert. Und so bleibt es auch bei den Durchführungen. Das Handbuch ist damit wohl kontextgerecht, da diese Dimension in ganz Europa vernachlässigt ist. Es wäre aber doch nicht ganz richtig, wenn Theologen und Seelsorger auch in Westeuropa die Thematisierung dieser Dimension des christlichen Glaubens einfach weglassen würden – vor allem im Hinblick auf die rasche Verbreitung dieses Themas in der esoterischen Szene.

Dies kann auch im Bewusstsein dessen vermerkt werden, dass in Ost(Mittel)Europa das Thema »Himmel und Hölle« und damit auch die eschatologischen Verheißungen aus der Verkündigung immer mehr verschwunden sind, da eine vereinfachte Jenseitshoffnung starke und nicht ganz unberechtigte Kritik seitens des Marxismus bekommen hat unter dem Motto: Religion sei Opium des Volkes. Heute also stehen Westen und Osten vor derselben (praktisch-?)theologischen Aufgabe, diese Dimension mit einer erneuerten Glaubwürdigkeit zu entfalten. Dazu müssen sicher Theologen beider Seiten kritisch ihre »himmel- und höllenlose« Theologie reflektieren.

Inkulturation

- Das Handbuch baut in sehr ausgeglichener Art und Weise die theologischen Reflexionen

und Traditionen der feministischen Theologien und der Befreiungstheologien ein. Das gehört sicher zu seinen tiefgreifenden Besonderheiten im Vergleich zu seinem Vorgänger, aber auch im Vergleich zu mehreren Handbüchern und Lexika aus anderen theologischen Disziplinen. Ein gemeinsamer Nenner dieser theologischen Richtungen und Einsichten mag sein, dass sie die Kontexte als Ausgangspunkte und nicht als Zielpunkte begreifen. Die Kultur der heutigen Welt als »locus theologicus« aufzuwerten und das konsequent durchzuführen, gehört zu den unab-

»die Kultur der heutigen Welt als locus theologicus«

dingbaren Grundaufgaben nicht nur praktisch-theologischer Arbeit. Ich arbeite an einem Buch, in dem ich versuche der Frage nachzugehen, ob eine »Theologie der Zweiten Welt« möglich und nötig sei. Diese Frage gehört vor allem zur Fundamentaltheologie oder zur theologischen Prinzipienlehre. Da aber diese Frage von einem betroffenen Mitteleuropäer behandelt wird, wo in der Theologie traditionell die praxisnahen Themen einen eindeutigen Vorrang haben, muss sie auch praktisch-theologisch reflektiert werden.

In dieser Reflexion ist das neue Handbuch eine Fundgrube von theoretischen und praktischen Einsichten und Ideen. Wenn auch nicht unbedingt in einer rigoros disziplinierten Konsequenz, aber doch wirklich durchgehend ist der Aspekt Kontextualität fundiert wahrgenommen. Darin zeigt sich die Stärke des Konzeptes, wonach die Grundlegungen und die Durchführungen sich gegenseitig ergänzen. Alle Kapitel haben eine seriöse sozialwissenschaftliche und/oder kulturgeschichtliche Basis, alle sind bereit, die säkularen Zusammenhänge aufzudecken und für die theologischen Reflexionen fruchtbar zu machen.

Wie es oben einmal schon erwähnt wurde, spielt die deutsche Theologie eine bedeutende Rolle in der mitteleuropäischen Theologie. Für eine Theologie auf der Basis der Erfahrungen der Zweiten Welt ist es von Bedeutung, auch die eigene Kontextualisierung der theologischen Traditionen zu reflektieren. Die Antwort auf die Frage, wie es zu bestimmten Theologien gekommen ist, kann selbstverständlich nur in Erinnerung an die theologischen Kraftfelder der Vergangenheit gegeben werden. Eine eingehende Reflexion auf die deutschen Charakteristiken der praktischen Theologie ist in dem Handbuch nicht zu finden. Von innen, sprich von den deutschsprachigen TheologInnen her gesehen, mag die deutschsprachige Kulturregion etwas ganz Natürliches sein. Von außen her gesehen, also von einem Kollegen, der diese Sprache und diese Kultur mühsam erlernen muss(te), ist das eher eine offene

»die Welt als die deutsche Welt«

Frage. Für das Handbuch gibt es die Welt als die deutsche Welt. Eine frankophone oder eine slawophone Welt bleibt bei ihm unreflektiert. In einer Zeit der europäischen Integration, in der Zeit der Wiedervereinigung Deutschlands ist dies vielleicht keine ungerechte Kritik. Die »deutsche Frage« ist für die Deutschen eine sehr schwierige Frage und es ist völlig berechtigt ein theologisches Handbuch für einen klar umgrenzten Kulturraum zu konzipieren. Dass aber diese deutsche Frage unreflektiert aus dem Blickfeld gefallen ist, zeigt eine deutliche Grenze der Kontextualität des Handbuches.

Familie

● Seit längerer Zeit begleite ich ein Projekt unter dem Arbeitstitel: »Theologia familiaris«. Also

eine Theologie der Familien – teilweise als Kritik an einer Theologie über die Familien. Ab und zu muss über diese Arbeit referiert werden, jüngst für das Magazin der katholischen Wochenzeitung »Uj Ember« (Neuer Mensch). Seit vielen Jahren ist sehr viel Material gesammelt worden, als eine neue Quelle bot sich wie selbstverständlich das neue Handbuch an. Im ersten Teil des zweiten Bandes findet man ein eigenes Kapitel über die Lebensgemeinschaften (II,86-98). Es wird darin die heutige gesellschaftliche und kulturelle Lage der Lebensgemeinschaften klar beschrieben. Die ausgewählten Fachbegriffe, wie »Lebensgemeinschaft, Partnerschaft, Beziehungslandschaft, Lebensformen« usw., deuten schon unmissverständlich an, dass alle diese Gemeinschaften durch eine prinzipielle und methodologische Option gemeinsam betrachtet werden.

Die Pastoraltheologie hat die Aufgabe, alle diese Beziehungen wahrzunehmen. Angesichts der heutigen Beziehungskultur »ist es unhaltbar, die bürgerliche Kernfamilie zu idealisieren (Familiarismus) und alle anderen Formen von Lebensgemeinschaften als defizitär zu qualifizieren« (II,86) – schreibt der Autor Stefan Dinges. Aus dieser Sicht folgen die pastoralen Reflexionen, für die als Leitmotiv ein Zitat von Erich Fried bestimmend ist: »Es ist, was es ist, sagt die

»Lebensgemeinschaft, Partnerschaft, Beziehungslandschaft«

Liebe«. Ehe und Familie dürfen Theologie und Verkündigung weder für obsolet halten, noch idealisieren und moralisierend als einzig legitime Form des Zusammenlebens vorschreiben. Dinges plädiert dafür, die Erfahrungen der vielfältigen Partnerschaften wahr und ernst zu nehmen und konkret mit den Paaren das für sie plau-

sibelste und wirksamste Leitbild aus der bunten Beziehungslandschaft zu suchen.

Diese theologische Offenheit ist sicherlich zu begrüßen. Die sozialwissenschaftlichen Untersuchungen zeigen tatsächlich, dass die Monopolstellung der traditionellen bürgerlichen Familie langsam verschwindet. Andere Untersuchungen weisen aber darauf hin, dass alternative Lebensgemeinschaften, die oft beim ersten Kind traditionell »legitimiert« werden, auch als neue Formen von Ehe und Familie angesehen werden können. Die Betrachtung im Handbuch nimmt

»neue Formen von Ehe und Familie«

diese flexible Situation so wahr, als sei sie eine stabile Lage, und optiert bewusst nicht mehr für die Ehe und die Familie. Eine nicht bürgerliche und nicht monopole Ehe ist aber bei weitem noch nicht gleich mit einer »Beziehungslandschaft«. Die alternativen Formen des Zusammenlebens haben noch (?) nicht die gleiche Stellung im Denken und Leben der Menschen wie Ehe und Familie. Die Abhandlung vermutet treffend eine offene Zukunft. Diese Zukunft wird aber in der theologischen Reflexion präventiv bereits als Tatsache aufgefasst. Nach vielen Untersuchungen kann man aber sagen, dass die postfamiliaren Trends vor allem in Nord- und Westeuropa zu beobachten sind, viel schwächer aber in Süd- und Osteuropa, von den Vereinigten Staaten ganz zu schweigen.

Mit dieser »familiaristischen« Kritik ist die Meinung der Pastoraltheologie und der Verkündigung in unserer Region Ost(Mittel)Europa

noch keineswegs vollständig dargestellt. Nicht wenige aus diesem Milieu würden vermutlich bereits die Betrachtungsweise als liberal-subversiv gänzlich zurückweisen. Dies muss aber nicht in erster Linie theologische Rückständigkeit zeigen, es symbolisiert auch oder gar mehr eine andere Erfahrungslage. Als Kritik an der Monopolstellung und der Moralisierung der traditionellen Ehe ist der Beitrag des Handbuchs hierzulande sehr nützlich und wertvoll. Als theologische Hilfeleistung für eine verstärkte Ehepastoral wäre er nicht zu empfehlen.

Schlusswort

- Die Theologie und vor allem die Theologen brauchen in unseren Ländern viel mehr Nachschlagewerke als hervorragende Monographien. Mit voller Hochschätzung beobachtete ich daher das Entstehen des Handbuches und nahm es fast wie ein persönliches Geschenk von Freunden in die Hand. Die Lektüre ist und bleibt für meine eigene Weiterbildung sehr wertvoll. Ich werde sicher auch bei meinen nächsten Themen in ihm nachschlagen. Es wäre dennoch bedenklich, es z. B. ins Ungarische zu übersetzen. Doch für die Konzipierung eines ähnlichen ungarischen Werkes könnte es sehr viele theologische und praktische Anregungen liefern. Vielleicht wollte es mehr auch bei seinen eigenen Lesern nicht erreichen.

Die Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie werden im nächsten Heft fortgesetzt.

Patrik C. Höring

Identität radikaler Pluralität

In der pluralistischen Welt

gibt es keine einfache

Identität mehr.

Von der Lebenskultur Jugendlicher

lässt sich lernen,

wie Grenzgänge zum Ort

der Identitätsgestaltung werden können

– ein Ort, an dem Religion

ihren hervorragenden Platz hat.

»Wer bin ich?

Bin ich jener?

Bin ich heute dieser und morgen ein anderer?

Bin ich beides zugleich?

Vor Menschen ein Heuchler und vor mir selbst ein

verächtlich wehleidiger Schwächling?

Dietrich Bonhoeffer

● Nicht nur Christen stellen sich in einer Zeit radikaler Pluralität die Frage nach ihrer Identität. In einer Zeit der Vielzahl von Lebenswelten, Weltanschauungen und Standpunkten gibt es die eindeutige und vor allem lebenslange Identität nicht mehr. Spätestens mit der Auflösung klar umrissener Sozialmilieus sind auch die damit verbundenen eindeutigen und dauerhaften Identitäten verloren gegangen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass es keine Milieus und damit gar keine Identitäten mehr gäbe. Es gibt sie, nur konstituieren sie sich nicht mehr anhand schichtspezifischer und vorgeburtlich festgelegter Zugehörigkeiten, sondern anhand von persönlicher Auswahl und Entscheidung. Gerhard Schulze beschreibt so entstehende neue Milieus als »Erlebnismilieuschaften«.¹

Indikator Jugend(sub)kultur(en)

● Insbesondere bei jungen Menschen und innerhalb ihrer (Jugend)Kulturen kann man erleben, wie heute Identitäten entstehen. Als Reaktion auf eine Vervielfältigung von oftmals medial vermittelten und kommerziell bestimmten Lebenswelten, Lebensstilen, Lebensformen, Werten und Normen wird aus dem reichhaltigen und auf den ersten Blick als gleichwertig erscheinenden Angebot ausgewählt, ausprobiert und zusammengesetzt, kopiert und recycelt, Neues dazugedichtet und Altes umgewandelt.

Das dabei entstehende Gebilde wird oft als Patchwork- oder Bastel-Identität bezeichnet. Mit einem aus der Musikszene entlehnten Begriff kann man neudeutsch auch vom »Sampling« sprechen. »Sampling« bezeichnet ursprünglich

den Vorgang, in dem aus verschiedenen CDs oder Schallplatten die Lieblingstitel bzw. die Verkaufsschlager ausgekoppelt und neu zusammengestellt werden. Gleiches geschieht heute durch Auswahl und Anleihe bei verschiedenen (sub)kulturellen Strömungen, die je neu zusammengesetzt werden. Diese selbst hergestellte Identität ist jedoch nicht von großer Haltbarkeit. In wenigen Wochen schon hat sich die Identität

»In wenigen Wochen schon hat sich die Identität gewandelt.«

gewandelt. Neues ist hinzugekommen, Altes wurde bereits verabschiedet und kommt allenfalls in einigen Monaten gewandelt wieder hervor, um es erneut in das Persönlichkeitsmosaik einzusetzen. Dabei können mehrere Identitätsmodelle gleichzeitig nebeneinander existieren, wie auch verschiedene einander abwechseln können. Morgens schlüpfte ich in diese Identität, abends in jene, in der Schule oder im Betrieb bin ich dieser, in der Szene-Kneipe ein womöglich ganz anderer.

Anschaulich wird dieser ständige Wechsel, wenn man das zu dieser Identität gehörende und sie ausdrückende »Outfit« wahrnimmt. In der Firma trage ich Anzug und Krawatte, im Fitness-Studio die Leggings, bei meinen Motorradfreunden die Lederjacke und in der Vereinsversammlung den Strickpullover. Die Wahl der jeweiligen Kleidung entscheidet sich nicht mehr (allein) nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit, sondern das jeweilige Milieu gibt vor, welcher Stil gerade dran ist.

Dies scheint zunächst nichts Neues zu sein. Es ist doch selbstverständlich, dass ich in der Oper anders gekleidet bin als im Büro und wieder anders bei der Gartenarbeit. Bei näherem Hinsehen aber zeigt sich, dass mit diesen Äußerlichkeiten auch tiefergehende Anteile der Per-

sönlichkeit wechseln: neben dem Gehabe vielleicht auch Überzeugung und Selbstverständnis. Dies zeigt, dass es hier um mehr geht als um den Wechsel einer jeweils unterschiedlichen Rolle. Der hohe Grad der Identifikation mit dem jeweiligen Milieu und dem jeweiligen Selbstbild sowie die Reflexivität dieses Verhaltens scheinen anzudeuten, dass hier tatsächlich Identitäten gewechselt werden wie das entsprechende Hemd.

Bereits hier deuten sich Konsequenzen für den Identitätsbegriff an. Kaum kann noch davon gesprochen werden, dass die Identität etwas sei, das für den (jungen) Menschen (wo auch immer) bereit läge und das er nur noch »finden« und übernehmen müsse. Längst geht man nur noch von einer »Identität im Fragment« aus.² Darüber hinaus muss auch darauf hingewiesen werden, dass »die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität *theologisch* nicht als erreichbares Ziel gedacht werden« kann.³

Pluralitätskompetenz

● Dennoch ist immer wieder der Wunsch gerade nach einer eindeutigen, vollständigen und konsistenten Identität zu spüren. Hintergrund dafür ist, dass der permanente Identitätswechsel zum Stress werden kann, die Wahl zur Qual, die Forderung zur Überforderung. Schon in den 60er-Jahren skizzierte Jean-Paul Sartre den Zwang des modernen Menschen, sich aus Freiheit entscheiden zu müssen, als (neue) Unfreiheit.⁴ Als Antwort darauf lassen sich zunächst zwei Verhaltensweisen herausdestillieren: (1) die stromlinienförmige Anpassung an die Gegenwart und ein unhinterfragtes Praktizieren des Hin- und Herschwimmens; (2) die Gegenreaktion: der Rückzug in einfache Muster wie totalitäre Gruppen oder fundamentalistische (religiöse) Bewegungen, in der sich subjektive Wahl und Ent-

scheidung des Einzelnen erübrigen. Diese Strömungen können treffend als »moderner Antimodernismus«⁵ bezeichnet werden.

Von positiver Entscheidung, Aktualisierung personaler Freiheit und damit Subjekt-Sein, also von »Identität« kann in beiden Fällen nicht gesprochen werden. Gesucht ist deshalb eine Pluralitätskompetenz, welche den Einzelnen befähigt, unterschiedliche Konzepte in seiner eigenen Identität zu integrieren, ohne dass die Identität bloße »Rolle« bleibt. Wege zu diesem Ziel werden im Folgenden skizziert.

Das plurale Subjekt der transversalen Vernunft

● Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist eine Beobachtung Wolfgang Welschs, die an die oben vorgenommene Skizzierung jugendlicher Identitäten anknüpft. Er formuliert im Anschluss an Paul Valéry: »Die externe Pluralität hat eine interne Pluralisierung zur Folge. [...] Den Subjekten ist eine Mehrzahl von Konzeptionen oder Lebensformen gleichermaßen vertraut, in ihrer Legitimität einsichtig und in ihren Gehalten *zustimmungsfähig*, so dass sie sich in derselben Situation mal so und mal anders – aber jeweils *mit gleich guten Gründen* – verhalten können.«⁶

Das einzelne Subjekt hat also nicht nur mit einer Fülle von Lebenswelten, Lebenskonzepten, Sinnentwürfen etc. zu tun, es integriert verschiedene Konzepte in sich selbst. Geradezu »radikal« wird diese Pluralität durch die *Gleichzeitigkeit* und *Gleichgültigkeit* der Konzepte. Welsch geht davon aus, dass die »gesellschaftliche Pluralisierung den Subjekten [...] zunehmend auch eine interne Pluralisierung abverlangt«⁷. Damit konstatiert er nicht nur eine Unumkehrbarkeit der Entwicklung, sondern auch die Un-

ausweichlichkeit für das Lebenskonzept des Einzelnen. Denn: (1) Handlungsfähigkeit gelänge in einer pluralen Gesellschaft nur durch eine subjektive Pluralitätskompetenz. (2) Die demokratische Verfassung gebiete die Anerkennung und Verteidigung von Pluralität. (3) Die unterschiedlichen Konzeptionen seien nicht nur legitime, sondern veritable Lebensmöglichkeiten.

Die im Prozess der Identitätsbildung notwendige Pluralitätskompetenz lässt sich nach Welsch mit der Vorstellung eines »pluralen Subjekts der transversalen Vernunft«, das eine gegenwärtige Pluralität von Standpunkten, ja eine Pluralität von Wahrheiten bewusst annimmt und aufnimmt, realisieren. Diese »transversale Vernunft« ist das Potential zur Überschreitung und damit zur Beseitigung der Aporien einer Plura-

»Vielfalt von Teilidentitäten«

lität.⁸ Es ist die Akzeptanz und das Etablieren einer Pluralität ohne »Beliebigkeit und Oberflächlichkeit«, eine Überschreitung der Aporien, die entweder in Differenzierung oder eine neue Ganzheit flüchten.

Den Mittelpunkt des pluralen Subjekts Wolfgang Welschs bildet die »Transversalität«.⁹ Die Vielheit von Subjektanteilen, die sich in der Vielfalt von Teilidentitäten widerspiegelt, erreicht ihre Kohärenz nicht durch eine übergeordnete, größere Identität, sondern durch die Interaktion zwischen den wechselnden Identitäten selbst. Damit holt Welsch die Beobachtung der modernen »bricolage«, der Bastel-, Patchwork- oder Sampler-Identität ein. Das »Ganze« ergibt sich nicht durch einen erneuten Prozess der Vereinheitlichung, sondern durch einen un abgeschlossenen Prozess des Austauschs und des Übergangs.

»Unsere Integrität – unsere, wie schon die klassische Subjektphilosophie ahnte, nirgends ge-

genständlich zu fassende, sondern nur prozessual herzustellende ›Ganzheit‹ – hängt daran, dass wir zwischen unseren diversen Identitätskonstruktionen *überzugehen* vermögen.«

Gehörte Interaktion also immer schon zum Identitätserwerb innerhalb der Sozialisation im Sinne des Austauschs zwischen Individuen und zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft, in die er hineinwuchs, so erscheint hier Interaktion als der Modus, wie im *Inneren des Individuums* Subjektanteile und Teilidentitäten miteinander verbunden sind. Transversalität könnte damit zum Mittelpunkt einer neuen Identitätskonzeption werden.

»Unter Bedingungen der Pluralität ist Transversalität der Garant von Souveränität, also dessen, was man traditionell wohl zu glatt und zu absolut als Autonomie des Subjekts beschrieben hat.«

Zur Bestätigung der Wirksamkeit seines Konzepts führt Welsch gelungene Konzepte einer solchermaßen verstandenen Subjektivität in Kunst und Philosophie an und verweist auf die Entwicklung eines Subjektverständnisses, das in die Vorstellung eines »schwachen Subjekts« im Anschluss an Theodor W. Adorno mündet. Dieses »schwache Subjekt« ist gekennzeichnet

»sich zur Veränderung des eigenen Projekts bewegen lassen«

durch »die Fähigkeit, Außenfolgen des eigenen Handelns wahr- und ernst zu nehmen, sich auf sachliche Alternativen einzulassen und durch sie sich gegebenenfalls auch zur Veränderung des eigenen Projekts bewegen zu lassen«. Ebenso wäre es »durch eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit – im Sinn der Wahrnehmung von Sachverhalten, Grenzen und Alternativen – und durch Sensibilität für Differenzen, Umbrüche und Verlagerungen ausgezeichnet«. Dieser Sub-

jekttypus steht damit im Gegensatz zum so genannten »starken Subjekt«, das mit Herrschaft verbunden war und damit selbst zum Abschied des alten Subjekttypus beigetragen hat.

Neben diesen »Belegen« hilft aber auch der Blick auf die Jugendlichen selbst, denn einer großen Zahl von ihnen scheint es zu gelingen, aus einer Fülle von Elementen und Teilidentitäten eine tragfähige Identität herzustellen, ohne in Identitätsdiffusion zu münden.

Das eigene Fremde

- An diesem Punkt zeigt sich die Chance, die das Konzept der transversalen Vernunft auch für die externe Pluralität, die Pluralität der Lebens- und Glaubensweisen eröffnet. Im eigenen ständigen Austausch und Wechsel, im eigenen, in-

»kleiner Grenzverkehr zwischen den Identitäten«

ternen Übergang liegt der Anfang, auch die Pluralität und Verschiedenheit anderer zu akzeptieren. Denn wo wird »das Fremde« bewusst, wenn nicht beim Blick über den Tellerrand oder – anders formuliert – an der »Grenze«?

Beim eigenen »kleinen Grenzverkehr« zwischen den Identitäten liegt der Anfang von Toleranz. Die Anerkennung der anderen und des anderen als gleichwertig und gleichberechtigt beginnt nicht nur mit der Erkenntnis der externen Pluralität, sondern auch mit dem Umgang mit den eigenen, verschiedenen und unterschiedlichen Subjektanteilen. Das Fremde in einem selbst wird zur Chance, das Fremde im anderen anzuerkennen. Denn jenseits der Grenze öffnet sich der Blick auf jenes Feld, das anders ist und damit die Andersheit als Möglichkeit vor Augen stellt.

Damit erscheint es möglich, jene »Ambiguitätstoleranz« zu erlangen, die Lothar Krappmann als identitätsfördernde Fähigkeit erwies.¹⁰ Der erlernte Umgang mit fremden Anteilen innerhalb der eigenen Identität scheint zu einem veränderten Umgang mit der Vieldeutigkeit äußerer Fremdheit zu führen.

Identität durch Gratuität

● Was aber macht dann noch eine *christliche* Identität aus? Sicherlich kann eine christliche Identität nicht einfach ein Lebensentwurf unter anderen sein, eine weitere Identifikationsmöglichkeit unter vielen anderen. Dies würde weder dem christlichen Anspruch gerecht, eine Identität anzubieten, die an Jesus Christus Maß nimmt, der sich als *der Weg, die Wahrheit und das Leben* geoffenbart hat, noch den oben ausgeführten Bedingungen einer Identität heutzutage.

Zunächst ist der Blick auf den Identitätserwerb zu lenken. Norbert Mette hat im Kontext der theologischen Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns deutlich gemacht, in welcher Weise Religion in der modernen Gesellschaft noch eine Rolle spielen kann.¹¹ Wenn nun die Verschiedenheit und Widersprüchlichkeit der (Teil)Identitäten der heutigen Menschen nicht

»Religion kann einen Beitrag zur Identitätsbildung leisten.«

bloße Rolle bleiben soll, sondern in der »Transversalität« Ich-Identität entstehen kann, dann kann Religion nach wie vor einen wichtigen Beitrag zur Identitätsbildung leisten. Dies allerdings nur, wenn – so Mette – religiöse Traditionen und Identifikationsmöglichkeiten »der kritischen Auseinandersetzung freigegeben und transfor-

miert werden«, d.h. jeder und jede an einem »Bewusstseins- und Willensbildungsprozess einer erst gemeinsam zu entwickelnden Identität« beteiligt wird.

Nach Jürgen Habermas, auf dessen Überlegungen sich Mette bezieht, gelingt dies mittels der Regeln und Normen kommunikativen Handelns. Mittelpunkt der Interaktion ist die Erfahrung des anderen. Sie ist auch konstitutiv für eine durch den christlichen Glauben inspirierte Identität. Denn in der Erfahrung des anderen als Mitmensch und als Mitwelt kann die Offenheit für die Erfahrung des gänzlich anderen als Gott liegen. Möglich wird dies in der Anerkennung des anderen als anderen und im Anerkanntwerden als anderer. Damit ist eine grundlegend andere Erfahrung gemeint als jene, welche die Gesellschaft ermöglicht, in der der Einzelne oft nur

»Mittelpunkt der Interaktion ist die Erfahrung des anderen.«

nach seinem »verrechenbaren Tauschwert« taxiert und gewürdigt wird. Es sei hier u.a. verwiesen auf die wachsende Kommerzialisierung von Jugendkulturen, auf den Wechsel zu marktdominierten Kontrollinstanzen, auf die Ästhetisierung und Erlebnisorientierung der Freizeit etc. Identität in christlichem Kontext bildet sich jedoch aus der »Gratuität Gottes«.¹²

Diese Identität aus der Gratuität kann m.E. jene »individuelle Färbung« sein, die Wolfgang Welsch als ein Kennzeichen des transversalen Subjekts bestimmt.¹³ Christ-Sein wäre dann nicht (mehr) eine Teilidentität unter anderen, beispielsweise wenn man sich sonn- oder feiertags in der Kirche als Christ, im normalen Alltagsleben demgegenüber als »normaler Mensch« empfindet, sondern jene »Färbung«, die möglicherweise die Ich-Identität bei aller Transversalität und Pluralität ausmacht. Diese

wird – d.h. kann und soll – sich äußern in »entschiedene[r] Parteinahme der an ihn [Gott] Glaubenden zugunsten der konkreten Menschwerdung aller Menschen in Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit«¹⁴. Denn das Bekenntnis zu Gott ist verbunden mit dem Bekenntnis zum Menschsein meines Nächsten. »Es zielt auf eine Praxis der unbedingten Liebe und der universalen Solidarität, die die Identität jedes Einzelnen und aller ermöglicht.«¹⁵

Grenze als Ort von Religion

● So mag sich schlussendlich nicht nur eine zukünftige Gestalt von Identität andeuten, sondern auch der Ort, den Religion, zumal in christlicher Gestalt, in der »Postmoderne« einnehmen kann: den Platz an der Grenze, an der Grenze von Lebenswelten, an den existentiellen Grenzen des Individuums.¹⁶

Erfahrungen solcher Grenzen machen junge Menschen zuhauf. Dabei ist noch nicht einmal an existentielle Grenzerfahrungen, wie den Tod eines Mitschülers, zu denken, die in jungen Menschen Fragen wachrufen, die zu Transzendenz Erfahrungen werden können. Grenzerfahrungen ereignen sich alltäglich: beim Wechsel zwischen den vielfältigen Lebenswelten. Grenzerfahrungen stellen sich aber auch dort ein, wo

»Grenzerfahrungen beim Wechsel zwischen den vielfältigen Lebenswelten«

die Grenzen der eigenen Leistung erfahren werden. Positiv kann dies durch körperliche Anstrengung geschehen, die gedeutet und verarbeitet wird, z.B. bei Freizeiten, die nicht nur »fun«, sondern auch Gespräch anbieten. Fast

existentiell sind Grenzerfahrungen beim Übergang von der Schule in den Beruf, wenn die Grenzen des Arbeitsmarktes nahezu hautnah erfahren werden. Die Frage der Arbeitslosigkeit befindet sich auf der Liste der Jugendliche bewegenden Themen immer noch ganz oben.

Die damit verbundene Herausforderung kann für die Jugendpastoral und den in ihr Engagierten heißen, verstärkt die Orte solcher Grenzerfahrungen aufzusuchen und Angebote im Kontext von Grenzerfahrungen zu machen. Grenzerfahrungen sollen dabei nicht verhindert werden. Vielmehr geht es um die Begleitung von Grenzgängen und um die Kultivierung von Orten, an denen so etwas wie »Gratuität« erlebbar

»die Orte solcher Grenzerfahrungen aufsuchen«

wird. Voraussetzung ist dabei eine eigene Offenheit gegenüber Grenzgängen und Grenzgängern. Der Erwerb einer eigenen Pluralitäts*toleranz* geht dem Engagement voraus.

Beachtet man, dass es im Sinne Henning Luthers nicht um bloße Realitätsermächtigung gehen kann, sondern auch um eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart, dann muss Religion nicht noch weiter zu einer Lebenswelt unter vielen werden, sondern kann zu einer Sphäre avancieren, in der Pluralität überstiegen wird aufgrund der transzendentalen Qualität von Religion. Sie geht nicht im Vorfindlichen auf, sondern öffnet den Blick auf die grundsätzlich andere Gestalt von Wirklichkeit, theologisch gesprochen: Der christliche Glaube weist auf die bereits angebrochene, neue Zeit der Gottesherrschaft. Diese Perspektive kann zu neuem, gemeinsamem Handeln führen, indem Jugendliche und Erwachsene zusammen beginnen, den status quo zu überwinden.

¹ Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993; sowie M.N. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg i. B. 21998, bes. 129-139.

² Vgl. H. Luther, *Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen*, in: ders., *Religion und Alltag. Bausteine zu einer*

Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182.

³ Vgl. ebd., 165.

⁴ Vgl. J.-P. Sartre, *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in: *Drei Essays*, Frankfurt a.M. 1966, 7-51.

⁵ G. Küenzlen, *Religiöser*

Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?, in: H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, 50-71, 59.

⁶ W. Welsch, *Subjektsein heute. Zum Zusammenhang von Subjektivität, Pluralität und Transversalität*, in: H. Holzhey/J.-P. Leyvraz, *Vernunftnähe, Vernunftferne*, Stuttgart 1993, 153-182, hier 160f.

⁷ Ebd. 163.

⁸ Vgl. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 295-318; und ders., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1995, 829-852.

⁹ Vgl. zum Folgenden:

Welsch, *Subjektsein*, 174-182.

¹⁰ Vgl. L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen*, Stuttgart 1975.

¹¹ Vgl. N. Mette, *Identität ohne Religion? Eine religionspädagogische Herausforderung*, in: E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, 160-178.

¹² Vgl. ebd., 165-171; vgl. auch J. Werbeck, *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, (SPT(Z) 26) Zürich 1983.

¹³ Vgl. Welsch, *Subjektsein*, 180.

¹⁴ Vgl. Mette, *Identität ohne Religion?*, 170.

¹⁵ Ebd. Vgl. auch ders., *Identität in universaler Solidarität. Zur Grundlegung einer religionspädagogischen Handlungstheorie*, in: JRPäd 6 (1989) 27-55.

¹⁶ Vgl. H. Luther, »Grenze« als Thema und Problem der Praktischen Theologie, in: ders., *Religion und Alltag*, 45-60; sowie P. Höring, *Grenzerfahrungen als Anknüpfungspunkt für religiöse Erfahrungen in der kirchlichen Jugendarbeit*, in: G. Bitter/A. Gerhards (Hg.), *Glauben lernen – Glauben feiern*, (PThe 30) Stuttgart 1998, 57-60.

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn.
Erst wenn du plötzlich Fänger wirst des
Balles, den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
Erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen
–

nicht deines, einer Welt. Und wenn du gar
zurückzuwerfen Kraft und Mut besäßest,
nein, wunderbarer: Mut und Kraft vergäßest

und schon geworfen hättest, ... wie das Jahr
die Vögel wirft, die Wandervogelschwärme,
die eine ältere einer jungen Wärme
hinüberschleudert über Meere – erst
in diesem Wagnis spielst du gütig mit,
erleichterst dir den Wurf nicht mehr,
erschwerst dir ihn nicht mehr. Aus deinen
Händen tritt der Meteor und rast in seine
Räume.

Rainer Maria Rilke

Kleines Plädoyer für eine verdächtige Tugend

Höflichkeit: die »Muse des Mittelwegs«

**Auf Umgangsformen Wert zu legen
gerät zunehmend in den Verdacht
anachronistischer Reglementierung.**

**In alltäglichen wie auch
in pastoralen Begegnungen verspricht
jedoch eine wiederentdeckte
Höflichkeit wiedergewonnene
Freiheitsräume und verweist dabei
letztlich auf einen höflichen Gott.**

● Der französische Kulturkritiker R. Barthes fragt einmal: »Warum betrachtet man die Höflichkeit im Westen mit Argwohn?«¹ Verantwortlich für den Misskredit macht er eine spezifische Form des Selbstverständnisses, die er als »Mythologie der ›Person‹« begreift: Danach gilt der (für Barthes »westliche«) Mensch »als ein Doppeltes, das aus einem gesellschaftlichen, künstlichen, falschen ›Äußeren‹ und einem persönlichen, echten ›Inneren‹ zusammengesetzt ist«. Das ist eine berechnete, aber nicht immer ungefährliche Unterscheidung. Sie trifft den Status der Kultur, der Konvention und der Sprache. Individualität darf nicht in Abrede gestellt werden, bezweifelt werden darf aber, ob sie einen »Terror der Intimität« (R. Sennett) rechtfertigt. Der Bereich ist sensibel, Mimikry oft nur die Rückseite der Rücksichtslosigkeit.

Ein Beispiel? Kein Phantom, eher ein geläufiger Zeitgenosse: der Authentische. Anzutreffen täglich, beispielsweise im Kino. Da sitzt er hinter uns, derart anwesend, dass wir uns (insgeheim nur, klar) den Serienkiller herunterwünschen von der Leinwand – dem Authentischen an den Hals (durchaus »authentisch« der Wunsch). Er ignoriert offenbar, dass ein Film neben Bildern eine Tonspur bietet, die von Interesse sein könnte. Ganz »authentisch«, ganz selbstredend (!) wird lauthals ein Gespräch geführt, »nur« von geräuschvoller Nahrungsaufnahme und Tütengeraschel unterbrochen: Vollzug der akustischen Okkupation des Raumes (auch!) anderer.

Weiteres gefällig unter dem Rubrum »Kränkungen, alltäglich, en passant zugefügt«? Bitte: der Verlust des Grußes, die Feststellung, dass Worte wie »Bitte« oder »Danke« zu Fremdworten degenerieren, ein Telefonanruf allemal Priorität hat vor einem anwesenden Gesprächspartner, der ständige Blick auf die Uhr anstelle der Konzentration auf das Gegenüber, das ungebetene, vorschnell vertrauliche »Du«, ebenso die Invasion in ein Zimmer ohne Anklopfen, das »Ins-Wort-Fallen« – wie schwer ist es, anderen Satz- und Gedankenende zuzugestehen. Dienstleistungsgesellschaft? Jene Verkäufer(innen), die

beim Kunden sofort ein schlechtes Gewissen auslösen, bloß weil er was kaufen will? Nicht viel besser die Kunden, die impertinenzgeübt wissen, der/die Angestellte ist das nächstliegende Opfer für Frustabbau. Endlose Liste täglicher Ärglichkeiten. Jede einzeln nicht der Rede wert, wegschluckbar, aber geballt ...? Hier könnte es ernst werden mit der Frage nach dem, was verbales, gestisches Verhalten anstellt.²

Obsolet und restriktiv?

● Die Tatsache, dass sich in derlei Situationen der Satz »So was tut man nicht!« als hilflose Letztbegründung aufdrängt, irritiert, wiederholt er doch wortgenau Ermahnungen der Vorgängergenerationen. Wer es wagt, derlei Rücksichtslosigkeiten derart entgegenzutreten, muss den Vorwurf gewärtigen, »gouvernantig« zu wirken. Ironisch-kritisch bemerkt die Publizistin Cora Stephan: Höflichkeit und Benimm, das sei im gängigen Vorurteil alles unterschiedslos »irgendwie reaktionär bis faschistisch, freiheitsneigend, verklemmt, frauen- oder gar ausländergefeindlich oder sonst etwas ganz Schlimmes.«³

Höflichkeit das Wort zu reden, bereitet vor diesem Hintergrund Unbehagen. Warum? Eine, vielleicht die gewichtigste, Ursache liegt in der Gleichsetzung von Höflichkeit mit ritualisierter Etikette, wobei der entscheidende Unterschied

»Skepsis, Heiterkeit und Ärger«

verlorengeht. Unter Benimm wird ein Katalog von bis in Wortlaut und Körperhaltung präzisen Verhaltensvorschriften verstanden, der heute weitgehend auf Skepsis stößt (keineswegs nur zu Unrecht, doch es gibt Rehabilitationsversuche), Heiterkeit oder Ärger erregt. Störend wirkt vor al-

lem das Normative und Konventionelle. Auch das passt in gängige Vorurteilsstrukturen.

Was also ist anders an der Höflichkeit? Auch sie ist auf mehr oder weniger festgelegte, zuweilen subtile Verhaltenskonventionen angewiesen, jedoch einem anderen Motiv verpflichtet: nicht Herrschaft, sondern Formung und Haltung der kaum zu leugnenden Tatsache, dass ich nicht allein auf der Welt bin, »Räume« nicht einfachhin verbal, akustisch, symbolisch okkupieren kann. Das hat ethische und praktische Implikationen. Einfach gesagt geht es um Rücksichtnahme und Respekt, die Bereitschaft, andere als andere mit eigenen Interessen überhaupt wahrzunehmen, sie nicht, einem Panzer gleich, zu überrollen. Selbstverständlich? Ein Blick in diverse Büros, Schalter, Wartezimmer genügt ...

Zeichen im täglichen Grenzverkehr

● Auch wenn es längst aus dem Alltagsbewusstsein verloren ist: Unser »Bäh-Wort« »höflich« trägt einen zutiefst zivilisatorischen Index. Es entwickelt sich aus der höfischen Kultur des Mittelalters, die im Französischen (»courtoisie«) wie Italienischen (»cortesia«) drei Dimensionen verbindet: eine ästhetische (im fragilen Zusammenhang von »hövesch« und »hübsch«), eine ethische (aus »hövesch« wird »höflich«), eine soziale (»höfisch« markiert zuerst soziale, dann personale Unterschiede, um diese so zu integrieren und zu regulieren, dass alle Interagierenden möglichst unbeschadet aus einem Zusammentreffen hervorgehen). Dazu stellt Höflichkeit ein entlastendes Formen-, Normen- wie Haltungsreservoir bereit, das sich den Blick auf reale Unterschiede nicht vernebeln lässt, mit Asymmetrien rechnet. Diese zivilisatorische, emanzipatorische, ja pazifizierende Tradition unterstreicht der

Historiker J. Le Goff: »Ein anderes, diesmal weltliches Modell ist das der Höflichkeit, des höfischen Benehmens. Der Mann ist nicht nur der Krieger, der Heldentaten vollbringt, er ist auch ein gut erzogener Mann, der sich den Frauen gegenüber galant verhält und um sich herum die verfeinerten Manieren des Hofes verbreitet. Das ist das erste Ideal einer Höflichkeit, die, verbunden mit der Urbanität, den in der Stadt geschaffenen guten Sitten, bis heute für die Europäer einen Kodex sozialer Werte und edlen Verhaltens bildet.«⁴ Man mag berechtigt nachfragen, was

**»dass im Einräumen des Vortritts
der Beginn des Humanen liegt«**

z.B. verändertes Demokratiebewusstsein, was veränderte Auffassung der Geschlechterrollen bedeuten für Umgangsformen. Aristokratische Höfe sind nicht mehr Ref/verenzpunkt, gewisse Kavaliersideale erscheinen eher altbacken: »Ladies first!« – eine Maxime, die Skepsis auslöst. Wenn aber stimmt, was E. Levinas sagt, dass im Einräumen des Vortritts der Beginn des Humanen liegt, bekommt dieser traditionelle Höflichkeitsmarker durchaus Würze. Die prinzipielle Tendenz und Notwendigkeit jedoch, »feine Unterschiede« (P. Bourdieu) der alltäglichen Interaktion möglichst schonend zu gestalten, ist eine Vorstellung, der schon das klassische Höflichkeitsideal verpflichtet ist. Dass dabei ein historisches Set von konkreten Formen nicht einfach über die Zeiten hinweg kopiert, unbesehen übernommen werden muss, steht auf einem anderen Blatt. Die Intention jedoch ist von ethischer Bedeutung für die alltägliche Kommunikation, zumal in Zeiten hochgradiger Virtualisierung des anderen und permanenter Kommunikations-technisierung, wo man versucht ist zu übersehen, dass verbale und symbolische Äußerungen andere wirklich treffen.

Ein Freiheitsversprechen ...

● Unmittelbarkeit und Unverstelltheit dürfen ihre Orte haben, Orte des gewachsenen Vertrauens oder der Intimität, aber selbst dort sind sie auf Darstellungs- und Umgangsformen angewiesen (wieder geht es also um Unterscheidung, um Diskretion, das Sensorium hierfür – Takt!). Das ist aber keinesfalls mit Verkehrsformen zu verwechseln, die in jeder Öffentlichkeit an den Tag gelegt werden können: »(...) wir können nicht jeden Menschen lieben, mit dem wir gleichwohl gewaltfreien Umgang pflegen sollen und müssen. Und sie [die Förmlichkeit] ist ein Integrationsangebot für Fremde, die sich den hier bereits Lebenden hinzugesellen wollen oder müssen. Manieren geben darüber hinaus Auskunft über die Maßstäbe, die in einem Land gelten. Die Kultur der Unmittelbarkeit, der Authentizität, der Identität und wie die Vokabeln

**»Förmlichkeit als Integrations-
angebot für Fremde«**

alle heißen, kennt indes keinerlei Maßstäbe außer denen, die sich aus Situation und Gefühlslage ergeben, was bekanntlich Unzuverlässigkeit garantiert. Insbesondere lassen Formen und Trennungen die Gefühle frei, nämlich dort, wo sie hingehören: als Privatangelegenheit beim Einzelnen selbst. Wer sich auf Regeln verlassen kann, muss nicht schon bei sich selbst mit der Reglementierung anfangen. Das ist das Freiheitsversprechen der guten Manieren.«⁵ Das ist – nicht nur »multikulturell – bedenkenwert angesichts der Aufdringlichkeiten, die man, mit einigem Pech, täglich auszuhalten hat mit so vielen Menschen in so vielen unterschiedlichen, teils nur flüchtigen Begegnungen. Aber genau das prägt Klima, nicht selten auch die (eigene) Stimmung. Auf der anderen Seite: Formen und

Haltungen der Vermittlung liegen auch nicht jenseits des Charakters: Ein Ethos des Umgangs wird eine formenabsichernde und -relativierende Haltung brauchen. Genau dazu eine vielleicht überraschende Reminiszenz.

»Göttliche Haltung«

● Schon früh hat Romano Guardini feinsinnig festgehalten, wie wichtig es ist, dass wir angesichts einer immer engeren, von immer mehr Menschen und Aufgaben besetzten, immer schnelleren Welt nach Formen suchen, die eine Art der »Ökologie der Begegnung« ausmachen: »Die Menschen leben auf engem Raum miteinander, im Bereich des Hauses, des Büros, der Fabrik, in den Zimmern der Behörden, im Gedränge der Straßen und ihres Verkehrs, in der Enge des vielbesiedelten Landes. So berühren sich ihre Lebenssphären beständig. Ihre Absichten kreuzen einander geradeso wie die Wege, die sie gehen. So entsteht auch immerfort die Gefahr der Reibung, der Entzündung, und jeder vernünftige Mensch wünscht, ihr zu begegnen. Er wird nach Formen suchen, in denen sich die Sorge für ein richtiges Zusammenleben der Vielen ausdrückt; die Heftigkeit gegensätzlicher Gefühle und Absichten sich mildert; jeder dem Anderen entgegenkommt und seinerseits Entgegenkommen erfährt.«⁶ Und, so Guardini weiter: »Kultur

gelangt der Gedanke, wenn er folgerichtig weitergeht, zu einer Höhe, die zugleich letztes Geheimnis ist: Haben wir einmal daran gedacht, wie Gott sein Geschöpf in Ehren hält? Wie Sein ganzes Verhalten zum Menschen auf der nie auszuwendenden Tatsache ruht, dass Er ihn freigeschaffen hat? Er, der alles vermag, will, dass der Mensch freie Person sei, auf eigenem Stand stehe, über sich selbst verfüge, aus innerem Anfang heraus handle. An diese Freiheit rührt Gott nicht. Er zwingt nicht, schreckt nicht, verführt nicht – auch dann nicht, wenn der Mensch sich gegen Ihn und, eben damit, gegen sich selbst wendet.«⁸

Die Rede ist von nichts anderem als der »Höflichkeit Gottes«, anders gesagt: von dem Entfaltungsraum, den Gott den Menschen überlässt, ohne sie akustisch, gestisch, verbal zu bedrängen. Freiheitsversprechen und Freiheitsgrundlage selbst! Höflichkeit gibt Raum, schützt die personale Sphäre, die jede(r) um sich hat in aller Fragilität. Dies erschöpft sich keineswegs im Einsatz gewisser Form- oder Textbausteine, sondern besteht bei aller Formbezogenheit in einem Maß an Aufmerksamkeit und Takt, der andere wahrnimmt, ihnen Zeit und Raum zugesteht – und nicht zuletzt wechselseitig Schutzfunktionen hat.⁹

Höfe, Kurien – »cura«.

»Höflichkeit schafft freien Raum um den Anderen.«

beginnt nicht mit Zudringen und Anpacken, sondern mit Hände-Wegnehmen und Zurücktreten. Die Höflichkeit schafft freien Raum um den Anderen; bewahrt ihn vor der bedrängenden Nähe, gibt ihm seine eigene Luft.«⁷ Dies hat für Guardini noch eine Grundbedeutung: »Dann aber

● Höflichkeit als »Muse des Mittelwegs« (so Walter Benjamin¹⁰) erweist sich so nicht mehr als ein ausschließliches Korrelat zu sozialen Konstruktionen wie dem mittelalterlichen Kaiser- oder Fürstenhof, sondern – auch wenn man hier das Kuriale und Pfarrhöfliche nicht nur augenzwinkernd antippen will – verweist auf den unauslotbaren Bedeutungshof, den jeder/jede mit sich und um sich trägt. Dessen Grenzen sind so

einfach nicht nachzuziehen, mithin sehr leicht zu verletzen. Ein Wort, ein Blick (der invasive Blick ist ein stehender Topos der Höflichkeitliteratur), eine Geste können genügen – der Kairos ist lädiert; gerade in Zeiten, in denen der/die andere oft nur mehr virtuell, wenn persönlich, dann häufig in reduzierter Funktion (Kunde, Dienstleister und sonst nichts), damit aber eben nur fragmentarisch in den Blick kommt, haben pastorale Praxisfelder tatsächlich noch den Vorteil, dass hier überhaupt Reserven (fast möchte man sagen Reservate) von Begegnungsräumen mit anderen eröffnet werden, die Chance zu persönlicher Begegnung bieten.

Gerade hier wird es zunehmend wichtiger, dass Nähe und Distanz, daß prekäre Übergänge von »Bedeutungshöfen«, dass die »Sphäre der Ehre« des anderen respektiert, austariert werden. Die Grundbewegungen von Integration und (Selbst-)Abgrenzung sind auf verstehbare Formen und grundierende Haltungen verwiesen, eigenes wie fremdes Ansehen zu schützen.

Dies erfordert ein Maß an Aufmerksamkeit, die Handlungsräume schon auf der Ebenen der ersten Kommunikation eröffnet. Das Pathos der Distanz, das hinter der Höflichkeit steht, ist die Kehrseite des Respekts vor der Freiheit des

*»in allen Brüchen der Versuch
auszudrücken,
was ein Mensch wert ist«*

anderen, ist in allen Brüchen der Versuch auszudrücken, was ein Mensch wert ist – hic et nunc. Nicht um Regulierung jeder einzelnen Form der Begegnung mit dem anderen, sondern Sensibilisierung für ihre Würde – das ist der Wert der Höflichkeit als Haltung in der Begegnung. Für das Stammbuch, auch das pastorale, lässt sich notieren: »Angemessener Umgang mit der Aufmerksamkeit anderer zählt zum Schwierigsten,

was uns Menschen aufgegeben ist. Nichts fordert unsere Intelligenz so sehr wie der Umgang mit der Intelligenz anderer, nichts das Feingefühl so sehr wie der Umgang mit anderen Gefühlen, nichts den Takt so sehr wie der Umgang mit der wechselseitigen Abhängigkeit der Selbstwertschätzung. Diese Art Umgang kennt keine Patentlösungen, die ihn vereinfachen könnten, sie

*»Umgang mit
der wechselseitigen
Abhängigkeit«*

kennt kaum Vorteile, die nicht auch Nachteile hätten, sie kennt nur lokale Optima, aber so gut wie nichts, was nur lokale Bedeutung hätte. Alle, die diesen Umgang halbwegs beherrschen, sind Künstler im wahren Sinne des Wortes.¹¹ Hier wird für eine Form der Empathie votiert, die sich in konkreten Begegnungsfeldern bewährt, sie formt und öffnet.

Die Rede von der Menschenfreundlichkeit Gottes, der »Philanthropia« (Tit 3,4), ist in pastoralen und homiletischen Zusammenhängen präsent, dass es sich dabei um einen Vorläuferterminus aus der griechischen Antike für die Höflichkeit handelt weniger. Hier gilt aber die Probe auf's Exempel in scheinbar so banalen und alltäglichen Begegnungen (nicht nur) mit Gemeindegliedern, PredigthörerInnen, KlientInnen, MitarbeiterInnen.

Wie prägen Umgangsformen und Aufmerksamkeit das Klima des Accueil? Wie schaffen verbale und symbolische Gratifikationen den Ausdruck von Respekt? Wie werden Konflikte ausgetragen, so dass das Gesicht Beteiligter gewahrt bleibt oder wiederhergestellt wird? Wie werden Wertungen transportiert in der täglichen Rede mit und nicht zuletzt über andere, der sonntäglichen Predigt? Schafft der Kommunikations- und Verkündigungsstil Lebens- und

Handlungsräume für andere, ohne die eigenen über Gebühr zu begrenzen? Wie werden in Gruppen, Gesprächs- und Bibelkreisen Räume geschaffen, die von bestimmten Authentikern auf Kosten anderer Anwesender besetzt werden?

Auch dieser Katalog ließe sich, wie der eingangs erwähnte, fortschreiben. Höflichkeit, die

Muse der Vermittlung, hat hier nicht alle Antworten präzise parat, aber sie ist der befreiende, entlastende Anfang einer »flexible response«: In kleinen Zeichen kann man Aufmerksamkeit für die Aufmerksamkeit üben, konkret und alltäglich: Dort beginnt Respekt. Und das ist keineswegs anachronistisch.

¹ R. Barthes, *Im Reich der Zeichen*, Frankfurt/M. 1981, 87, vgl. 84–86.

² Um es anders, positiver, zu formulieren: »Reden ist Berührung«, erinnert H. Lemke, *Freundschaft. Ein philosophischer Essay*, Darmstadt 2000, 168f. Berührung nun hat mit Taktilität zu tun, Taktilität mit Takt, Takt mit Höflichkeit. Berührt es, in der Folge, wie die Rede des

einen die andere berührt?

³ C. Stephan, *Gesinnung und Form. Wider die Dialektik des Herzens*, in: R. Stäblein, *Höflichkeit. Tugend oder schöner Schein*, Bühl-Moos 1993, 35–43, 38.

⁴ J. Le Goff, *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, München 1996, 27.

⁵ Stephan, *Gesinnung und Form* 43.

⁶ R. Guardini, *Tugenden*.

Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens, Mainz-Paderborn ⁴1992 (zuerst: Würzburg 1963), 119. Vgl. auch die Passagen in: R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München*, Bd. 2, Mainz ³1997, 887–923.

⁷ Guardini, *Tugenden* 121.

⁸ Guardini, *Tugenden* 127.

⁹ Vgl. dazu auch die Überlegungen im Anschluss

an N. Luhmann von A. Kieserling, *Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*, Frankfurt/M. 1999.

¹⁰ W. Benjamin, *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1977, 317.

¹¹ G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München 1998, 219.

DIAKONIA Vorschau

Themen der nächsten Hefte:

Kirche in der Stadt	5/2001
Schöpfungsglaube	6/2001
Segen und Fluch	1/2002
Christus im Dialog	2/2002
Weltkirche	3/2002

Artikel zu den Schwerpunkten oder zu anderen

Themen können unverbindlich an die

Redaktionsadresse gesandt werden:

Kobelgasse 24, A-1110 Wien

veronika.prueller@univie.ac.at

Redaktionsschluss:

25.10.2001 (1/2002); 25.12.2001 (2/2002);

25.02.2002 (3/2002)

Bestellung von Einzelheften:

Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.

Einzelheft ÖS 167,- / DM 22,80 / SFr 21,60

(jeweils zzgl. Versandkosten).

Bestelladressen siehe Impressum, S. 304.

Bestell-Telefon:

Matthias-Grünewald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;

E-Mail: matthgruen@aol.com

Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;

E-Mail: aboservice@herder.de

Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;

E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Pastorale Schwerpunkte im Kirchengesangbuch der Schweiz

**Das 1998 erschienene, von der
römisch-katholischen Bischofskonferenz
herausgegebene neue Schweizer
Kirchengesangbuch¹ spiegelt den kirch-
lichen und gesellschaftlichen Umbruch
der letzten Jahrzehnte ebenso wie
eine vom »Leben in Fülle«
ausgehende Theologie.**

Auf der Suche nach dem Wesentlichen

● Die Gesangbücher der letzten 50 Jahre reflektieren die Fortschreibung der nachkonziliaren Theologie des II. Vaticanums. Im Vordergrund stand damals die Frage nach der Kirche, ihrem Wesen, ihren Strukturen sowie die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Diese Fragen stehen noch immer auf ihrer Agenda. Allmählich zeigte sich allerdings, dass diese auf der Ebene der Ekklesiologie nicht zu lösen sind.

Mit einem forcierten Programm des Aggornamento erweckte die Kirche bei manchen den Eindruck, vor lauter Öffnung ihre Eindeutigkeit zu verlieren. Andererseits, wo sie klar und eindeutig zu reden versuchte, kam sie in Gefahr, an den Menschen vorbei zu reden. In eben diesem Dilemma waren auch die Gesangbuch-

schaffenden der letzten Jahrzehnte, wenn sie über ihre Konzepte nachdachten.

Einen Ausweg daraus kann nur eine vertiefte Besinnung auf den eigentlichen Grund und Sinn der Kirche bzw. auf ihre Aufgabe in unserer Welt weisen. Dieser Sinn und Grund ist keine Idee und kein Programm, sondern nur einer: Jesus Christus; genauer noch das Bekenntnis: Jesus ist der Christus. Die anstehenden kirchlichen Probleme, denen auch Gesangbuchmacher auf Schritt und Tritt begegnen (z.B. Ämterfrage, Sakramentspendung, Stellung der Frau im kirchlichen Dienst) können wohl nur im Rahmen einer neu durchdachten Christologie einer Lösung zugeführt werden. Das Bekenntnis zu Jesus Christus begründet sowohl das Unverwechselbare und Unaufgebbare des Christlichen, schärft aber auch den Blick für das Wesentliche und Unwesentliche.

Doch ein Gesang- und Gebetbuch ist nicht imstande, auch nur ansatzweise eine Christologie anzubieten. Es kann aber zeigen, wie man Christ/in wird und wie man als Christ/in lebt. Damit ist eigentlich der Ausgangspunkt und der Tenor des Schweizer Katholischen Gesangbuchs (KG) bereits gegeben: die Initiation durch die Taufe und ein Leben als Getaufte. Dies scheint denn auch durch in der fast 200-maligen Nen-

nung der Taufe als dem Grund der christlichen Berufung und Würde.

Die »Grundlegung des christlichen Lebens aus der Gemeinschaft mit Gott« im ersten Kapitel geht allerdings nicht von der Kinder-, sondern von der Erwachsenentaufe aus. Mit dem Schwinden der volkskirchlichen Traditionen wird ganz offensichtlich das Verhältnis von Glaube und Sakrament zunehmend zu einem Problem. Viele zweifeln, ob die rudimentären Glaubensansätze mancher Eltern eine Kindertaufe sinnvoll erscheinen lassen. Zusammen mit dem Rückgang der Säuglingstaufe in Ballungsgebieten stellt sich die Frage, ob es nicht auch andere Formen der christlichen Initiation geben müsste. Einen Weg in diese Richtung wies bereits das II. Vaticanum mit der Forderung nach einem mehrstufigen Katechumenatsweg, wie ihn die frühe Kirche kannte.² Ein dazu geschaffener römischer Ordo erschien 1975 als deutsche Übersetzung in »Die

»andere Formen der christlichen Initiation«

Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche«³. Im Blick auf eine zukunftsorientierte Pastoral schien es geboten, dieses Modell ins KG aufzunehmen.

Das dreistufige Katechumenat versteht sich als wechselseitiger Lernprozess, auf den sich Getaufte und Katechumenen gemeinsam einlassen. Weil Letztere auch ihre eigene Glaubensgeschichte und ihre Sicht der Dinge einbringen, führt dieser Prozess auch die Begleiter und Begleiterinnen zu einem bewussteren und vertieften Glauben. Viele Seelsorger und Seelsorgerinnen können noch für geraume Zeit mit der herkömmlichen Taufpraxis rechnen. Doch auch für sie wird dieser Initiationsweg zum Denkanstoß: Er verdeutlicht den ekklesialen Stellenwert der Taufe, die oft vergessene Vernetzung von Taufe,

Firmung und Eucharistie, und nicht zuletzt die Bedeutung einer geschwisterlichen Glaubensbegleitung insgesamt. Ins bereits im Umbruch befindliche Buch wurde in letzter Minute die von den Bischöfen approbierte »Segensfeier als Eröffnung des Weges zur Taufe« aufgenommen. Sie soll Eltern, die eine längere und gemeinsame Taufvorbereitung wünschen, eine persönliche Auseinandersetzung und Hinführung zur Taufe ermöglichen. Dies setzt allerdings eine Betreuung und Begleitung durch andere Gemeindemitglieder voraus.

Im gesellschaftlichen und kirchlichen Umbruch

● Der wechselvolle und lange Weg zum KG reflektiert ebenso ein verändertes sozio-kulturelles Umfeld. Zwar gibt es in der Schweiz äußerlich noch vielerorts intakte volkskirchliche Strukturen. Dies kann aber nicht über eine Erosion des kirchlichen Bewusstseins hinwegtäuschen. Die leise Abwanderung aus den Pfarrgemeinden und Gottesdiensten macht deutlich, dass trotz formaler Kirchenzugehörigkeit das persönliche Leben vieler zunehmend weniger vom christlichen Glauben geprägt wird. Das Leben folgt der Eigendynamik einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft mit ihren facettenreichen Sinn- und Lebensdeutungen.

Zwar spielen sich die Veränderungen in der Schweiz wie anderswo zeitungleich ab, dennoch ist der allmähliche Übergang von der »Landeskirche« zur Diasporagemeinde in einer nachchristlichen Gesellschaft unverkennbar. Der Trend zu vermehrtem Pluralismus und individualistischem Verhalten wurde bereits mehrfach ausführlich beschrieben, u.a. in der aufschlussreichen Repräsentativbefragung zum religiösen Verhalten in der Schweiz mit dem bezeichnen-

den Titel »Jede/r ein Sonderfall?«⁴. Das Gewicht verschiebt sich von der Institution (Kirche) zum Individuum. Dabei wird die prägende Sozialform von Religion die »Patchwork-Identität«, das heißt: Jeder und jede reimt sich nach eigenen Bedürfnissen ein Konzept für die je persönliche Lebensorientierung.

Diese Umbrüche hatten einschneidende Folgen für das kirchliche Leben: Traditionsabbrüche, Entkonfessionalisierung, Entfremdung der Jugend, Rückgang des Priesternachwuchses,

»einschneidende Folgen für das kirchliche Leben«

Kirchenaustritte usw. Dies alles fand einen raschen Niederschlag in der pastoralen Versorgung der Gemeinden. Es wurde deutlich, dass zur Jahrtausendwende mehr als die Hälfte der Schweizer Pfarreien von Laienseelsorgern und -seelsorgerinnen betreut würden.

1975 war es das deutsche »Gotteslob«, das gemäß einem Entscheid der Schweizer Bischöfe »in absehbarer Zeit« das Schweizer Kirchengesangbuch ablösen sollte. Unter Seelsorgern und Seelsorgerinnen wuchs indes die Befürchtung, dieses Buch könnte den künftigen pastoralen Erfordernissen hiezulande kaum mehr genügen. Zur Klärung der Situation veranlasste die Bischofskonferenz 1983 eine breitangelegte Befragung durch das Pastoralsoziologische Institut St. Gallen. Aufgrund der eingegangenen Beurteilungen sah man sich im Jahr 1985 veranlasst, eine eigene Lösung ins Auge zu fassen, die allerdings »ein späteres Zusammengehen mit dem Gotteslob nicht verhindern« dürfe. Diese Möglichkeit haben die Kommissionen mit einem gemeinsamen Liedbestand von rund 70% gewährleistet; darüber hinaus stammt eine überwiegende Zahl der Kehrverse aus dem Gotteslob

sowie alle Psalmen und fast alle Elemente zum Stundengebet.

Der lebens theologische Ansatz

● Auch das »lebens theologische Konzept« kann als eine Antwort auf die gesellschaftliche Herausforderung gesehen werden. Sein Vordenker, Werner Hahne, sieht in den drei Haupttiteln des Buches eine zeitgemäße Ausdeutung des zentralen johanneischen Begriffs vom »Leben in Fülle« (Joh 10,10).⁵ Es geht dabei um den Weg des Menschen und seines »mitwandernden Gottes«, dessen befreiendes und heilendes Handeln in dieser Weggeschichte thematisiert wird. Gottesdienst und Alltag werden immer wieder aus dieser gleichen Perspektive bedacht und als zusammengehörig erfahren.

In Anlehnung an das Handbuch der Liturgiewissenschaft spricht das Katholische Gesangbuch nicht nur von den Sakramenten, sondern häufig auch von sakramentlichen Feiern. Gemeint sind alle Heilszeichen – Sakramente, Sakramentalien, Segnungen usw. –, die das Leben des Christen von der Geburt bis zum Tod einkreisen. Durch die Einbindung der Feiern in den biographischen Verlauf des Lebens oder in den Jahreslauf einer Pfarrei können Sakramente weniger punktuell und isoliert erlebt werden – etwa als schützender Schild zur Abwehr von Bedrohungen und Lebensängsten –, sondern als Zeichen der Nähe Gottes im Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft.

Der Ökumene verpflichtet

● Dem Wunsch der Bischöfe entsprechend wurde die nachbarliche wie die grenzüberschreitende Ökumene zu einem vordringlichen

Anliegen. So entstanden die 1998 ungefähr zeitgleich erschienenen Gesangbücher, das Katholische Gesangbuch und das Reformierte Gesangbuch (RG), in enger Zusammenarbeit. Der Text des ersten Liedes im KG, »Gott hat das erste Wort«, stammt vom reformierten Pfarrer Markus Jenny, das erste Lied im evangelisch-reformierten Gesangbuch ist eine Nachdichtung zum Magnificat der Maria. Dies signalisiert mehr als nur einen Abbau von katholisch-reformierten Berührungsgängsten.

Wer das rote Reformierte Gesangbuch und das blaue Katholische Gesangbuch vergleicht, entdeckt viele Ähnlichkeiten: das gleiche Format, die gleiche Schrift, der gleichen Notensatz – und 238 gleiche Gesänge. Man erkennt sie am »+« neben der Liednummer. Auch die Christkatholische Kirche der Schweiz, die ebenfalls an einem neuen Gesangbuch arbeitet, wird sich diese so genannten »+Lieder« aneignen. Dieses hohe Maß an ökumenischer Übereinkunft manifestiert zum einen den Willen, sich den Herausforderungen der heutigen Gesellschaft gemeinsam zu stellen, zum andern verstärkt sich die Einsicht, dass die Verkündigung der christlichen Botschaft nur mehr »wie aus einem Munde« (Röm 15,6) verkündet glaubwürdig wirkt und ernst genommen wird.

Das Zustandekommen der vielen Gemeinsamkeiten im KG und im RG erforderte in der mehr als zehnjährigen Zusammenarbeit eine straffe Planung. Fürs Erste wurden die Kommissionen mit je einem Mitglied der Schwesterkommission besetzt. In sechs gantztägigen

»das gemeinsame Repertoire wesentlich erweitert«

Plenarsitzungen wurden grundsätzlich alle gemeinsamen Gesänge auch gemeinsam besprochen, Veränderungen in der je eigenen Kommis-

sion durften nicht ohne Rücksprache mit der andern vorgenommen werden. Bei sorgsamem Respekt vor den jeweiligen konfessionellen Traditionen wurde so das gemeinsame Repertoire wesentlich erweitert. Das gegenseitige Geben und Nehmen bewährte sich auf allen Ebenen: im Austausch aller Informationen, der Daten, des technischen Know-How bis hin zum gemeinsamen Papiereinkauf und der Produktion der Hilfsmittel. Diese Kooperation ermutigt zur Hoffnung, dass weitere Ökumeneprojekte von vergleichbarer Breitenwirkung möglich werden.

Die neue Singlandschaft

- Mit der Anreicherung des Liedgutes wurde der Anteil aus dem 20. Jahrhundert mit rund 200 Gesängen größer als der jeder anderen Epoche. Was nach einer umfangreichen Sichtung den Qualitätskriterien standhielt, ist unter keinem der gängigen Begriffe wie »Neues Geistliches Lied«, »rhythmische Kirchenmusik«, »Sacropop« usw. unterzubringen. Es sind dies sehr unterschiedliche Gesänge verschiedenster Herkunft.

»herbe Kirchentonartlichkeit neben Zugeständnissen an zeitgenössische Ohrenfälligkeit«

Es verbindet sie auch kein einheitlicher Stil. Neben einfacher Mehrstimmigkeit aus Taizé und der Ostkirche finden sich rhythmisch anspruchsvollere, gelegentlich leicht swingende Gesänge, zudem Übernahmen aus andern Ländern und Sprachen; herbe Kirchentonartlichkeit steht neben Zugeständnissen an zeitgenössische Ohrenfälligkeit.

Breit gestreut ist auch die formale Palette: Die bislang im Kirchengesang spärlich vertretene Gattung des Kanons (53 Stücke) eröffnet ein brei-

tes Verwendungsfeld. Incipit-Kanons eröffnen oder durchsetzen ein Lied, rufähnliche Kanons, Kanons als Leitverse, als Akklamationen oder meditative Einschübe bereichern den Gemeinde- und Chorgesang. Die häufigen responsorialen Singformen bieten Anreiz zu kommunikativerem Gestalten in kurzen oder längeren Rufen, tropierten Formen, Singsprüchen usw. Neue Themenkreise wie Lieder zu Friede und Erhaltung der Schöpfung artikulieren sich mitunter auch unkonventionell neu.

Die Mühe mit der Sprache

● Das Bemühen um eine zeitgemäße Sprache war mindestens so schwierig wie das Auffinden guter Melodien. Ein erster, untauglicher Versuch, bestehende Andachten zu überarbeiten, nötigte zu grundsätzlichen Überlegungen und Einsichten, die leichter zu formulieren als zu realisieren sind. Bezüglich des Inhalts beispielsweise: Die Sprache soll der Glaubenserfahrung der Betenden Rechnung tragen; sie soll dem Lebensgefühl entgegenkommen und dennoch sich an den wesentlichen Gehalten der Heiligen Schrift orientieren. Bezüglich der Sprachgestalt: Sie soll sich als »inklusive Sprache« nicht nur an Insider richten; sie soll kirchliche wie gesellschaftliche Anliegen ernst nehmen (Ökumene, Feminismus, Bewahrung der Schöpfung usw.); zu vermeiden ist eine moralisierende, vereinnahmende, manipulatorische Sprache; sie soll religiöse Klischees vermeiden und kritischen Rückfragen standhalten; trotz Bibelnähe darf sie die Betenden nicht überfordern.

Einer Weisung der Bischöfe entsprechend wurde die Sprachgestalt der sakramentlichen Feiern nicht angetastet. »Die Sprache der Gesänge wurde sorgfältig geprüft, insbesondere auch im Blick auf den Sprachwandel und das unter-

schiedliche Empfinden gegenüber altertümlichen Formulierungen. Die ursprüngliche Stimme der der Autorinnen und Autoren wird jedoch so weit wie möglich respektiert und ihre ausgeprägte und meist bibelnahe Bildsprache nicht angetastet. Zeitenössische Autorinnen und Autoren

»meist bibelnahe Bildsprache«

wurden gebeten, eine Sprache zu wählen, die sich für eine Vielfalt von Gottesbildern offen hält und niemanden ausschließt.«⁶

Am Beispiel des Titels »Herr« wurde deutlich, dass es zwischen Reformierten und Katholiken eine mindestens teilweise unterschiedliche Sprachwahrnehmung gibt. Als Hoheitstitel für Jesus Christus (Kyrios) ist er Katholiken aus der Liturgie vertraut und in Analogie dazu als Anrede für Gott nicht fremd. Reformierterseits erregte der Begriff »Herr« als Anrede an Gott häufig Anstoß. Begründete Änderungen wurden dann allerdings auch von uns übernommen.

Hilfen zur Gottesdienst- und Lebensgestaltung

● Eine besondere Textgattung stellen die klein gedruckten Einführungstexte dar. Obschon klein gedruckt, verwirklichen sie ein wesentliches Anliegen des Gesangbuchs. Sie erschließen die einzelnen Feiern, Festkreise und Vorkommnisse in Gemeinde und Familie und bringen so den lebens theologischen Ansatz zum Tragen und zur Entfaltung: Gottesdienst und Leben werden gleichermaßen als Verwurzelung in Gott gesehen und gedeutet. Damit bietet das KG wertvolle Impulse für eine Pastoral aus dem Geist der Liturgie. Mehrheitlich handelt es sich um liturgische Einführungen, die den Gehalt einer Feier erklären und den Gestaltenden Hilfen für einen

sachgemäßen Vollzug bereitstellen. Die den Feiern vorangestellten Aufbaumodelle lassen mit einem Blick deren Struktur erfassen und erleichtern damit die Vorbereitung und den Mitvollzug. Informationen zur theologischen Sinngebung, zur Geschichte und zum Zeitrahmen von Festen

»nahtloser Übergang von liturgischer Feier und Leben«

und Feiern geben Impulse für die Katechese und Erwachsenenbildung. Mit der Sinndeutung von persönlichen Ereignissen wie Verlobung, Trauung, Alter, Krankheit und Sterben konkretisiert

sich wiederum der nahtlose Übergang von liturgischer Feier und Leben.

Damit scheint nochmals der rote Faden des Katholischen Gesangbuchs durch: feiern, leben, handeln aus der durch die Taufe geschenkten Berufung und Würde. Anders gesagt: Angestrebt wird eine in Jesus Christus verwurzelte Spiritualität, die das Leben aus dem Glauben formt. »Spiritualität meint – als Alternative zu einem einseitig kopf-, wort- und handlungsorientierten Christentum – eine ganzheitlich gelebte, Kopf und Herz, Leib und Seele, Verstand und alle Sinne umspannende Frömmigkeit.« Das Kirchengesangbuch bietet dazu keine Rezepte, aber zumindest Ermutigungen und Hilfen.⁷

¹ Katholisches Gesangbuch der Schweiz, herausgegeben im Auftrag der Schweizer Bischofskonferenz vom Verein für Herausgabe des KGB, Zug 1998.
Bestellungen:
www.kirchengesangbuch.ch

² Vgl. Liturgiekonstitution SC 64 sowie das Missionsdekret AG 14.

³ Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche (Studienausgabe), Freiburg 1975.

⁴ Alfred Dubach/Roland

J.Campiche (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz – Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich 1992.

⁵ Werner Hahne, Die theologischen Perspektiven des Neuen Katholischen

Gesangbuches, in: Schweizer Kirchenzeitung 35/1991, 529.

⁶ Katholisches Gesangbuch 1998, Zum Gebrauch, 16.

⁷ Heinz Zahrnt, Gotteswende, München 1989, 140.

Mütterlichkeit

Birgit Hoyer
Gottesmütter

*Lebensbilder kinderloser Frauen
als fruchtbare Dialogräume für Pastoral
und Pastoraltheologie*

Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie
und Religionspädagogik, Bd. 2
Münster: LIT-Verlag 1999
brosch., 352 Seiten, DM 49,80

Diese Untersuchung kann als außergewöhnlich gelungenes Beispiel einer sowohl konsequent und extrem sensibel durchgeführten als auch theologisch legitimierten Rezeption sozialwissenschaftlicher Methodik (Biographieforschung in Form von qualitativen problemzentrierten Interviews) gewertet werden. Eine von der Autorin durchgeführte empirische Untersuchung (33 Frauen zwischen 30 und 75 Jahren äußern sich mündlich und/oder schriftlich zum Thema Kinderlosigkeit) liefert das Material sowohl für die kontextuelle Verortung einer spezifisch auf kinderlose Frauen konzentrierten Pastoral als auch für eine spezifisch mit der Problematik Kinderlosigkeit und Mütterlichkeit assoziierten wissenschaftlichen Pastoraltheologie. Das Hören und Hörbar-Machen sowie das Sehen und Sichtbar-Machen subjektiver Erfahrungen kinderloser Frauen zieht sich methodisch im Sinne eines begleitenden Dialoges durch das gesamte Buch, wobei sowohl individuelle Biographien gewahrt als auch generalisierende Tendenzen gewagt werden.

Wenn die Beobachtung der Verfasserin zutrifft, dass die zu Forschungszwecken durchgeführten Interviews von den Interviewpartnerinnen als pastorale Gespräche gewertet worden sind, ist es ihr gelungen, die von ihr postulierte Kontextualität Praktischer Theologie bereits auf der Ebene der wissenschaftlichen Forschung sicherzustellen.

Auf der Folie der erzählten Lebensbilder, der sozialwissenschaftlich gewonnenen Theorien, der Verknüpfung der beiden Zugangsweisen und in Rekurs auf feministisch-theologisches Gedankengut sprengt die Autorin ein biologistisch verengtes Mütterlichkeits-Verständnis. »Mütterlichkeit«, die zwar »Kinderlosigkeit« nicht aus, eine umfassende spiritualisierte »Fruchtbarkeit« jedoch einschließt, wird von ihr als zentrale Kategorie der Pastoraltheologie ausgewiesen. Sich daraus ergebende Fragmente einer »Pastoral-Theologie der Mütterlichkeit«, die Menschen eine ur-mütterliche Gotteserfahrung und damit einhergehend fruchtbare Lebensperspektiven und zwischenmenschliche Umgangsweisen ermöglicht, stellen den inhaltlichen Höhepunkt der Arbeit dar.

Der Autorin ist es gelungen, die pastoral-theologisch bisher kaum berücksichtigte Problematik der »Unfruchtbarkeit« in das Zentrum theologischer Reflexion zu rücken und kinderlose Frauen als Lebens- und GlaubensexpertInnen kirchlicher Pastoral auszuweisen. Auf diesem Hintergrund wird es wissenschaftlich und praktisch tätigen TheologInnen ermöglicht, (kinderlose) Frauen in ihrer Funktion als fruchtbare Gottesmütter sehen zu lernen und darüber hinaus jedem Menschen mit seinen je eigenen Wirklichkeits- und Glaubenskonstruktionen auf der Basis einer wahrhaft kontextualisierten christlichen Theologie zu begegnen.

Da die Autorin jedoch selbst einräumt, dass sie im Rahmen ihrer Dissertation nur Fragmente einer derartig konzipierten Pastoral-Theologie angedacht hat, gilt es, ihre Anregungen und Visionen, die stellenweise in einer nahezu poetischen Sprache verdichtet sind und von hohem persönlichem Engagement zeugen, aufzugreifen, wissenschaftlich zu systematisieren und v.a. alltagspraktisch zu konkretisieren.

Doris Nauer, Tübingen

Reproduktionstechnologien

Heidi Hofmann

Die feministischen Diskurse über Reproduktionstechnologien

Positionen und Kontroversen in der BRD und den USA

Campus Forschung 76
Campus Verlag: Frankfurt/M. 1999
kart., 329 Seiten, DM 72,00 / SFr 68,00

Die Autorin untersucht unterschiedliche Positionen und Zugänge feministischer Forscherinnen aus der BRD und den USA zu Neuen Reproduktionstechnologien (NRT). Sie stellt dabei die historische Entwicklung der Diskussion dar, und macht die jeweils unterschiedlichen philosophischen, theologischen, sozialwissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Theoreme transparent, die das Paradigma der einzelnen Positionen bestimmen. Darin wird deutlich, wie stark alle sogenannten wissenschaftlichen Kategorien auf ethischen und weltanschaulichen Axiomen beruhen, die dann die Debatte der Wertefindung beeinflussen. Die Stärke dieses Werkes liegt in der Gründlichkeit der Reflexion, mit der die Paradigmen einzelner Forscherinnen aufgeführt, und in der Klarheit, mit der die jeweiligen Vorentscheidungen offengelegt werden. Eine Dynamik entfaltet sich durch die Darstellung der rasant beschleunigten Entwicklung innerhalb der Genforschung und der sich daraus ergebenden neuen Fragestellungen für die feministische Forschung.

Es mag den Leser/die Leserin erschrecken, wie sehr alle Begründung im Pro und Contra des wissenschaftlichen Diskurses immer erst im Nachhinein Beurteilungen über schon vorhandene gentechnische Forschungsmöglichkeiten und Praxis geben können. Heidi Hofmann zeigt auf, dass durch die Erweiterung der gentechnologischen Fähigkeiten die Natur nicht nur mani-

pulierbar ist, sondern durch den Menschen selbst hergestellt wird, wie es z.B. das Klonen von Tieren oder eventuell auch von Menschen zeigt. Das hat Konsequenzen für die ethische Diskussion: Damit wird das klassische Begriffspaar Natur – Kultur ebenso wie die strikte Trennung von Mensch und Tier (Chimärenbildung durch Vermengung von menschlichen und tierischen Zellen, Xenotransplantation) als geeigneter Dualismus ad absurdum geführt. Ob der Naturbegriff überhaupt noch sinnfälliger ist zur Beschreibung ethischer Kategorien oder sich durch die technologischen Fakten überholt hat, ist eine Kontroverse unter Feministinnen.

Im Vergleich der Positionen aus den USA mit denen aus der BRD arbeitet die Verfasserin die unterschiedlichen mentalitätsgeschichtlichen, philosophisch-weltanschaulichen und sozialpolitischen Hintergründe heraus, die dann zu unterschiedlichen ethischen Ansätzen und Entscheidungen führen. Die USA sind in ihrem weltanschaulichen Hintergrund an den individuellen Freiheitsrechten orientiert. Einige Forscherinnen neigen zu einer utilitaristischen Ethik und wünschen möglichst geringe Einflussnahme des Staates zugunsten der Freiheitsrechte der Frau. In der BRD spielt die Reflexion der NS-Zeit und ihrer Eugenikgesetzgebung die Rolle eines moralischen Warnschildes, so dass deutsche Feministinnen die Freiheit der Frau eher durch einschränkende Gesetzgebung bis zum Verbot der genetischen Manipulationen hin fordern. Die NRT und ihre ForscherInnen werden als patriarchale Herrscher über die Würdigkeit der Frau kritisiert, die sich das Recht der Auslese anmaßen, über würdiges oder unwürdiges – und damit zum Tode verurteiltes – Leben zu entscheiden. Aus dieser Perspektive wird die bundesdeutsche Abtreibungsgesetzgebung als patriarchale Bevormundung beurteilt. Die Autorin spricht sich nach umfangreicher Analyse der vor-

gestellten Forschungsansätze grundsätzlich für ein Modell der Verantwortungsethik aus, in dem die Frage der Autonomie der Frau nicht individualisiert wie in den USA beantwortet wird, sondern im Blick auf das Gesamtwohl der Menschen und der kommenden Generationen reflektiert werden soll. Dem »ethischen Vakuum« der konstruktivistischen Ansätze, die den Begriff Natur als ein idealtypisches Konstrukt betrachten, möchte Heidi Hofmann die »Natur als Ort, der sich von Visionen der Herstellbarkeit abgrenzt« beibehalten.

Im Ganzen ist die Arbeit Hofmanns ein analytisch klarer, weitsichtiger und spannender Forschungsbeitrag, der den Lesern und Leserinnen den Blick öffnet für die Vielfalt des feministischen Denkens und für die einer umfassenden Diskussion um ethische Entscheidungen über das breite Gebiet der gentechnologischen Forschung, ihrer Praxis und der damit verbundenen rechtspolitischen Aufgaben.

Renate Schatz

Interdisziplinärer Dialog

Sönke Abeltdt/Walter Bauer/
Gesa Heinrichs/Thorsten Knauth/
Marita Koch/Holger Tiedemann/
Wolfgang Weisse (Hg.)

**»... was es bedeutet,
verletzbarer Mensch zu sein«**

*Erziehungswissenschaft im Gespräch
mit Theologie, Philosophie und
Gesellschaftstheorie.*

Helmut Peukert zum 65. Geburtstag

Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 2000
kart., 512 Seiten, DM 58,- / SFr 55,10 / ÖS 423,-

Faszinierende Vielfalt spiegeln die Beiträge dieses Bandes – und stehen für die Brückenfunktion der Person und Handlungstheorie Helmut Peu-

kerts zwischen Erziehungswissenschaft, Gesellschaftstheorie und Theologie. Unter den BeiträgerInnen finden sich Erziehungswissenschaftler wie Theologen, Katholiken, Protestanten und Juden, bekannte und (bislang) weniger geläufige Namen, neben Deutschen v.a. Amerikaner. Peukert lehrte in Münster Fundamentaltheologie und dann Erziehungswissenschaften und hatte zuletzt in Hamburg den Flitner-Lehrstuhl inne.

Vier Motive Peukerts gliedern den Band: unbedingte Verantwortung für den anderen; Erinnerung an die Verwundbarkeit des Menschen; zur Dialektik moderner Gesellschaften: Systeme der Machtsteigerung und Kontexte der Anerkennung; Bildung und intersubjektive Kreativität.

Den Kern von Peukerts Handlungstheorie als Reflexion auf kommunikative Praxis und als Theorie anamnetischer Solidarität sowie ihre theologische Rezeption gibt E. Arens kenntnisreich wieder – hier gegenüber aktuellen Tendenzen der »Verreligionswissenschaftlichung und Verbinnenkirchlichung« der Theologie. Er sieht die theologische Handlungstheorie als integrativen Denkansatz, »der die verschiedenen Disziplinen der Theologie von dem gemeinsamen Gesichtspunkt des Zusammenhangs von Gottesrede und menschlicher Praxis her zusammenbindet« (22). M. Brumlik kommt beim Nachdenken über »Pädagogische Theorie und theologische Inspiration« zu dem Schluss, »dass eine humanwissenschaftlich verfahrenende Pädagogik sich jetzt – nachdem Gott aus der Bildungstheorie vertrieben wurde – der überaus schwierigen Aufgabe stellen muss, den verbliebenen Begriff des Menschen zu einem theoriefähigen Grundbegriff auszubauen« (36). Und N. Mette will einen ästhetischen Ansatz Praktischer Theologie nicht einem handlungstheoretischen entgegenstellen, wohl könne Ersterer Letzteren erweitern, wenn der allzu sehr Habermas'scher

Argumentationslogik verhaftet sei. Auch M. Juncker-Kenny zeigt Grenzen und Probleme bei Habermas, besonders im Blick auf die Endlichkeit des Einzelnen und die Opfer der Geschichte, und verweist auf Peukerts kritische Rezeption. Sie sieht die aktuelle Relevanz des Gottesglaubens darin, dass er »sich als Ressource des Widerstands erweisen kann, indem er Fragen zu stellen erlaubt, die auf die Dauer nicht auszuhalten wären, wenn es keine Möglichkeiten jenseits der menschlichen gäbe« (71).

J. B. Metz beschreibt Religion als Widerstand gegen kulturelle Amnesie. D. Sölle sucht aus der Kritik an herkömmlicher Christologie heraus nach einer feministischen Christologie nach Auschwitz. O. Fuchs entwirft aus einem systemtheoretischen Blick auf die Gnaden-, Umkehr- und Hoffnungstheologie die Praktische Theologie als »subjektempfindliche und systemwache Wissenschaft« (218), die durchaus zu realistisch-riskantem Handeln anleitet. Th. Knauth sieht die Bedeutung des Peukertschen Ansatzes »in der Radikalität, mit der Dialog, Religion und Anerkennung als Fundamentalbegriffe einer religionspädagogischen Theorie durchgearbeitet werden« und für den Dialog zwischen Erziehungswissenschaft und Theologie in »einer innovatorisch-transformatorischen Genese von Subjektivität aus Intersubjektivität«, nämlich: »Endliche Freiheit wird in einem Akt der Liebe aus absoluter Freiheit freigesetzt« (332f). »Sinn für die ontologische Würde des Anderen, das Prinzip der wohlthätigen Interpretation als Ausdruck moralischer Eleganz und die Klärung und verantwortliche Übernahme von gemeinsamen Aufgaben und von für diese zweckmäßigen Fragestellungen zur Anregung ihrer Lösung« sieht R. Girmes als Grundlagen einer professionell-pädagogischen Haltung unter heutigen Handlungsbedingungen und einer entsprechenden Bildungs- und Erziehungstheorie (359).

Dies und viel mehr gibt es zu entdecken auch in den weiteren Beiträgen dieses Bandes voller Anregungen für Praktische Theologie, Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften.

Hartmut Heidenreich, Zornheim

Befreiende Inkulturation

Markus Bükler

Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis

*Die Konzeption von Paulo Suess und
Diego Irarrázaval im Kontext indigener
Aufbrüche in Lateinamerika*

Praktische Theologie im Dialog 18
Universitätsverlag: Freiburg/Schweiz 1999
brosch., 440 Seiten, DM 95,00 / Sfr 79,00

Diese umfassende und aspektreiche Studie – als Dissertation von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz angenommen – verortet sich innerhalb der Kirche als einer Lerngemeinschaft im weltkirchlichen bzw. ökumenisch-globalen Horizont. Ihren Fokus bildet die neuere Inkulturationsdebatte, wie sie in den Ortskirchen und Theologien der südlichen Hemisphäre aufgekommen und vorangetrieben worden ist. Doch auch in Europa wird immer bewusster, dass die hiesigen Kirchen ebenfalls mit der Herausforderung konfrontiert sind, den christlichen Glauben – weithin nur noch als ein Relikt der endgültig vergangenen Kultur geltend – mit der modernen bzw. postmodernen Kultur zu vermitteln. Um einen Weg dafür zu finden, sucht der Verfasser das Gespräch mit zwei prominenten Vertretern eines befreiungstheologisch akzentuierten Inkulturationsansatzes: mit dem seit Jahren in Brasilien wirkenden deutschen (Missions-)Theologen Paulo Suess und mit Diego Irarrázaval, Direktor des pastoralen Forschungsinstituts »Instituto de Estu-

dios Aynaras« in Chucuito (Peru). Bewusst wird hier die Methodik des Buches als Gespräch charakterisiert. Denn Markus Bükler belässt es nicht bei einer allein an dem »Mehrwert« dieser theologischen Konzepte für die europäische Pastoral bedachten Rezeption, sondern er ist bemüht, sie allererst in ihrem jeweiligen geschichtlich-kulturellen Kontext zu verstehen. Dabei leistet er mit seinem Versuch, sie jeweils systematisch zu rekonstruieren und zu entfalten, einen Beitrag zu ihrer eigenen Weiterentwicklung.

Ohne sie hier ausführlich darlegen zu können, ist den beiden Konzepten von Paulo Suess (der seine Erfahrungen vor allem im Zusammenleben mit Indianern im brasilianischen Amazonasgebiet gewonnen hat) und Diego Irarrázaval (der unter den Aymaras im Hochland Perus lebt und arbeitet) gemeinsam, dass sie Inkulturation als das Bemühen begreifen und konzipieren, aus den jeweiligen Kulturen heraus den christlichen Glauben zu verstehen und zu gestalten, und nicht, wie es bis in kirchenoffizielle Verlautbarungen hinein häufig missverstanden wird, als den Versuch, vom christlichen Glauben her die jeweilige Kultur zu interpretieren und zu evangelisieren. Von einem solchen radikalen Ansatz her wird erst die Dimension der Herausforderung bewusst, vor der auch die Kirchen hierzulande stehen: Sie sind aufgerufen zu versuchen, von einer ihnen weitestgehend völlig fremd gewordenen Kultur her zu verstehen, was es in dieser Kultur heißt, christlich zu glauben, und wie sich dies praktisch bewährt – und nicht nur sich darauf zu beschränken, die neue Kultur doch noch irgendwie in eine Kontinuität zu ihrer christlich geprägten Vergangenheit zu bringen. Dass das nichts mit einem postmodernen Plädoyer für Erinnerungslosigkeit zu tun hat, lässt sich wiederum daran lernen, welche zentrale Bedeutung eine kritische Vergegenwärtigung der Unterdrückungsgeschichte der betroffenen

Kulturen der Indianer bzw. Indios in den beiden dargelegten Inkulturationskonzepten einnimmt. Erst daraus kann erwachsen, wozu das Evangelium anhält: befreiende Praxis für alle und mit allen – im Kontext einer weithin ökonomistisch verengten Globalisierung.

Norbert Mette, Paderborn

DIAKONIA Filmtipp

Tiger & Dragon

China/Hongkong/USA, 1999, 120 Minuten
Regie: Ang Lee; Drehbuch: James Schamus, Wang Hui-ling, Tsai Kuo-jung nach dem Roman von Wang Du Lu; Originalmusik: Tan Tun; Cellosolos: Yo-Yo Ma; Titelsong: Coco Lee; Actionchoreografie: Yuen Wo-ping; Darstellerinnen: Chow Yun Fat, Michelle Yeoh, Zhang Ziyi

Was wie ein ganz normaler Tag im Leben von Yu Shu Lien, der Besitzerin eines Begleitedienstes für wertvolle Warentransporte quer durch das China des frühen 19. Jahrhunderts, beginnt, ist der Anfang einer bewegten und bewegenden Geschichte des Ringens – eines Ringens um ein freies Leben, um den eigenen Weg und das Glück in der Spannung zwischen Begehren und Normen.

Die meisten Besprechungen dieses Films des aus Taiwan stammenden und seit 1978 in den USA lebenden Regisseurs Ang Lee (u.a. bekannt durch seine Filme »Sinn und Sinnlichkeit« und »Der Eissturm«) beginnen mit einem Verweis auf zwei wundersame Liebesgeschichten und beeindruckende Martial-Arts-Szenen, die im Mittelpunkt von »Tiger & Dragon« stehen. Liebe und Kämpfen sind auch tatsächlich die Themen des Films. Im zweiten Satz wird meist die für das Genre des Hong-Kong-Martial-Arts-Film ungewöhnlich zentrale Rolle von Frauen betont. Tatsächlich kämpfen die weiblichen Hauptprotagonistinnen Yu Shu Lien, Jen und Jade Fox auch an vorderster Front (was so manche selbstverteidigungsgeschulte Feministin in helle Begeisterung versetzt). Ob »Tiger & Dragon«

tatsächlich als Frauenfilm gelten kann, sei zur Diskussion gestellt. Auf jeden Fall greift die Charakterisierung »Liebe, Kampf und starke Frauen« entschieden zu kurz, vermag doch »Tiger & Dragon« durchaus widersprüchliche Gefühle und Gedanken bei der Zuseherin/dem Zuseher zu wecken.

Zurück zum Quartier des Begleitdienstes von Yu Shu Lien (gespielt von Michelle Yeoh, die sich bereits erfolgreich durch eine ganze Reihe von Martial-Arts-Filmen und nicht zuletzt durch den Bond-Film »Tomorrow never dies« gekämpft hat). Was wie ein normaler Tag beginnt, wird durch ein freudiges Ereignis versüßt. Li Mu Bai, Schwertkämpfer und langjähriger Kampfgefährte Shu Liens, trifft ein. Schon an der Art, wie Shu Lien auf die Nachricht seines Eintreffens reagiert, wird klar: Li Mu Bai ist mehr als ein Kampfgefährte. Die beiden verbindet eine unglückliche, nie gelebte Liebe. Yu Shu Lien war einst mit dem Waffenbruder Li Mu Bais verlobt. Dieser kam um in einem Kampf, in dem er Lis Leben rettete. Eine Verbindung zwischen Yu Shu Lien und Li Mu Bai würde gegen die strenge Ethik der Schwertkämpfer verstoßen und das Andenken des Toten entehren.

Li Mu Bai kommt mit großen Neuigkeiten. Er will sein Leben als Schwertkämpfer hinter sich lassen. Er hat genug vom Töten und von der Gewalt. Und wohl auch von der Schwertkämpfer-Ethik, die ihn von Shu Lien trennt. Daher will er sich auch von seinem besonderen Schwert, dem grünen Schwert der Unterwelt, trennen. Er will es einem seiner Gönner schenken und bittet Shu Lien, es mit nach Beijing zu nehmen und zu überbringen. Shu Lien willigt ein. Die wertvolle Waffe wird jedoch kurz nach der Übergabe gestohlen. Es beginnt die Jagd nach dem Dieb, der sich als Diebin entpuppt. Die Aristokratentochter Jen, die von Kindheit an heimlich Kampfunterricht bekommen hat und vom Gian Hu, dem –

ihrer Meinung nach freien – Leben einer Kämpferin träumt, hat das Schwert gestohlen, und zwar um ihren Traum zu verwirklichen. Shu Lien hatte Jen nämlich erzählt, dass nur, wer das grüne Schwert der Unterwelt besitzt, die Wu-Dan-Kampfkunst zur Vollendung bringen kann. Mit diesem Traum und dem Diebstahl rebelliert Jen gegen die bevorstehende, von den Eltern arrangierte Hochzeit mit einem hohen Beamten. Auch Jens Liebe ist nicht vorgesehen. Jen liebt den Banditenführer Lo.

In einer Rückblende erfahren wir, dass Lo bei einem Überfall auf ihre Karawane Jens Kamm stiehlt. Worauf Jen ihrerseits die Verfolgung Los aufnimmt und ihm in die Wüste und zu seiner Behausung nachreitet. Dort entspinnt sich eine Liebe zwischen ihnen, bis Lo Jen wieder zu ihrer Familie schickt, die nach ihr suchen ließ und so Los Banditenleben erschwerte, – um ihr dann nach Beijing nachzureisen und zu versuchen, sie zurück zu holen.

Dann ist da noch Jade Fox. Als Mörderin gesucht hat sie sich im Hause von Jens Familie versteckt. Sie ist es, die Jen das Kämpfen lehrte. Und nicht nur das. Sie unterstützt Jen auch darin, ihr Leben nicht in der Ehe mit einem kaiserlichen Beamten zu vergeuden: »Gemeinsam steht uns die ganze Welt offen«, erklärt ihr Jade Fox. Jade Fox ist es auch, die Li Mu Bais Waffenbruder getötet hatte. Ursprünglich wollte sie von diesem das Kämpfen lernen. Doch hielt er, wie Jade Fox gegen Ende des Films erzählt, nicht viel von Frauen. Er wollte, statt sie zu lehren, mit Jade Fox schlafen. Sie tötete ihn und stahl ein Buch mit geheimen Aufzeichnungen über die Wu-Dan-Kampfkunst. Li Mu Bai ist nun auf der Suche nach Jade Fox, um seinen Waffenbruder zu rächen.

Alle HauptprotagonistInnen sind also auf der Suche nach ihrem Tao, ihrem Weg. Auf dieser Suche sind sie konfrontiert mit ihrem eigenen

Begehren und mit Normen, die diesem Begehren entgegenstehen.

Ausdrücklich zum Thema werden Normen und Begehren in einem Gespräch zwischen Shu Lien und Jen. Die beiden Frauen sprechen über Jens bevorstehende Hochzeit. Jen gibt zu verstehen, dass sie nicht heiraten will. Shu Lien versucht, Jen zu überzeugen, dass es gut und erstrebenswert ist, einen hochgestellten Beamten zu heiraten. Jen kontert: »Du kannst dich frei bewegen.« »Es gibt Werte, an die wir gebunden sind als Schwertkämpfer«, gibt Shu Lien in Anspielung auf ihre ungelebte Liebe zu Li Mu Bai zurück – Beherrschung auf den unterschiedlichsten Ebenen, darum geht es bei ihrem Lebensstil und Geschäft als Schwertkämpferin. Auch wenn die weiblichen Lebensmodelle, die Shu Lien und Jen repräsentieren, grundverschieden sind, so ist doch beider Frauen Leben normiert.

Das Streben nach weiblicher Freiheit ist repräsentiert durch Jade Fox, die allen Normen zuwider handelt. Doch findet sie keine andere Möglichkeit, als einfach zu tun, was sie will, und alle zu töten, die sich ihr in den Weg stellen. So wird sie denn zur Hauptrepräsentantin des Bösen. Die weibliche Freiheit also scheint es nicht zu geben, nicht auf dieser Welt, nicht in diesem China.

Dieses China, das ist das China des frühen 19. Jhs. aus der Perspektive des beginnenden 20. Jhs. Dem Film liegt ein vierbändiger Roman von Wang Du Lu, der Anfang des 20. Jhs. veröffentlicht wurde, zugrunde. In dieser Zeit der sozialen Umwälzungen sehnten sich die LeserInnen nach den großen Tagen der Qing-Dynastie (18./19. Jh.) und den damals respektierten taoistischen Werten. Es entstand das literarische Genre des »wuxia«, das um die geheimen Martial Arts aus der Zeit der großen Tao Schulen, in denen sich körperliches Training und geistige Vollkommenheit die Hand gaben, kreist, das die Heldentaten

der Matial-Arts-Krieger schildert und durch die scheinbare Übersichtlichkeit einer vergangenen Zeit dem/der LeserIn Trost spenden soll.

Dieses China – Tiger & Dragon wurde an Originalschauplätzen gedreht – ist auch ein China der prächtigen Farben und der Landschaften von beeindruckender Schönheit: Das Gelb-Braun der Wüste und das saftige Grün der Berge und Wälder wechseln einander ab. Märchenhaft sind nicht nur die Landschaftsbilder, sondern auch die Kampf- und Verfolgungsszenen. Menschen laufen senkrechte Mauern hoch, springen von Baumwipfel zu Baumwipfel und fliegen durch Luft. In den Kampfszenen verschwindet die Gewalt hinter tänzerischer Ästhetik.

Der englische Originaltitel »Crouching Tiger, Hidden Dragon« (lauernder Tiger, verborgener Drache) bezieht sich auf ein altes chinesisches Sprichwort, das Ereignisse und Orte beschreibt, die Quellen für versteckte Helden und Legenden waren. Der Titel ist symbolträchtig. Unter der Oberfläche tut sich mehr, als man – bei einem derart märchenhaften Film – annehmen möchte. In jedem/r im Film steckt das Begehren nach einem Leben jenseits der gesellschaftlichen Normen als lauernder Tiger und verborgener Drache.

Ob am Ende die Normen stärker sind oder das Begehren obsiegt, bleibt ambivalent. Jade Fox muss sterben. Li Mu Bai auch. Und erst in seinem letzten Atemzug gelingt es ihm, Shu Lien seine Liebe zu erklären. Jen stürzt sich, nachdem sie Lo im Kloster Wu Dan aufgesucht hatte, einen Berg hinunter. Lo hatte ihr ein Märchen über diesen Berg erzählt, ein Märchen, das mit der Aussage endet: »Wer den Mut hat, von diesem Berg zu springen, dem geht ein Wunsch in Erfüllung.«

Maria Katharina Moser, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

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

Gabriele Schilz studierte Geschichte und Germanistik in Konstanz und Soziale- und Kulturanthropologie in San Francisco, wo sie zur Zeit an ihrer Magisterarbeit im Bereich medizinischer Anthropologie zum Thema neue Reproduktionstechnologien arbeitet. Andere Arbeitsschwerpunkte sind visuelle Anthropologie und Holocaust Studies.

Brigitte Gruber-Aichberger, Mag. theol., ist Direktorin der Abteilung Pastorale Berufe der Diözese Linz.

Franz Gruber ist Professor für Dogmatik an der katholisch-theologischen Privatuniversität Linz.

Hans Neubauer, Dr. rer. nat., ist Agrarbiologe.

Karoline Neubauer ist diplomierte Kinder- und Säuglingskrankenschwester.

Claudia Griemann, Mag. theol., derzeit Stipendiatin, arbeitet an einer medizinethischen Dissertation zu anthropologischen und sozialetischen Aspekten der In-Vitro-Fertilisation.

Bernd Wacker, Dr. theol., ist freier Autor und unter anderem Mitarbeiter des Kinderhilfswerkes »terre des hommes Deutschland e.V.« mit dem Zuständigkeitsbereich Auslandsadoption/Adoptionskinderhandel.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von *DIAKONIA* und freiberuflich in der Erwachsenenbildung tätig.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Josef Bommer, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Praktische Theologie an der Universität Luzern.

Christine Rod, Mag. theol. und Gemeindeberaterin, war Pastoralassistentin in Hollabrunn (NÖ) und Sprecherin der Gemeindeberatung der Erzdiözese Wien.

Christoph Müller ist Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bern und derzeit Dekan dieser Fakultät.

András Máté-Tóth, Dr. theol. habil., ist seit 1999 Leiter des Lehrstuhls für Religionswissenschaft in Szeged (Ungarn) sowie Wissenschaftlicher Koordinator des Forschungsprojekts »Aufbruch«, das religionssoziologische Forschungen in Ost(Mittel)Europa durchführt.

Patrik C. Höring, Dr. theol., war mehrere Jahre Jugendseelsorger in Rothenburg (Luzern) in der Schweiz. Seit 1998 ist er Referent des Erzbischöflichen Jugendamtes Köln.

Andreas-Pazifikus Alkhofer, Dr. theol., Franziskaner-Minorit, Germanist und Theologe, ist nach der Promotion über E. Levinas seit 1997 Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie in Regensburg.

Walter Wiesli, Dr. phil., ist Dozent für Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik an der Theologischen Hochschule Chur.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · Juli 2001 · Heft 4

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, 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 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4,
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Leo Karrer

Der Stadt Bestes suchen

**Galt Stadtpastoral lange Zeit
als wenig aussichtsreiche Schwerarbeit,
so erscheint sie in ihren
innovativen Ansätzen heute
als »Impulsträgerin für künftige Wege
der Kirche mit und
unter den Menschen«.**

● Das im Jahre 1964, also zur Konzilszeit, erschienene »Lexikon für Theologie und Kirche«, Band 9, äußert sich unter dem Stichwort »Stadtseelsorge« recht skeptisch gegenüber der Stadt. Diese erscheine »in einer ungünstigen Lage und in einer relativen Unfruchtbarkeit.«

Es heißt: »Obwohl das Christentum am Anfang vor allem in den Städten Fuß gefasst hat ..., bedeutet heute die Stadt ein hartes pastorales Problem.«¹ – Fast 40 Jahre später hört sich das Urteil fast gegensätzlich an: »Wie die Pastoralsoziologie zeitdiagnostisch zeigt, erweist sich gerade die Stadt als religionsproduktiv und bringt eine »City-Religion« hervor.«² Sind die pastoralen Probleme von damals inzwischen einer Lösung zugeführt worden? Hat sich die Stadt bekehrt? Oder haben sich die gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen so nachhaltig verändert, dass sich die Fragen ganz neu stellen und andere Gesichtspunkte ausschlaggebend geworden sind?

Lebensraum Stadt

● Weltweit gesehen platzen die Megastädte aus allen Nähten. Landflucht und Bevölkerungszunahme haben Urbanisierungsschübe ausgelöst, die die großen Metropolen z.T. kaum mehr regierbar machen. Demgegenüber ist die Entwicklung in den deutschsprachigen Ländern kontrollierter erfolgt. Trotzdem ist der Trend in Richtung Urbanisierung mit der Bevölkerungsverdichtung und der Änderung der Verhaltens-, Lebens- und Wirtschaftsweise unübersehbar. Zwar nimmt z.B. in der Schweiz seit 1970 die städtische Bevölkerung ab. Es wäre indessen ein Trugschluss, die voranschreitende Verstädterung zu übersehen, d.h. die Bildung von Ballungsgebieten und Agglomerationen als offene Systeme städtischer und suburbaner Siedlungen, wodurch Personen-, Güter- und Informationsströme miteinander verbunden werden.

Im Unterschied zum Land zeichnet sich die städtische Welt durch eine besondere Einwohner- und Siedlungsdichte aus, durch die Zentralisierung von Funktionen wie Handel, Dienstleistungen, Bildung und Arbeit, durch die Heterogenität der Bevölkerung und durch einen urbanen Lebensstil (der natürlich inzwischen auch auf das Land gezogen ist). Man kann sich

vorstellen, welche Mobilitäts- und Koordinationsleistungen erforderlich sind. Typisch sind die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit, die Vielfalt der Lebensformen, die Tendenz zur Quartierbildung und die abnehmende Plausibilität genereller kultureller Muster und die damit einhergehende Individualisierung bzw. Singularisierung. Dies führt auf der anderen Seite zur Bildung eigener Sinnorientierung und religiöser Sinnwelten.³

Noch Raum für Religion?

● Ist nun die Stadt zu einem religionsproduktiven Ort geworden, wie jüngst auch wieder Pastoraltheologen vernehmen ließen? Man spricht von einer Renaissance des Religiösen in der Stadt (allerdings weniger bei den 18- bis 24-Jährigen). Kommen somit in der breiten Diskussion zum Thema Stadt Fragen um Religion, Christentum und Kirche mehr als historische Reminiszenzen vor oder überwiegen eher denkmalpflegerische Aspekte? Es ist zwar mit Bezug zum Lebensraum Stadt viel von Qualität die Rede; gemeint ist das Bedürfnis nach Ästhetik und Harmonie, Identifikation, Geborgenheit, Kontakt und Anerkennung. Aber spielen religiöse Fragen wirklich eine gestaltende und kulturelle Rolle bei der Diskussion um die Stadt? Oder ist die Stadt nicht vielmehr Symbol für Modernität schlechthin und deshalb auch für das Verhältnis des Christentums bzw. der Kirchen zur modernen Kultur? Ist darin in den letzten Dezennien ein Wandel erfolgt?

Immerhin verkündete in den 60er-Jahren der amerikanische Theologe Harvey Cox den Abschied der traditionellen Religion aus der säkularen Stadt.⁴ Im Jahre 1984 signalisierte er die Rückkehr der Religion.⁵ Auch wenn die Situation im deutschsprachigen Raum nur bedingt vergleichbar ist, wird davor gewarnt, auf einen

Rückgang des Religiösen in der Stadt schließen zu wollen. Es ist die Rede von einer urbanen Religiosität, die H.-J. Höhn als »City-Religion« bezeichnet hat.⁶ Ein Einkaufszentrum wird zum

**»Die Stadt ohne Gott
ist eine Stadt
der vielen Götter geworden.«**

Einkaufsdom, ein zum Theater umfunktioniertes Straßenbahndepot wird zu »einer der schönsten technischen Basiliken« und eine Bank zu einem »Sakralraum des Kapitalismus«⁷. Unter solchen Bedingungen wird verständlich, dass bei der Vielfalt der Angebote und des Meinungsmarktes in der Stadt auch die Religion und die Suche nach ihr im Kontext der Stadt unter ihren Einfluss geraten.

»Zunehmend ist die Rede davon, dass sich auch die Religion einen Markt verschafft hat bzw. als Produkt auf den Markt der Lebenshilfen und -deutungen gekommen ist. Ihre Angebote, von denen der kirchlich verfasste Glaube aus soziologischer Perspektive eines zu sein scheint, prägen zunehmend eine frei zirkulierende und z.T. vagabundierende Spiritualität und Verortung aus.«⁸ Die Stadt ohne Gott ist vielmehr eine Stadt der vielen Götter geworden. Damit die junge Generation aber bei solcher Sachlage das Christentum als geistige Heimat annehmen kann, muss die Kirche »Anwältin des freien Denkens, der Individualität, der Vernunft werden«.⁹

Herausforderungen

● Die Stadt ist zweifelsohne ein exemplarischer Kontext mobiler Lebensvollzüge und Lebenswelten geworden. Theorien über eine gängige Praxis für das Handeln der Kirche stehen kaum zur Verfügung. Die Realität ist zu

komplex und zu widersprüchlich, als dass man sie konzeptionell in den Griff bekommen könnte. Geht es um eine Millionenstadt oder um eine Kernstadt mit einer suburbanen Zone? Ist die Rede von Wohnvororten oder von Industrie- bzw. Gewerbestandorten? Ist es eine Stadt oder eine Stadtregion? Stadt ist keine statische Größe, kein Zustand, sondern ein Prozess.

Für die Gestalt der Kirche als *Communio* (Gemeinschaft) ist somit das von der Landpastoral inspirierte territoriale Pfarreinetz nur bedingt tauglich und durch komplementäre oder z.T. alternative pastorale Formen zu ergänzen und zu öffnen. Mit der Größe der Stadt steigern sich auch die Vielfalt der Subkulturen, deren Intensität und ihre Fusionen mit anderen Subkultu-

*»Das strikte wohnortsnahe
Pfarrprinzip
ist längst durchbrochen.«*

ren und Milieus. So stellt sich die Frage, ob der städtische Kontext nicht vielfache Formen von so genannten Personalpfarreien hervorgebracht hat und ob angesichts der wachsenden Mobilität nicht ohnehin eine »vagabundierende« Gemeindegliederung praktiziert wird. Das strikte wohnortsnahe Pfarrprinzip ist damit schon längst durchbrochen.

Das Christentum ist in seiner ursprünglichen Ausprägung bekanntlich von den Städten getragen und geprägt worden. Warum soll dies nicht auch heute wieder der Fall sein? Ohne hier nun Patentrezepte verabreichen zu wollen, verlangt eine solche kontextuelle Differenzierung nach einer entsprechenden konzeptuellen Struktur, pastoralen Prioritätensetzung und Personaldisposition.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Präsenz in Krankenhäusern, Pflegeheimen, in der Welt der Industrie und Arbeit, im Wissen-

schaftsbetrieb und Bildungsbereich, beim Militär oder im Sektor Freizeit und Tourismus, bei der Beratung und bei Selbsthilfegruppen, bei sozialen Werken, in den Medien und in der Welt der Kunst und der Politik die Rede ist, dann können diese Aufgabenfelder nicht als »Spezialseelsorge« marginalisiert werden. Auch Sonderseelsorge ist normale Seelsorge.

Die territorialen Pfarreien werden dadurch nicht funktionslos, auch wenn ihre Aufgaben im Einzelnen neu zu umschreiben sind. Es ist dafür zu sorgen, dass diesen subkulturellen und spezifischen Präsenzformen auf kommunaler bzw. städtischer Ebene eine Struktur entspricht (ev. Stadtdekanat, Pfarreien-Verband), die die differenzierte Vielfalt integriert und trägt. Hier werden Gassenarbeit, Spitalseelsorge, Schulseelsorge, Jugendarbeit, PR-Arbeit, Caritas, Erwachsenenbildung u. dgl. m. strukturiert und koordiniert. Entscheidend bleibt, dass dadurch Kirche zu jenen Menschen und Bereichen eine Brücke bildet, die ihrerseits keinen Weg zur Kirche finden und beim pfarreilichen Leben ihrer Gemeinde nicht andocken können.

*»Anknüpfungsorte für fragende,
kirchendistanzierte und religiös
hungernde Menschen«*

In diesem Zusammenhang können Bildungshäuser, Frauenkirche, Buchhandlungen, Klöster auf Zeit, Akademien oder geistliche Bewegungen mit einem Zentrum z.B. bei einem Orden oder Kloster Anknüpfungsorte für interessierte, fragende, kirchendistanzierte und suchende sowie religiös hungernde Menschen sein.

Andere Formen sind Passanten-Pastoral oder City-Kirchen, die nicht gegen die Pfarreien auszuspielen sind, aber im Vergleich zu ihnen viel offener für neue Wege und Lebenssituatio-

nen sind.¹⁰ Auf Stadt-Ebene ist auch eher gewährleistet, dass die Kirche in der Stadt zur Welt kommt und sich ins öffentliche Leben einmischt. Dabei käme es darauf an, Martyria dadurch erfahrbar werden zu lassen, dass das religiöse Suchen aufgenommen wird und durch Beratung, Kirchenerfahrungen, Religionsunterricht, Katechese und Erwachsenenbildung, Predigt und Glaubens- sowie Bibelkurse Raum und Klima geschaffen werden für Auseinandersetzungen um ethische Probleme und Sinnfragen.

Stadtseelsorge wird auch Liturgie als feiern des Danken gestalten und dadurch Atmosphäre schaffen, in der religiöser Hunger gestillt werden kann und Gemeinschaftserfahrung gestiftet wird. Durch regelmäßige öffentliche Gottesdienste, Pflege der Sonntagskultur, durch ökumenische Dialoge, Meditationen, Mahnwachen, Kreuzwege und Wallfahrten und andere Formen von Volksfrömmigkeit kann Liturgie kontextuelle Gestalt annehmen.

Die Dimension der Diakonie wird erst recht von der Stadt »diktiert«, antwortet sie doch auf die Bedürftigkeit der Menschen und auf die vielfachen Nöte und Sorgen, die sich vom Lebensalter, von spezifischen Konflikten, strukturellen Formen der Armut (z.B. Arbeitslosigkeit) oder von der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen

ergeben. Dabei will christliche Diakonie nicht das verdoppeln, was die Gesellschaft schon tut, sondern ein wachsames Auge auf jene Formen von Not und Armut bewahren, die Menschen an den Rand des Lebenwollens und des gesellschaftlichen Lebens drängen.

Wenn Kirche sich auf solche disparate Realität einlässt und unterschiedliche Nähe und Distanz zu ihr selbst zulässt, ohne ihr eigenes Thema zu verraten, sondern die Frage nach Gott

»die Frage nach Gott wagen«

wagt, könnten sich unter der Hand neue Formen und Wege künftiger Religiosität zeigen. Sie wären neue Anknüpfungspunkte für Gemeindebildung von Christinnen und Christen in der Stadt, die zwar neue Sozialformen bedeuten, aber das entscheidend Alte als das entscheidend Neue nicht verlieren. Stadtpastoral würde somit Impulsträgerin für künftige Wege der Kirche mit und unter den Menschen. Das ist nur möglich, wenn sie sich auf die Stadt und die Urbanität einlässt, auch wenn sie dabei lernen muss, die »Kirche im Dorf zu lassen«. Der Hinweis mag etwas verwegen erscheinen, doch schon Paulus wurde bedeutet: »Geh in die Stadt. Dort wirst Du erfahren, was Du tun sollst.« (Apg 9,6)

¹ J. Morel, Sp. 1005.

in: Pthl (1/1991) 23–45.

² M. Sievemich, Stadt.

⁴ H. Cox, Stadt ohne Gott?, Berlin ⁴1968.

Praktisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg ³2000, Sp. 916.

⁵ H. Cox, Religion in the secular city, New York 1984.

⁶ H.-J. Höhn, City-Religion, in: Orientierung 53 (1998) 102–105.

³ Ebd. 915; s. ders., Urbanität und Christentum,

⁷ Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 19. u. 25.10.1988.

⁸ F.-P. Tebartz-van Elst, Gemeinde in mobiler Gesellschaft, Würzburg 1999, 105.

⁹ In den Städten glaubt man wieder, in: Christ in der

Gegenwart 53 (2001) 111.

¹⁰ S. einige Beispiele in: Stadt des Gebets, in: Christ in der Gegenwart 52 (2000) 395f.

Maria Hergl / Helmut Kreuter

Für Menschen auf der Suche ...

Das KATHOLISCHE FORUM DORTMUND

**Glauben – was ist das? Gottesdienste,
Diskussionen, Gesprächskreise,
Meditationen, Selbsterfahrung:
Anregungen für die Suche
nach »mehr«...**

Wer da bedrängt ist,
findet mauern, ein dach
und muß nicht beten

Reiner Kunze

● Da finden sich Konfessionslose und Konfessionsverschiedene, kirchlich Sozialisierte und Ungetaufte, aus der Kirche Ausgetretene und in ihr Engagierte, Esoteriker und andere religiöse Sucher ... Was sie bedrängt? Nicht materielle Not, eher eine spirituelle Sehnsucht, einen Hunger nach »mehr« – nach mehr Tiefe und Sinn in ihrem Leben, Gemeinschaft und Lebensfreude, Transzendenz und Orientierung ... Menschen auf der Suche, zu finden einen Ort ohne Vereinahmung und Bedingungen, vorgegebene Ziele und Wege ... So entstand unser Anliegen:

● Das Katholische Forum möchte Gesprächspartner sein für Menschen gleich welchen Alters, welcher Konfession und Weltanschauung, die auf der Suche sind nach spirituellen Erfahrungen, Lebensorientierung und Gemeinschaft. Unser Leitwort: »Leben ist mehr.«

● Wir möchten Menschen ermutigen, ihren eigenen Weg zu finden. Ohne fertige Antworten geben zu wollen, glauben wir, dass das Evangelium dabei eine befreiende Kraft sein kann, intensiver zu leben.

● Inspiriert von Franziskus und Vinzenz Pallotti ist uns wichtig: Offenheit, Begegnung, Gastfreundschaft, Lebensfreude, Sensibilität für die Nöte unserer Zeit, eine kritische Solidarität mit der Kirche und zugleich mit den vielen, die sich in ihr nicht mehr beheimatet fühlen.

Was genau ist und tut das KATHOLISCHE FORUM DORTMUND? Gegründet wurde es 1984 von Franziskanern im Auftrag des Erzbischofs von Paderborn. Geleitet wird es heute von der Theologin und Psychotherapeutin Maria Hergl (dabei seit 1987) und den Pallottinern Helmut Kreuter und Heinz Goldkuhle, die 1998 die franziskanische Initiative übernahmen. Hinzu kommen eine Sekretärin und ca. 100 ehrenamtliche MitarbeiterInnen, die in vielfältiger Form das Forum mitgestalten, sei es als LeiterInnen von Gesprächs- und Meditationsangeboten, als MusikerInnen oder Mitwirkende in organisatorischen, sozialen, liturgischen und kommunikativen Aufgabefeldern. Angesiedelt ist das Forum in der Dortmunder Innenstadt, etwa 100 m von der Fußgängerzone entfernt. Trotz der Nähe zum

pulsierenden Stadtleben sind die Räumlichkeiten (1 Kapelle, 4 Büros, 3 Gruppenräume) eher ruhig gelegen in einem diözesanen Verwaltungsgebäude, dem »Katholischen Centrum«, in dem noch 23 andere kirchliche Einrichtungen untergebracht sind. Daneben befindet sich die Propsteikirche, die nicht nur Pfarrkirche ist, sondern in der auch der wöchentliche Forums-Gottesdienst stattfindet.

Verschiedene Veranstaltungsformen

● Im Unterschied zu einer heute vornehmlich als »Passantenpastoral« definierten Cityseelsorge mit überwiegend »niedrigschwelligen Angeboten« haben sich im Forum aufgrund seines Selbstverständnisses und seiner Geschichte sehr verschiedene Veranstaltungsformen entwickelt. Es gibt zwei »Großveranstaltungen« – die Gottesdienste und die Freitags-Foren, die pro Abend jeweils von 400 bis 800 Menschen besucht werden. Daneben findet eine ganze Reihe von Aktivitäten in kleineren Kreisen statt: Glaubenskurs, offener Gesprächsabend, Forums-Wanderung, Treffpunkt Meditation, Gesprächs-Café, Aktion langer Abend, Männergesprächskreis, Fastenkurs, Gesprächskreis religiöse Erziehung, die Gruppe »Pax an!« u.a. Einmal im Jahr laden wir außerdem ein zu einer spirituellen Reise mit intensiver Selbst- und Gemeinschaftserfahrung, alternierend nach Assisi auf den Spuren von Franziskus oder pilgernd zu Fuß nach Santiago de Compostela. Eine wichtige Aufgabe des Leitungsteams besteht zudem in der seelsorgerlichen Begleitung von einzelnen Menschen.

Was verbindet diese unterschiedlichen Angebote? Äußerlich: Begegnung und Gemeinschaft ist möglich. Jede/r ist willkommen, aber niemand muss sich binden. Innerlich: Wir wol-

len eine Atmosphäre schaffen, in der Menschen ihr Leben zur Sprache bringen können mit seinen Sehnsüchten und Enttäuschungen, Hoffnungen und Leiderfahrungen und es verbinden mit der heilenden Kraft des Glaubens – nicht als Strategie (Bekehrung) oder Methode, sondern in tiefem Respekt vor der einmaligen Lebens- und Glaubensgeschichte des Einzelnen.

Es mag erstaunlich klingen, dass in einer »Initiative für Menschen auf der Suche« gerade ein Gottesdienst – traditionell die Hochform kirchlichen Glaubenslebens – im Zentrum steht. Unverkennbar ist es ein katholischer Gottesdienst, dennoch sind viele Elemente, oft Details, anders gestaltet. Dabei kommen der Kommunikation, der Musik und der Sprache eine beson-

»Gottesdienst im Zentrum«

dere Bedeutung zu. Die Besucher werden am Eingang persönlich begrüßt, hinterher ist ein Stehcafé. Es gibt ein eigenes Liederbuch, Forums-Musikgruppen übernehmen die musikalische Gestaltung. Jeder Gottesdienst steht unter einem Thema und alles wird danach ausgerichtet: Predigt, Gebete, Lieder und Texte ... Eine offene, nicht formelhafte Sprache ist uns wichtig, eine Sprache, die Lebensgeschichte und Heilsgeschichte miteinander verknüpft. Deshalb schreiben wir Gebete oft selbst, lassen uns inspirieren von Dichtern, Liedermachern, Überlieferungen religiöser Traditionen. Unser Wunsch: dass der Gottesdienst eine therapeutische Kraft besitzt, eine heilsame Unterbrechung ist des Alltäglichen. Unsere Gestaltung geschieht nicht in Willkür oder Beliebigkeit, sondern im Wissen darum, dass es in einer pluralen Gesellschaft eine Vielzahl von Formen geben muss, damit das Wesentliche immer wieder zum Vorschein kommt und verstanden werden kann. Für uns ermutigend und erfreulich zugleich: Dieser Got-

tesdienst erreicht viele, denen Glaube und Kirche fremd geworden ist, er spricht nicht nur Ältere an, sondern auch Jüngere und Menschen aus verschiedenen Schichten unserer Gesellschaft.

Diese Erfahrung machen wir auch verstärkt bei unseren Freitags-Foren, einer Vortragsreihe zu existenziellen und aktuellen Themen mit namhaften ReferentInnen. Der Abend ist nicht nur als eine »Bildungsveranstaltung« gedacht, sondern möchte Menschen in ihrer Lebenssituation berühren, anregen und ermutigen. Der Vortrag ist deshalb eingebettet in ein Rahmenprogramm mit Live-Musik, Kabarett o.a., die das Thema über die Sinne erfahrbar machen. Abgerundet wird jedes Freitags-Forum mit einer Meditation. Wenn jedes Mal mehrere hundert Menschen die Veranstaltungen besuchen, dann bedeutet das für uns: Es gibt auch in der »säkularisierten Stadt« viele Menschen, die offen sind und auf der Suche nach spiritueller Nahrung, nach diesem »mehr«, von dem wir schon sprachen.

Bei all dem können wir in einem städtischen Umfeld nicht übersehen, dass es neben solchen persönlichen Lebensfragen auch eine vielfältige materielle und soziale Armut gibt. Von unserem Auftrag her ist nur wenig direkte Hilfe leistbar, aber wir können die Öffentlichkeit darauf aufmerksam machen und jene unterstützen, die sich für solche Menschen einsetzen. Deshalb hat

»einen Preis gestiftet: den »Bettelstab«

das KATHOLISCHE FORUM einen Preis gestiftet: den »Bettelstab«. Mit diesem Preis werden Personen und Gruppen in Dortmund ausgezeichnet, die sich im Geiste von Franziskus und des Evangeliums einsetzen für Toleranz, Solidarität, Gerechtigkeit, Frieden und Sinngebung über das Mate-

rielle hinaus. Die Vorschläge für die Preisverleihung kommen aus der Dortmunder Bevölkerung, die Forums-Mitarbeiterschaft wählt den Preisträger. Bislang wurden Menschen und ihre Projekte ausgezeichnet, die in den Problemfeldern Prostitution, Drogen, Obdachlosigkeit und Aids engagiert waren. Insgesamt konnten über 160.000,- DM für die Preisträger in der Öffentlichkeit »erbettelt« werden – ein spürbares Zeichen.

Offene Fragen

- Die drei beschriebenen Beispiele unserer Arbeit stehen exemplarisch dafür, wie wir unserem Anliegen gerecht zu werden versuchen. Wir erleben uns dabei selbst als Suchende mit vielen offenen Fragen. Einige möchten wir noch benennen:

- Die Grundfrage ist: Wie können wir unsere Zielgruppe erreichen? Neben unserem wöchentlichen Informationsbrief »Kontakte« sind es vor allem die Zeitungen, über die wir zu unseren Veranstaltungen (auch Gottesdiensten) einladen und die regelmäßig über uns berichten. Inzwischen entwickelt sich auch unser Internetangebot zu einer wichtigen Informations- und Kommunikationsbörse. Außer der »Mundpropaganda« sind diese Medien unsere wichtigsten »Werbeträger«. Dennoch scheint es uns notwendig, weitere und neue Wege der Öffentlichkeitsarbeit zu beschreiten, was wir mit einer neu gegründeten »Kommunikationsgruppe« begonnen haben.

- Es war und ist nicht das primäre Ziel des FORUMS, eine Art »Personalgemeinde« neben den Territorialgemeinden zu bilden oder Menschen dauerhaft zu binden. Dennoch haben viele hier ihre spirituelle Heimat gefunden. Es bleibt daher nicht aus, dass Erwartungen an das FORUM he-

rangetragen werden, die sonst Aufgaben von Pfarrgemeinden sind, z.B. Kasualien, spezielle Angebote für Kinder und junge Familien, Diakonie für ältere und kranke Menschen. Die sich daraus ergebenden Fragen werden uns in Zukunft noch intensiv beschäftigen.

- Das FORUM lebt vom Engagement vieler ehrenamtlicher MitarbeiterInnen. Motiviert durch die pallottinische Grundidee eines allgemeinen Apostolates aller Christen ist es für uns nicht nur

»spirituelle Heimat gefunden«

eine organisatorische Notwendigkeit, den Weg zu einer Mitverantwortung aller weiterzugehen und zu intensivieren. Neue Modelle von Beteiligung und Mitbestimmung wurden in letzter Zeit gemeinsam entwickelt und müssen nun umgesetzt werden.

- Das FORUM kann und will von seinem Selbstverständnis her nur ein Bestandteil eines noch zu entwickelnden »citypastoralen Netzwerkes«

sein, das den Anforderungen an eine Kirche in einer modernen Stadt gerecht wird. Diese Aufgabe hat in Dortmund der Arbeitskreis »Pastorale Planung« übernommen, der zusammen mit dem FORUM und weiteren Trägern pastoraler Arbeit die bestehenden Angebote vernetzen und noch fehlende initiieren möchte.

Ein Gedanke zum Schluss: Was uns selbst und die Menschen, die zu uns kommen, immer wieder bewegt, ist die Frage: Glauben – was ist das? Woran wir uns selbst festmachen und was wir vermitteln möchten, verdichtet sich für uns in einer Antwort von Kurt Marti:

glauben – was ist das?
ein gesang in der nacht
worte die wärmen im winter
das heilkraut des lachens
ein weinen das versteinerte löst
beherztheit die über mutlose kommt
erwartung selbst noch im sterben

Kurt Marti

Kunst-Station St. Peter Köln

Die Kunst-Station Sankt Peter Köln ist ein Zentrum für zeitgenössische Kunst und Musik. Seit 1987 finden hier, in dieser Kölner Stadtkirche, Ausstellungen der Gegenwartskunst und Konzerte Neuer Musik statt.

Der von 1997 bis 2000 neugestaltete Raum von Sankt Peter bietet vielfältige Begegnungsmöglichkeiten der an sich getrennten und autonomen Bereiche Religion, bildender Kunst und Musik. Bedeutende Künstlerinnen und Künstler beweisen

mit ihren Rauminterventionen die geistige Kraft der Kunst, entscheidende Lebensfragen aufzugreifen und gestalten zu können.

Die große Orgel, die ausgezeichnete Akustik sowie der stufenlose Raum mit variabler Bestuhlung machen die Kunst-Station Sankt Peter neben ihrer Funktion als Pfarrkirche einer Personalgemeinde aus der ganzen Stadt und dem gesamten Kölner Umland zu einem idealen Ort für Aufführungen und Installationen aktueller Musik.

Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN

Ein Gemeindemodell der Zukunft?

**Keine Gemeinde,
aber eine geistvolle Kirche für suchende
Zeitgenossen aller Art – Vision und
Erfahrungen aus Basel.**

Die Kirche

● Die Elisabethenkirche wurde 1864 in neugotischem Stil im Stadtzentrum Basels als reformierte Gemeindekirche mit 1200 Plätzen von Christoph Merian erbaut. In den 60er-Jahren war die Bevölkerung aus dem Stadtzentrum weggezogen. Theater, Banken, Geschäfte, Museen und Restaurants prägen heute die Umgebung der Elisabethenkirche. In den 70er-Jahren hörte die reformierte Gemeinde auf, Gottesdienste in der Elisabethenkirche zu feiern. Sie hat neue Gemeindezentren im neu entstandenen Stadtviertel gebaut. Die Elisabethenkirche wurde im Laufe der ungenutzten Jahre baufällig. Die Stimmen in der Stadt, die den Abbruch der Kirche forderten, um dort ein Parkhaus bauen zu können, wurden immer lauter. Den in der Schweiz einzigartigen Kirchenfenstern ist es zu verdanken, dass die Kirche heute noch steht. Sie wurde unter Denkmalschutz gestellt und die reformierte Kirche Basel war gezwungen, die Kirche für 9 Mio. SFr zu renovieren, ohne dass ein Nutzungskonzept vorlag.

Die Vision

- Der reformierte Pfarrer Felix Felix, aus evangelikalem Hintergrund herausgewachsen und angeregt von der City Church St. James in London, hatte eine Vision, die er zu verwirklichen suchte. Er träumte von einer Kirche, in der nicht nur die »braven Leute« anzutreffen sind, sondern Menschen mit verschiedenster Herkunft und Lebenskonzepten: eine Kirche, die sich an den Lebenskonzepten einer mobilen, urbanen, wenig verbindlichen Bevölkerung orientiert. Eine Kirche, in der der Alltag willkommen ist, nicht nur die Stille und Besinnlichkeit, sondern das ganze Leben, in der Religiöses, Kulturelles und Soziales seinen Platz hat. Eine Kirche, in der gefeiert, getrauert, Stille gesucht, gelacht, getanzt, gegessen, getrunken, gearbeitet wird, in der Orgelmusik so willkommen ist wie Jazz, Rock und Discomusik. 1992 wurde ein Verein gegründet und die Vision in Grundsätzen formuliert. Der OFFENEN KIRCHE ELISABETHEN geht es:
 - *um das Leben:* Die Arbeit der OFFENEN KIRCHE ELISABETHEN sucht eine Form kirchlichen Lebens im ausgehenden 20. Jahrhundert zu verwirklichen, die der städtischen Lebens-, Denk- und Erfahrungsweise entspricht. In ihrem Zen-

trum stehen das Leben und das Wohl der Menschen, der Stadt und der Welt. »Ich bin gekommen, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben.« (Joh 10,10)

- *um Christus:* Ihre Wurzeln und ihre Identität hat die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN in der jüdisch-christlichen Tradition, wie sie in großer Vielfaltigkeit von der Bibel und den Kirchen überliefert worden ist. Besonders nahe steht sie deren mystischen Traditionen. Es geht ihr um Christus, den Schöpfer und Erhalter des Kosmos, der sich in Jesus von Nazareth, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung offenbart hat und durch den Heiligen Geist in den Kirchen und unter den Menschen seit Anbeginn wirkt, zur Entfaltung und zum Wachstum des Lebens.

- *um Austausch und Auseinandersetzung:* Der Begriff OFFENE KIRCHE ist für sie kennzeichnend, weil sie den Austausch und die Auseinandersetzung mit anderen Denkweisen und Gruppen sucht und fördert, um im Zuhören und Lernen herausgefordert zu werden und selber

»Begegnung mit der zeitgenössischen Religiosität«

herauszufordern. Sie sucht den Grenzverkehr und die Begegnung mit der zeitgenössischen Religiosität, der zeitgenössischen Kultur (Musik, Kunst, Literatur ...) und den aktuellen gesellschaftlichen und sozialen Fragen. Dabei arbeitet sie in vorbehaltloser Offenheit mit allen Menschen zusammen, die an dieser Begegnung interessiert sind.

- *um Grenzüberwindungen:* Jesus ist ihr dazu Vorbild und Anstoß zugleich. Er hat unablässig Grenzen überwunden, die Grenzen der kulturellen Unreinheit, die die Krankheit aufrichtet, die Grenzen der sozialen Schichtung, die Grenzen des Kultes und der Moral und hat mit den Menschen eine neue Gemeinschaft gebildet.

- *um Gemeinschaft:* So ist es das Ziel der OFFENEN KIRCHE ELISABETHEN, Gemeinschaft zu stiften und Menschen zusammenzuführen, die den verschiedensten gesellschaftlichen, sozialen und religiösen Gruppen und Traditionen angehören. Sie will dazu beitragen, dass Vorurteile abgebaut werden und dass Menschen aufeinander hören, voneinander lernen und miteinander streiten können. Sie sucht Frontenbildungen und Polarisierungen aufzuweichen, denn das, was verbindet, ist ihr wesentlicher, als das, was trennt.

- *um zeitgemäße Formen:* Patriarchale Gottesvorstellungen und Arbeitsformen sollen überwunden werden. Für Feiern, Begegnung mit sich selber, dem Andern und Gott sucht sie auch zeitgemäße Formen aufzugreifen (z.B. Gespräche statt Predigten, Matinéés statt Gottesdiensten ...).

- *um die Benachteiligten:* Einen besonderen Auftrag hat die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN für Menschen, die es schwer haben, sich Gehör zu verschaffen. Sie stellt sich auf die Seite der Benachteiligten, der Armen und der Entrechteten (Option für die Armen). Dadurch gewinnt ihr sozial-diakonischer Auftrag eine politische Dimension. Sie setzt sich ein für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung.

- *um Versöhnung:* So wird der Dienst an der Versöhnung ausgeführt (2Kor 5,18f). Dabei geht es um Versöhnung in der Geschichte des Menschen selber, um Versöhnung zwischen den Menschen und um Versöhnung mit der Wirklichkeit, die alles umfängt. Ein besonderes Anliegen besteht in der Versöhnung zwischen den christlichen Konfessionen und den Religionen.

- *um Partizipation:* Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN will nicht Angebots-Kirche (Service-Kirche) sein, sondern Partizipations- und Gemeinschafts-Kirche, in der allseitige Lernprozesse möglich sind. Sie ist nicht »Kirche für andere« (Dietrich Bonhoeffer), sondern »Kirche mit an-

deren« (Theo Sundermeier). Sie macht keine Arbeit für Betroffene, sondern mit Betroffenen. Sie will auf das hören, was die Menschen heute wirklich bewegt, was ihre realen Sorgen sind.

»Tugend der Gastfreundschaft«

So baut sie keine neue Kirchgemeinde auf, sondern beheimatet verschiedenste Gruppen, die sich für bestimmte soziale, kulturelle und religiöse Anliegen treffen (Ad-hoc-Gemeinden). Sie will eine niederschwellige Kirche sein und übt sich in der Tugend der Gastfreundschaft.

- *um Freundschaft:* Sie will von der Professionalisierung und Spezialisierung wegkommen. Sie hat eine kritische Einstellung zur institutionalisierten Sozialarbeit, zur professionellen kirchlichen Arbeit (»Allgemeines Priestertum«!) und der spezialisierten Arbeit im Bereich der Kultur (»Jeder Mensch ist ein Künstler«!). Sie ist basisorientiert und nimmt sich die Nachbarschaftshilfe zum Vorbild. Statt Betreuung übt sie Freundschaft.

- *um Flexibilität:* Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN versucht auf die »Zeichen der Zeit« zu achten und zu tun, was der Augenblick erfordert. Zur richtigen Zeit das »Richtige« tun, ist ihr wichtiger als das Ausweisen von Erfolg. Ihre hauptsächliche Arbeitsform ist das Spontane, Aktionshafte, Experimentelle und Provisorische. Alle Langzeitplanung muss flexibel bleiben. Die inhaltliche Grundausrichtung verhindert dabei das Abgleiten in die Beliebigkeit und ermöglicht Konstanz.

- *um Begegnung mit der jüdisch-christlichen Tradition:* In der Weise will sie die Begegnung mit der jüdisch-christlichen Tradition ermöglichen. Mission versteht sie als gegenseitigen Lernprozess, der alle Beteiligten herausfordert, in Frage stellt und bereichert, als ein permanentes Ringen um Wahrheit, mit dem andern und in mir

selber. Das Gespräch ist ein wesentliches, unverzichtbares Instrument jeder Mission. Es geschieht im Vertrauen darauf, dass der Geist Gottes selber in die Wahrheit führt (Joh 16,13).

- *um Ökumene:* OFFENE KIRCHE ELISABETHEN ist ein Teil der weltweiten Kirche. In Basel weiß sie sich in ihrem Auftrag mit den anderen Kirchen verbunden und lebt eine möglichst breite Ökumene. Eine besondere Verbindung unterhält sie mit den City-Kirchen in anderen europäischen Städten.

Die reformierte Kirche Basel war bereit, sich auf dieses Experiment einzulassen. Sie stellte die Elisabethenkirche dem Verein 1994 unentgeltlich zur Verfügung mit dem Auftrag, sie zu nutzen und sie sowohl baulich als auch in ihrer Würde zu erhalten. Unter dieser Vorgabe und mit diesem Vertrauensvorschuss wurde 1994 die Umsetzung der Vision in die Realität angegan-

»Ergänzung zu den bestehenden Pfarreien«

gen und die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN eröffnet. Eine Kirche ohne Gemeinde und deshalb auch kein Gemeindemodell mit Zukunft, sondern eine Ergänzung zu den bestehenden Pfarreien, die um ihre Zukunft besorgt sind. Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN steht deshalb auch auf ökologisch neu zu überdenkendem Boden.

Das Experiment ist gelungen. Jährlich strömen ca. 120.000 Menschen, vorwiegend zwischen 25 und 45, in die Elisabethenkirche und lassen sich berühren von der Kirche, die sie mit den nach oben strebenden Säulen in Geborgenheit nimmt, sie im lärmenden Verkehr zu sich selbst und zur Ruhe kommen lässt und mit ihrem neogotischen Baustil die Menschen in ihre Größe und Gottesebenbildlichkeit weist.

Sie lassen sich berühren von den Veranstaltungen, die die Suche nach Spiritualität mit Mu-

sik, Kunst, Kreativität, Tanz, Lebensfreude und sozialem Engagement verbinden. Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN ist bei über 90% der Stadtbevölkerung bekannt und wird von 85% positiv unterstützt. Sie trifft in eine tiefe Sehnsucht vieler Menschen, die sich als religiös, aber nicht kirchlich verstehen. Mit ihrer Offenheit trifft sie die Sehnsucht, vor allem und zuerst vorbehaltlos angenommen zu sein. Ob reformiert oder katholisch, behindert oder nicht behindert, krank oder gesund, arm, aus der Mittelschicht oder reich, ob Kirchenmitglied oder nicht, ob Christin oder Muslim, ob geschieden und wiederverheiratet oder lesbisch oder schwul, zuerst und vor allem sind die Menschen in der OFFENE KIRCHE willkommen, wird ihnen mit der Grundhaltung des Ja und mit Sorgfalt und Achtsamkeit begegnet. Wir suchen nicht nach den Grenzen der Kirche, sondern nach den Möglichkeiten und pflegen Dialog und Gastfreundschaft.

Diese Haltung von Offenheit, Sorgfalt und Achtsamkeit hat Zukunft und berührt im Innersten, denn in ihr liegt die Möglichkeit, Aspekte des Lebens, die durch Geschichte und Theologie, wie z.B. Profanität und Sakralität, Sexualität und Religion, auseinander drifteten, als miteinander vereinbar zu erleben. Diese Haltung bietet Menschen eine Kirchenoase in ihrem urbanen Wandaltag, die darauf gewartet haben oder schon gar nicht mehr zu hoffen wagten. Meines Erachtens ist dies das Zukunftsträchtigste überhaupt an der OFFENEN KIRCHE ELISABETHEN.

Strukturen und Finanzen

- Felix Felix wurde mit 100 Stellenprozenten von der reformierten Kirche angestellt. 20% der Lohnkosten trägt der Verein selbst. Die katholische Kirche Basel beteiligte sich und stellte 1996 eine 30%-Stelle für drei Jahre als Projekt zur Ver-

fügung, die anschließend auf feste 50% ausgebaut wurde und heute 60 Stellenprocente umfasst, 20% der Lohnkosten trägt wiederum der Verein. Dazu kam die Anstellung einer Betriebsassistentin mit 70% und einem Hilfssigristen mit 30 Stellenprozenten. Beide werden vom Verein selbst finanziert. Präsenzdienst, Sekretariat, Buchhaltung, Fondsraising werden von Freiwilligen geleistet.

Finanziell getragen wird der Verein mit 2% von Stiftungen, mit 11% von Spenden, mit 25% durch freiwillige Arbeit, mit 32% von den Kirchen und mit 30% durch Eigenleistungen.

Was die finanzielle Seite und die Organisationsform angeht, so hat die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN sicher Zukunftsweisendes. Die Finanznöte der Landeskirchen und die Kirchenaustritte waren sowohl Voraussetzung als auch Motor der Entwicklung dieser Nutzungsform. Sie setzen jedoch Pfarreien im Umfeld voraus. Denn die OFFENE KIRCHE versteht sich als Ergänzung zu den bestehenden Pfarreien. Kasualien, konstante Gemeinschaft, homogene Gruppen, Re-

»weitgehende Selbstfinanzierung«

ligionsunterricht finden in ihr kaum oder gar nicht statt. Konsequenz der weitgehenden Selbstfinanzierung sind wirtschaftliche Überlegungen beim Gestalten der Angebote. Veranstaltungen, die kaum genutzt werden, bringen wenig Kollekte oder Eintritt ein, vor allem aber sprechen sie nicht das gewünschte Zielpublikum an. Wirtschaftliche Notwendigkeiten halten uns an, kundenorientiert und effizient zu arbeiten. Dies heißt nicht, dass der Inhalt, die Botschaft Jesu Christi, zur Beliebigkeit verkommt, sondern, dass Sprache und Form dem Leben und den Menschen angeglichen werden, anstatt die Menschen den nur noch innerkirchlich vertrauten Formen und Sprachen.

Doch selbst Veranstaltungen, die viele Besucherinnen und Besucher ansprechen, werden nach zwei Jahren geprüft, ob sie weiter im Programm bleiben sollen, da sie jeweils eine bestimmte Klientel ansprechen und gleichzeitig verhindern, dass eine neue oder andere Klientel angesprochen werden kann.

Nicht Gemeindebildung ist unser Ziel, sondern möglichst vielen Menschen die Kirche zu einem positiven Erlebnis werden zu lassen. Wer Gemeinschaft, Verbindlichkeit und Heimat sucht, den ermutigen wir zur Kontaktaufnahme zu den umliegenden Pfarreien und Gemeinden.

Programm und Angebote

- Die Kirche ist offen, das heißt die Kirchentüren sind Dienstag bis Freitag von 10.00 bis 21.00 Uhr geöffnet und es ist immer eine freiwillige Person mit offenen Augen und offenen Ohren für Informationen und Gespräche anwesend. Niederschwellige Angebote, wie z.B. das Café/Bar, Mittagskonzerte und der willkommenheißende Eingangsbereich, erleichtern den Besuch in der Kirche. Die Kirche kann gemietet werden. Nutzerinnen und Nutzer können Discos, Modeschauen, Neujahrsempfänge, Benefizveranstaltungen, Vorträge, Ausstellungen und vieles mehr im Kirchenraum verwirklichen und bringen ein Stück ihrer Kreativität, ihrer Alltagswirklichkeit in die Kirche.

Die Angebote, die von Seiten der Offenen Kirche selbst kommen, orientieren sich zum einen am Stadtleben, zum anderen am Kirchenjahr, darüber hinaus experimentieren wir. So gibt es Angebote vom Gespräch mit der Pfarrerin/dem Pfarrer, über Tiersegnungs- und Adventsfeiern mit mystischem Clown, Nikolaus mit Esel, Fasnachtsfeier, Aschermittwoch, Fastenwochen, Kreuzweg durch die Stadt, Oster-

gelächter, Walpurgisnacht bis zur Pfingstnacht mit Musik, Feuer, Texten, Tanz und süßem Wein. Einen weiteren Einblick ins Programm bietet die Website: <http://www.offenekirche.ch>

Ekklesiologische Verortung im katholischen Kontext

- In der heutigen Zeit begegne ich ständig verschiedenen Kirchenbildern, die gleichzeitig – und oft in einer Person – in der katholischen Kirche gegenwärtig sind. Felix Senn, Theologe und Erwachsenenbildner, kategorisiert hilfreich die verschiedenen Kirchenbilder nach der Dreifaltigkeit Gottes.

An Gott Vater orientierte Kirchen betonen die Ferne Gottes im Himmel über den Menschen, bedienen patriarchale Gottesbilder wie Vater, Herrscher, Herr, Richter, Allmächtiger, Herr der himmlischen Heerscharen. Die vorvatikanische Kirche betonte dementsprechend die strenge Hierarchie: Gott über den Menschen, Klerus über dem Kirchenvolk, Papst über den Bischöfen, Bischöfe über den Priestern, Priester über den Laien. Die Kirche ist alleinige Verwalterin des Heils. In der Kirche ist das Heil, außerhalb, in der Welt, das Unheil. Mit Latein wurde eine eigene kirchliche Sprache gepflegt.

Heute leben diese Kirchenbilder vor allem in den Kirchenstrukturen, aber auch in den Köpfen und Seelen der Menschen, bei den einen verbunden mit Sehnsucht nach den guten alten Zeiten, bei den anderen mit bevormundenden, verletzenden Kirchenerfahrungen.

An Gottes Sohn orientierte Kirchen betonen Gott als Menschenfreund und Bruder, Gott ist mit den Menschen, nah. Sie sind an der Gemeinschaft der Getauften orientiert, dem Volk Gottes, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil in den Vordergrund gestellt wurde. Das Verhält-

nis zur Welt ist durch eine kritische Haltung geprägt. Christliche Gemeinschaft versteht sich als kritisches Modell einer besseren Gesellschaft: kritische Stimme in der Gesellschaft sowie selbstkritisch. Bewegungen wie »Kirche von unten« und »Wir sind Kirche«, Basiskirchen, Kommunen und Vereine sind dafür Beispiele. Die

»kritische Stimme in der Gesellschaft«

kirchliche Sprache ist Landessprache und doch in einem Duktus, der Insidern verständlich, dem Gros der Bevölkerung aber nicht mehr verständlich ist, wie z.B. zentrale Begriffe wie Reich Gottes, Gnade, Heil usw. Die heutige pfarreiliche Kirchenrealität ist weitgehend von diesem Kirchenbild geprägt.

An der Heiligen Geistin orientierte Kirchen betonen vielfältige, nichtfamiliäre, nichtpatriarchale, oft mystische Gottesmetaphern, wie Quelle, Atem des Lebens, Gottes Geist und Gegenwart in jedem Menschen. Die Welt ist ihre/seine sehr gute Schöpfung. Demzufolge bestätigt und bestärkt die Taufe die von Anfang an bestehende Gotteskindschaft der/des Getauften. Das Verhältnis zur Welt als sehr guter Schöpfung

Gottes ist ungebrochen, wenn auch nicht unkritisch. Das Reich Gottes kann demzufolge überall stattfinden, die Kirche ist ein Teil der Welt. Überall sind Menschen guten Willens, um die Schöpfung zu bewahren, die Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung und spirituelle Tiefe suchen. Sie pflegt eine dem Gros der Menschen verständliche Sprache und stärkt die Liebe zur Schöpfung und das daraus wachsende Bedürfnis nach Bewahrung, Gerechtigkeit, Frieden, Versöhnung und spiritueller Tiefe und Eigenverantwortlichkeit.

Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN ist in ihren Grundsätzen an Gottes Sohn orientiert. Ihre Praxis strebt zu einer an der Heiligen Geistin orientierten Kirche. Indem sie keine Gemeinde ist, fällt ein wesentlicher Bestandteil der Gemeinschaft der Getauften weg, dafür gewinnt sie durch ihre Orientierung an der Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft des Menschen eine glaubwürdige und theologisch verankerte Offenheit. Die Welt, die Tiere und die Menschen, das Leben zuerst und vor allem als Gottes Schöpfung zu bejahen und positiv wert zu schätzen, versteht sie sich eng verbunden in einer weit gefassten Gemeinschaft mit den Menschen, der Welt und Gott.

Lesetipp

● Unter <http://dbk.de/presse/pm2001/pm2001052101.html> finden Sie Thesen zur City-Pastoral von Bischof Dr. Joachim Wanke, Erfurt, Vorsitzender der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz. Diese Thesen wurden am Workshop

zum Wort der Deutschen Bischöfe »Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein« und seiner Bedeutung für die Kirche in der Stadt am 21. Mai 2001 im Domforum Köln unter dem Titel »City-Pastoral: Kirche, die nach draußen geht« vorgelegt.

Cordula Hörbe

»Ein Gast kommt von Gott«¹

Erfahrungen mit Besuchern in einer ostdeutschen Kathedrale

Am Domberg in Erfurt werden

Touristen als Gäste begrüßt.

**So kann sich ein Raum öffnen für
den Dialog über Leben und Hoffnung.**

● »Das habe ich nicht gedacht!«, äußert erstaunt der Besucher, den Reiseführer in der Hand, den Blick durch den Kirchenraum lenkend. Er ist zum ersten Mal in Ostdeutschland, besucht die Landeshauptstadt Thüringens, besichtigt hier eines der Wahrzeichen der Stadt, den Mariendom, und ist verblüfft von dem, was er hier vorfindet. Gemeinsam mit der ehemaligen Stiftskirche »St. Severi« bildet der Dom seit 500 Jahren die imposante Bekrönung der Stadt. Er ist die katholische Bischofskirche und gehört durch seine Architektur und Ausstattung zu den touristisch bedeutsamen Kirchen in Thüringen. Das wachsende Interesse der Reisenden an Thüringen² drückt sich auch in der großen Zahl der Dombesucher aus³.

Neben den Reisegruppen und Einzelbesuchern sind es vor allem Schulklassen, die den Dom besuchen⁴. Für die meisten Schüler ist es die erste direkte Begegnung mit dem Christentum, denn gegenwärtig sind in Thüringen ca. 25% der Bevölkerung Christen: 17% gehören einer evangelischen Kirche und 8% der katholi-

schen Kirche an. Das sind »normale« ostdeutsche Verhältnisse. Im Durchschnitt beträgt der Anteil der Christen in Ostdeutschland 26%. Der überwiegende Anteil, ca. 70% der ostdeutschen Bevölkerung, lebt ohne eine Bindung an Kirche oder Religion. »Das habe ich nicht gedacht«, kann deshalb auch die überraschte Äußerung eines Thüringer Bürgers sein, der zum ersten Mal genauer begreift, was das Christentum meint, wenn es von einem ewigen Leben spricht.

Von dieser Situation umgeben, wird seit Jahren täglich der Dom geöffnet. Mit drei ganztags und vier halbtags tätigen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, sowie zusätzlichen Domführern in Spitzenzeiten wird für die Öffnung und Bewirtschaftung des Domes, die Domführungen, die Bewirtschaftung einer kleinen Verkaufseinrichtung, die Küsterei und die Reinigung des Domes und des Außengeländes gesorgt. Schwerpunkt allen Dienstes ist die Betreuung des einzelnen Besuchers. Ihm und seinem Anliegen zur Verfügung zu stehen, Zeit zu haben zur Begegnung und zum Gespräch, ist die Mitte unseres Tuns. Zumindest ist es das Bestreben aller Mitarbeiter und der Vorgesetzten und wir versuchen es – immer wieder. Die Qualifikation zum Dienst erfolgte durch entsprechende theologische und pädagogische Ausbildung, in erster Linie aber

durch das persönliche Bemühen, den christlichen Glauben zu leben.

In diese Situation trifft das bischöfliche Schreiben »Zeit zur Aussaat«⁵. Es möchte das missionarische Tun der katholischen Kirche in Deutschland zum aktuellen Thema machen. Bereits vor der politischen Wende 1989 wurde in dieser Hinsicht die Situation auf dem Erfurter Domberg von den Verantwortlichen wahrgenommen. Seit der politischen Wende wird unter den veränderten Bedingungen versucht, im offenen Dom den Menschen nahe zu sein und ihnen die Botschaft des Christentums verständlich weiterzusagen. Was erleben wir dabei?

Wir erleben Interesse und: dass unseren Worten geglaubt wird. Besucher hören unseren Führungen in der Regel aufmerksam zu. Sie lassen sich gern informieren, nehmen aber auch deutlich wahr, ob das, was wir z.B. an der Pietà des Domes über menschliches Leid und christliche Hoffnung sagen, von uns selbst geglaubt wird. Kinder und Jugendliche fragen – nicht nur, aber auch – nach dem christlichen Glauben. Sie sind wohl der schärfste Gradmesser für die Wahrsamkeit unserer Antworten. Durch ihre Kirchenferne veranlassen sie uns zudem, vom christlichen Glauben in nicht kirchlicher Sprache zu reden. Das ist ein großer Gewinn für uns.

Neben den Führungen nutzen Besucher schriftliche Informationen. Allgemeine Erläuterungen zum Dom liegen als Leihtext für die Hand des Besuchers bereit. Gern mitgenommen werden Hinweise zum christlichen Brauchtum im Advent oder zu Ostern. Gern verweilen Besucher beim »Buch der Anliegen«. Es liegt an der Pietà des Domes aus. Durch die Eintragungen der Besucher und das Lesen dieser Gedanken durch andere Besucher wird für einen Moment die Anonymität abgebaut. Vielleicht betet man ja sogar füreinander. Wir nehmen die Anliegen, soweit es geht, in das Gebet der Gemeinde auf.

Gern gehört wird Orgelmusik. Diese Musik ist eine Botschaft, die ohne Worte auskommt. Möglicherweise ist es auch das, was Menschen suchen. Neben dem offenen Dom ist es denn auch das breite Spektrum an Kirchenmusik, das

»für einen Moment die Anonymität abgebaut«

Menschen auf den Domberg führt. Besucher der Stadt, christliche und nichtchristliche Bewohner der Stadt werden davon angesprochen. Wer möchte, erhält durch eine kurze Einführung auf der Rückseite des Programmes ein deutendes Wort. Auch das nutzen Besucher gern.⁶

Eine Botschaft, die lebt

● Bei allen guten Erfahrungen mit den Besuchern ist der Dienst im offenen Dom nicht leicht. Routine und ein flüchtiger, oberflächlicher Tourismus verdunkeln gute Erlebnisse. Von der Kirchengemeinde werden Besucher während eines Gottesdienstes oft als störend empfunden, wenn jene – trotz Hinweis an der Kirchentür – den Dom besichtigen. Dabei ist es gerade die gläubige Gemeinde, die für die »religiöse Qualität« einer offenen Kirche wichtig ist. Um auf Dauer den Dienst an religiös suchenden, religiös interessierten und religiös zweifelnden Menschen leisten zu können, ist die Einbindung in eine gläubige Gemeinschaft hilfreich. Das Glaubenszeugnis eines Domführers lebt vom Glaubenszeugnis seiner Gemeinde, denn wer Menschen »unterwegs« begleitet, braucht selbst eine Heimat.

Das Tun in der Bischofskirche geschieht nicht losgelöst vom katholischen Leben in der Stadt. Auch die Verknüpfung zum kirchlichen Leben und Veranstaltungen in anderen Kirchen gehören für uns dazu, ebenso die Tatsache, dass

dies mit einer offenen ökumenischen Gesinnung geschieht.

Der Dienst in einer offenen Kirche ist eine Art Dienst »im Vorhof«. Sinnvoll ist, wenn dieser Dienst nicht unabhängig von der übrigen Pastoral geschieht. Als gut hat sich erwiesen, dass unsere Bemühungen eingebettet sind in ein

»Wege zu unseren nichtchristlichen Mitbürgern«

größeres Ganzes. Im Bistum Erfurt sind wir seit einigen Monaten dabei, konkrete Wege zu unseren nichtchristlichen Mitbürgern zu suchen. Wie können wir »das Evangelium auf den Leuchter stellen«? So heißt dabei die Fragestellung, zu der die Pfarrgemeinden überlegen und Schritte versuchen.

Als Bereicherung des Dienstes am offenen Dom hat sich die Zusammenarbeit mit der ökumenischen Studentenorganisation ARC erwiesen. Kleine Gruppen von Studenten aus dem Ausland betreuen in ihrer Semesterpause drei Wochen lang die Besucher, führen Gäste in ihrer Landessprache und versuchen dabei die »Steine zum Sprechen zu bringen«. Nützlich ist, dass sie uns helfen, dem Besucher gegenüber sensibel und aufmerksam zu bleiben und ihn immer wieder als »Gast« zu verstehen.

Der suchende Mensch ist oft »lautlos« unterwegs. Er fragt häufig zunächst nach einer Äußerlichkeit. Nur das bleibende Bemühen des Domführers um Offenheit und Interesse dem Gast gegenüber führt im Gespräch weiter. Das

erfordert von uns immer wieder, das eigene Lebenstempo zu verlangsamen und sich einzustellen auf das momentane Lebenstempo des Gastes. Der Respekt vor ihm verlangt darüber hinaus, ihn auch innerlich als Gast zu behandeln und ihm die Freiheit zu lassen, meine Ansicht zu teilen oder auch nicht. Das ermöglicht, unbefangener von unserer christlichen Botschaft zu sprechen. Denn in der kunsthistorisch hochwertigen Erläuterung soll durchscheinen, worin der religiöse Grund des Gesagten besteht.

Das Zugeben von Versagen im christlichen Sinn und die Botschaft von der Vergebung, die Themen Sterben und neues Leben bei Gott sind Botschaften, die den Menschen nicht vorenthalten werden dürfen. Manchmal ist die Frage des Besuchers oder des Schulkindes der Schlüssel zu den Themen. Dann kann in der ehrlichen Reaktion des Domführers etwas von der Qualität der Frohen Botschaft deutlich werden. So wird mitunter die Begegnung mit dem Besucher im Dom ein Dialog von Geben und Nehmen. Dann verlässt nicht nur der Besucher den Kirchenraum mit neuen Eindrücken, auch wir Mitarbeiter empfangen durch den Besucher.

Ein gute Motivation für den Dienst ist es, im Besucher den Gast zu sehen, der eine »kostbare Gabe mitbringt«⁷. Sie kann in seinem Interesse an mittelalterlicher Kunst bestehen, in seinem Wissen um etwas, von dem wir Mitarbeiter dann sagen: »Das habe ich nicht gedacht«, oder in seiner unausgesprochenen Hoffnung, dass zwischen toten Steinen Menschen an das Leben glauben.

¹ Ein russisches Sprichwort.

² Tourismus-GmbH Erfurt, »Tourismus in Erfurt«, Erfurt 2000.

Die Zahl der gewerblichen Übernachtungen stieg von ca. 290.000 Übernachtungen 1993 auf ca. 550.000

Übernachtungen 1999.

³ Cordula Hörbe, Statistik 2000, Domküsterei Erfurt. Ca. 31.000 Besucher meldeten sich 2000 zu einer Führung im Dom an.

⁴ Cordula Hörbe, Statistik 1993-2000, Domküsterei

Erfurt. Ca. 25% der Führungen werden für Schulklassen – vorwiegend aus Thüringen – gebucht.

⁵ Die deutschen Bischöfe, »Zeit zur Aussaat« – Missionarisch Kirche sein, hg. v. Sekretariat der

Deutschen Bischofskonferenz, November 2000.

⁶ Freundliche Auskunft durch S. v. Kessel, Domorganist, Juni 2001.

⁷ Henri J.M. Nouwen, Der dreifache Weg, Leipzig 1986.

Karl Heinz Paulus

Ein offenes Haus der Kirche

Das Kölner DOMFORUM

Erfahrung und Erfolg kann diese gut etablierte Initiative vorweisen, die manchem modernen Auswähler Kirche neu schmackhaft macht.

● Fast sechs Jahre ist es her, dass im Schatten der Kölner Domtürme das DOMFORUM eröffnet wurde. Ein ungewöhnliches Projekt, an einem wohl einzigartigen Ort zwischen Hauptbahnhof, Einkaufsmeile und Kölner Museumslandschaft im Zentrum der Stadt, direkt gegenüber dem Haupteingang des Kölner Domes an der Domplatte. Mittlerweile hat sich das ehemalige Bankgebäude mit neuem Inhalt einen Namen gemacht und wird von vielen Menschen akzeptiert und aufgesucht. Zum fünfjährigen Jubiläum am 1. Oktober 2000 lobte der Kölner Stadt-Anzeiger das DOMFORUM als »vorbildlich« und die Kölnische Rundschau als »offen und erfolgreich«.

Erfolg

● Wie ist es zu diesem Erfolg gekommen und welche Erfahrungen liegen inzwischen vor für ähnliche Projekte? Angetrieben von dem Gedanken der »Passantenseelsorge« versucht das DOMFORUM als Einrichtung der Katholischen Kirche Kölns – in Trägerschaft des Stadtdekanates –

sich einem Teil der so genannten »City-Seelsorge« zu stellen. Es will die verschiedensten Menschen der Kölner Innenstadt – Touristen, Flaneure und Passanten, Geschäftsleute, die vielen Besucher aus nah und fern, aber auch Randgruppen der Gesellschaft – ansprechen, um auf unterschiedlichste Art und Weise mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Bereits vor Eröffnung des DOMFORUMS lagen die vier Schwerpunkte fest, die bis heute gelten: Tourismus im Dom und in anderen Kirchen der Innenstadt – Seelsorge, Beratung und spirituelle Angebote in der City – Kultur- und Bildungsangebote im Sinne einer christlichen Zeitgenossenschaft – Öffentlichkeitsarbeit für die Kirche.

Tourismus

● Das DOMFORUM ist auch Besucherzentrum des Kölner Domes, der mit über 5 Millionen Besuchern das meist besuchte Gebäude Deutschlands ist. Zu den Angeboten zählen die öffentlichen Domführungen sowie die Steuerung aller Gruppenführungen. Hinzu kommen die Voroder Nachbereitung eines Dombesuches mittels der Multivision oder anderer Medien im Kino des DOMFORUMS. Inzwischen liegen in 14 Welt-

sprachen Kurzbeschreibungen des Domes vor, so dass fast 90% der Dombesucher in ihrer Muttersprache die kunsthistorische Bedeutung wie die religiöse Dimension des Kirchenraumes erfahren können.

Dieser Bereich steht unter den Stichworten »Gastfreundschaft« und »Hilfsbereitschaft«, denn die Dombesucher können sich im DOMFORUM bei einer Tasse Kaffee oder einem Glas Wasser ausruhen oder erhalten Hilfe bei schwierigen Situationen, wie sie an solch markanten Touristenorten immer wieder vorkommen.

Die Erfahrung zeigt, dass wir als Kirche insbesondere die suchenden und staunenden Besucher ansprechen können, die sich für den Dom und seine »Schätze« Zeit nehmen. Schwierig ist es, die flüchtigen Touristen anzusprechen, die in die kommerzielle Touristenbranche (Reiseunter-

»die suchenden und staunenden Besucher ansprechen«

nehmen, Busunternehmen usw.) eingebunden sind. Dies bleibt zukünftig für alle »Touristenkirchen« eine der großen Herausforderungen, wie einerseits die Offenheit für jedermann, andererseits aber eine gewisse Ruhe für Beter gewahrt werden kann. Die »Verteidigung« berühmter Kirchen als Gotteshaus steht auf der Tagesordnung. In Köln gilt dies auch für einige der berühmten romanischen Kirchen, die in das Führungsprogramm des DOMFORUMS mit eingeschlossen sind.

Seelsorge und Beratung

- Im Sinne einer Passantenseelsorge versucht das Foyer des DOMFORUMS – 300 Quadratmeter groß und nur durch Fensterscheiben von der Domplatte getrennt – »Kirche im Vorübergehen« zu praktizieren. Das Foyer ist ein Ort, an dem

Menschen zur Ruhe kommen und Atem holen können, an dem sie mit anderen oder auch mit sich selbst ins Gespräch kommen oder an Veranstaltungen teilnehmen können. Die Intensität des Kontaktes bestimmen die Besucher selbst. Immer stehen während der Öffnungszeiten – montags bis sonntags – zwei Mitarbeiterinnen zur Beratung und Auskunft zur Verfügung. Sie werden im Nachmittagsbereich durch zusätzliche Beraterinnen und Berater unterstützt. Ziel ist es, im Sinne eines Erstkontaktes Ratsuchenden eine Orientierung zu bieten und sie im Bedarfsfall an entsprechende Fachberatungsstellen weiterzuvermitteln.

Das Programm des DOMFORUMS umfasst eine Fülle religiös-theologischer Angebote. Regelmäßig um 17.00 Uhr finden dienstags die »Glaubensversuche« statt. Im Wechsel versuchen Priester und qualifizierte Laien, ein Gespräch über Glauben und Zweifel anzuregen. Im Schutz der Anonymität der Innenstadt werden Fragen gestellt, Erfahrungen mit Gott mitgeteilt oder Zweifel und Kritik angesprochen. Eine weitere Reihe nennt sich »Sinnsuche – Auseinandersetzung mit Weltanschauungen in Köln«

»Glaubensversuche«

und behandelt die vielfältigen religiösen Angebote einer Großstadt, nicht apologetisch, sondern informativ, aber fest im kirchlichen Glauben verwurzelt. Die Einführung dauert nur 15 Minuten, die sich anschließenden Tischgespräche zeigen, wie viele Menschen auf der Suche sind.

Weitere Reihen sind die meditative Reihe »Lebensspuren«, die regelmäßig zweimal in der Woche stattfindende Meditation im »Raum der Stille« und das monatliche Predigtgespräch mit dem Domprediger. Zur Advent- und Fastenzeit werden gesonderte Angebote entwickelt (»Moment mal« und Fastensuppe), die bereits

um 13.00 Uhr stattfinden. Aber auch im Kultur- und Bildungsprogramm – dem dritten Schwerpunkt – werden oft religiös-theologische Themen angesprochen, insbesondere, weil das sich im Haus befindliche Katholische Bildungswerk Köln, der Katholikenausschuss und viele kirchliche Verbände ihre zentralen Abendveranstaltungen im DOMFORUM durchführen.

Kultur- und Bildungsangebote

● Neben den im Abendbereich stattfindenden Veranstaltungen bietet das DOMFORUM jeweils um 17.00 Uhr ein vielfältiges Kulturprogramm als lebendige und lebensfreudige Kirche an. Ob durch bildende Kunst, Musik, Theater oder Talk – es geht um Bereicherung des eigenen Lebens, um Ausruhen oder Sich-aufwecken-Lassen, um kreative Anregungen oder um thematische Orientierung und Kommunikation. Die etablierten Programmplätze sind montags »Stadt.Punkte« (Kölner Themen), mittwochs »DOMFORUM Musik« (Konzerte von Klassik bis Jazz), donnerstags »Talk am Dom«, freitags Rockmusik und offene Bühne für ein junges Publikum und Sonntag nachmittags »Spielplatz DOMFORUM«. Durch die Niederschwelligkeit dieses Angebotes werden viele Menschen angesprochen, die mit Kirche nicht mehr in Berührung kommen und diese als offene Kirche wahrnehmen können. Praktische Zeitgenossenschaft erfolgt insbesondere beim »Talk am Dom«, der kein wichtiges Kölner Thema auslöst und sich somit auch in den öffentlichen Diskurs der Stadt einmischt.

Offenes Haus und der Versuch niedriger Schwellen bedeuten für die Kultur- und Bildungsveranstaltungen auch »eintrittsfrei«. Dazu wurden eine Reihe Kölner Firmen als Sponsoren gewonnen, die dieses Kulturangebot mitfinanzieren.

Öffentlichkeitsarbeit

● Öffentlichkeitsarbeit wird im DOMFORUM als vierter Aufgabenbereich verstanden. Es hat sich mittlerweile als Anlaufstelle für Menschen herauskristallisiert, die persönliche Anregungen, Kritik, Erfahrungen zu Kirche, Gott und der Welt äußern wollen und dort Menschen begegnen, die Kirche persönlich erfahrbar machen möchten. Die Informationsbroschüren der Kölner Kirchen mit Hinweisen auf die zahlreichen Veranstaltungen von kirchlichen und kulturellen Institutionen liegen aus oder sind plakatiert. Durch eine monatliche, professionell gestaltete Programmübersicht werden Veranstaltungen im Haus und im Dom beworben. Gezielte Pressearbeit versucht den Bekanntheitsgrad des DOMFORUMS und seiner Veranstaltungen zu erhöhen.

Erfahrungen

● Welche Erfahrungen können wir mitteilen? Ein Projekt der City-Pastoralarbeit, wie es das DOMFORUM darstellt, muss eine gewisse Breite des Angebotes haben, um dadurch einen Bekanntheitsgrad in der Öffentlichkeit zu erreichen, der in einer Großstadt wahrgenommen wird. Mit der Konzentration auf nur einen Schwerpunkt hätten wir es in der heutigen, von den Medien geprägten Gesellschaft viel schwerer, wahrgenommen zu werden. So gibt es gerade für die Kölner Presse und die Kölner Fernsehlandschaft (der WDR ist direkter Nachbar des Hauses) verschiedene Möglichkeiten, auf das Haus zu verweisen.

Es ist ein Ziel von City-Pastoralstellen, jene kirchlich distanzierten Christen anzusprechen, deren aktive Mitgliedschaft ruht und die sich in ihren Kirchengemeinden nicht mehr zu Hause fühlen. Viele von diesen fühlen sich selbst gar

nicht »distanziert«, sondern sie leben nach dem Prinzip der Moderne, der Auswahl. Sie folgen dem Prinzip der Teilidentifikation mit manchmal extrem hohen moralischen Ansprüchen an die »Institution Kirche«.

Zu den Bewohnern einer Großstadt gehören aber auch viele, die sich von der Kirche selbst ausgeschlossen fühlen, wie zum Beispiel wiederverheiratete Geschiedene, Homosexuelle,

»Prinzip der Teilidentifikation«

von kirchlichen Mitarbeitern persönlich Ge-kränkte usw. Sie nicht aus den Augen zu verlieren, bleibt eine Aufgabe der Passanten- bzw. City-Pastoral.

Eine weitere Erfahrung besteht darin, dass eine Diskussion über den Glauben nicht »erzwungen werden kann« – auch nicht mit Methoden modernster Werbe- oder Vermarktungsstrategien. Aber es sollte Orte geben, an denen Glaubensgespräche spontan niederschwellig möglich sind, wo die Besucher anonym bleiben können und das Maß ihrer Glaubens- oder Kircheng Zugehörigkeit selbst bestimmen können.

Diese Anonymität fehlt in unseren Pfarrgemeinden – mit guter Absicht, man geht auf die Neuen zu, lädt sie ein, um sie als Mitglieder und Mitarbeiter zu gewinnen. Diese Absicht hat das

DOMFORUM nicht, sondern wir vermitteln gern an die bestehenden Pfarrgemeinden weiter.

Deshalb steht das DOMFORUM nicht gegen die Kirchengemeinden, sondern neben den Kirchengemeinden. Die Anonymität und die ständig wechselnden Besuchergruppen erfordern ein qualifiziertes Personal. Flexibel und kreativ hat es oftmals schwierige Situationen zu meistern,

»keine Tätigkeit für nebenbei«

Menschen in ihrer eigenen Art anzunehmen, freundlich einzuladen, verständnisvoll zu reagieren oder auch professionell Grenzen zu setzen. Deshalb steht und fällt ein solches Projekt mit dem Personal selbst, das professionell arbeiten muss. Das ist keine Tätigkeit für »nebenbei«. Der Breite des Angebots muss auch eine Breite des Personals entsprechen, damit nicht binnen kürzester Zeit die »eigene Luft« ausgeht und sich die Öffnungszeiten nicht mehr an den Verkaufszeiten der City, sondern nur noch an dem vorhandenen Personal ausrichten.

Mit diesen Aufgaben und Angeboten versteht sich das DOMFORUM als ergänzendes Angebot der bestehenden City-Kirchen der Kölner Innenstadt und zu anderen Institutionen der Pastoral und Bildung und möchte wieder Geschmack machen auf Kirche.

Veranstaltungstipp

- Unter dem Titel **»den menschen HEUTE das evangelium bringen«** veranstaltet die Erzdiözese Wien von 17.–21.10.2001 ein Großstadtsymposium zum Jubiläumsjahr des Heiligen Klemens Maria Hofbauer. Bedeutende Referenten (Bischof Joachim Wanke, Prof. Paul M. Zulehner), ein vielfältiger Reigen von Begegnungs- und Gesprächsmöglichkeiten und ein

Festgottesdienst mit Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn werden hier zu erleben sein.

Nähere Informationen zum Symposium und über interessante Vorfeldveranstaltungen siehe unter: www.edw.or.at, oder bei Mag. Martin Wiesauer, Stephansplatz 6, A-1010 Wien, Tel: 0043-1-51552-3312; E-mail: katholische.aktion@edw.or.at

Christoph Sigrist

Kirche mit Flügeln

OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD, St. Gallen

Eine bereits geschlossen gewesene Kirche wird zum interreligiösen Ort für die Vision einer offenen, solidarischen und menschenfreundlichen Stadt.

● Nach einer halbjährigen Versuchsphase in der offenen Kirche St. Leonhard in St. Gallen schrieb die Primarschülerin Lara Sophia im Dezember 1997 zu einem von ihr gemalten Bild: »Die Kirche St. Leonhard war tot. Sie war geschlossen. Die Leute sind nicht mehr gekommen. Doch die Kirche hat zwei Flügel erhalten. Jetzt lebt sie wieder; sie ist ein Engel geworden. Sie kommt wieder, wenn die Menschen sie brauchen. Sie kommt zurück, wenn Menschen darum beten. Über der Kirche ist ein Regenbogen und daneben sind andere Kirchen, die gestorben und zu Engeln geworden sind.«¹ Eine Flügelkirche mit Regenbogen in der vielfach verregneten Ostschweiz, was war geschehen?

Nun, die Kirchenvorsteherschaft der Evangelisch-reformierten Kirchgemeinde St. Gallen im Zentrum der Stadt hat aufgrund der Stadt- und Kirchgemeindeentwicklung im Rahmen eines Leitbildprozesses beschlossen, die 1887 erbaute St. Leonhardskirche, die fünf Geh-Minuten vom Hauptbahnhof entfernt etwas erhöht am westlichen Rand der City steht, als eine von fünf Predigtstationen auf den 1. Januar 1995 zu

schließen. War im 19. Jahrhundert die alte, kleine St. Leonhardskirche zu klein für die mehr als 9.000 evangelischen Mitglieder, so wurde im Verlauf des letzten Jahrhunderts die im neugotischen Stil mit ursprünglich 990 Plätzen versehene Kirche zu groß. Zwei Entwicklungen waren in der heute knapp 70.000 Einwohnerinnen und Einwohner zählenden Kleinstadt in der Ostschweiz entscheidend. Die Quartiersentwicklung zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Westen der Stadt verkleinerte das »Einzugsgebiet« der St. Leonhardskirche dramatisch und die Zahl der Evangelischen nahm im letzten Jahrhundert drastisch ab, von 32.815 (1910) auf 19.361 (2000). Die demographische Herausforderung (Abnahme der Wohnbevölkerung), die religionssoziologische Veränderung (Wettbewerb der Religionen und Konfessionen) sowie die ökonomische Herausforderung (eine notwendige Renovation der Kirche wurde 1995 auf 15-20 Millionen Franken veranschlagt!) führten zu dieser Nullpunktsituation einer geschlossenen Kirche.

In einem langen Prozess, der vor allem im Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Konfessionen, den politischen Behörden und der eigenen Kirchgemeinde bestand, konnte im Sommer 1997 mit der Versuchsphase unter dem Motto »Lose – Ghört werde« die Citykirchenar-

beit in St. Gallen in Anlehnung an das Modell der Offenen Kirche Elisabethen und mit Impulsen vom Offenen St. Jakob in Zürich-Stauffacher aufgenommen werden. Die Kirchgemeinde stellte dafür 66.000.- SFr bereit. Noch in der Entstehungszeit konnte ein Förderverein mit heute über 600 Mitgliedern gegründet werden, und im Juni 1998 wurde die Betriebsgesellschaft OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD gegründet, die seit dem 1. Januar 1999 den Betrieb führt. Mitglieder dieses Vereins sind: die drei Evang.-ref. Stadtkirchgemeinden, die Kath. Kirchgemeinde der Stadt, die Evang.-ref. Kantonalkirche, die Christkatholische Kirchgemeinde, die Jüdische Gemeinde, die Evang.-ref. Kantonalkirche beider Appenzell, zahlreiche Kath. und Evang.-ref. Kirchgemeinden der Region, sowie die Vertretung der Evangelischen Allianz, die, zuerst Mitglied, aufgrund der Einführung der »Gottesdienste vom anderen Ufer«, die von homosexuellen Theologinnen, Theologen und Laien gefeiert werden, jetzt den Status des kritisch und wohlwollend begleitenden Gastes im Vorstand und den Versammlungen hat. Unterstützungen von Stadt und Kanton sowie der Administration des katholischen Konfessionsteils von St. Gallen haben das Budget von 255.000.- SFr mitgetragen, das nun im dritten Betriebsjahr auf knapp 390.000.- SFr erhöht wurde.

Wer arbeitet mit?

- Ein Stamm von ca. 20 Personen unterstützt in unbezahlter Arbeit den Präsenzdienst in der Kirche. Die Kirche ist von Dienstag bis Samstag von 14.00–18.00 Uhr geöffnet. Im Café, das in einem Seitenflügel der Kirche eingerichtet ist, sowie in der Präsenz im Kirchenraum selber engagieren sich diese Freiwilligen in großem Maße. Durch Treffen im Dreiwochenrhythmus wird die

wichtige und zugleich auch schwierige Begleitung und Weiterbildung der Freiwilligenarbeit durch den Projektleiter, einen Theologen, gewährt, der zu 50% angestellt ist. Es ist ein Glück, dass Pfarrer Daniel Klingenberg neben der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD zugleich noch die Pfarrestelle des Kirchkreises St. Leonhard hat. Weiters arbeiten eine Koordinatorin und ein Mesmer, die je zu 50% angestellt sind, als bezahlte Kräfte in der Kirche mit. Die Arbeitsstelle des Mesmers konnte dank der Unterstützung aus Wirtschaftskreisen mit einem beträchtlichen Betrag von 50.000.- SFr gesponsert werden. Ein Kochteam mit einem Koch, der stundenweise bezahlt wird, und weiteren Freiwilligen sowie der periodische Einsatz von Erwerbslosen, der in Zusammenarbeit mit den regionalen Vermittlungsstellen erfolgt, runden das Engagement von bezahlter und unbezahlter Arbeit ab.

Was geschieht?

- Im diakonischen Bereich ist der Mittagstisch anzuführen. Seit knapp drei Jahren essen am Mittwoch über Mittag durchschnittlich 50 Personen in der Kirche. Die Herausnahme der Kirchenbänke war die erste Aktion in der Kirche. Gekocht wird im naheliegenden Kirchgemeindehaus, zu Beginn 1997 mit erwerbslosen Köchen. Die Kontakte zwischen den Generationen und Milieus sowie die Einrichtung einer sozialen Wochenstruktur für ältere Menschen in urbanen Verhältnissen wurden geschaffen. Der Mittagstisch wie auch das Café während der Woche zeigen sich als »agora« in der Kirche, als Ort der Begegnung, des Informationsaustausches, als Markt der Möglichkeiten und Kontakte. Abseits der Konsummeile zeigt sich das Café als intimer Ort der persönlichen Gespräche. Die Arbeit mit den Erwerbslosen, in der Zeit der großen Not in

den 90er-Jahren aufgebaut, ist Chance und Schwierigkeit zugleich. Der ständige Wechsel durch die auf sechs Monate begrenzten Einsatzprogramme hatte bisweilen Instabilität und Spannungen im Leitungsteam sowie auch im Präsenzstamm zur Folge. Und auf der anderen Seite führte die Komplexität der Anforderungen, verbunden mit den persönlichen Krisensituationen für einige Erwerbslose trotz des persönlichen Gewinns zu Überforderung und Stress. Neu ist nun alle 14 Tage ein Zeitraum eingerichtet, wo ein Seelsorger in der Kirche präsent ist.

Zum Bereich von Spiritualität und Religion gehören die wöchentlichen Zazen-Meditationen über Mittag, die monatlichen Gottesdienste »vom anderen Ufer« sowie weitere Angebote von Meditationen und Gottesdiensten, die von Basisgruppen wie auch von Freikirchen organisiert werden. Die Religionsgespräche, bei denen sich der Rabbiner, der Imam der Stiftung St. Galler Moschee, der Vize-Dekan der Katholischen Stadtgemeinde, eine Evang.-ref. Pfarrerin, der Griechisch-orthodoxe und der Christkatholische Pfarrer zum Dialog zwischen den Religionen seit drei Jahren treffen, führten nicht nur zum Druck des Interreligiösen Jahreskalenders, sondern

»Dialog zwischen den Religionen«

auch zum ersten Gebet zwischen den Religionen in diesem Jahr, das von der Erwachsenenbildung der Kantonalkirche St. Gallen initiiert und von der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD mitgetragen wurde.

An diesem Gebet, an dem neben den erwähnten noch die buddhistische und hinduistische religiöse Ausrichtung sowie die Baha'i teilnahmen, wurde die Offenheit in spiritueller wie auch kultureller Hinsicht deutlich, die in der Alpeinkultur in musikalischer Hinsicht durch die

Werke von Peter Roth (»Toggenburger-Passion«, »Wienachtsblues«, »St. Johanner-Wienacht«) vertieft werden.

Im Bereich Kultur sind Ausstellungen mit ökologischen, friedensethischen, solidarischen, künstlerischen und religiösen Inhalten zu erwähnen. Musicals und Konzerte, Schülerfeiern und Podiumsdiskussionen zu aktuellen Themen werden oft organisiert. Über die Passionszeit wird unter dem Titel »Kunst und Kirche« die Zeit von Tod und Leben mit Kunstschaaffenden aus der Region experimentell durchlebt und wahrgenommen. Und neben all den Aktivitäten ist die OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD einfach offen und leer für die Menschen, die tagtäglich sie besuchen, um einen Kaffee zu trinken, das Labyrinth im Chor abzuschreiten, in der aufgeschlagenen Bibel zu lesen, die Kinder spielen zu lassen, um in aller Ruhe den Säugling zu stillen, eine Kerze anzuzünden, ein Gebet zu sprechen, Ruhe und Stille zu tanken.

Stetiger Wandel

● Durch die Auswertung, die der Präsenzdienst und die Leitung seit Beginn an durchführen, wird deutlich, dass in den ca. 15-20.000 Gästen, die im Jahr die Kirche aufsuchen, alle Religionen und Konfessionen vertreten sind. Über 30% der Besuchenden sind Männer, die Mehrheit ist zwischen 40 und 60 Jahre alt. 50% kommen aus der Stadt und 50% aus der Region. Die Adressaten der Citykirchenarbeit in St. Gallen sind die »treuen Kirchenfernen«, die die OFFENE KIRCHE als Ergänzung oder als ihre Möglichkeit von Spiritualität sehen, öfters sogar als mögliche neue Form von Kirche in kleinstädtischen Verhältnissen mit ähnlichen Problemen wie die Großstadt. Die »anonyme Stadtöffentlichkeit«² findet in ihrer Passantenmentalität ei-

nen Zwischenort, Zwischenaufenthalt hinter den sieben Gleisen in der Nähe des Bahnhofes.

Die einzige Beständigkeit in der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD ist der stetige Wandel. Im Moment muss sie sich nach dem Rückzug des Initianten neu ausrichten. Während der Aufbau-phase wurde Pionierarbeit geleistet, Strukturen errichtet und Netzwerke gebildet. Das ist das

»Zwischenaufenthalt hinter den sieben Gleisen«

eine, etwas anderes ist es, dass nun der Vorstand der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD zusammen mit der Leitung neu in das Projekt hineinwachsen muss, damit es nicht mehr das Projekt des Pioniers, sondern ihr Projekt wird. Diese Ablösungsphase von der ersten zur zweiten Generation ist Chance und Krise zugleich.

Weiters hat sich gezeigt, dass die Wahrnehmung der Citykirchenarbeit nicht immer dieselbe ist. Nach außen hat die gute Medienpräsenz sowie die Highlights zur großen Akzeptanz in der Öffentlichkeit wie auch zu misstrauischen, bisweilen auch eifersüchtigen Blicken von anderen Kirchgemeinden und ihrem Personal geführt. Durch diese gute Positionierung in der Stadt und Region konnte auch der Gönnerclub aus Wirtschaftskreisen im letzten Jahr gegründet werden. In der Zusammenarbeit mit den Mächtigen der Stadt, die Solidarität zugunsten der Ohnmächtigen beinhaltet, begeht die Citykirchenarbeit eine Gratwanderung zwischen Prostitution und Prophetie. Die Stadt braucht die Gewissensarbeit für die Integration der segregierenden Milieus in der Stadt mit ihrer Vogelperspektive vom Kirchturm her, sie braucht das Gedächtnis für ihre jüdisch-christliche Tradition der Solidarität und des Stadtfriedens, und sie ist auf städtische Hoffungsgeschichten in der medialen Flut von Katastrophen aus aller Welt angewiesen.

Citykirchen mitten oder am Rand der City sind Leerstellen, Orte solcher Eigenheit. Doch diese Arbeit ist reizvolle und notwendige Herausforderung und ohnmächtige und unweigerlich sich einstellende Überforderung zugleich. Ein starkes Team im Entscheidungsprozess (in der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD helfen eine Programmgruppe und eine Gebäudegruppe neben der Betriebskommission mit) sowie eine gute Reflexionsstruktur mit Supervision und Organisationsberatung sind dringend nötig.

Nach innen stellte sich die Zusammenarbeit mit Erwerbslosen sowie die Begleitung des Präsenzdienstes schwieriger als erhofft ein. Die Frage der Wertschätzung unbezahlter Arbeit, die Problematik, wo die Grenze zwischen sozialem Engagement und professioneller Tätigkeit in der anspruchsvollen Arbeit zu ziehen ist, die Auseinandersetzung mit einer für die anonyme Stadtöffentlichkeit falsch verstandenen Missionierung, die Belastung, neben dem Stadtpfarramt zeitweise als Projektleiter, dann später als Präsident der Betriebsgesellschaft keine Zeit für wichtige Gespräche und Kontakte zu haben, sind Problemkreise, die vielfach unterschätzt werden.

Schließlich ist das Zusammenspiel von Citykirchenarbeit mit der parochial geprägten Kirchgemeindefarbeit ein spannungsvolles Unternehmen, das zwischen Macht und Eifersucht, zwischen Angst und Ohnmacht immer wieder den Dialog sucht. Fingerspitzengefühl, dass auch krumme Wege das Ziel sein können, der Aufbau einer kirchlichen Streitkultur sowie die große Vernetzung mit den Leitungsgremien aller kirchlichen und religiösen Gemeinschaften, die vom Staat anerkannt sind: Das alles hat ermöglicht, dass die OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD für weitere drei Jahre gesichert ist. Im Frühling dieses Jahres hat die Evang.-ref. Kirchgemeinde St. Gallen C im Zentrum der Stadt, die Eigentümerin der St. Leonhardskirche, in einem fünfzi-

gjährigen Baurechtsvertrag das Kirchgebäude der OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD überlassen mit einer Anzahlung von 500.000.- SFr an die nun auf ca. 4,4 Millionen Franken veranschlagte Renovati-on: eine Ermutigung sondergleichen, die Flügel nicht lahmen zu lassen.

Ja, die Kirche mit den zwei Flügeln von Lara Sophie. Es braucht die Utopie des Reiches Got-tes, die sich in der Vision einer solidarischen, of-fenen und menschenfreundlichen Stadt zeigt. Und es braucht die Knochenarbeit im WC-Put-zen, Programm einpacken, mit schwierigen Menschen auskommen, wagen, ohne zu wissen,

ob es richtig ist, Kritik einstecken und sich für ei-nen Augenblick nur aufreiben lassen, auf den Knien Geld einfordern und trotz Defiziten glau-ben, dass es geht. Träumen von Gott und Auf-räumen der gebrauchten Teller gehören unter dem Regenbogen zusammen. Eine farbige Kir-che braucht die graue Stadt solange, bis sie sel-ber durch die Farben geprägt, zum Ort heil-machender Nähe Gottes wird. Und dann braucht eine Stadt offene und geschlossene Kirchen nicht mehr, denn dann sind nach Lara Sophia wohl alle katholischen und evangelischen Kirchen mit ihren Gästen zu Engeln geworden ...

¹ Zit. in: Ch. Sigrist, City-
kirche im Aufwind, Berg am
Irchel 2000, 36. Das Büch-
lein gibt einen Abriss der

OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD
mit vielen Erlebnissen und
Geschichten.

² Vgl. M. Neddens,

Citykirchen als räumliches
System einer städtischen
Gegenkultur, in: ders. (Hg.),
Die Wiederkehr des Genius

Loci. Die Kirche im
Stadtraum – die Stadt im
Kirchenraum, Berlin 1987,
272.

InternetAdressen

- KATHOLISCHES FORUM DORTMUND, Propsteihof 10,
D-44137 Dortmund, Tel.: 0049-231-1848 110;
<http://www.katholisches-forum-dortmund.de>
- Kunst-Station St. Peter Köln: Zentrum für
zeitgenössische Kunst und Musik, Jabachstraße 1,
D-50676 Köln, Tel. 0049-221-921-3030, Fax -3038;
E-Mail: info@sankt-peter-koeln.de;
<http://www.sankt-peter-koeln.de> und
E-Mail: info@kunst-station.de;
<http://www.kunst-station.de>
- OFFENE KIRCHE ELISABETHEN,
Basel: Elisabethenstr. 10-14, CH-4051 Basel,
Tel: 0041-61-272-0354, Fax: 0401,
E-Mail: oke@access.ch,
<http://www.offenekirche.ch/basel.asp>
- Dom zu Erfurt: Domstufen 1, D-99084 Erfurt,
Tel.: 0049-361-6461265, Fax: 5668916;
E-Mail: domfuehrungen@dom-erfurt.de;
<http://www.dom-erfurt.de/>
- DOMFORUM Köln: Domkloster 3, D-50667 Köln,
<http://www.domforum.de>

- OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD, St. Gallen:
Koordinationsstelle OKL, Büchelstraße 15,
CH-9000 St. Gallen; Tel.+Fax: 0041-71-278 4969;
E-Mail: okl@okl.ch; <http://www.okl.ch>
- Propsteigemeinde St. Johann in Bremen:
Hohe Straße 7, D-28195 Bremen;
Tel.: 0049-421-3694-115; Fax.: -113;
Katholischer Gemeindeverband in Bremen
Tel.: 0049-421-3694-0; Fax.: -200;
E-Mail: info@kirchenamt-bremen.de;
<http://www.kirche-bremen.de/kgib/index.htm>
- Arbeitskreis Großstadtpastoral in Mexiko:
E-Mail: benbra@laneta.apc.org;
<http://www.laneta.apc.org/pastoralurbana>;
Centro de Estudios Euménicos; Yoemite 45 Col
Napoles, CP 03810, Mexico 18 DF, Mexico;
E-Mail: cee@laneta.apc.org
- Verein kirchliche Gassenarbeit Luzern: Murbacher-
strasse 20, Postfach 3003, CH-6002 Luzern;
Tel. 0041-41-21055-56, Fax -51;
E-Mail: office@gassenarbeit.ch;
<http://www.gassenarbeit.ch>

Ansgar Lüttel

Zentrum der Spiritualität und der Liturgie

Die Bremer Innenstadtkirche St. Johann

**In der Hektik der Stadt einen Ort der
Stille und des Gebets zu eröffnen – nicht
alles Mögliche tun, sondern eine
wesentliche Aufgabe ganz.**

● Nach der Reformation hat in Bremen das katholische Leben aufgehört. Erst 1816 erhielt die kleine katholische Gemeinde die Kirche des untergegangenen Franziskanerklosters zurück. Damals wie heute liegt das gotische Gotteshaus im Stadtzentrum, wenige Schritte vom Rathaus am Eingang zum Schnoorviertel, das jeder Bremen-Tourist besucht.

St. Johann ist die »Mutterkirche« der Bremer Katholiken. Fast alle anderen katholischen Gemeinden der Stadt sind vor oder nach dem Zweiten Weltkrieg begründet worden. Heute gibt es in Bremen ca. 60.000 Katholiken. Zur Innenstadtgemeinde St. Johann gehört ein großes Gebiet der Altstadt und der Neustadt. Die Gemeinde hat heute noch 6233 Mitglieder (Stand 1. 1. 2001). Seit Anfang 1998 hat sie durch Wegzug, Austritt oder Tod fast 11 Prozent ihrer Mitglieder verloren. Pro Jahr verlassen ca. 100-120 Gemeindemitglieder die Kirche durch Austritt.

Die Gemeinde ist anders als andere Bremer Gemeinden. Ein lebendiges Gemeindeleben ist nur schwer aufzubauen. Gemeindebewusstsein gibt es noch bei einer älteren Generation. Dafür hat St. Johann andere Chancen und Aufgaben.

An jedem Tag der Woche – werktags, samstags, sonntags – ist zuverlässig um 18 Uhr die Abendmesse. An jedem Werktag, auch samstags, gibt es die Morgenmesse um 9.15 Uhr. Die Uhrzeiten haben sich seit Jahren als günstig erwiesen. Wer nicht im Berufsleben steht, verbindet die Morgenmesse mit einem Innenstadtbesuch. Wer um 18 Uhr nicht mehr arbeiten muss, kann in die Abendmesse kommen. Ohne in die Pfarrnachrichten oder die Zeitung zu schauen, kann ich mich auf die tägliche Eucharistiefeier zu festen Zeiten verlassen. Am Sonntagmorgen gibt es zusätzlich zwei Messen. Für alle Gottesdienste gilt: Die Besucher kommen aus der ganzen Stadt und dem Umland. Manche kommen regelmäßig, obwohl sie in anderen Gemeinden wohnen. Andere sind immer wieder zu Gast, weil sie auch einmal eine andere Kirche besuchen wollen.

Andere Gottesdienstformen haben wenig Raum im Wochenplan. In dieser Kirche steht die Eucharistiefeier im Vordergrund, die in anderen Gemeinden werktags nicht immer, schon gar nicht zu festen Zeiten, gefeiert werden kann.

St. Johann wirkt in die Stadt hinein als Zufluchtsort für den, der im Gottesdienst oder im stillen Gebet Gott sucht. Tagsüber ist die Kirche immer von Menschen besucht, die Stille oder einen Ort des Gebetes suchen. Dabei stören Touristengruppen kaum, denn diese betrachten nur

den Giebel der Kirche wegen seiner schönen Backsteindekoration.

Die Menschen in der City brauchen Rückzugsorte. Geldverdienen und Geldausgeben ist nicht alles im Leben. In diese Kirche kann man kommen und ganz einfach da sein. Es kostet nichts; ich werde nicht getrieben, kann sein, wie ich bin.

Kloster und Treffpunkt

● Wenige Schritte von der Kirche entfernt entsteht in diesen Wochen ein Kloster der Brigittenschwestern. Hier entsteht ebenfalls ein Ort der Spiritualität und des Gebetes. Auch hier wird man am Stundengebet, an der täglichen eucharistischen Anbetung und an der besonderen Atmosphäre des Klosters teilhaben können. Man mag es als Herausforderung für eine liberale Großstadt ansehen, dass mitten in das alte Schnoorviertel ein Kloster gebaut wird. Immerhin ist es das erste in Bremen seit der Reformation. Unsere Kirche verdeutlicht, was sie der Stadt anzubieten hat. Sie erinnert an die andere Seite des Lebens, die viele in der Spaß-Generation nicht mehr kennen lernen.

Seit Mai 2000 gibt es gegenüber der Kirche den »Treffpunkt«, eine Einrichtung, die sich der Passantenpastoral widmen möchte. Die Erfahrungen zeigen, dass es sehr schwer ist, Passanten zu erreichen. Die Reflexion der Arbeit, die hauptsächlich von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern aus den Gemeinden geleistet wird, muss zu Veränderungen der Ausrichtung der Tätigkeit führen. Menschen kommen – so zeigt es sich – am ehesten mit Kirche »in der Kirche«, also im Gotteshaus, ins Gespräch. Das begonnene Projekt der Passantenpastoral ist, wenn überhaupt, nur in einem Ort durchführbar, der wirklich im Strom der Passanten liegt.

Die katholische Kirche in Bremen ist traditionell in verschiedenen Bereichen der Seelsorge und Caritas tätig. Sie unterhält Schulen, Kindergärten, Altenheime. Es gibt ein katholisches Krankenhaus. Im pädagogischen und sozialen Bereich ist die Kirche anerkannt. Eine katholische Schule ist unverzichtbar, wenn man bedenkt, dass es in Bremer Schulen keinen katholisch mitverantworteten Religionsunterricht gibt und die Gemeinden junge Menschen immer schwerer erreichen können.

Was könnt ihr uns anbieten?

● Bei all diesen Bemühungen werden die Menschen aber immer deutlicher fragen: »Was ist das, was Ihr uns zum Leben anbieten könnt?« Schöne, liebevoll gestaltete Gottesdienste, eine einladende Kirche, der Kontakt mit Menschen, die aus der Kraft des Glaubens leben und daraus auch ihren Alltag gestalten – das kann die Antwort auf diese Frage sein. Die Kirche muss sich besinnen auf das, was nur sie und niemand anders geben kann. Warum suchen Menschen ihr Heil in buddhistischen Meditationübungen, wo doch wir Christen von Generation zu Generation die Erfahrung von Liturgie, Gebet und Meditation leben und weitergeben?

Unser Auftrag als Innenstadtkirche ist es vor allem, ein Zentrum der Spiritualität und der Liturgie zu sein. Auch wenn es noch manchem Gemeindemitglied schwerfällt, es zu akzeptieren: Unser Auftrag ist nicht, alles Mögliche zu tun, sondern unseren besonderen Auftrag zu erkennen. Und der liegt in der Predigt, in der Liturgie und im Angebot einer Kirche, die ihre Tore öffnet hin zu einer hektischen Stadt. Nicht um die Hektik auch in die Kirche zu holen, sondern um zu zeigen, dass zum Leben Tiefe gehört, in der ich Gott finden kann.

Ulrich Kuhnke

»Und das Netz zerriss nicht ...«

Identität und Netzbildung in der Gemeinde

Das (eigene) fragmentarische Leben erzählen, aktuell sowie auf dem Hintergrund biblischer Geschichten: So bildet sich christliche Identität – weniger durch individualisierende Angebote, sondern in gemeindlichen Netzwerken.

● Während eines Stadtbummels entdeckte ich in einem größeren Schreibwarengeschäft ein Regal mit der Rubrik »Weihnachten, christlich«. Die Frage, was Weihnachten denn anderes sein könnte als christlich, beantwortete schnell ein Blick in die benachbarten Sortimente. Das Spektrum an Grußkarten zum Weihnachtsfest wirkte wie eine Illustration der bekannten These Thomas Luckmanns, dass die traditionellen Religionen zum Warenlager geworden sind, aus dem sich die Einzelnen zur Konstruktion ihrer höchst privaten Systeme letzter Bedeutung bedienen.¹ Mehr noch als die Bestätigung dessen, was mittlerweile über die Individualisierung von Religion als Allgemeingut gedacht wird, überraschte mich, dass unter den Bedingungen der Pluralisierung von Sinnangeboten und Religionsstilen das explizit Christliche neuerlich an Kontur gewinnt und offenbar auf dem religiösen Binnenmarkt identifizierbar ist.

Zwei weitere Beobachtungen bestätigen diese Erfahrung: Das eine Mal wird in einem Ge-

sprächskreis ein nicht anwesendes Paar dadurch vorgestellt, dass die beiden respektvoll als »Christen« bezeichnet werden. Ein anderes Mal empfinden zwei kirchlich-distanzierte Jugendliche, die von ihren Eltern überredet worden sind, einen aufwendig gestalteten Jugendgottesdienst zu besuchen, diesen als langweilig und anbiedernd. Sie erklären, dass sie einen »richtigen« Gottesdienst erwarteten, wenn sie »schon mal« zur Kirche gingen. Gemeint ist ein normaler Gemeindegottesdienst.

Wer ist ein Christ?

● Auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen gewinne ich den Eindruck, dass unter den Bedingungen der hochkomplexen urbanen Gesellschaft die Frage nach der Identität als Christ oder Christin zunehmend an Bedeutung gewinnt. Wer ist ein Christ und wodurch bildet sich christliche Identität?

Diese Frage ist nicht in einem fundamentalistischen Sinn gestellt, so als wollte ich hinter die Differenziertheit und Pluralität moderner Lebensführung zurückgehen. Noch möchte ich darunter eine weitere Teilidentität verstanden wissen, die zu allen anderen, in den verschiede-

nen Lebensbereichen wie Familie, Arbeit und Freizeit ausgebildeten Teilidentitäten hinzukäme. Die Identität als ChristIn kann nur die Identität der ganzen Person meinen, die alle Teilidentitäten umgreift.

Als grundlegende Voraussetzung einer solchen Identität gilt, dass sie auf kommunikative Beziehungsstrukturen angewiesen ist, kann sie doch nur gebildet werden, indem einer die Perspektive der anderen einnimmt und sich beide in Wechselseitigkeit anerkennen. Im Kontext der Großstadt nach der Möglichkeit christlicher Identität zu fragen, lässt Ausschau halten nach den kommunikativen Bedingungen dieser Möglichkeit. Dies, so meine ich, lenkt den Blick auf die Gemeinde, in der am ehesten im öffentlichen Raum der Stadt solche kommunikativen Beziehungsstrukturen realisierbar zu sein scheinen.

Individualisierung oder Individuierung?

● Mit dieser Perspektive ist zugleich eine Alternative zu jenen pastoralen Konzepten angegeben, die sich eifertig die Plausibilitäten der Individualisierung zu eigen machen. Entgegen der emphatischen Behauptung eines Freiheitsgewinns durch die erweiterten Wahlmöglichkeiten, die die Individualisierung aller Lebensbereiche mit sich bringt, stellen sich die Modernisierungsprozesse in ihren Folgen für die Subjekte und ihre Lebenswelt als äußerst ambivalent dar. Die Freisetzung aus vorgegebenen Traditionen und konventionellen Regelungen des Alltags beinhaltet eben nicht nur Freiheiten, sondern hat in neue institutionelle Abhängigkeiten geführt.² Das lässt sich auch im Bereich der Religion beobachten. So stehen die Einzelnen gerade im städtischen Bereich einer Vielzahl von Möglichkeiten zur Sinndeutung und religiösen Angebo-

ten gegenüber, zu denen sie sich im Modus der Auswahl verhalten. Entscheidend für die Inanspruchnahme kirchlicher Bildungsangebote, seelsorglicher Begleitung vor allem an den Lebenswenden oder die Teilnahme an Gottesdiensten sind dann die je eigenen subjektiven Präferenzen.

Abgesehen von dem Selbstwiderspruch, dass man nicht für eine Religion optieren kann, »so wenig wie für eine Liebe oder ein mathematisches Axiom«³, gerät das Verhältnis zwischen den einzelnen Subjekten und der kirchlichen Institution in eine Schiefelage. Die einzelnen werden als außerhalb des gesellschaftlichen Teilsystems Kirche stehend wahrgenommen, die nur insofern zu ihm Zugang erhalten, wie es für den Ausschnitt ihrer Lebensführung (die Taufe eines Kindes, die Vorbereitung auf die Erstkommunion, das Bedürfnis nach ritueller Überhöhung des bürgerlichen Lebensalltags) funktionsrelevant ist. Der intermediäre Bereich zwischen den Individuen und der Kirche, wo z.B. in der Familie ein Repertoire an religiösen Zeichen, Geschichten und Verhaltensformen lebensweltlich verankert war, scheint mehr und mehr wegzubrechen. Viele trauen sich selbst einfachste religiöse Handlungsformen – z.B. beten, über den Glauben sprechen, singen oder biblische Geschichten erzählen – nicht mehr selbst zu, sondern nur in Begleitung, oftmals auch in Delegation an ExpertInnen. »So droht die Individualisierung der Religion kurzgeschlossen zu werden mit der Klerikalisierung von Religion«⁴, auch wenn es sich bei dem hier gemeinten »Klerus« mehr um Manager von religiösen Erlebnisangeboten handelt.

Jürgen Habermas erkennt in dem Identitätsbegriff, wie er vom symbolischen Interaktionismus entwickelt worden ist, »ein Mittel für die trennscharfe Unterscheidung zwischen konträren Aspekten der gesellschaftlichen Individualisierung«⁵. Er unterscheidet zwischen Indivi-

dualisierung und Individuierung. Legt man diesen Maßstab an die skizzierte pastorale Praxis an, so ist mehr als zweifelhaft, ob mit der religiösen Individualisierung die Bildung von Identität gefördert wird. Die Erweiterung von Optionsspielräumen für zweckrationale Entscheidungen führt keineswegs zu einem Zuwachs an Autonomie, müssen sich die Einzelnen doch zwischen den multiplizierten Wahlmöglichkeiten unter Systembedingungen entscheiden. Zwar werden die pastoralen Angebote präzise zugeschnitten auf die Bedürfnisse einzelner oder bestimmter Zielgruppen; deren Teilnahmemöglichkeit hängt aber davon ab, was ihnen »geboten« wird. Damit ist die frühere Verhaltenskontrolle lediglich überführt in eine andere Art von Abhängigkeit.

Identitätsbildung hingegen verlangt Sozialformen, in denen die Einzelnen selber an deren Zustandekommen und Gestaltung beteiligt sind. Gefordert ist also auch für die Ausbildung christlicher Identität eine Art sozialer Einbindung, die ganz und gar die Eigenleistung der Individuen ist, indem diese sich als autonom handlungsfähige Subjekte gegenseitig anerkennen.

Gemeinde als Netzwerk

● Nach meiner Erfahrung können Gemeinden im großstädtischen Kontext solche identitätsstiftenden Kommunikationsstrukturen bereitstellen. Entscheidend ist, dass die Einzelnen nicht auf ExpertInnen⁶ oder auf noch so attraktive Angebote stoßen, sondern auf Menschen, die bereits miteinander in vielfältiger Weise in Kommunikation stehen. Genau dies scheint in der urbanen Gesellschaft immer weniger antreffbar zu sein. An die Stelle von Beziehungen, die auf Langfristigkeit und Dauer angelegt sind, treten flüchtige Formen von Gemeinsamkeit, die netz-

werkartige Strukturen annehmen.⁷ Erwartbar sind in einer Gemeinde somit weniger feste, über lange Zeiträume hinweg verbindliche Gruppen, als vielmehr ein Netz von Beziehungen. In einem solchen Netzwerk die Bedingung der Möglichkeit zur Identitätsbildung als ChristIn zu ent-

»Netz von Beziehungen«

decken, wird durch Erkenntnisse der so genannten »reflexiven Sozialpsychologie« befördert, die Identitätsbildung insgesamt als Konstruktionsprozess begreift, »der sich in der dialogischen Erfahrung in sozialen Netzwerken vollzieht«⁸.

Das Netzwerk der Gemeinde ist nicht gleichzusetzen mit den Beziehungen in einer Kleingruppe. Es bildet sich vielmehr aus unterschiedlichen Kontakten, die die Gemeindeglieder miteinander zu verschiedenen Gelegenheiten haben und die sich dann situativ als Gruppe aktualisieren können. Die Gestalt und Dauer dieser Gruppenbildung ist abhängig von der Thematik oder der Aktion, die sich aus dem Kommunikationsprozess des Netzwerkes ergibt. An den Gruppenbildungen, die eher phasenweise zustande kommen, sind jeweils andere Gemeindeglieder beteiligt, die oft von ihrer Biographie abhängig sich mit anderen engagieren oder zu einer Thematik auseinandersetzen wollen. Das soziale Netzwerk bildet sich also gerade aus einer Reihe von Begegnungen, die zu vertikalen (biographischen) und horizontalen (thematischen) Überschneidungen führen und stellt so die Möglichkeitsbedingung bereit, sich immer wieder neu zu aktualisieren.

Menschen, die neu hinzukommen, haben die Freiheit zur Teilnahme, nicht im Sinne der Nachfrage, sondern als Selbstbestimmung von Nähe und Distanz. Damit sie Zugang erhalten, darf das Netzwerk nicht zur Selbstabschließung

neigen, sondern muss unbedingt öffentlich im Sozialraum der Stadt zur Geltung kommen, indem es Teil des größeren Netzwerkes im Gemeinwesens ist.

Identität im Fragment

● Die Identität, die die Einzelnen in der netzwerkartigen Struktur der Gemeinde als ChristIn gewinnen können, ist aber nicht allein und nicht einmal vorrangig durch die formalen Kommunikationsbedingungen bestimmt, sondern durch die Inhalte, die kommuniziert werden. Hier ist in Erinnerung zu rufen, was Ernst Lange Mitte der 60er-Jahre als Bilanz seiner eigenen pastoralen Erfahrungen mit der Ladenkirche in Berlin notiert hat: Die Gemeinde dient der Kommunikation des Evangeliums.⁹ Soll der Kommunikationsprozess des gemeindlichen Netzwerkes der Identitätsbildung als ChristIn dienen, dann hat er darin seinen inhaltlichen Bezugspunkt. Es geht um die kommunikative Verflüssigung der jüdisch-christlichen Tradition.

Ähnlich hat Johann Baptist Metz die Identitätsfrage, die für ihn zu den zentralsten Fragen der zeitgenössischen Theologie zählt, aufgenommen: »Auf die Frage, woran und wodurch sich christliche Identität bildet, antwortet das NT: durch das Wagnis der Nachfolge Jesu im Vorgriff auf den endgültigen Anbruch der Gottes-herrschaft.«¹⁰ Er versteht die Inhalte, an denen

»Wagnis der Nachfolge Jesu«

sich die christliche Identität ausbildet, als praktische Inhalte. Sie erschließen sich erst, wenn sich Menschen in ihrem Handeln auf sie einlassen und selber umkehren, aufbrechen und den Exodus wagen. Metz verbindet mit der Identitätsbildung aus Nachfolge zwei Optionen: zum ei-

nen, dass Nachfolge kein privater, sondern ein solidarischer Akt ist, und zum anderen, dass Nachfolge als Gemeindeprinzip zu gelten hat. Damit ist von vornherein ausgeschlossen, dass christliche Identität im Sinne jenes »possessiven Individualismus« angeeignet werden könne, der innere Besitzstände akkumuliert.¹¹ Christliche Identität lässt sich nicht hinzufügen zur bürgerlichen Identität als etwas, das die Zerrissenheit der Alltagserfahrungen kittet oder die individuelle Entwicklung überhöht. In der Identitätsbildung von ChristInnen ist vielmehr das Moment der Unterbrechung gegenwärtig, das die Brüche der eigenen Biographie und die Leiderfahrungen der anderen nicht verdrängen muss, sondern wahrnehmen lässt.

Der Zwang zur Perfektion, zur konsistenten Selbstdarstellung und kontinuierlichen Karriere seiner selbst, die für die Individualisierung kennzeichnend sind, erweisen sich auf diesem Hintergrund als zutiefst inhuman, sind es doch gerade Kontingenz, Diskontinuität und Fragmentierung, die die Alltagserfahrung prägen. Henning Luther hat sich deshalb dezidiert gegen

»identitätsstiftende Begegnung«

das Missverständnis gewandt, Identität nur in Kategorien der Vollständigkeit, Ganzheit und konsistenten Dauerhaftigkeit zu denken. Gegen den Identitätszwang der individualisierten Gesellschaft behauptet er, »dass die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf«¹².

Das Ideal einer perfekten Identität lässt nämlich keinen Raum, um die Brüche und erlittenen Verluste zu trauern, keinen Raum für Hoffnungen und Veränderungen, es führt zur un-kommunikativen Selbstanschließung, weil es die identitätsstiftende Begegnung mit anderen ent-

wertet. Luther insistiert darauf, dass die Identität von Christen fragmentarisch sein darf und zwar sowohl im Blick auf vergangene Erfahrungen von Versagen, Verletzungen und Schuld als auch hinsichtlich der Zukunfts Offenheit, die unser Leben kennzeichnet. »Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«¹³

Orte der Identitätsbildung

● Wenn nach konkreten Orten der Kommunikation des Evangeliums Ausschau gehalten wird, kommt zunächst und zuallererst der Gottesdienst, näherhin der Sonntagsgottesdienst in den Blick. Zwar gibt es gewichtige theologische Gründe, anderen Kristallisationspunkten der Gemeindebildung den Vorrang zu geben, doch soll Gemeinde wirklich öffentlich (und das heißt nicht gleich volksskirchlich) bleiben, dann ist der Gottesdienst der Versammlungsort der Gemeinde schlechthin. Der regelmäßige Gottesdienst, der an Raum und Zeit gebunden ist, ist die Konstante, die erst die Flexibilität und den Prozesscharakter der Netzwerkstruktur erlaubt. Über

»der regelmäßige Gottesdienst als Konstante«

diese pragmatische Begründung hinaus sprechen auch theologische Gründe dafür, im Wort, das im Gottesdienst verkündigt wird, und im Sakrament, das in der Eucharistie gefeiert wird, den zentralen Ausdruck gemeindlicher Identität zu erkennen.

Damit dies kommunikativ erfahrbar wird, muss die Gottesdienstgestaltung allerdings auch einer erwachsenen Identität standhalten können und darf nicht wie mancherorts zur Infantilisierung des Glaubens geraten. Auch die Raumgestaltung trägt entscheidend dazu bei, ob der Got-

tesdienst einladend wirkt und zu einem Ort der Auseinandersetzung im öffentlichen Sozialraum wird.¹⁴ Gerade die Einbeziehung von Kunst und Musik hat hier kommunikative Bedeutung für die ästhetische Vermittlung von Zeitgenossenschaft, während Trivialisierungen in diesem Bereich nicht nur den Inhalten des Glaubens unangemessen sind, sondern auch unnötige Kommunikationsbarrieren errichten.

Verbunden mit dem Gottesdienst und darüber hinaus ist es für die Kommunikation in der Gemeinde notwendig, weitere Begegnungsmöglichkeiten zu schaffen. Diese können, wie z.B. ein Gemeindecafé, informellen Charakter haben und entsprächen so den Bedürfnissen nach punktuellen, situativen Kontakten. Es können aber auch sehr bewusst, vielleicht zeitlich befristet, Anlässe zum intensiven Austausch initiiert werden. Diese ergeben sich oft aus gemeinsamer Betroffenheit, sei es von Problemen des Gemeinwesens oder von kongruenten biographischen Situationen. Als richtungsweisend könnte sich hier wiederum ein Hinweis der reflexiven Sozialpsychologie erweisen. Dem Konzept »narrativer Identität« zufolge erfolgt die Identitätskonstruktion primär im Modus der Erzählung. Nicht nur alltägliche Situationen werden erzählt, sondern das »ganze Leben« wird als Narration gestaltet: Wir erinnern, glauben und hoffen in narrativer Form. Dieses Konzept ist nicht nur anschlussfähig an die narrative Grundstruktur des Glaubens, sondern die Gemeinde gewinnt umgekehrt Relevanz für die Identitätsbildung als Erzählgemeinschaft.

Kohärenz und Kontinuität der Lebensgeschichte müssen immer wieder erzählend hergestellt werden, wobei sich die Selbsterzählungen im sozialen Aushandlungsprozess stets neu bilden. Die Einzelnen greifen dabei auf Erzählformen und -inhalte zurück, die ihnen ihre Lebenswelt bereitstellt. Insofern ist »die Stabilität

unserer Identität eine öffentliche Angelegenheit«¹⁵. Für ChristInnen ist es nicht unerheblich, in welchem Referenzrahmen sie von ihren Erfahrungen erzählen, zumal die von der Kulturindustrie vorgestanzten Identitätsmuster in die Lebenswelt eindringen und das Formenpotential der Selbsterzählung beeinflussen. Die jüdisch-christliche Erzähltradition erweist sich dann gerade darin als befreiend, dass sie die im doppelten Sinn herrschenden Selbstinszenierungen unterbricht und es den einzelnen erlaubt, von dem Fragmentarischen ihrer Biographie, ihrer Beziehungen, mithin ihrer Identität zu erzählen.

Damit die Inhalte und Formen der biblischen Befreiungsgeschichten identitätsstiftend wirken können, müssen sie allerdings auch bekannt sein. Eine wichtige Aufgabe der Gemeinde als Erzählgemeinschaft wird deshalb darin bestehen, für eine grundlegende Bildung vor allem in Bezug auf die biblische Tradition Sorge zu tragen. Die damit nur angedeutete Notwendigkeit von religiösen Bildungsprozessen gilt ganz besonders auch für die identitätsstiftende Funkti-

on der Katechese in der Gemeinde. Es ist nüchtern damit zu rechnen, dass viele Kinder in der Stadt, die sich auf die Erstkommunion vorbereiten, zuvor kaum religiös sozialisiert worden sind. Gleiches gilt für die jungen Erwachsenen, die sich mit der Frage auseinandersetzen, ob sie sich

»Kommunikation des Evangeliums«

firmen lassen wollen und sich damit sehr bewusst der Identitätsfrage als ChristInnen stellen. Für einige von ihnen bleibt die Zeit der Katechese eine Episode, in der sie nichtsdestoweniger an der Kommunikation des Evangeliums partizipieren. Für andere ist es eine entscheidende Phase ihrer Biographie, in der sie dauerhaft an das Netzwerk der Gemeinde anknüpfen konnten. Umso wichtiger ist es, die Katechese selbst als punktuelle Aktualisierung des Netzwerkes Gemeinde ernst zu nehmen und wertzuschätzen, damit sie die pastorale Aufmerksamkeit erfährt, die die Identitätsbildung der Einzelnen als ChristInnen erfordert.

¹ Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt ²1993, 145.
² Vgl. M. Blasberg-Kuhnke / U. Kuhnke, Umkehr zur Zukunft. Christlicher Glaube und pastorales Handeln in der Erlebnisgesellschaft, in: J. Ernst / St. Leimgruber (Hg), Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche, Paderborn 1995, 423–440.

³ B. Dressler, Wie bilden sich heute religiöse Identitäten?, in: Pastoraltheologie 87 (1998) 236–252, hier 242.

⁴ Ebd., 248.

⁵ J. Habermas,

Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nach-metaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt ²1997, 187–241, hier 235.
⁶ Vgl. H. Steinkamp, Gemeinde jenseits der Pfarrei, in: H.-G. Ziebertz (Hg), Christliche Gemeinde vor einem neuen Jahrtausend. Strukturen – Subjekte – Kontexte, Weinheim 1997, 233–246, hier 240f.
⁷ Vgl. R. Senett, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus,

Berlin 1998, 28f.

⁸ H. Keupp u.a., Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999, 99.

⁹ Vgl. E. Lange, Aus der »Bilanz 65«, in: ders., Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, 63–160.

¹⁰ J.B. Metz, Die Zielperspektive: Identitätsbildung aus Nachfolge, in: R. Zerfaß (Hg.), Mit der Gemeinde predigen, Gütersloh 1982,

13–21, hier 13.

¹¹ Vgl. Keupp u.a., Identitätskonstruktionen, 19.

¹² H. Luther, Identität und Fragment. Praktisch-theologische Überlegungen zur Unabschließbarkeit von Bildungsprozessen, in: ders., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–182, hier 165.

¹³ Ebd., 172.

¹⁴ Vgl. Thema: Kirchen-Raum und Gemeindeentwicklung, in: BiLi 74 (2001) H. 2.

¹⁵ Keupp u.a., Identitätskonstruktionen, 105.

Straßeneinsatz!

Herausforderung einer Passantenpastoral

Moderne Stadtmenschen sind unterwegs. Um mit ihnen in Kontakt zu kommen, braucht Kirche Begegnungsmöglichkeiten »in der Passage«. Gemeint ist damit aber kein seichtes Angebot, sondern eine neue Sozialform des Christseins.

● »Form follows function« – dieser klassische Designergrundsatz ist bei der sach- und zeitgemäßen Gestaltung pastoraler Konzepte ebenso oft missachtet wie praktiziert worden. Was in vielen Bereichen der »kategorialen« Seelsorge mit Erfolg geschieht, wird im Kontext der City-pastoral noch immer kritisch beäugt: von den Strukturen und Funktionserfordernissen des jeweiligen sozialen Kontextes ausgehend den christlichen Glauben lebensdienlich zu vergewärtigen.

Das Zentrum der Großstädte zählt zu jenen Orten, an denen die Merkmale eines modernen säkularen Lebens in besonderer Dichte erlebt werden. Aufseiten der Kirche besteht die Versuchung, diese Orte zu meiden. Denn hier gelten nicht die Regeln des Sakralen, sondern des Säkularen. Wo sie dem Religiösen Raum geben, bestimmen die Bedingungen der Säkularität über

die Präsenz des Religiösen. Die Kirche tut sich mit diesem Sachverhalt schwer, weil sie Ideale pflegt, die alle Anstrengungen auf überschaubare, gewachsene Gemeinschaften richten, in denen exklusiv eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens möglich sein soll. Die Frage ist jedoch, ob gerade die Orientierung am Gemeindeprinzip nicht jene Notwendigkeiten übersieht und jene Chancen verspielt, die mit den Kommunikationsmöglichkeiten urbaner Öffentlichkeit gegeben sind.

Gerade um ihrer Funktion willen, Öffentlichkeitsarbeit für das Evangelium zu leisten, darf sich die Kirche nicht begnügen mit Formen milieugebundenen Zusammenseins und vereinshafter Geselligkeit. Sie muss sich vielmehr einlassen auf die Extrovertiertheit des Stadtlebens und dem Spezifischen urbaner Kommunikation Rechnung tragen: dem permanenten Wettbewerb um Aufmerksamkeit, der Dominanz befristeter Beziehungen und passagerer Bindungen. Sich unter diesen Bedingungen des eigenen Auftrages neu zu vergewissern, markiert für die Kirche eine zentrale theologische und pastorale Aufgabe der Gegenwart. Die folgenden »programmatischen« Thesen zum Projekt einer »Passantenpastoral«¹ sollen die Konturen dieser Herausforderung näher bestimmen.²

Unter freiem Himmel

● Passantenpastoral beginnt mit »teilnehmender Beobachtung« von Prozessen, in denen die Vielgestaltigkeit des Verhältnisses von Modernität, Urbanität und Religiosität aufscheint. Auf den ersten Blick erscheinen die Großstädte der Moderne als jene Orte, an denen am ehesten und nachdrücklichsten die »Exkulturation« des Christentums manifest wird. Der Schwund an sozialer Anerkennung, weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität und eine allgemeine »Entchristlichung« der marktgängigen Spiritualität legen den Schluss nahe, es bestünde ein Konkurrenz- oder Ausschlussverhältnis zwischen Urbanität und Christentum. Allerdings wird hierbei übersehen, dass sich im Kontext des Urbanen zugleich ein öffentliches Fragen nach Transzendenz artikuliert.³ Die moderne Stadt ist der Ort, an dem in immer kürzeren Intervallen immer mehr Waren und Ideen umgeschlagen werden. Ebenso wie sie Bestehendes in Frage stellt, provoziert die Stadt beständig die Frage nach dem, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen.

Es gehört zur Dialektik des Stadtlebens, dass es gerade bei allem Aufwand, den es mit dem Herbeischaffen von Annehmlichkeiten des Daseins betreibt, immer wieder den Wunsch nach einer Entrivialisierung dieses Daseins hervorreibt. Hier bricht die Frage nach dem eigentlich Definitiven der Existenz auf, nach Sinnspuren, die nicht mehr verwischt werden. Aber ebenso entsteht hier eine Haltung, die sich nichts vormachen lässt, die prosaisch, ironisch, zynisch den Lauf der Dinge und religiöse Sinnofferte kommentiert. Für solche Zeitgenossen offenbaren die Broschürenhalter der Zeugen Jehovas, die Plakatwände der Mormonenapostel und die Höhlenpredigten frommer Eigenbrötler in den

Fußgängerzonen allenfalls eine unfreiwillige Komik. Das Religiöse hat in diesem Kontext nur dann eine Chance, wenn es auf nicht-triviale Weise urbanen Trivialisierungstendenzen und -agenten (und ebenso seiner Selbstbanalisierung) widerstreitet.

Versuche der Kirche, das Evangelium korrelativ auf »religionsproduktive Tendenzen« zu beziehen, müssen sich auf die spezifisch urbane »Neuformatierung« religiöser Fragen einstellen, die mit der Neubestimmung des Verhältnisses von Privatsphäre und Öffentlichkeit in Zusammenhang steht. Urbanität steht für die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Dabei wird

»urbane Neuformatierung religiöser Fragen«

die Privatsphäre aufgewertet, aber auch neuen Zwängen ausgesetzt. Der Trend geht zu Existenzformen, die den Menschen bei seiner Lebensführung auf sich selbst zurückwerfen. Fragen des Lebensstils, der weltanschaulichen Orientierung und des Wertebewusstseins werden tendenziell Angelegenheit der privaten Wahl. Die Angebotsexplosion auf dem Erlebnismarkt, die Ausweitung der Konsumpotentiale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang »sein Glück zu machen«.

Aber nur für wenige Menschen liegt das Glück auf der Straße. Oft wird der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutzungszone, die Marmorfassade zur Klagemauer. Und ebenso oft erweist sich das Versprechen der Stadt, sie sei für den modernen Menschen der rechte Ort, sein Leben in eigener Regie führen zu können, als trügerisch.⁴ Ist aber damit auch die Möglichkeit, ein »eigener Mensch« zu sein, bereits als Lug und Trug erwiesen? Oder gilt es nicht, umso intensiver nach Ressourcen von Sinn

und Identität zu suchen? Liegen hierin nicht Chancen für den Identitäts- und Relevanznachweis eines genuin religiösen Verhältnisses zu diesen Lebenssituationen? Die von der Moderne selbst produzierte Frage nach einer Lebens-

»säkularisierungsresistenter Relevanzbereich der Religion«

führungskompetenz, die nicht von Modernisierungsprozessen entwickelt wird, verweist auf einen »säkularisierungsresistenten« Relevanzbereich der Religion.⁵ Wie dieser Relevanznachweis inhaltlich gefüllt wird, hängt jedoch davon ab, ob Inhalt und Format des Religiösen »modernitätskompatibel«, entsprechend den Bedingungen einer weltanschaulich pluralen und hochgradig individualisierten Gesellschaft zur Geltung kommen. Diesen Bedingungen kann man nicht zureichend in den pastoralen Refugien der Kirche gerecht werden. In der Stadt spielt sich öffentlich Belangvolles, das zugleich für Individuen relevant ist, unter freiem Himmel ab.

Religiös im Vorübergehen?

● Stadtmenschen dehnen den in säkularen Angelegenheiten von ihnen geschätzten Plural an Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten auch auf das Religiöse aus. Man/frau ist »selektiv« religiös und behält sich auch die Abstufung von Nähe und Distanz zur (institutionalisierten) Religion selbst vor. Religiöses Wahlhandeln wird von der weltanschaulichen und religiösen Multikulturalität der Städte begünstigt. Aus der Vielfalt von moralischen Orientierungen und religiösen Symbolen können religiös Interessierte das für sich auswählen und neu arrangieren, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht. Viele dieser Zeit-

genossen sind daher religiös im Modus des »Vorübergehens«; sie durchstreifen und durchmustern die Sinnofferten unterschiedlichster Anbieter, um sie auf ihre oft wechselnden Bedürfnis- und Lebenslagen anzuwenden.

Für solche »religiöse Passanten« tritt die lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-reflexive Funktion zurück. Ihre Nachfrage richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Diese Nachfrage ist meist situativ bedingt und begrenzt. Religiöse Passanten sind »von Zeit zu Zeit« religiös-ähnlich wie sie »auf Zeit« politisch sind (z.B. in einer Bürgerinitiative mitarbeiten). Sie lassen sich daher nicht in bestimmte religiöse Gemeinschaften »eingemeinden«.

Religiöse Passanten können mit den Möglichkeiten der Gemeindepastoral nicht mehr erreicht werden. Sollen sie seitens der Kirche nicht gänzlich abgeschrieben werden, muss subsidiär zur Gemeindepastoral nach Formen und Wegen gesucht werden, die der »passageren« Verfassung ihrer Religiosität entsprechen. Kaum anders kann man auch der kirchlichen Milieuerengung ent-

»kirchliche Milieuerengung«

gegenwirken, die daraus entstanden ist, dass in (Pastoral-)Theologie und Praxis der ideale Christ ein Gemeindechrist sein muss und die ideale Gemeinde sich über kommunal verfasste Zugehörigkeit konstituiert. Eine solche Gleichsetzung bedeutet im Kontext einer wachsenden Pluralisierung bzw. Individualisierung des sozialen Lebens eine Selbstbehinderung bei dem Bemühen um die Inkulturation des Evangeliums.

Je mehr die Kirche in ihren Pastorkonzeptionen auf die sozialintegrative Funktion der Kirchengemeinden setzt, umso mehr erschwert sie paradoxerweise ihre Integration in eine hochgradig individualisierte Gesellschaft. Durch die Bindung an einen überschaubaren intensiven Gemeindebetrieb verlangt die Kirche von allen Beteiligten einen Grad an Gemeinsamkeiten, wie er vorzugsweise in den geschlossenen Sozialmilieus der bürgerlichen Mittelschicht antreffbar ist, aber viele Menschen mit anderen Lebensführungsmustern »außen vor« lässt. Nach urchristlichem Vorbild aber ist es zu wenig, nur mit den »Gottesfürchtigen« Gespräche zu führen. Zu reden ist auch »täglich auf dem Markt mit denen, die gerade zugegen« sind (Apg 17,17) und entweder »en passant« mit dem Evangelium in Kontakt treten – oder überhaupt nicht. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes kann durchaus im Moment des »Vorübergehens« bestehen – im Erleben einer diskreten, voraussetzungslosen Zuwendung (vgl. Gen 18,1ff).

Kirchengemeinden bleiben sicher auch in Zukunft wichtig für die religiöse Beheimatung der Christen. Als christliche Sozialstationen in einer zuweilen unsozialen Gesellschaft dienen sie der Selbstentfaltung des Subjekts in seinen sozialen Primärbezügen und der Verortung des

ger selbst in diesen Passagen antreffbar sind, ergibt sich soziologisch aus strukturellen Veränderungen der Lebensführung, die kirchlich uneinflussbar sind. Die Einheit von Wohnen, Arbeit und Freizeit hat sich räumlich aufgesplittet, der Lebensraum ist immer weniger auf das Stadtviertel beschränkt. Im sozialen Nahbereich trifft man zunehmend Menschen, mit denen man kaum mehr teilt, als benachbarte Häuser zu bewohnen. Wo Sozialbeziehungen individuell wählbar geworden sind und über räumliche Distanzen hinweg mit einem Optimum an Mobilität und an medialer Kommunikation gepflegt werden können, entstehen soziale Netzwerke und Szenen, die längst von festen räumlichen Bezügen entkoppelt sind. Will die Kirche für solche Pendler und Passanten ansprechbar sein, muss sie verstärkt diesseits und jenseits der Pfarrgemeinden präsent sein in den »Zwischenräumen« jener pluralen Lebenswelten, in denen sich die Menschen heute bewegen.⁶

Wenn die Kirche solche urbanen Räume mitgestalten will, ist ein Ortswechsel unumgänglich. Sie muss ihre angestammten Immobilien verlassen und »Straßeneinsätze« riskieren,

»dem modernen homo viator begegnen«

will sie dem modernen »homo viator« begegnen. Inmitten der Fußgängerzonen muss sie religiöse Passagen einrichten, die in ihrer Bausprache bereits das andeuten, was hier Sache ist. Diese Räume müssen Foyer-, Studio-, Ateliercharakter tragen, die Unterschiede von »drinnen« und »draußen« fließend machen. Wer sie betritt, fühlt sich nicht vereinnahmt und kann Nähe und Distanz zum Geschehen selbst bestimmen. Der Struktur dieser Räume muss auch das Format der darin antreffbaren Themen und ihrer Bearbeitung entsprechen. Zu thematisieren ist, was je-

»Passagen, Übergänge und Transfers«

Evangeliums in diesen Primärbezügen. Die sozialen, politischen und kulturellen Besonderheiten urbanen Lebens blieben jedoch ebenso gründlich verkannt, wenn es bei dieser Korrelation von Leben und Glauben bliebe. Die Notwendigkeit einer Pastoral, die Passagen, Übergänge und Transfers zwischen den unterschiedlichen Lebens- und Handlungswelten des modernen Menschen herstellt, indem ihre Trä-

weils »Stadtgespräch« ist und darum den Gegenstand christlicher Zeitgenossenschaft ausmacht. Und was solchermaßen »an der Zeit ist«, gilt es aufzubereiten über die Hermeneutik einer »urban theology«, die Theologie nicht mit den Mitteln von Dogma und Moral treibt, sondern im Stil soziologischer Zeitdiagnose arbeitet, sich um politische Urteilskraft bemüht und zu ästhetischen Installationen des Evangeliums fähig ist. Hier muss sich zeigen, ob man als Kirche wieder »satisfaktionsfähig« wird für die Avantgarden der Stadtkultur, die sich von einer christlichen Zeitansage herausfordern lassen. Und ebenso sollte hier in Stil und Genus neben der Form des politischen Diskurses, des Infotainment, der ästhetischen Provokation noch eine andere Rede über die Stadt geführt werden können – etwa in der Weise, dass sie »ins Gebet genommen« wird und zu bestimmten Tagzeiten innovative Formen des »Stundengebetes« praktiziert werden.

Passantenpastoral ist demnach ein Angebot der Kirche in der Stadt für die Stadt. Sie lädt kirchenferne Zeitgenossen ein, an Veranstaltungen teilzunehmen, die das Leben in der Stadt spirituell dechiffrieren wollen. Sie schafft Orte der Konzentration in einem Umfeld, das auf unterhaltsame Zerstreuung abzielt und alle Lebensinhalte auf ihre Marktgängigkeit, ästhetischen Reiz

»Konfession der Skeptiker«

oder Erlebnisintensität testet. Hier können diejenigen Station machen, die spirituell entwurzelt sind, sich zur Konfession der Skeptiker rechnen und sich dennoch religiöse Neugier bewahrt haben. Hier können sich diejenigen einfinden, welchen die üblichen dogmatischen und kirchenrechtlichen Bedingungen zur Teilnahme am kirchlichen Gemeindeleben eine zu hohe Schwelle bedeuten. Passantenpastoral lebt von der Fähigkeit aufseiten der Kirche, Räume und

Zeiten frei zu halten, in denen sie selbst sich als resonanzfähig für die vielfältigen Suchbewegungen erweisen kann, die sich den ethisch-spirituellen Erblindungstendenzen des Säkularen widersetzen. Hier kann die Kirche auch ihrer Selbstverpflichtung zu einer »kulturellen Diakonie« an der Gesellschaft nachkommen.⁷

Fremde Heimat?

● Wer in der Stadt lebt, existiert zu einem gewissen Grad immer in der Fremde. Hier wird jedem Individuum und jeder Gemeinschaft die eigene Identität und Tradition nie ohne die Differenz zu anderen erfahrbar. Gleichwohl wirbt die Stadt mit dem Versprechen, dass solche Differenzen nicht zu Ausgrenzungen führen. Stadtkultur zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht mehr zwischen Fremden und Einheimischen unterscheidet. Eingelöst wird dieses Versprechen in den unterschiedlichen »Szenen« einer Stadt. Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer kaum überschaubaren sozialen Wirklichkeit Menschen mit ähnlichen Vorlieben und Abneigungen finden kann, ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen.⁸ Szenen entstehen an der Schnittlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit; sie ermöglichen einen nicht-individuellen Umgang mit den Individualisierungszumutungen des Stadtlebens und überlassen dem Individuum dennoch, Nähe und Distanz bzw. die Intensität der Partizipation selbst zu dosieren. Szenen offerieren der großen Zahl anlehnsbedürftiger Einzelgänger in der Stadt die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein sein zu müssen.⁹

Passantenpastoral ist hinsichtlich ihrer Organisationsform »Szenenpastoral«. Resonanz finden ihre Programme nur dann, wenn ihre Träger von der Straße und aus den städtischen Szenen

kommen und sich durch entsprechende Eigenschaften auszeichnen. Sie müssen eher die Merkmale neugieriger Flaneure und Grenzgänger aufweisen, als sich durch soziale und ideologische Sesshaftigkeit auszeichnen. Nötig ist daher vonseiten des kirchlich sich manifestierenden Christentums die Entdeckung und Förderung von Charismen der Extrovertiertheit. Dazu braucht es Charaktere von der Art der Spurensucher und Scouts, der Vor- und Querdenker, der Kundschafter und »Fremdenführer«, die zu den religiösen Ressourcen des Lebens in der Stadt führen. Gesucht sind religiös-säkulare Doppelexistenzen, spirituelle Vernetzungstalente und

»Charismen der Extrovertiertheit«

dogmatische Nestflüchter, die den Glauben derart »veröffentlichen«, dass sie keinen Glaubenssatz aussprechen, den sie nicht zuvor der kalten Luft der Glaubens- und Kirchenkritik ausgesetzt haben. Dass ihre Adressaten unter dem Doppel-diktat von Zeitmangel und Zeitdruck stehen, setzt die Vertreter des Christentums unter Präzisionsdruck: Sie müssen sich beeilen. Die Wartezeit zwischen zwei S-Bahnen muss genügen, um auf den Punkt zu kommen und einprägsam zu bestimmen, was im Christentum Sache ist. Vollmundiges Geschwafel, fromme Phrasen und der Gestus der Besser- und Alleswisserei haben hier keine Chance.

Sich unter urbanen Interaktionsbedingungen zu behaupten, bedeutet bei einem prinzipiell unabschließbaren Publikum Aufmerksamkeit zu suchen. Die Stadt liebt und begünstigt alles, was medial darstellbar und reproduzierbar ist. Darauf sich einzulassen bedeutet vor allem einen anderen Umgang mit den überlieferten Symbolbeständen des Christentums, als diese nur auf dogmatische Wahrheitsbehauptungen und moralische Sollensansprüche festzulegen. Es geht

hier nicht darum, ästhetisch reizvolle Unterbrechungen des Tagesgeschäftes zu arrangieren. Aber es kommt darauf an, nicht »sinnenlos« über das zu reden, was ein sinnvolles Leben ausmachen kann. Ohne Beteiligung der Sinne kommt dem Menschen nichts in den Sinn, was sein Da-

»was ein sinnvolles Leben ausmachen kann«

sein und das Evangelium zustimmungsfähig macht. Alle dogmatischen Sinngehalte und moralischen Sinnansprüche sind ohnehin nur so viel wert, wie sie in biographische Deutungszusammenhänge hineingenommen und individuell fruchtbar gemacht werden können. Mit dem An-demonstrieren einer fremden, dogmatisch geschlossenen und auf moralische Pflichten konzentrierten Identität wollen sich allenfalls fundamentalistisch gestimmte Zeitgenossen noch anfreunden.

Ein progressiver Rückschritt?

● Für manche Kritiker kommt das Plädoyer für eine »Passantenpastoral« nur im Gestus des Fortschrittlichen daher. Tatsächlich aber scheint sie längst überholt geglaubte Engführungen des Christ- und Kircheseins neu aufzulegen. Offensichtlich wird hier wieder im Modus einer »Betreuungspastoral« agiert, indem einige Kirchenprofis sich um ein aufmerksames, aber passives Publikum bemühen, anstatt ihre Adressaten selbst zu Hauptdarstellern ihrer Glaubensbiographie zu machen. Offensichtlich bleibt es hier bei unverbindlichen Begegnungen mit dem Glauben, der in Form kleiner »appetizer« feilgeboten wird und für die alltägliche Lebenspraxis folgenlos bleibt. Offensichtlich liegt hier bloß ein kirchliches »update« für den Versuch vor, Religi-

on in den Dienst eines »kompensatorischen Freizeitmythos« (J. B. Metz) zu stellen und sie um ihre sozialkritische Kraft zu bringen. Anstatt der Tendenz zur sozialen Erosion einer individualisierten Gesellschaft entgegenzuwirken durch eine Vermehrung der Chancen eines dauerhaften und zukunftsfähigen gemeinschaftlichen Lebens, Glaubens und Handelns, scheint eine Passantenpastoral solchen Trends zu huldigen (und sie zu »heiligen«?).

Anfragen dieser Art sind – ungeachtet ihrer oft beckmesserischen Ober- und Untertöne – zweifellos berechtigt. Wer so argumentiert, tut dies aus Erfahrung: In der Regel muss man immer dann, wenn man blinde Flecke in einer Theorie erkennt, für deren praktische Umsetzung schwarz sehen. Bisweilen aber ist eine Praxis besser als die zugehörige Theorie. Von den bisherigen Erfahrungen mit praktischen Versuchen einer Passantenpastoral z.B. im Kölner DOMFORUM werden die angedeuteten Kritikpunkte deutlich relativiert. Die Sorge, hier würden anspruchsvolle Angebote anspruchlos wahrgenommen und unter die üblichen städtischen Zerstreuungsszenarios eingereiht, hat sich längst als unbegründet erwiesen. Die Berichter-

stattung in den Medien macht stets die spezifische Kennung der Veranstaltungen deutlich. Und keineswegs ist es dazu gekommen, dass das widerständige Sich-Einlassen auf die Strukturen der City kirchliche Initiativen zu einem Teil ihres Event-, Marketing- und Unterhaltungsbetriebes gemacht macht. Der Vorwurf der Unverbindlichkeit verkennt das enorme Maß an Engage-

»enormes Maß an Engagement und Kompetenz«

ment und Kompetenz, das Haupt- und Ehrenamtliche in den religiösen Passagen auszeichnet. Ihr Bemühen gilt weniger der Dogmatik des Glaubens als dessen Mäeutik, d.h. es entsteht kein religiöses Betreuungsverhältnis, sondern ein kommunikativer Prozess des Entdeckens und Erschließens des Evangeliums hinsichtlich seines »pro me« wird gefördert. Gerade dies dient dem Subjektsein religiöser Passanten. Schließlich werden hier auch gesellschaftliche Vereinzelungstendenzen nicht verdoppelt, sondern widerständig aufgenommen. Längst ist um die Orte kirchlicher Citypastoral eine eigene »Szene«, eine neue Sozialform des Christseins entstanden.

¹ Diese Thesen bilden die »Quersumme« folgender Überlegungen zur »Passantenpastoral«: H.-J. Höhn, *Flüchtige Bekannte?!*, in: *LebSeel* 51 (2000) 229–233; ders., *Kirche ohne Gemeinde?*, in: E. Purk (Hg.), *Herausforderung Großstadt*, Frankfurt 1999, 45–66; ders., *»Wir lernen das Eigene besser im Streit mit dem Fremden!«* Christentum und urbane Öffentlichkeit, in: K. Hillenbrand/B. Nichtweiß (Hg.), *Aus der Hitze des*

Tages, Würzburg 1996, 193–207.

² Zur Verifikation dieser Thesen vgl. exemplarisch am Modell des DOMFORUMS Köln: H.-J. Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998, 134–140.

³ Vgl. H.-J. Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 31996.

⁴ Vgl. hierzu u.a. U. Beck

(Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt 1997.

⁵ Vgl. ausführlicher H.-J. Höhn, *Religion – nach ihrem Ende?!*, in: A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite* (FS K. Lehmann), Freiburg/Basel/Wien 2001, 465–478.

⁶ Vgl. M. N. Ebertz, *Kommunikationspastoral der Zwischenräume*, in: *Renovatio* 55 (1999) 75–79.

⁷ Vgl. hierzu etwa N. Mette, *»Inkarnation«* in die Stadt – Diakonie, in: A. Herzig/B.

Sauermost (Hg.), *... unterm Himmel über Berlin*, Berlin 2001, 123–126.

⁸ Vgl. hierzu u.a. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt/New York 1992, 459–494.

⁹ Zum Ganzen vgl. auch H.-J. Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

Heinrich Jacob

Kooperative Pastoral in der Stadt¹

**Die Herausforderung der Stadtpastoral
verpflichtet zur Zusammenarbeit.**

**Leitbilder, unterschiedliche
Schwerpunkte und gegenseitige
Information können Konkurrenz
zwischen Pfarreien und neuen
citypastoralen Initiativen vermeiden.**

● Unter dem Stichwort »kooperative Pastoral«² wird zurzeit in nahezu allen deutschen Diözesen nach Wegen gesucht, wie die durch den Priestermangel entstandenen pastoralen Probleme gelöst werden können. Die dabei in den Blick genommenen Ansätze sind zumeist strukturell-organisatorischer Art. Mit »kooperativer Pastoral« wird eine Pastoral bezeichnet, die nicht nur vom Pfarrer, sondern von Priestern, Diakonen und Laien, haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gemeinsam getragen und verantwortet wird. Angestrebt ist die Entwicklung kollegialer Leitungsstrukturen, die den Pfarrer in seiner Verantwortung für meist mehrere Gemeinden entlasten und dabei gleichzeitig die Gemeinden als Subjekt der Pastoral stärken sollen. Fraglich ist, ob eine so entwickelte kooperative Pastoral letztlich mehr sein kann, als eine binnenkirchlich organisierte Mangelbewältigung.

In der Tat würde die Frage nach Kooperation und Leitung im Sinne einer rein strukturellen

Form von Zusammenarbeit zu kurz greifen. Vielmehr muss sie verbunden sein mit der Frage nach inhaltlichen Ansätzen und Schwerpunkten. Welches pastorale Leitbild, welche inhaltlichen Ziele müssen heute und auf Zukunft hin in den Blick genommen werden? Die Frage nach den Inhalten der Seelsorge muss vor der Personalfrage stehen. Das gilt nicht zuletzt auch für die kooperative Pastoral in der Stadt.

Eine Pastoral für die Stadt muss vom Ansatz her eine kontextuelle Pastoral sein. Bei Zielsetzungen und Umsetzungen, gerade auch im kooperativen Feld, zeigen sich bei ähnlichen Fragestellungen je nach gemeindlicher Lage Ungleichzeitigkeiten in der Problembewertung und unterschiedliche Sichtweisen, was mögliche Lösungsschritte betrifft.

An erster Stelle im Feld einer agierenden oder geplanten kooperativen Stadtpastoral steht also die Frage nach Inhalten, nach den pastoralen Leitbildern und Grundvorstellungen der geistlichen Einwurzelung.

Den Menschen zugewandt

● In der Seelsorge, in der Großstadtseelsorge zumal, geht es um den Menschen. Gottes Weg ist der Mensch (Johannes Paul II.). Der Men-

schen wegen gibt es Städte, nicht umgekehrt.

In der Stadtpastoral geht es im Ansatz um tatkräftige, helfende, begleitende Liebe. Sie bringt Menschen zur Entfaltung, sie ist ein Netz auch in dunklen Stunden, sie ist Erscheinung und Einfallstor der Liebe Gottes selber.

Von daher ist Stadtpastoral diakonische Pastoral.³ Sie nimmt die Lebenssituation der Menschen wahr, sieht ihre Verletzlichkeit und Begrenztheit und macht sich stark für die Schwachen. Sie erhebt ihre Stimme für die, die keine Stimme haben. Sie wendet sich denen zu, um die sich keiner kümmert.

In diesem Zusammenhang kommt dem diakonischen Engagement und den caritativen Einrichtungen in der Stadt besondere Bedeutung und Aufmerksamkeit zu: Krankenhäuser, Altenpflegeheime, Kindergärten sind Wahrzeichen einer diakonisch ausgerichteten Pastoral in der Stadt. Hier ist ein wichtiges Feld für Kooperation. Solche Einrichtungen sind nicht nur der Sorge der Träger aufgegeben oder der Bezugsgemeinde. Sie sind der Sorge aller Gemeinden einer Stadt und ihrer Christen anvertraut. Daneben gilt es, eine christliche Kultur des Helfens in der Großstadt weiterzuentwickeln, die auf Freiwilligkeit aufbaut. Diakonische Pastoral legt Wert auf die Bereitschaft, aus freien Stücken Verantwortung für andere zu übernehmen und sich in Gemeinde oder Verband sozial zu engagieren. Für die Freiwilligkeit des Helfens verlockende und einladende Rahmenbedingungen zu schaffen und entsprechend neue Modelle zu planen – das gehört zu den wichtigsten Aufgaben einer kooperativen Pastoral in der Stadt.

Eine Stadtpastoral, die den Menschen dient, wird nicht vornehmlich die Interessen der Kirche in der Stadt durchsetzen. Sie wird (verstärkend und kritisierend) in Gesprächen, in Zusammenarbeit mit Einrichtungen, Institutionen und Initiativen eben dieser Stadt (z. B. in der »Offenen

Jugendarbeit«) der Stadt Bestes suchen. Kirche in der Stadt als »Diakon der Stadt«!

Den Glauben anbieten

● Das Wort »missionarisch« ist heute ins Abseits geraten. Es steht bei vielen für Unfrieden, Intoleranz, Proselytenmacherei. Es steht für eine einseitige Dominanz religiöser und geistlicher Ziele zu Lasten eines sozialen und politischen Engagements.

Die Sache aber ist unverzichtbar. »Wir können unmöglich schweigen über das, was wir gehört haben.« (Apg 4,20) »Die Wahrheit, um die es im Glauben geht, wohnt nur im Zeugnis.«⁴ Die Konturen von »Mission« in einem zeitgerechten und angemessenen Verständnis werden bestimmt durch Worte wie: Dialog, Empathie, Übersetzen, Bekennen und Bezeugen. Dabei

»missionarische Agenturen erster Ordnung«

kommt man heute von einem sektoralen zu einem prinzipiellen Verständnis von »Mission« und »missionarisch«. »Mission ist die Eine Kirche Gottes in ihrer Bewegung.«⁵ In allem, was sie tun, ist Kirche und Gemeinden aufgegeben, »proposer la foi dans la société actuelle«⁶.

Der missionarischen Dimension kooperativer Stadtpastoral kommt ein hoher Stellenwert zu. Das bedeutet einmal: deutliche Schwerpunktsetzung in der Seelsorge und ihren kooperativen Bemühungen je nach missionarischem Akzent und Gewicht. Dabei gibt es »missionarische Agenturen erster Ordnung«, die von der Kooperation einer Stadtkirche getragen werden müssen, z. B. Beratungsstellen, Familien-Bildungsstätten, Zentren der Hochschulpastoral, Bildungshäuser, Klöster u. a. Sie sollten einge-

bettet sein in vielfältige Vernetzungen (Informationsebene, katechetische und spirituelle Ebene).

Eine kooperative Stadtpastoral muss sich darum bemühen, die kurzfristig ansprechbaren, suchenden und oft nur partiell interessierten Menschen zu erreichen, ihnen Kontaktmöglichkeiten und Erlebnisräume anzubieten. Solche Kontakte können entstehen über verschiedene Brücken, wie z. B. Kunst und Musik, Architektur und Geschichte, Information und Vermittlung u. a. m. Sie sind nicht darauf ausgerichtet, die an solchen Kontakten interessierten Menschen gemeindlich einzubinden und kirchlich zu integrieren. Vielmehr können sie ihre Wirksamkeit nur dann entfalten, wenn von Anfang an klar ist, dass sie in ihrem Angebots-Charakter und ihrer Vorbehaltlosigkeit ernst gemeint sind. Zugleich aber kommen sie nicht aus ohne entsprechende ergänzende und unter Umständen weiterführende Angebote der Pfarrseelsorge, die stärker auf Kontinuität, Verlässlichkeit und lokale Stabilität ausgerichtet sind.⁷ Deshalb ist eine enge Verzahnung und Wechselbeziehung von Pfarrseelsorge und Stadtpastoral notwendig. Eine Stadtpastoral, die getragen wird durch die in der Stadt lebenden Gemeinden⁸, wird nicht in der Gefahr stehen, zu einem bloßen Event-Angebot und einer kurzfristig ausgerichteten religiösen Bedürfnisbefriedigung zu verkommen. Gleichzeitig wird die Pfarrseelsorge durch eine solche missionarisch ausgerichtete und angelegte Stadtpastoral eine ungeahnte Weitung erfahren und neue Felder pastoraler Wirkmöglichkeiten erschließen.

Die Städte beseelen

● Im Zentrum der Seelsorge einer Stadt und ihrer kooperativen Bemühung steht die Eröffnung eines mystagogischen Weges. Auch wenn

die großen Kirchen in den Städten längst in ihrer baulichen Dominanz abgelöst sind, üben sie doch nach wie vor eine große Anziehungskraft und Faszination aus auf Menschen mit ganz unterschiedlichen Interessen und Bedürfnissen. In Kirchenräumen suchen Menschen Ruhe und

»Ruhe und Stille«

Stille, interessieren sich für Geschichte und Architektur und sind nicht zuletzt auch berührt und bewegt von manchen gottesdienstlichen Feiern und kirchenmusikalischen Darbietungen.

Hier liegt eine große Chance für eine Stadtpastoral, die den Menschen nahe bringen will, dass sie im Raum der Kirche willkommen sind. Diese Räume, in denen christliche Gemeinde sich zu allererst zum Gottesdienst versammelt, können auch in Zukunft Zeichen sein für eine Kirche, die sich einsetzt für eine »Beseelung der Städte«⁹. Hier sind Absprachen und Vernetzungen nötig. Hier sind gemeinsame Programme und sorgfältig geplante Akzentsetzungen wichtig.

Der »mystagogische Weg« verlangt allerdings, dass die pastoral Verantwortlichen in den Städten die Situationen der Menschen in den Blick nehmen und ihnen entsprechende und angemessene Vollzugsformen des Glaubens und der Liturgie anbieten.

Dazu sind Gemeinden gefragt, für die die sonntägliche Messfeier die Quelle und den Höhepunkt des kirchlichen Lebens darstellt und die daraus zu leben versuchen. Allerdings gibt es nicht nur diesen Höhepunkt, sondern eine Vielzahl von Formen des Gebetes und des Gottesdienstes.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang eine Kultur des Feierns, der Dankbarkeit, des Sich-Freuens, des fröhlich bezeugten Glaubens.¹⁰ Ein »liturgisches Netz« (abgestimmte Gottesdienst-

zeiten, günstige Möglichkeiten auch für Morgen- und Nachtmenschen, unterschiedliche Akzente bei den Eucharistiefeiern) muss sich über die Stadt erstrecken. Besondere Orte des Gebetes, der Einkehr, einer mystischen Existenz (Gebetsstätten, Klöster, Krankenhauskapellen u. a.) sollten eröffnet und gefördert und bekannt gemacht werden.

Darüber hinaus gibt es in einigen Diözesen interessante Versuche, kirchenferne Menschen durch besondere Angebote aus dem kirchlichen bzw. gottesdienstlichen Raum anzusprechen.¹¹ Hier gilt es, zwischen Aufdringlichkeit und Bescheidenheit Wege zu finden, die den Menschen den Zugang zu Gott ermöglichen.

Die Erfahrung lehrt: Erst eine gelungene Kooperation lässt die Früchte vielfältiger Mühen reifen.

Rahmenbedingungen

● In der Stadt kann man von einer »regionalen Einheit« des Lebenszusammenhangs und auch Glaubenszusammenhangs ausgehen. Insofern bietet sich die Stadt in pastoraler Hinsicht dar als eine »gegliederte Gesamtgemeinde«. Für ihre Aktivitäten ergibt sich ein bestimmter Rahmen.¹²

Als Basis kooperativer Seelsorge sind hier unverzichtbar die Territorialgemeinden, als Sozialformen des Glaubens in einer Stadt. Nach Möglichkeit sollten sie die »pastorale Fassung« eines »städtischen Wohndorfes« (Kiez) sein bzw. in Pfarrverbünden oder Seelsorgebezirken solch ein Wohndorf nachbilden.

Hier ergeben sich vielfältige Wege der Kooperation: im katechetischen Bereich¹³, Bildungsbereich, Informationsbereich; hier ergeben sich die Möglichkeiten einer bestimmten Profilbildung der einzelnen Pfarrgemeinden. Die

Chance der Zusammenarbeit zwischen territorialer und kategorialer Seelsorge (Caritas, Sozialpastoral) sollte genutzt werden.

Eine ausschließliche Orientierung der Pastoral am Territorialprinzip wird der differenzierten Lebenswirklichkeit der Menschen in der Stadt nicht gerecht. Deshalb ist es sinnvoll, wenn zu einer »gegliederten Gesamtgemeinde« auch kategoriale Gemeinden bzw. gemeindeähnliche Formationen gehören. Kategoriale Gemeinden sind kirchlich errichtete Gemeinden ohne

»gegliederte Gesamtgemeinde«

Territorium (Studentengemeinden, Krankenhausgemeinden) bzw. nicht eigens kirchlich errichtete »Wahlgemeinden« (wie z. B. die »Gemeinde der Kleinen Kirche« in Osnabrück). Diese sollten sich nicht als Konkurrenz, sondern als Ergänzung der Ortsgemeinden verstehen. Ein solches Verständnis sollten auch die Ortsgemeinden selber aufbringen. In diesem Zusammenhang möchte ich besonders auf die Orte und Angebote geistlicher Gemeinschaften in der Stadt hinweisen.

Pastorale Angebote und Unternehmungen der »Stadtkirche« ergänzen dann die Seelsorge der lokalen und kategorialen Gemeinden und runden sie ab, machen sie gezielter. Hier geht es um das, was die Kraft und Kompetenz einzelner Gemeinden überfordern würde, um Präsenz der Kirche an den Knoten- und Brennpunkten städtischen Lebens: Kirche am Bahnhof, Kirche in der Fußgängerzone, Kirche auf der »Domplatte«. Es sind »besonders herausragende Orte mit religiösem Angebotscharakter«, im Dienste einer »Kommunikationspastoral«¹⁴. Für die Angebote der Stadtkirche im Zentrum einer Stadt sind durchaus unterschiedliche Akzente und Kristallisationsformen denkbar.¹⁵

Kleines Nachwort

● Ein doppelter Hinweis sei mir abschließend noch erlaubt. Einmal: Das kommunikative Verhalten mancher Einzelner, Pastoralpersonen und Ehrenamtlicher in der Stadt ist noch nicht einmal »zeitgenössisch«, geschweige denn »missionarisch« zu nennen. Sie kommen zu wichtigen Veranstaltungen nicht, fehlen trotz Anmeldung, machen sich Mühe mit »parallelen pastoralen Veranstaltungen«, statt z. B. auf eine große »Stadtunternehmung« einzusteigen, wenn es diese denn schon gibt.

Die Textarbeit, die kommunikative Mühe, die sprachliche Gestaltung von Gottesdiensten lassen oft zu wünschen übrig. Viele Gemeinden in der Stadt wissen wenig von dem, was die nächste Gemeinde tut, kaum etwas von dem,

was die übernächste plant. Hier gilt das Wort von der in die Stadt verpflanzten Landpastoral (was aber nicht Landpastoral diskreditieren möchte).¹⁶ Hier erwächst die wichtige, oft übersehene Aufgabe, Menschen kommunikationsfähig zu machen, sie für Kooperation zu schulen, ihnen die Kunst der Sprache und des Leitens nahe zu bringen.

Zum anderen: Pläne und Strukturen sind gut. Aber sie allein nützen wenig. Immer sind sie rückverwiesen auf handelnde Personen. Meine Erfahrung: Wo etwas läuft und blüht und in Bewegung kommt, liegt es an einzelnen, bewegten, »entzündeten« Menschen – »burning persons« nennt sie der englische Mystiker Robert Southwell SJ.¹⁷ Es ist betrüblich, wenn sie fehlen, aber zutiefst erfreulich und tröstlich, wenn sie gefunden wurden.

¹ Für Anregungen und Hinweise danke ich besonders Herrn Dipl.-Theol. Franz-Josef Tenambergen.

² Vgl. für den Osnabrücker Kontext: Rainer Kiwitz, *Kairos und langer Atem. Wege in eine kooperative Pastoral* (erscheint demnächst).

³ Vgl. dazu näherhin: Heinrich Jacob, »Den Menschen zugewandt«. *Diakonisches Handeln als pastorale Grundbewegung. Überlegungen zum pastoralen Schwerpunkt im Bistum Osnabrück*, in: Referat für Ehe-, Familien- und Lebensberatung (Hg.), *Professionalisierung und Nächstenliebe*, Osnabrück 1997, 10–21.

⁴ Bischof Joachim Wanke, im Rahmen eines Studientages der DBK am 7. März 2001 in Augsburg (Ms.).

⁵ EKD Synode, Leipzig 1999.

⁶ Sekretariat der DBK, *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft*, Brief der franz. Bischöfe an die Katholiken Frankreichs von 1996 (Stimmen der Weltkirche 37), Bonn 2000.

⁷ Vgl. hierzu die kritischen Hinweise von Martina Blasberg-Kuhnke / Ulrich Kuhnke, Bedingungen und Aufgaben der Pfarrei in der Erlebnisgesellschaft, in: Alois Schifferle (Hg.), *Pfarrei in der Postmoderne?*, Freiburg i.B. 1997, 83–92.

⁸ So ist z. B. das als Zentrum von Stadtpastoral angelegte »Haus im Schnoor« in Bremen ohne die tägliche Mitarbeit von Hauptamtlichen der Bremer Ortsgemeinden nicht zu denken.

⁹ Michael Sievernich SJ, *Stadt ohne Gott? Plädoyer für ein urbanes Christen-*

tum, Frankfurt/M. 2001 (Internet), 11.

¹⁰ Vgl. Norbert Mette, *Gastkirche – mitten in der Stadt*, in: *Orientierung* 55 (1991) 73–76.

¹¹ So z. B. eine Tiersegnung am St.-Franziskus-Tag (Dom zu Osnabrück); Ökumenischer Gottesdienst für Motorradfahrer (Großer Michel, Hamburg); kirchlicher Segen für Menschen, die ihre Beziehung lebendig erhalten und vertiefen wollen (Dom zu Erfurt); Segen für Reisende (Flughafen in Hamburg) u.a.m.

¹² Vgl. dazu grundlegend: Heinrich Jacob, *Seelsorge in einer Großstadt*, in: LS 43 (199–2) 13–20.

¹³ So bietet z. B. die Osnabrücker Stadtgemeinde St. Elisabeth einen »Glaubenskurs« für die Stadt an.

¹⁴ Bischof Joachim Wanke, Anm. 4. Vgl. dazu auch Hartmut Meesmann, »Wir machen, was in den Kirchengemeinden nicht geht«, in: *Publik-Forum* vom 25. Mai 2001, 32–33.

¹⁵ So bahnt sich im Rahmen von Stadtpastoral in Osnabrück eine dreifache Zentrierung an: diakonischer Akzent (Pfarrgemeinde St. Johann/Zentrale des diözesanen Caritasverbandes); missionarischer Akzent (Familien-Bildungsstätte/KHG); Informationsportal in die Diözese hinein (Seelsorgeamt beim Dom).

¹⁶ Vgl. dazu: Josef Müller, *Dorfseelsorge in der Stadt?*, in: LS 43 (1992), 26–30.

¹⁷ Vgl. dazu: Michael Sievernich SJ, *Dichter am Galgen. Zum 400. Todestag von Robert Southwell SJ*, in: *Canisius, Mitteilungen der Jesuiten* 46 (1995) 15–20.

Alfons Vietmeier

Kirche: Wo, mit wem und wie bist Du da?

Großstadtpastoral in Mexiko (und Hispanoamerika)

**In den »Megacities« spitzen sich
die Fragen der Stadtpastoral zu.**

**Die Suche nach Antworten einer mexi-
kanischen Arbeitsgruppe kann auch
hierzulande Perspektiven eröffnen:
für eine Pastoral jenseits der Marktlogik
und in einem neuen Zueinander
von Pfarreien und Gruppen.**

● Wenn ich im Folgenden von »Großstadt« spreche, haben wir die Millionenstädte in Mexiko und in Hispanoamerika (einschließlich derjenigen mit großem Hispanoanteil in den USA) im Sinn. »Wir«, das ist der »Arbeitskreis Großstadtpastoral«¹ in Mexiko-Stadt, der sich seit vier Jahren einmal im Monat trifft, um konzeptuell, strategisch und praktisch diese Pastoral zu überdenken. Wir sind ein Dutzend Pastoralisten/innen²: Laien und Pfarrer, Akademiker und Praktiker, Kirchenleute und Mitglieder von Zivilorganisationen. Wir treffen uns als institutionell unabhängige Gruppe, auch wenn jeder hauptamtlich mit Großstadt und Pastoral zu tun hat. Uns verbindet die Überzeugung, dass die Millionenstadt und ihr urbanes Leben eine große Herausforderung für die Kirche beinhaltet, die immer mehr an Bedeutung gewinnt und deshalb eine von Grund auf andere Pastoral benötigt.

Diese Überzeugung hat sich vertieft, differenziert und konkretisiert in den jährlichen Nationaltreffen, die der Arbeitskreis organisiert hat. Jeweils 60-70 Pastoralisten/innen haben daran teilgenommen, Erfahrungen ausgetauscht und Arbeitslinien entwickelt. Anfang Juli dieses Jahres haben wir den »Ersten Interamerikanischen Kongress der Großstadtpastoral« durchgeführt mit über 100 Teilnehmer/innen aus Iberoamerika (unter ihnen 10 aus den USA und 20 aus Lateinamerika): alles Praktiker/innen mit Theoriehintergrund. Die folgenden Streiflichter geben also einen Grundkonsens wieder, der sich in den letzten Jahren in Mexiko und darüber hinaus herausgebildet hat. Ehrlicherweise füge ich hinzu, dass die Praxis auf den angedeuteten Wegen sehr bescheiden ist, aber es gibt sie, sie wächst und vernetzt sich. Das macht uns zuversichtlich, weiter zu fragen, weiter zu denken und weiter zu praktizieren.

Phänomen »Millionenstadt«

● Die Millionenstädte dieses Kontinents haben ihren eigenen Charakter. Ein entscheidender Faktor ist zweifelsohne die dramatische Be-

völkerungszunahme, die jeglichen Versuch einer geordneten Stadtplanung und Pastoralplanung schon im Keim erstickt. Ciudad Juárez, die mexikanische Grenzstadt zu den USA (El Paso), wächst jährlich um mehr als hunderttausend Menschen. Chimalhuacan, eine vor einigen Jahren unbekannte Mittelstadt im Großraum Mexiko-Stadt, wird im kommenden Jahr wohl eine Million Einwohner erreichen; sie gehört zur mehr ländlich geprägten Diözese Texcoco, die inzwischen und mit viel Mühe 30 Priester und einige wenige Ordensschwwestern zur Pastoralarbeit in diesem neuen Ballungsgebiet eingesetzt hat. Die Beispiele ließen sich vervielfältigen. Welche Pastoral ist da notwendig und möglich?

Offensichtlich ist die Zahlengröße nur ein Element, um das Spezifische unserer Millionenstädte zu charakterisieren. Auf dem erwähnten Kongress haben wir versucht, verschiedene Zugänge zu diesem schwer fassbaren »Konglomerat von Menschen und Strukturen« zu erarbeiten. Es

»so etwas wie ein urbaner Dekalog herausgebildet«

hat sich so etwas wie ein »urbaner Dekalog« herausgebildet. Um nicht den Umfang eines Kurzbeitrags zu sprengen, deute ich nur stichwortartig an, welche Elemente uns wichtig erscheinen.

- Großstadt als Arbeitsmöglichkeit, um zu überleben: Irgendwas an Arbeit findet sich immer, vor allem in der informellen Wirtschaft (in Mexiko-Stadt z.B. leben rund hunderttausend Menschen vom Verkauf jedweder Sachen auf der Straße). Der ländliche Raum kann nicht alle Mäuler ernähren, aufgrund immer noch hoher Kinderzahlen, vor allem wegen eines fehlenden Sozialversicherungssystems und dazu einer völlig fehlenden oder verfehlten ländlichen Entwicklungspolitik. Daher gibt es die interne Mi-

grationsbewegung hin zu den Großstädten oder die externe hin zu den USA (die inzwischen 35 Millionen Hispanos »beschäftigt«, unter ihnen einen hohen Prozentsatz illegal).

- Großstadt als Chauserfahrung: chaotische Wohnraum-, Verkehrs-, Schul- und Gesundheitssituation, um nur einige vitale Lebensbereiche zu benennen. Hinzu kommt die öffentliche Unsicherheit: Überfälle, Raub, Entführungen und andere Formen der Gewalt gehören zur Alltagserfahrung. All das provoziert eine existenzielle Angst: Um nicht zu neurotisch zu werden, bemühen sich die Leute, sich zumindest einen kleinen persönlichen »Kosmos« in all dem Chaos aufzubauen. Es ist überlebenswichtig, dieses kleine Netzwerk, so etwas wie eine Zelle von Beziehungen, zu haben und zu pflegen.

- Großstadt als Möglichkeit der Selbstverwirklichung und des beruflichen Weiterkommens: Es gibt Studienmöglichkeiten und eine weit gefächerte Berufsvielfalt.

- Großstadt als Bezauberung: Es ist faszinierend, Kinos, Parks, Spielplätze, Musikevents, Kaufhäuser etc. zu besuchen.

- Großstadt als Mythos: Hier gibt es die Erfüllungsmöglichkeit für viele unbewusste Sehnsüchte; hier ist der Raum, in dem kollektive Wünsche schon und doch noch nicht Gestalt gewinnen.

- Großstadt als Ermöglichung der Subjektwerdung von Personen, Gruppen und ganzen Bevölkerungssegmenten.

- Großstadt als Schmelztiegel neuer sozialer und politischer Organisationsformen.

- Großstadt als Kristallisierungsort globaler Auseinandersetzungen.

- Großstadt als theologischer Ort.

- Großstadt als Herausforderung und Erfahrungsort einer anderen Art Kirche zu sein.

Jedes dieser Elemente fragt die Kirche an: Wo, mit wem und wie bist Du da?

Territorialpfarrei – eine Antwort?

● Die Territorialpfarrei, die über Jahrhunderte besonders im kleinstädtischen Bereich ihre heutige Gestalt gewonnen hat, kann in ihrer traditionellen Form in einer Millionenstadt offensichtlich nicht mehr funktionieren. Die urbane Problematik und Dynamik hat weitgehend nichts mehr mit dem zu tun, was eine Durchschnittspfarrrei heutzutage anbietet. Auch in einem noch sehr katholischen Land nehmen z.B. in Mexiko-Stadt nicht mehr als 5-7% an der Sonntagsmesse teil. Viele Leute haben keine Ahnung, zu welcher Pfarrei sie gehören.

Der immer noch große kultisch-sakramentale Bedarf (Hochzeiten, Taufen, Feier des 15. Geburtstags etc.) orientiert sich immer mehr an der Logik des freien Marktes: Ästhetik, Kosten, Lage und Bedingungen; viele Festsäle haben die religiöse Zeremonie mit im Angebotspaket. In diese Dynamik sind auch die großen Wallfahrtsorte einzuordnen: Es ist beliebt, dort zu taufen, zur Erstkommunion zu gehen ... (und es ist dort

»aus der Marktlogik aussteigen«

auch schnell und billig zu haben). Totenmessen werden in der Regel in einem Raum des Beerdigungsinstituts gehalten (das eine Liste von Zelebranten hat und sie bezahlt). Kirche ist, so gesehen, Religion mit einem Katalog von kultischen Angeboten, die die Leute aussuchen und dafür bezahlen – vergleichbar Kinos, Warenhäusern und Vergnügungszentren.

Was ist zu tun? Das Angebot verbessern? Also mehr Priester (Ausbau der Berufungspastoral) und besser Ausgebildete (Kurse in Kommunikation), konsumentenorientierte Spezialisierung (Zielgruppenarbeit), Seelsorgsangebote im

Internet ...? Die in unserem Nachdenkprozess einbezogenen Pastoralisten/innen sagen eindeutig: Das ist eine Sackgasse. Um des Evangeliums willen ist es nötig und auch möglich, aus dieser Marktlogik auszusteigen. Das heißt dann jedoch, radikal nachzufragen und vorauszudenken im Blick auf Konzept und Strategien eines integralen urbanen Evangelisierungsprozesses.

Eine andere Großstadtpastoral

● Die kurzen Blitzlichter auf die Realität der iberoamerikanischen Großstadt und die bisherige kirchliche Praxis machen deutlich, dass eine wirkliche Inkulturation in die urbane Realität ungeheure Konsequenzen hat. Die Suche unserer Arbeitsgruppe nach neuen Pastoralformen bewegt sich in folgender Richtung: Intern nenne ich dieses »Strategiepaket« die »acht Seligkeiten einer Großstadtpastoral mit Zukunft«.

● *Die Großstadt als ein Ganzes begreifen:* Jede Großstadt muss aufgrund ihrer Komplexität zunächst einmal in ihrer Gesamtheit begriffen werden, um eine integrale pastorale Antwort zumindest voranzudenken, auch wenn die Realisierung sich Schritt für Schritt vollzieht. Das beinhaltet im eigenen kirchlichen Bereich, verstärkt über eine Theologie der Stadt zu arbeiten und diese Theologie als Grundmaterie in die Ausbildung von Pastoralisten/innen zu integrieren. Das heißt dann auch seitens der Pastoral einen kontinuierlichen Dialog zu pflegen mit den verschiedenen Wissenschaften, die über Urbanismus arbeiten, und mit den verschiedenen sozialen Kräften, die eine Großstadt prägen und verändern. Deshalb kann auch nicht allein von einem Teilelement einer Großstadtpastoral das Ganze gestaltet werden. Konkret heißt das, dass eine Renovierung der Territorialpfarrei allein nicht weiterführt oder eine noch so aufgefächer-

te Citypastoral (so wichtig sie auch ist) nicht mit der Gesamtaufgabe gleichzusetzen ist.

- *Die Leute als Subjekte ihres Glaubens und Lebens verstehen:* Die grundlegende pastorale Option besteht darin, in allem, was die Pastoral bewegen will, davon auszugehen, dass die Personen als Töchter und Söhne Gottes das Recht haben, Subjekt ihres Glaubens und Lebens zu sein und dass sie das normalerweise auch wollen und können. Das ist von zentraler Wichtigkeit

»Citypastoral nicht mit der Gesamtaufgabe gleichsetzen«

in einer Zeit, in der die globale Uniformisierung (Massenmedien, Konsumorientierung etc.) versucht, die Menschen zu manipulieren und sie zu Objekten herabwürdigt. Es geht darum zu lernen, sich dagegen zu wehren und anders, als Subjekt, zu leben.

Eine Großstadt bietet ungezählte Möglichkeiten dieser Subjektwerdung: gegen Machismus, gegen soziale Ungerechtigkeit, gegen politische Abhängigkeit, gegen Konsumismus, gegen Korruption, gegen Rassismus, gegen Klerikalismus ... Wir sagen hier, der sozial empfundene Leidensdruck (der in unzähligen Alltagssituationen erlitten wird), wenn er zur kollektiven Entrüstung führt, ist der Beginn einer Selbsthilfeorganisation. Die vielen Selbsthilfegruppen, Nachbarschaftsinitiativen, Bürgerbewegungen etc. geben Ausdruck davon. Hier realisiert sich Menschenwürde. Christliches Zeugnis und Engagement ist häufig der Sauerteig, damit das menschliche Leben immer humaner wird.³ Das ist unlösbar mit Subjektwerdung verbunden.

Die pastorale Konsequenz besteht darin, die eigene pastorale Arbeit nicht als einziges Instrument Gottes zu sehen, um sein »Reich« wachsen zu lassen. Gottes Geist handelt in ungezählten urbanen Prozessen und wahrscheinlich viel

mehr außerhalb kirchlicher Prozesse als innerhalb. Diese Grundeinsicht hilft, die deprimierende Sicht »Wir – Pastoral – Sisiphus« gegen »Großstadt – unlösbare Aufgabe« zu überwinden, sich vom unbewusst noch vorhandenen

»Wir – Pastoral – Sisiphus«

»Christenheit-Syndrom« zu befreien und sich zu freuen, dass in diesem urbanen Komplex viel Subjektwerdung sich ereignet, wobei eine evangelisierende Pastoral so hier und da das Ihrige dazu tut.

- *Sich auf integrale Erwachsenen-evangelisierung⁴ und Zellbildung konzentrieren:* Und was ist das »Unsrige«? »Weh mir, wenn ich nicht evangelisiere«, sagt Paulus. Von seiner Großstadtevangolisierungsform gibt es noch viel zu lernen. Es geht darum, dass Erwachsene zu einem engagierten Christsein finden und es leben: zu Hause, im Beruf, in der Freizeitgesellschaft; eben dort, wo Humanität in Gefahr ist, wo ethische Entscheidungen gefällt werden müssen, wo »Leben in Fülle« (Joh 10,10) wachsen kann. Dieses christliche Zeugnis – Engagement braucht normalerweise eine Gruppe, eine »Zelle Christlichen Lebens«, eine »Gemeinschaft/Gemeinde«: Es ist Zeit, wieder zur paulinischen »Hauskirche«⁵ zu finden.

Die Formen des Evangelisierungsprozesses und der Gemeinschaftsbildung sind so vielfältig, wie halt die Wirklichkeit ist. Die pastorale Konsequenz besteht darin, diese vielfältigen Zellen als die reale kirchliche Basis zu sehen und zu fördern, von welchem Einstieg auch immer. Ein nicht unwichtiger Einstieg ist die vorsakramentale Katechese als Erwachsenen- und Familienkatechese: Die Eltern, die die Taufe oder die Erstkommunion eines Kindes wollen, lernen über einen längeren Zeitraum, sich als Elterngruppe zu treffen, um sich über die Grundelemente eines

engagierten christlichen Erwachsenenlebens auszutauschen. D.h. es wird den Eltern nicht ihre Erziehungsaufgabe abgenommen, sondern sie werden in ihrer Aufgabe bestärkt.⁶ Nach dem Sakramentenempfang ist ein – wenn auch kleiner – Teil bereit, als »Evangelisierungszelle« sich

»die vielfältigen Zellen

als die reale kirchliche Basis «

weiter zu treffen; was zählt, ist nicht die Menge, sondern die Qualität. In diesen »Hauskirchen«, in »Koinonia«, werden normalerweise auch die kirchlichen Grundfunktionen (den Glauben zu feiern, zu vertiefen und zu praktizieren) gelebt. Eine zentrale Aufgabe der Territorialpfarrei besteht darin, Schöpferin und Gefährtin solcher Gruppen zu sein.

- *Eine sektorale Pastoral voranbringen:* Für immer mehr Menschen in der Großstadt ist die Wohnung nicht viel mehr als der Schlafort; Nachbarschaftsbeziehungen sind selten und werden auch nicht gesucht. Das reale Leben mit seinen Problemen, Kämpfen und Sozialbeziehungen spielt sich im Umfeld der Arbeit und ihres Milieus ab. Jegliche Evangelisierung hat sich dort zu ereignen, wo die Qualität des Lebens selbst kontinuierlich eingefordert ist, wo z.B. die Unrechtserfahrungen Gerechtigkeit und Solidarität einfordern. Immer sind Leute bereit, aufzustehen und sich zu organisieren. Hier ist der Nährboden für die Evangelisierung und Zellbildung mittels einer sektoralen Pastoral. Sie ist normalerweise laikal und hat nichts zu tun mit der territorialen Pfarrei.

Ein wichtiger Sektor sind die Indios. Im Großraum Mexiko leben mehr als 1,5 Millionen; sehr viele konzentrieren sich nach ethnischer Zugehörigkeit in bestimmten Vierteln, haben ihre Parks als Sonntagstreffpunkte, arbeiten als Handlanger, Hausmädchen oder im Straßenverkauf.

Ein ähnlicher Sektor sind die Migranten, sehr viele unter ihnen sind Indios. Der Anteil der »Hispanos« in den US-Großstädten nimmt dramatisch zu. Andere wichtige Sektoren sind Arbeiter (nicht so sehr generell, sondern gruppiert, z.B. die Busfahrer öffentlicher Verkehrsmittel), Kaufleute und Markthändler, sozial gefährdete Gruppen wie Prostituierte, Straßenkinder etc.

Alle diese Sektoren benötigen eigene Leute als »Evangelisierungszellen«; es gilt, sie anzustoßen, zu qualifizieren und eine minimale Begleitstruktur aufzubauen und zu erhalten. Hier bildet sich eine andere Form von »Hauskirche« heraus. Unsere derzeitige Debatte besteht darin, Versuche zu ermöglichen, für bestimmte Sektoren kirchenrechtlich (CIC can. 518) Personalpfarreien einzurichten. Die Großstadtkirche könnte Vikariate (mit Bischofsvikar) als Impuls- und Begleitstruktur einrichten. Santiago de Chile hat z.B. ein Vikariat für Arbeiter und ein anderes für Solidarität.

- *Wege zu einer Milieupastoral öffnen:* Hier sagen wir »Ambiente« und beziehen uns sowohl auf ein bestimmtes »Milieu« oder eine »Szene« (Kulturszene, Drogenszene, Jugendszene in all ihrer Bandbreite, Freizeit/Sportplatz etc.) als auch auf den weiten Bereich eines »Werteklimas«, das z.B. die Massenmedien und die neuen Kommunikationsmittel (Fernsehen, Radio, Comic-Broschüren, Musik, Internet etc.) schaffen. In subtiler oder direkter Weise und mittels einer attraktiven Symbolsprache beeinflussen sie Gefühlsschichten und schaffen oder modifizieren das Wertesystem ganzer Segmente der Bevölkerung oder zumindest bestimmter Zielgruppen. Dieses »Klima« hat heutzutage eine effektivere Beeinflussungskapazität als die traditionellen Wertevermittlungsinstitutionen wie Familie, Schule oder Kirche.

Es ist seitens der Pastoral notwendig, dieses Phänomen zu begreifen und Fähigkeiten zu

schaffen, mit der allgegenwärtigen und induzierten Werteambivalenz adäquat umzugehen.

»allgegenwärtige Werteambivalenz«

Einen effektiven Weg finden wir wiederum in den »Zellen Christlichen Lebens«, die ein »Kontrastmilieu« im eigenen Zugangsbereich schaffen können. Ob darüber hinaus eine Evangelisierung möglich ist, die Einfluss hat auf denjenigen Kreis, die »Milieu«, »Szene« oder »Klima« schaffen, ist bisher mehr Anfrage als gangbarer Weg.

- *Zukunftsorientierten Sozialbewegungen Priorität geben:* Die Großstadt ist Laboratorium für Zukunftstendenzen: Hier werden sie ausgekocht und auch probiert. Gleichzeitig treffen wir hier auch auf erhöhte Sensibilitäten für globale Risiken; das hat mit mehr Information und Studium zu tun und auch mit mehr Kommunikation und Organisationsfähigkeit. Die neoliberale Globalisierung stößt in den Großstädten auf die Alternativglobalisierung: kein »Gipfel« ohne »Gegengipfel«. Als Antwort auf »Davos« gibt es ein »Gegen-Davos«, z.B. in diesem Frühjahr in Porto Alegre, Brasilien. Eine Großstadtpastoral kann nicht neutral sein gegenüber Nuklearenergie, Klonen, transgenetischer Nahrung etc. So haben sich die Teilnehmer/innen unseres erwähnten Kongresses einhellig dafür ausgesprochen, den »Schrei der Ausgeschlossenen« aufzunehmen,

»den ›Schrei der Ausgeschlossenen‹ aufnehmen«

als symbolisch-politischen Ausdruck der Teilnahme für die immer mehr Ausgeschlossenen, Ausgestoßenen, Überflüssigen, die in der aktuellen neoliberalen Weltordnung kein zu Hause mehr haben.

Wiederum ist zu unterstreichen, dass hier die mehr gesellschaftspolitisch orientierten Zel-

len ihr Aktionsfeld haben, deren christliche Inspiration auch in der Schaffung neuer globaler Spiritualitäten mit neuer Symbolsprache kreativ wird. Das ist ein wichtiger Beitrag als Evangelisierungselement. Die Kirche in der heutigen säkularen und pluralen Großstadt kann nicht gleichzeitig allen alles sein. Sie hat zu priorisieren und Zeichen zu setzen: Das kann und muss für und inmitten derjenigen Sozialbewegungen geschehen, die für eine Stadt und eine Welt kämpfen, in der alle in Würde leben können.

- *Die Aufgaben einer territorialen Pfarrei umschichten:* Diese kurz skizzierten Strategien einer integralen Großstadtpastoral machen deutlich, dass sie nicht allein von den territorialen Pfarreien anzugehen sind. Diese haben die bleibende Funktion des kultischen Dienstes für die Stammgemeinde und für einen etwas weiteren fluktuierenden Kreis im Umfeld bestimmter Konjunkturen. Außerdem hat sie die nicht zu unterschätzende Möglichkeit, Zellbildung zu fördern, zumindest in der noch kirchlich wohlgesonnenen Szene. Gleichzeitig kann sie eine Hilfsfunktion wahrnehmen in der Begegnung und Vernetzung von Zivilinitiativen und Bürgerbewegungen. Eine aktive Beteiligung an Symbolaktionen und Kampagnen hat als eine wichtige prophetische Parteinahme sicher ihren besonderen moralischen Wert.

- *Eine neue Kommunikations- und Vernetzungslogik praktizieren:* All das Erwähnte lässt sich nur schwerlich hierarchisch voranbringen. Auf Anweisung von oben wächst ganz selten Bewegung von unten. Zu (er)warten, dass alle Pastoralisten/innen diese Veränderungen wollen, paralyisiert nur. Deshalb ist es wichtig, dass diejenigen, die nach neuen Pastoralformen suchen, sich finden und sich vernetzen, ohne sich dabei zu isolieren. Wir arbeiten, so weit es möglich ist, in den gegebenen Strukturen und organisieren uns gleichzeitig in informellen Begegnungs- und

Arbeitsgruppen, um voranzudenken und zu praktizieren, was möglich ist.

Konsequenzen

● Dieses »Strategiepaket« hat sicher eine Fülle organisatorischer Konsequenzen. Einige habe ich schon angedeutet: Begrenzung und Präzisierung der territorialen Pfarrei auf reduzierte Funktionen, Installierung von Personalpfarreien in Sektoren und Milieus, Schaffung entsprechender Vikariate, Umschichtung der Pastoralisten/innen, Klärung politischer (ökonomischer, ökologischer, sozialer und kultureller) Optionen, Änderungen in der Ausbildung in Priesterseminaren, Schaffung von Laienteams etc.

Für eine innovative Pastoralplanung steht jedoch mehr auf dem Spiel als organisatorische Konsequenzen. Im Grunde geht es darum, eine neue Art von Kirchesein zu praktizieren und dabei eine urbane Ekklesiologie zu erarbeiten und konsensfähig zu machen. Diese notwendige neue Kirchenlehre ist durchaus nicht neu, weil sie sich auf ur- und frühchristliche Ekklesiologien beziehen kann. Auf unserem erwähnten Kongress sind wir zwei Linien nachgegangen:

Die Erste hat mit der Apokalypse zu tun. Im 21. Kapitel geht es um die Vision einer neuen Welt Gottes, die Stadt ohne Tränen und Mühsal. In ihr sind die Leute Subjekt, d.h. es ist kein Bedarf mehr da, weder für politische (kein König) noch für religiöse (kein Tempel) Macht. Die Erfahrung Gottes und seiner Gerechtigkeit ist un-

mittelbar, er ist in allem gegenwärtig, aus ihm strömt das Leben (Off 22,1). Diese Vision kontrastiert mit der anderen Art Stadt zu sein, die der »Hure Babylon« (Off 17-18). Unsere christliche Aufgabe besteht darin, in jeder Großstadt die Gegenwart von babylonischen Elementen zu identifizieren und im Verein mit »allen Menschen

»Stadt ohne Tränen und Mühsal«

guten Willens« zu überwinden; so kann prozesshaft und im Rahmen des Möglichen die Vision einer »Stadt ohne Tränen und Mühsal« Hand und Fuß bekommen.

Die zweite Linie ergibt sich aus der schon erwähnten paulinischen Großstadtevangolisierung. Ihre Realisierungsebenen sind die Hauskirchen als die eigentliche Basis christlichen Lebens, dann die Ortskirche (damit ist die ganze Stadt gemeint; z.B. die Kirche in Rom) und darüber hinaus die Vernetzung mit den anderen Ortskirchen in Kommunikation und in Solidarität (z.B. Kollekte für das hungernde Jerusalem).

Offensichtlich stoßen wir in dieser Suchbewegung an sensible und komplexe Fragen. Wir stellen sie, ohne uns in eine bestimmte Antwort zu verbeißen. Unser Weg ist mehr pragmatisch. Wir gehen davon aus, dass der pastorale Leidensdruck auf allen kirchlichen Ebenen wächst und dass das Lehramt uns ermutigt, nach neuen Wegen urbaner Pastoral zu suchen. Das machen wir, das probieren wir, das systematisieren wir, darüber tauschen wir uns aus und schaffen so eine Bewegung, die Kreise zieht ...

¹ Siehe auch: <http://www.laneta.apc.org/pastoralurbana>

² Wir nennen »Pastoralisten« alle hauptamtlich in der

Pastoral Tätigen.

³ Vgl. Johannes Paul II.: Bulle zum Hl. Jahr, 1.

⁴ Hierfür bleibend wichtig ist die Enzyklika

Evangelii nuntiandi.

⁵ Vgl. José Comblin, La Iglesia en la Casa, in: La Iglesia en la Ciudad, Mexiko 1999.

⁶ Vielfältiges Material dazu hat erarbeitet: Benjamin Bravo, e-mail: benbra@laneta.apc.org

Sepp Riedener

Welche Kirche braucht die Stadt?

Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«

Wo sich Kirche der konkreten Not zuwendet, wird die Kraft ihrer Botschaft intensiv erlebbar. Diakonie zeigt sich gerade für die Stadtpastoral als unabweisbare, zentrale Aufgabe.

● Wir gehen wohl auf das Ende der konstantinischen Wende zu. Kurt Koch, Bischof von Basel, hat mit Recht einmal gesagt, dass wir, wenn wir als Kirche noch eine Zukunft haben wollen, neue Erfahrungen machen müssen mit Menschen, die die befreienden Bilder der Bibel nicht mehr kennen, die keinen Zugang mehr haben zu den biblischen Botschaften und die den Kontakt mit den kirchlichen Riten und Ritualien verloren haben. – Und so kommt es, dass Kinder und Jugendliche der heutigen Zeit fragen können, was wohl an Ostern geschehen ist, was Fronleichnam zu bedeuten habe und ob Pfingsten ein wichtiges Fest der Christenheit ist.

Die Träume und Visionen von Jesus Christus, wie sie aufblitzen im Gleichnis vom verlorenen Sohn, vom barmherzigen Samariter oder in der Heilungsgeschichte von der gekrümmten Frau, dürfen doch nicht verloren gehen. Wir brauchen wirklich ein Haus, das unsere Träume noch verwaltet (Steffensky). Aber wie sieht dieses Haus aus? Welche Visionen sollen uns darin begleiten?

Wenn ich nun einzelne Ansätze für eine Kirche in der Stadt entwickle, dann bin ich dazu gezwungen, abgekürzt zu reden. Und darum ist das, was ich schreibe, richtig und sofort wieder falsch, weil es verkürzt und subjektiv ist. Alles bedürfte der Ergänzung, der Erklärung, der Relativierung, der Verdichtung oder der Zuspitzung. Und ich schreibe aus der Sicht eines Theologen, der seit Jahren mit Randgruppen arbeitet und einseitig aus dieser Perspektive seine Überlegungen macht. Ich beschränke mich bewusst auf diese Sicht.

Kriterien

● Woher holen wir die Kriterien für eine zukünftige, glaubwürdige und lebendige Kirche? Die Antwort kann für mich nur lauten: durch eine klare Besinnung auf das eigentlich Christliche. Das eigentlich Christliche ist aber für mich kein Neutrum, sondern eine Person: Jesus Christus. Diesen Jesus Christus (er)kennen wir allein aus den Schriften seiner Zeugen, in den Evangelien. Und diese sollen uns vor Halbheiten bewahren, aber auch vor Einseitigkeiten. Auf diesem Hintergrund sind mir im Zweiten Testament zwei Texte wichtig geworden: einerseits das Na-

zaret-Manifest (Lk 4,16ff), wie es der Lukaskenner Hermann Venetz nennt, und andererseits die Gerichtssituation in Mt 25.

Im Lukastext wird das Lebensprogramm Jesu entworfen: den Armen die gute Botschaft bringen, den Gefangenen die Entlassung und den Blinden das Augenlicht verkünden, die Zerschlagenen frei machen und ein Gnadenjahr Gottes ausrufen. Für Venetz ist es klar, dass es sich hier bei Armut, Unfreiheit und Blindheit um reale Nöte handelt, die nicht vergeistigt werden dürfen. Und wenn Lukas klar unterstreicht: »Heute hat sich dieses Schriftwort erfüllt«, dann bezieht sich dieses Heute nicht nur auf den Tag des Auftretens Jesu in Nazaret. Das Heute bezieht sich auch auf uns. Mit dem Heute muss die Botschaft Jesu stets neu aktualisiert werden. D.h., dass diejenigen, die an Jesus Christus glauben, alles daran setzen müssen, dass die Verschiedenen, die Geschickerten, die Unterdrückten, die Marginalisierten und Sprachlosen heute noch seine heilende Begegnung und sein befreiendes Wort erfahren dürfen und sollen.

Es handelt sich hier nicht um Dienstleistungen, die in der Belieblichkeit der Kirchenleitung, der Pfarreiteams, der Kirchgemeinden oder

»heute noch«

des Seelsorgerates stehen, sondern sie gehören zu den Kerngeschäften unserer christlichen Kirchen – um es in der heutigen, wirtschaftlich geprägten Sprache zu formulieren.

Verstärkend möchte ich eine der anschaulichsten und eindrücklichsten Parabeln, das Bild vom Jüngsten Gericht, hinzuziehen. Es geht um die Einlasskriterien ins Himmelreich. Mit Blick auf diesen Matthäustext spricht J.B. Metz von der christlichen Religion als einer Religion der Mit-Leidenschaftlichkeit. Aus dieser Leidenschaft Gottes, da zu sein für den Menschen in

Not (und das hat er in Jesus Christus zur Genüge bewiesen), muss immer auch eine Leidenschaft der Menschen für ihre Mitmenschen entspringen. Und dann spricht Metz nicht etwa von Mit-leid, sondern von Compassion. »Compassion verstehe ich als Mitleidenschaftlichkeit, als teilnehmende Wahrnehmung fremden Leids, als tätiges Eingedenken des Leids der andern.«¹ Diese beiden Texte – und es gäbe deren mehr, ohne lange suchen zu müssen – helfen mir, Kriterien zu entwickeln für eine Kirche in der Stadt.

Diakonisch und ökumenisch

- Die Stadt braucht eine diakonisch engagierte und ökumenisch ausgerichtete Kirche. Die drei Wesensfunktionen der Kirche: Verkündigung, Liturgie und Diakonie gehören innerlich zusammen. »Kirche konkret entsteht und besteht nur, wo sich diese drei Grundfunktionen durchdringen.«² Über zwölf Jahre war ich in einer Pfarrei als Pastoralassistent tätig und weiß um die Wichtigkeit der sinnvoll gestalteten Liturgie und um eine verständliche und befreiende Verkündigung. Auf diese zwei Wesenselemente können wir auch in Zukunft nicht verzichten. Doch von Gleichwertigkeit der drei Wesenselemente in der konkreten Pastoral kann kaum die Rede sein. Meines Erachtens kommt die Diakonie in der gesamten Pastoralarbeit zu kurz. Wenn ich mich zurückerinnere an meine Zeit als Pastoralassistent in der Pfarrei, dann habe ich bedeutend mehr Energie und Zeit für die Liturgie und für die Verkündigung aufgewendet. Dazu kommt, dass in der theologischen Ausbildung der Bereich der Diakonie kaum ernsthaft als Thema behandelt wurde. Zurzeit werden hier in der Schweiz in der zweijährigen Berufseinführung ganze sieben Halbtage für die diakonischen Fragen eingesetzt ...

Und doch »deuten viele Zeichen darauf hin, dass die Kirche, weltweit gesehen, heute den Hauptakzent ihrer Tätigkeit in der Diakonie zu sehen hat.«³ Im Pastoralen Orientierungsrah-

»Existenzberechtigung im diakonischen Dienst«

men Luzern heißt es: »Die Kirche hat ihre vornehmste Existenzberechtigung im diakonischen Dienst am Menschen.«⁴

Zudem sind für eine große Minderheit des Kirchenvolkes die Leistungen im sozialen Bereich dafür ausschlaggebend, die Kirchenmitgliedschaft nicht aufzukündigen. Mancher zahlt seine Kirchensteuer, nicht weil er gerne wieder einmal am Sonntag zur Kirche gehen würde, sondern weil er die Kirche mit ihren vielfältigen sozialen Dienstleistungen nicht im Stich lassen möchte. Ich kenne Einzelne, die aus der Kirche ausgetreten sind und ihre Kirchensteuern nun direkt dem Verein Kirchliche Gassenarbeit überweisen.

In zunehmender Weise wird die Glaubwürdigkeit der Kirche also über deren sozialen Einsatz in der Gemeinde, aber auch in der Gesellschaft allgemein abgefragt werden. Wir werden je länger je weniger ungedeckte Schecks über unsere unterschiedlichen Kanzeln abgeben können. Sonst produzieren wir Luft aus dem Föhn und das ist zu wenig für eine Welt, die nach Zuwendung schreit ...

Für mich verdichtet sich auch die Überzeugung, dass neben der konkreten Diakonie im Sinne der Einzelfallhilfe ebenso der politischen Diakonie breiterer Raum zugestanden werden muss. Es reicht nicht, den Marginalisierten über den Kopf zu streicheln und sie zu bemitleiden. Wir als Kirche müssen uns einmischen bei strukturellen Fragen der Gerechtigkeit, des Friedens und der Bewahrung der Schöpfung.

Was für mich nicht mehr hinterfragbar ist, ist die Tatsache, dass alle diakonischen Projekte der christlichen Kirchen, die politischen Stellungnahmen, die Öffentlichkeitsarbeit und die Sozialstellen der Pfarreien im Geiste der Ökumene vorbereitet und durchgeführt werden sollen. Hier haben wir die Möglichkeit, ohne jede Einschränkung die Ökumene einzuüben und uns vorzubereiten auf die kommende Tischgemeinschaft.

Mystik

● Die Kirche der Stadt braucht eine »Mystik der offenen Augen« (Metz). Christliche Mystik hat zu tun mit Gott, so wie er uns in Jesus Christus begegnet. »Er ist in mir und ich bin in Ihm.« Diese tiefe Gemeinschaft mit Gott, die uns über Gebet, Stille, Gemeinschaft und tätige Liebe geschenkt wird, soll zur Kraftquelle werden für den Auftrag, den wir als einzelne Christinnen und Christen in dieser Welt haben. Nicht von ungefähr steht zu Beginn des Nazaret-Manifests: »Der Geist des Herrn ruht auf mir.« Ohne diesen Geist laufen wir Gefahr, in einen blinden Aktivismus zu verfallen.

Aus diesem Geist heraus haben wir, in Anlehnung an die alte Hôtel-Dieu-Tradition von Beaune (Burgund) ein Gasthaus der besonderen

»Gasthaus der besonderen Art«

Art ins Leben gerufen. Diese Tradition verbindet den Sakralraum mit dem Sozial- respektive dem Aufenthaltsraum. Beides gehört wesentlich zusammen, ja bedingt sich gegenseitig.

So haben wir, zusammen mit den Spitalschwestern, die aus der Hôtel-Dieu-Bewegung herausgewachsen sind, mit den St. Anna-Schwestern und mit vielen Freiwilligen einen

alten Gasthof gemietet und zwar im »Armenviertel« unserer Stadt. Wir haben einen Raum eingerichtet, der als Treffpunkt dient für armutsbetroffene, suchtgefährdete, ausgegrenzte Menschen unterschiedlicher Kulturen und Nationen. Unmittelbar neben dem Treffpunkt ist unser Meditationsraum, ein Ort der Stille und des Gebetes, getrennt durch eine Schiebetür, die meistens offen steht.

Die Pflege der Hôtel-Dieu-Spiritualität, diese einzigartige Mystik des ausgehenden Mittelalters, ist uns ein ebenso großes Anliegen, wie die ganz konkrete Hilfe an unseren Gästen. Darum treffen wir uns alle jeweils am Montagabend in einer nahe gelegenen Kirche zum Gebet, das in Anlehnung an Taizé gestaltet wird. Hier liegt unsere Kraftquelle.

Für Marginalisierte

- Die Kirche der Stadt soll für marginalisierte Menschen erfahrbar werden. Es reicht nicht, wenn unsere ausgegrenzten, stigmatisierten, abgeschriebenen und unseren Normen nicht entsprechenden Menschen jeweils nur sonntags in den Fürbitten vorkommen. Es braucht eine Kirche, die nicht nur für sie betet, sondern mit ihnen auf den Weg geht und ein Stück Leben mit ihnen teilt.

Als ökumenisch angestellter »Gassenpfarrer« darf ich die Erfahrung machen, dass die mir anvertrauten Menschen am Rande unserer Gesellschaft dankbar sind für den Verein Kirchliche Gassenarbeit, der in seinen fünf Projekten (eigentliche Gassenarbeit, Aidsprävention, medizinisches Ambulatorium, Gassenküche und Anlaufstelle für Drogen konsumierende Mütter mit Kindern) ihnen ganz nahe ist. Sie, die kaum mehr erwünscht wären in unseren Gottesdiensten und Anlässen, haben ein Anrecht auf eine Wegge-

meinschaft, die von Herzlichkeit, Wärme, Nähe und Zuneigung geprägt ist. So kann und muss es ein erklärtes Ziel unserer Kirche sein, gerade diesen Menschen, den Lieblingen Gottes, jene Wür-

»Anrecht auf eine Weggemeinschaft«

de zurückzugeben, die sie im Laufe ihrer verrückten Biographien verloren haben. Dies kann auf vornehme Art über Sakramentenspendung, über Rituale und Feiern geschehen.

Vor kurzer Zeit starb ein 53-jähriger Mann. Er war eine anerkannte Persönlichkeit auf der Gasse. Er war schwerer Alkoholiker und Kettenraucher. Ursprünglich besuchte er die Kunstgewerbeschule und hat eindruckliche Bilder gemalt. Seine Eltern wollten nicht, dass die Gassenszene zu seiner Beerdigung kommt. So haben wir eine Abschiedsfeier in der Gassenküche angesagt. Diese war randvoll. Drogenabhängige, Alkoholiker, psychisch Kranke, Aidspatienten, HIV-Betroffene ... Sie alle kamen, um Abschied zu nehmen. Wir haben zusammen seine Lieblingsmusik angehört, seine Texte meditiert, seine Freunde haben ihre Abschiedsbriefe vorgelesen in einer Eindringlichkeit, die nichts zu wünschen übrig ließ. Das Gassenchörli hat die Feier mit tiefsinnigen Liedern begleitet. Und zum Schluss habe ich alle aufgefordert aufzustehen, einander die Hand zu geben, still zu werden, an Frappe zu denken, ihm alles zu verzeihen – und er soll auch uns verzeihen – und so miteinander das Vaterunser zu beten: Vergib uns unsere Schuld ... Ich ging davon aus, dass zwei, drei verzögert mitbeten würden. Weit daneben: Kraftvoll und tief betroffen sprachen wir als große Gemeinschaft das Gebet des Herrn, das Einzige, das ihnen wohl übrig geblieben ist von ihrer christlichen Sozialisation. Tief beeindruckt und reich beschenkt verließ ich meine »Kirche« ...

Über hundert Kinder von Drogen konsumierenden Müttern sind mir bekannt. Der Kontakt zur eigenen Pfarrei ist schon längst abgebrochen. – Im vergangenen Sommer, in einem Lager, kam während eines Lagerfeuergesprächs die Frage auf, ob ich taufen könne, was ich sofort bejahte. Ein offenes Gespräch brachte dann zutage, dass eine große Minderheit der Kinder nicht getauft ist. Bei Einzelnen konnte Taufe nicht zum Thema werden, weil sie in ihrer Isolation keine Chance hatten, eine Patin und einen Paten zu finden. Mit aller Achtsamkeit habe ich mit den betroffenen Müttern (und Vätern, wenn sie bekannt waren) das Sakrament der Taufe vorberei-

»betroffen von ihrer ehrlichen Sprache«

tet. Dazu wurden Freundinnen und Freunde eingeladen, damit es ein Fest werden kann. Als ich zum Schluss der Taufe alle Anwesenden einlud, den Kindern die Hände aufzulegen, sie zu segnen und ihnen einen guten Wunsch mitzugeben in ihr Leben hinein, wurde ich einmal mehr zutiefst betroffen von ihrer ehrlichen Sprache. Während sie ihre Wünsche und Segnungen aussprachen, zitterten ihre Hände und heiße Tränen der Ergriffenheit liefen ihnen über die Wangen ...

Ich denke an den Weihnachtsgottesdienst. Über dreißig Frauen und Männer, die durch eine Sucht oder psychische Erkrankung an den Rand der Gesellschaft gespült wurden, hatten sich in der Gassenküche versammelt, um den Erwartungen, mit denen die Heilige Nacht besetzt ist, zu entgegen. Wir saßen im Kreis, das Gassenchörli half uns, die Weihnachtslieder zu singen, und Kiwi, ein Drogenabhängiger, las das Evangelium: »... und sie fanden keinen Platz in der Herberge ...« Dann erzählten sie, dass sie in der eigenen Familie keinen Platz mehr hätten, wie sie in der Gesellschaft geächtet sind, dass sie kei-

ne Perspektiven mehr hätten und sich fest verwandt fühlten mit diesem Jesus in der Krippe. Nach dieser offenen und aufwühlenden Aussprache nahmen wir ein Stück Brot, haben es gesegnet und alle aßen von diesem einen Brot als Zeichen dafür, dass wir gerade in der Not, draußen vor der Tür, zusammengehören. Eine Weihnachtsfeier, wie ich sie noch selten so intensiv und echt erfahren durfte.

Leid wahrnehmen

● Die Kirche der Stadt hat eine Wahrnehmungspflicht des Leids. Wenn ich die Evangelien aufmerksam durchgehe, so fällt mir auf, wie achtsam Jesus das Leid seiner allernächsten Umgebung wahrgenommen hat. Er hat nicht weggeschaut. Andererseits hat er auch nicht flächendeckend geheilt, sondern nur einzelnen Menschen in Not oder tiefem Leid ganz konkret geholfen.

Das könnte zur Aufgabe einer Diakoniegruppe gehören, regelmäßig, mit offenen Augen durch die Pfarrei/Gemeinde zu gehen und zur Kenntnis zu nehmen, wo und wie die Not zu erkennen ist; wahrnehmen, wie viele Heime (Altersheime, Kinderheime, Kinderhorte, Gefäng-

»wie schwierig es sein kann, Not zu erkennen«

nis, trostlose Überbauungen, unbesonnene Wohnungen usw.) auf dem Gemeindeboden angesiedelt sind und wie bestimmte Kinder auf Spielplätzen ausgegrenzt werden.

Ich weiß, wie schwierig es sein kann, Not zu erkennen. Darum habe ich mir zum Ziel gesetzt, jeden Monat ein Mal für den Predigtdienst in eine Pfarrei zu gehen, um das, was ich täglich an Not und Perspektivlosigkeit erlebe, einzu-

bringen in den Gottesdienst und diese Thematik in Verbindung zu bringen mit dem Evangelium. Dabei geht es mir wesentlich um eine Bewusstseinsbildung, um die Weitergabe einer Betroffenheit, um die Sensibilisierung unseres Kirchenvolkes (das oft weit weg ist von Randgruppen der eigenen Stadt) für das Leiden vor der Tür.

Bei diesen Gemeindeeinsätzen ist es mir wichtig, auf eine gegenseitige Bekehrung hinzuwirken. Nicht nur das Kirchenvolk soll einen Schritt auf Menschen am Rande unserer Gesellschaft hin machen, sondern auch die durch Armut und Sucht stigmatisierten Frauen und Männer – sofern es noch geht – sollen es wagen, aus ihrem eigenen Vorurteilsdenken herauszukommen und Schritte zu wagen auf eine Gesellschaft hin, die sie ausgrenzt.

Dabei wollen wir ihnen behilflich sein. Unser Cateringservice der Gassenküche spielt dabei eine große Rolle. Wir machen Pfarreien, Gemeinden, Vereinen und andern Gremien den Vorschlag, dass ein Verantwortlicher der Gassenküche mit Leuten von der Gasse zu ihnen kommt, um das Festessen, den Apéro, die Pri-

mizfeier, den runden Geburtstag und was es sonst zu feiern gibt, festlich zu gestalten samt Vorbereitung und Aufräumen. Das schafft Begegnungen, das baut Vorurteile ab, das ergibt Beziehungen, wenigstens einen herzlichen Applaus

»einen Applaus wert zu sein«

zum Schluss, der Wunder wirkt über Wochen. Das Gefühl, noch gebraucht zu werden und einen Applaus wert zu sein, schafft Selbstwert, der gerade bei diesen Menschen Mangelware ist. Ähnliche Ansätze verfolgen wir bei den Ausstellungen von der Kunst von der Gasse, die wir in den besten und zentralsten Räumen der Stadt vornehmen.

Zudem ist es mir ein großes Anliegen, mit meiner Randgruppenpastoral nicht eine eigene Welt aufzubauen, sondern integriert zu bleiben in die offizielle Stadtpastoral. Mein Einsatz am Rande der Gesellschaft soll als ergänzende und in die Gesamtpastoral integrierte Aufgabe wahrgenommen und mitgetragen werden.

¹ Johann Baptist Metz, Compassion. Weltprogramm des Christentums, Freiburg i.B. 2000.

² Synode 72, Diözese Basel, Sachkommission 8, Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz.

³ Ebd.

⁴ Pastoraler Orientierungsrahmen Luzern, Grundlagentext, 43.

Text zu beziehen bei: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (SPI), St. Gallen.

Maria Widl

Mit missionarischem Elan

Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen

**Neben Pfarrgemeinden und Initiativen
der Citypastoral prägen zunehmend
die so genannten Movimenti
das kirchliche Leben der Städte.
Ein pointierter Vergleich zeigt,
was nachkonziliar Begeisterte und
charismatisch Bewegte voneinander
lernen können.**

● Großstädte haben ihre eigene Dynamik, auch in religiöser Hinsicht. »Urban life seems to favour an increasing paganisation. Yet, at the same time, there is a greater religious demand for Christianity itself, source of our culture.«¹ Soweit die Einschätzung der Lage durch die Erzbischöfe von vier europäischen Hauptstädten. Für Wien etwa zeigt die Europäische Wertestudie eine sehr niedrige, aber wachsende Bindung an christliche Inhalte: Haben 1990 nur 14% der WienerInnen die Frage nach ihrem Glauben an einen persönlichen Gott bejaht, ist der Prozentsatz im Jahr 2000 um die Hälfte auf 21% gestiegen. Dennoch ist der Glaube an einen nicht-personalen Gott wesentlich bedeutsamer, er stieg von 40% 1990 auf 50% im Jahr 2000.²

Großstädte haben ihre eigenen Gesetze und brauchen ihre eigenen pastoralen Strategien. Diese Einsicht prägt seit dem Aufkommen der modernen Großstädte mit der Jahrhundertwende

1900 die praktisch-theologische Diskussion.³ Anfangs ging es vor allem um die seelsorgliche Betreuung des in Massen aus ländlichen Regionen zuströmenden Industrieproletariats, für das ausreichend Pfarreien zu schaffen waren. Ab 1846 gründete Adolph Kolping seine geistlich geprägten Gesellenvereine. Eine Vielzahl von Verbänden nahm die Interessen der katholischen Stadtbevölkerung war, zu denen die Katholische Aktion als kirchenamtlich propagierte Laienorganisation ein Spannungsverhältnis bildete.⁴ Am Beginn des 20. Jahrhunderts förderten die Bibelbewegung und die Liturgische Bewegung ein geistliches Kirchen- und Gemeindebewusstsein. Während das katholische Vereinswesen mit dem Ende der kirchlichen Milieus ab den 50er Jahren an Bedeutung verlor, prägten die genannten Bewegungen den Geist des Konzils und wurden in ihm aufgehoben.⁵

In den letzten Jahrzehnten dominiert in der Stadtpastoral das Gemeindeprinzip, was sich sowohl in der praktisch-theologischen wie in der pastoralpraktisch-strategischen Konzentration auf die Gemeinden zeigt. Daneben blüht, wenig beachtet, eine große Zahl an Initiativen der kategorialen Seelsorge, die in den letzten Jahren unter dem Stichwort »Citypastoral« thematisiert werden. Beide Felder haben neben ihren unbe-

streitbaren Stärken ihre Probleme: Die »aktiven Gemeinden« haben sich zum Ersatz der konfessionellen Milieus im Kleinen entwickelt und eine gewisse dörfliche Mentalität erhalten, die sich kaum tradiert. Die kategoriale Seelsorge greift vor allem im sozial-caritativen Sektor und mit »niederschweligen« Angeboten und leidet unter dem Verdacht, nur ein »Vorfeld« des »eigentlich Christlichen« zu sein. Die Großstadt wird zur neuen missionarischen Herausforderung.

Das missionarische Element

● Das Missionarische wie das Städtische war den geistlichen Bewegungen immer eigen. Die Fokolar-Bewegung entwickelte sich seit den 50er-Jahren über die »Mariapoli«-Treffen (wörtl. »Stadt Mariens«), jährliche spirituelle Ferienwochen, in denen mehrheitlich Städter in ländlicher Natur zusammenkommen. Ihre Monatszeitung »Neue Stadt« fördert jenes Charisma der »Einheit durch Liebe«, das ihre weltweiten ökumenischen Initiativen beseelt. Die erste der 19 Modell-Siedlungen in aller Welt, Loppiano in der Toskana, 1965 gegründet, beherbergt 750 vorwiegend junge Menschen aus 50 Nationen, die dort hauptsächlich zu Ausbildungszwecken leben, dabei auch Landwirtschaft und Handwerk betreiben. Das »Ökumenische Lebenszentrum« in Ottmaring-Friedberg/Augsburg wurde gemeinsam mit der lutherischen »Bruderschaft vom gemeinsamen Leben« 1968 eröffnet. Die »Zentrumsfamilie« von etwa 140 ständigen BewohnerInnen hat eine Reihenhauassiedlung errichtet und betreibt eine Tagungsstätte.

Ein erneuertes christliches Gemeindeleben, das in die Gesellschaft hineinwirkt, ist auch Ziel der Integrierten Gemeinde, die ihre Wurzeln in den 50er-Jahren in München hat. Spirituell tief in einem (auch alttestamentlich) biblischen Glau-

ben und in eucharistischer Frömmigkeit verwurzelt, gründeten sie neben mehreren Lebensgemeinschaften in Deutschland eine Gemeinde in Tansania, mehrere Schulen öffentlichen

»Inspiration für die Basisgemeinde-Bewegung«

Rechts, engagieren sich in Kunst und Wirtschaft. Ihr Leben wurde in den 70er-Jahren zur Inspiration für die hiesige Basisgemeinde-Bewegung.

Auf eine traditional katholische Formung städtischer Eliten zielt das Opus Dei, 1928 in Spanien gegründet, dort auch gern »santa mafia« geheißenen. Ähnliche Ziele verfolgt die in Mailand 1954 unter Studenten entstandene Bewegung *Communione e Liberazione*. Beide Bewegungen sind für ihren politischen Rechtskonservatismus, ihr ausgedehntes gesellschaftliches und wirtschaftliches Netzwerk und ihre kirchenpolitische Einflussnahme bekannt, auch im deutschsprachigen Raum.⁶

Die Schönstatt-Bewegung, 1914 vom Pallottiner P. Joseph Kentenich gegründet, verbindet eine ausgeprägt marianische Spiritualität mit moderner Persönlichkeitsbildung. Ihre Wallfahrbewegung wie die Initiative Pilgerheiligtum⁷ erreichen und bewegen viele Menschen, vornehmlich im deutschen ländlich-kleinstädtischen Raum. Ähnlich wirkt in Österreich die Legion Mariens, 1921 in Irland aus der marianischen Spiritualität des französischen hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort entstanden, die auch Papst Johannes Paul II. prägt.⁸ Aus ihrer Überzeugung der Verlorenheit moderner säkularer Städte erwächst ihr missionarisches und caritatives Engagement, das mit der »Wundersamen Medaille«, einem Marienmedaillon, ausgestattet, auch vor der Mission unter Hamburger Prostituierten oder der tatkräftigen Arbeit im Caritashaus für Haftentlassene nicht zurückschreckt.

Die intensivste Form der Stadtmission, der auch die genannten Bischöfe für ihre missionarische Großstadt-Offensive vertrauen, ist gegenwärtig von der Gemeinschaft Emmanuel getragen. Als katholisch-charismatische Gruppe 1972 in Paris entstanden, betreibt sie heute drei Missionsschulen in Paray-le-Monial, Rom und Altötting. Etwa 700 junge Erwachsene aus aller Welt haben dort in den letzten 15 Jahren eine einjährige Ausbildung erfahren, die Theologie, katholische Frömmigkeit und gemeinsames Leben, Persönlichkeitsbildung und Kommunikationstraining sowie missionarische Einsätze in Pfarren, Schulen und der Öffentlichkeit beinhaltet.⁹

In Wien haben zwei Pfarren Erfahrungen mit dieser Stadtmission gemacht. In der Dompfarre St. Stephan waren für zehn Tage Anfang April 2000 neben zahlreichen Gemeindemitgliedern 100 Missionare aktiv: ein Café-Zelt mit gratis Kaffee und Kuchen und der Möglichkeit zu Gesprächen am Stephansplatz, Diskussionen mit Prominenten, Glaubensgespräche in einer Schule, einer Bank, einer Bar, Liturgien und Eucharistische Anbetung im Dom, schließlich der »Große Abend der Barmherzigkeit« mit 1500 Menschen im Dom, bei dem 20 Priester im offenen Kirchenraum drei Stunden lang Beichte hörten.¹⁰ Ein Jahr später zur selben Zeit unternahm die »normale« Wiener Stadtpfarre St. Johann Nepomuk eine ähnliche Stadtmission mit 60 Missionaren, bei der auch Hauskreise eine wichtige Rolle spielten.¹¹ Das öffentliche Echo war allseits positiv, die gemeindlichen Akteure danach neu motiviert.

Gemeinsame Kennzeichen

● Was kennzeichnet diese neuen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen – ihre Zahl ist weit größer, reicht von internationalen bis zu lo-

kalen Initiativen – von deren Engagement einige Beispiele genannt wurden? Die in Deutschland vertretenen internationalen Bewegungen haben sich 1985 zu einem ständigen Gesprächskreis zusammengefunden. Sie beschreiben ihre Gemeinsamkeiten in neun Punkten:

1. Glaube an Gottes Wirken: Geistliche Gemeinschaften und Bewegungen verdanken ihren Aufbruch dem Glauben an Gottes erfahrbares Wirken in der Welt heute und in ihrem Leben ...

2. Charismatische Entstehung: Allen geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen ist gemeinsam, dass sie nicht aus pastoraler Planungsabsicht oder organisierter Aktion entstanden sind, sondern durch einen geistlichen Impuls, eine Vision, die zu einem Aufbruch führte ...

3. Glaubenserfahrung und Glaubenszeugnis: Der Glaube wird Weg zur Erfahrung des Handelns Gottes im eigenen Leben und in der Zeit und wird nicht nur als Glaubenswissen gesehen. Im Dialog werden solche Erfahrungen mitgeteilt ... Zugleich wächst der Mut, den Glauben nach außen zu bezeugen ...

4. Ganzheitliche Spiritualität in verschiedenen Ausprägungen: In allen Gemeinschaften und Bewegungen geht es um das Ganze christlichen Glaubens und Lebens. Alle leben in persönlicher Beziehung auf Christus hin, verstehen sich als kirchlich, haben zum Teil eine marianische Prägung, sind ausgerichtet auf Zeugnis und Dienst an den Menschen ...

5. Zugehörigkeit zur Gemeinschaft: Die Gemeinschaft, zu der man sich frei entscheidet, ist wesentlich eine Gemeinschaft des gelebten Glaubens, die sich u.a. in gemeinsamen Treffen, Kursen und Feiern vollzieht. Die in der Taufe grundlegende Zugehörigkeit zu Jesus Christus wird – in den verschiedenen Gemeinschaften auf verschiedene, manchmal auch gestufte Weise – in einem verbindlichen Mitleben in der Gemeinschaft wirksam ...

6. Einheit vor Differenzierungen: Die Einheit und Gleichheit aller Getauften als Volk Gottes ist die Grundlage des Miteinanders. Demgegenüber treten alle Unterschiede zurück, sodass sich Erwachsene und Jugendliche, Frauen und Männer, Priester und Laien, Verheiratete und Alleinstehende, zum Teil auch Ordensfrauen und -männer zusammenfinden können ...

7. Kirchlichkeit: Es geht immer um die Welt, und die Kirche ist das Instrument Gottes, damit Leben gelingen kann. Alle Bewegungen und Gemeinschaften stehen innerhalb der Kirche. Die Anerkennung vonseiten der kirchlichen Autorität ist wichtig und wurde manchen Gemeinschaften erst nach einer leidvollen Phase der Prüfung gewährt ...

8. Vielfältige Gemeinschaft mit anderen, Ökumene: Die Einheit aller Christen ist ein wesentliches Element des glaubwürdigen Zeugnisses der ganzen Christenheit ... Sie reichen bei einigen bis hin zur Mitgliedschaft von Christen verschiedenster Konfessionen in einer Gemeinschaft.

9. Glaube als ständige Neuorientierung: ... In geistlichen Gemeinschaften sind eigene Methoden gewachsen, die den Schritten christlichen Glaubens Raum und Hilfe geben. Dies sind z.B. Einführungskurse und -zeiten, Seminare, Tagungen und Treffen, Exerzitienangebote, geistliche Begleitung, Revision de vie, christliche Zellen am Arbeitsplatz, Einübung in soziales Engagement.¹²

Stadtpastoral im Vergleich

● Analog zu dieser Selbstbeschreibung lassen sich die spezifischen Stärken der Bewegungen in der Stadtpastoral im Verhältnis zum Gemeinde- und zum Citypastoralkonzept beschreiben.¹³ De-

ren Stärken sind dabei unbestritten, schließlich machen sie auch den überwiegenden Teil des kirchlichen Lebens und Engagements in der Stadt aus. Andererseits können sie nicht alles leisten, sodass die Bewegungen einen freien Spielraum für das Ihre finden. Im folgenden wird pointiert auf tendenzielle Schwachstellen der Gemeinde- und Citypastoral verwiesen, nicht um diese zu kritisieren oder abzuwerten, sondern umgekehrt um zu zeigen, dass die häufig geschmähten Bewegungen ihre spezielle Berechtigung haben. Auch mögliche Problematiken sollen nicht verschwiegen werden.

1. Die Bewegungen glauben an die Macht Gottes und daran, dass alle Ergebnisse ihres Wirkens Sein Werk sind. Die modernen ChristInnen in Gemeinden und kategorialer Seelsorge (i.F. kurz »Aktivchristen« genannt) hingegen sind geneigt, auf ihre eigene kompetente Leistung im Namen Gottes zu bauen. Nun ist Kompetenz im modernen Leben dringend gefordert, führt aber angesichts der hohen Komplexitäten und Sachzwänge trotzdem nicht so leicht zu guten Ergebnissen, was zu Erfahrungen von Überforderung und Hoffnungslosigkeit führen kann. Die Frömmigkeit der Bewegungen wirkt demgegenüber häufig naiv, aber auch entlastend und damit kompetentes Engagement fördernd. Das oft traditionale Gesicht der Bewegungsfrömmigkeiten wirkt wiederum häufig als Hemmnis, wenn modern lebende Menschen dauerhaft gebunden werden sollen.

2. Die Bewegungen leben aus einem Charisma und haben eine Vision von Kirche und Welt, an der sie tatkräftig mitbauen. Das verleiht ihnen Kraft und Freude. Die Visionen der aktivchristlichen Seelsorge sind dagegen in der Konzilszeit verankert und erfahren sich im kirchenpolitischen Gegenwind. Zudem ist ihr hohes kritisches Potential einer unbeschwert visionären Vorgehensweise gegenläufig. Die Bewegungen

haben damit angesichts postmoderner Sehnsüchte nach klaren Lebenszielen und Einsatzfreude gute Chancen. Ihr Defizit liegt jedoch im mangelnden Bewusstsein für die strukturelle Problematik des modernen Fortschritts, die über die Moderne hinaus – und nicht hinter sie zurück weist.

3. Die Bewegungen verknüpfen Glaubenswissen mit geistlicher Erfahrung und üben ein, darüber offen und ehrfürchtig zu sprechen. Die Aktivchristen haben ihr Glaubenswissen häufig theologisch vertieft. Sie sind damit einbezogen in die Problematik moderner Theologie, die in ihrem Wissenschaftsverständnis die gläubige Erfahrung weitgehend außen vor lässt. Zudem haben kirchenpolitische Denkverbote ihre Relevanz für ein zeitgemäßes Glaubensleben deutlich reduziert. Die Bewegungen ihrerseits entwickeln teilweise konsistente Theologien aus der Perspektive ihres je eigenen Charismas. Es mangelt ihnen jedoch an Interesse, ihre Ansätze wissenschaftlich zu differenzieren.

4. Die Bewegungen leben eine ganzheitliche Spiritualität, meist marianischer oder charismatischer Prägung. Diese ist an die alte Volksfrömmigkeit gut anschlussfähig, in all ihrer Ambivalenz. Die Aktivchristen haben mit der modernen Rationalität auch Volksfrömmigkeit und religiöses Brauchtum weitgehend abgelegt. Dabei geht auch ihre befruchtende Wirkung für den lebendigen Glauben verloren. Es fehlt eine Pneumatologie, die mit der kreativen Macht des Geistes Gottes rechnet. Die Bewegungen haben diese halbiert: in der marianischen Spiritualität ist die tröstende, bergende und schützende Seite des Geistes verortet; Sturm, Feuer und wirbelnde Kreativität fallen aufgrund des traditionellen Frauenbildes aus. In den katholisch-charismatischen Gruppen ist diese Seite des Geistes weitgehend gruppensozial verträglich gezähmt, oft auch amtlich-klerikal fokussiert.

5. Die Bewegungen leben aus einer Gemeinschaftserfahrung, die der Volkskirche oft fehlt; zu groß und anonym sind die pfarrlichen Strukturen, zu unsicher die spirituelle Ausrichtung. Auch die Bewegungen schaffen die Balance zwischen Bindung und Freiheitlichkeit nur teilweise. Obwohl sie im Gegensatz zu den Orden und Säkularinstituten offene Bindungsformen über soziale Zugehörigkeit favorisieren, kehren ihnen viele nach einer gewissen Zeit wegen Erfahrungen geistig-sozialer Enge den Rücken. Oft beheimaten sie sich dann im offeneren aktivchristlichen Raum, nicht ohne mit Wehmut an die verlorene Gemeinschaft zurückzudenken.

6. Die Bewegungen vereinen wie die Volkskirche Menschen aller Altersstufen und sozialen Schichten. Im Gegensatz zu den aktivchristlichen Segmenten gelingt es ihnen aber besser, die Priester einzubinden, ohne von deren spezifischem Amt weitgehend zu abstrahieren; die ge-

»dass der Priester etwas Besonderes bleiben darf«

meinsame Spiritualität verbindet so sehr, dass der Priester etwas Besonderes bleiben darf. Entsprechend bringen die Bewegungen beachtliche Zahlen an Priesternachwuchs hervor. Der Einsatz solcher Bewegungspriester in volks- und aktivchristlichen Gemeinden kann allerdings zu erheblichen Konflikten führen.

7. Die Bewegungen haben in ihrer Anfangszeit ihre kirchliche Anerkennung oft nur über lange leidvolle Prozesse errungen. Dafür können sie heute mit dem deutlichen Wohlwollen der römischen Kurie rechnen. Das aktivchristliche Segment, zumal der deutschen Kirche, ist dagegen häufig in jahrelangen Konflikten mit Rom verstrickt. Ihre Loyalität in der Sache wird nicht ausreichend geschätzt, die erwarteten symbolischen Gehorsamerweise bleiben

aus. Traditionale und moderne Vorstellungen von Koinonia scheinen unvereinbar. Die Bewegungen haben mit traditionellen Gehorsamserwartungen kein grundlegendes Problem. Sie lassen jedoch heute – oft im Gegensatz zu ihrer Gründungsphase – die Freimütigkeit vermissen, die untrennbar zum Gehorsam gehört.

8. Die Bewegungen leben das ökumenische Zueinander der Christen und den interreligiösen Dialog, ohne die oft als sehr schmerzlich erfahrenen institutionellen Grenzen zu überschreiten. Die Aktivchristen hingegen brechen mit ihnen sowohl in theologischer wie in praktischer Hinsicht. Auf Zukunft gesehen wird es wohl beider Strategien bedürfen; wichtig nach außen ist die Symbolik der angestrebten Einheit.

9. Die Bewegungen kultivieren die beständige spirituelle Entscheidung, im persönlichen Glaubensleben, in der Gemeinschaft und in öffentlichen Events. Sie stärken darin ihre Freude an Gott und ihre Überzeugung im Glauben. Die

Aktivchristen kultivieren mit Katholikentagen und Unterschriftenaktionen die Rückbesinnung auf ihr zentrales Event, das Konzil. Im Bewusstsein der Problematik und historischen Schuld einer euphorisierten Masse sind sie insgesamt gegenüber der Eventkultur deutlich reserviert. Die Bewegungen profitieren davon, dass postmoderne Menschen dem Event gegenüber sehr zugänglich sind. Sie täuschen sich aber in der Hoffnung, dass die Erfahrungen von Events in eine alltägliche gläubige Praxis münden werden, sofern sie vorher nicht schon bestand.

Insgesamt verbindet die Stadtpastoral der Bewegungen niederschwellige Citypastoral-Elemente mit explizit christlichem Zeugnis. Sie rührt auch jene an, die im gemeindlichen Sektor leben, gibt neue Kraft und Hoffnung. Ihr typischer missionarischer Geist wurzelt in einer gemeindlich entwickelten und im Gottvertrauen geerdeten Spiritualität. Trotz spektakulärer Aktionen bleibt ihre Reichweite begrenzt.

¹ »Städtisches Leben zeigt eine verstärkt heidnische Ausrichtung. Doch gleichzeitig steigt die Nachfrage nach dem Christlichen, der Quelle unserer Kultur.« Kardinal G. Danneels (Brüssel), Kardinal Chr. Schönborn (Wien), Kardinal J.-M. Lustiger (Paris) und Erzbischof J. d. Cr. Policarpo (Lissabon) in ihrem Brief vom 31. 8. 2000 »For the Evangelisation of Major World Cities«.

² Vgl. Hermann Denz u.a., Die Konfliktgesellschaft. Wertewandel in Österreich 1990–2000, Wien 2001, 125.

³ Vgl. Heinrich Swoboda, Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie, Regensburg 1909.

⁵ Vgl. Beiträge in: Kaspar Elm/Hans-Dietrich Loock

(Hg.), Seelsorge und Diakonie in Berlin. Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, Berlin 1990.

⁶ Vgl. Christoph Hegge, Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag Kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Würzburg 1999.

⁸ Vgl. Peter Hertel, Glaubenswächter. Katholische Traditionalisten im deutschsprachigen Raum. Allianzen – Instanzen – Finanzen, Würzburg 2000.

⁹ Ein Marienbild wird unter Familien weitergegeben und fördert deren spirituelles und soziales Engagement. Am Ende des Hl. Jahres waren in deutschen

Diözesen 3.216 solcher Pilgerheiligtümer unterwegs. Vgl. Auf der Spur ... Berichte und Beispiele missionarischer Seelsorge, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 159), Bonn 2001, 76–80.

¹⁰ Vgl. Karol Wojtyła, Die Hoffnung des Glaubens. Predigten in drängender Zeit, Kevelaer 1982, 49f.

¹¹ Vgl. Apostles of the Third Millennium. The Emmanuel School of Mission, Rom o.J.; One Year in a Dynamic Academy. International Academy of Evangelization – An Institution of the Catholic Emmanuel Community in the Diocese of Passau, Altötting o.J.

¹² Vgl. Pfarrblatt Dompfarre St. Stephan 55 (4/2000), 11–20.

¹³ Vgl. Die Brücke 5/2001, 3–5; tk 6–7/2001, 10f.

¹⁴ Christ werden – Kirche leben – Welt gestalten. Zum Selbstverständnis des Gesprächskreises neuerer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen in Deutschland innerhalb der katholischen Kirche, 1994, 3–5.

¹⁵ Vgl. Marianne Tigges, Der Geist weht, wo er will. Zur Spiritualität neuer geistlicher Gemeinschaften und Bewegungen, in: LebZ 54 (3/1999), 217–228; Paul Josef Cordes, Neue geistliche Bewegungen in der Kirche, Katholisch-Soziales Institut Bad Honnef, Köln 1985; Friederike Valentin / Albert Schmitt (Hg.), Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen, Mainz 1988.

Zur Diskussion gestellt – Teil 2

Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie

Mehr Dogmatik oder mehr Praxis?

Die im letzten Heft begonnene

Diskussion des neuen »Handbuch

Praktische Theologie« wird

in diesem Heft weitergeführt.

Ferdinand Kerstiens: Praktische Theologie

● Beide Bände bieten ein differenziertes Bild heutiger Fragestellungen und Perspektiven. Die »Grundlegungen« zeigen die Verortung der Probleme in der gegenwärtigen Diskussion. Es tut gut, wie hier (im Gegensatz zu vielen kirchenamtlichen Verlautbarungen) die Menschen mit ihren Fragen und Problemen ernst genommen werden. Das setzt sich dann fort in den »Durchführungen« unter »Subjekte und Lebenssituationen«. Diese Abschnitte über Kinder, alte Menschen etc. gehören für mich zu den besten Ausführungen dieser beiden Bände und zu den angeschnittenen Themen überhaupt. Aus meiner langjährigen Erfahrung als Pfarrer hätte ich fast zu jedem Abschnitt Namen nennen können. Hier kommen in einer sehr mitfühlenden Analyse die Menschen mit ihren Belastungen und Fragen selbst zu Wort. Diese Menschen sind nicht Objekte einer wohlmeinenden »Seelsorge«, sondern selbsthandelnde und selbstverantwortliche Partnerinnen und Partner mit ihren eigenen un-

Handbuch Praktische Theologie

herausgegeben von Herbert Haslinger
in Zusammenarbeit mit Christiane Bundschuh-Schramm, Ottmar Fuchs, Leo Karrer, Stephanie Klein, Stefan Knobloch, Gundelinde Stoltenberg

Band 1: Grundlegungen
Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 1999
416 Seiten, DM 56,- / SFr 53,20

Band 2: Durchführungen
Matthias-Grünwald-Verlag: Mainz 2000
552 Seiten, DM 64,- / SFr 60,80

Bei Abnahme des Gesamtwerks:
DM 56,- / ÖS 350,- / SFr 45,60

auswechselbaren und von außen gar nicht nachzuvollziehenden Erfahrungen. Deswegen kann es mit ihnen nur einen Dialog »in Augenhöhe« geben, der weiterführt. Nur so wird die Würde aller Beteiligten gewahrt, auch der Pastoralarbeiter/innen in Gemeinde und Kirche. Ich vermisste in diesem Bereich eine ähnlich qualifizierte Darstellung der Jugendlichen.

Ähnliches gilt für das Fehlen eines Beitrages zum Thema »Priester« und anderer pastoraler Berufe. Ein Handbuch Praktischer Theologie kann es sich nicht leisten, diese Fragen auszuklammern und auf nötige Diskussionen andersorts zu verweisen (II,33). Die Amtsfrage ist heute drängender als früher eine Grundfrage der

kirchlichen Praxis. Denn gerade hier fallen wichtige Entscheidungen. Das Ernstnehmen der Menschen, wie im Handbuch durchgängig gefordert und geleistet, scheitert vielfach an der schlechten Ausbildung, an der fragwürdigen Auswahl und am Selbstverständnis der pastoral Handelnden. Meiner Beobachtung nach ziehen die

»Die Amtsfrage ist drängender.«

gegenwärtigen Auswahlkriterien und die gesellschaftliche Situation vor allem solche Männer zum Priestertum an, die eine mangelnde menschliche Reife durch ein besonders klerikales Selbstverständnis zu ersetzen versuchen. Viele qualifizierte »Laien« wählen nicht mehr pastorale Berufe, da sie dauernd die Zweiklassengesellschaft in der Kirche schmerzhaft spüren. Klerikaler Machtanspruch von Rom, von vielen Bischöfen, aber auch auf der Ebene der Gemeinde verhindert vieles von dem, was in dem Handbuch mit plausiblen Gründen gefordert wird. Auch dafür könnte ich aus meiner Erfahrung viele Namen nennen. Wenn diese Beobachtungen den allgemeinen Trend richtig darstellen, dann darf dieses Thema heute in einem Handbuch der Praktischen Theologie nicht fehlen. Sonst wirken gute Analysen zu anderen Bereichen und wichtige Handlungsimpulse leicht illusionär.

Damit hängt ein anderes Defizit zusammen: Das Thema »Macht« bleibt überhaupt ausgeklammert. In den Stichwortverzeichnissen beider Bände sucht man vergebens danach: Ansprüche römischer Kirchenleitung (z.B. Ausstieg aus der Schwangerenkonfliktberatung, Treueide, »Dominus Jesus« etc.), des Klerus gegenüber »Laien«, von Pfarrern gegenüber lästigen Pfarrgemeinderäten (»wir wollen doch keinen Sitzungskatholizismus(!)«, von Männerherrschaft über Frauen.

Dafür nur ein aktuelles Beispiel: In allen Diözesen im deutschen Sprachraum herrscht »Priestermangel«, das heißt genauer: Mangel an Priesterberufen nach den bisherigen Auswahlkriterien. Die Gemeinden werden gezwungen, Kooperationsverhandlungen mit anderen Gemeinden zu führen mit dem Ziel von »Seelsorgseinheiten« oder Fusionen. Die »Seelsorge« verkommt dabei immer mehr zum Seelsorgsmanagement. Die abnehmende Anzahl der traditionellen Priester bestimmt die Anzahl der Seelsorgseinheiten, bis später der Bischof der Leiter der letzten »Seelsorgseinheit Domplatz« wird. Ein heutiges »Handbuch Praktischer Theologie« darf nicht an diesen fundamentalen Fragen kirchlicher Zukunft in unseren Breiten vorbeigehen. Dazu gehört auch die Frage nach den Kirchensteuern und nach der Verfügungsmacht über das Geld. Diese Fragen spielen an der Basis eine größere Rolle, als es in dem Handbuch erkennbar ist.

Ein weiterer Punkt: Der praktische Ausfall des Bußsakramentes hätte einen eigenen Beitrag zum Thema Schuld und Versöhnung notwendig gemacht. In unserer zerrissenen Welt im Kleinen wie im Großen ist der Dienst der Versöhnung, der Überwindung von Gewalt und Schuld ein wichtiger Auftrag einer Kirche, die sich auf Jesus Christus und seinen Versöhnungsdienst beruft. Die hier anstehenden Fragen betreffen die ehrliche Aufarbeitung der eigenen Gewaltverstrickung in der (jüngsten) Geschichte (z.B. 2. Weltkrieg, Auschwitz), aber auch die Versöhnung in der Partnerschaft, in der Familie, in unseren Köpfen und auf unseren Straßen, Fremdenfeindlichkeit und rechtsradikale Gewalt bis hin zu ziviler Konfliktprävention und zivilen Friedensdiensten.

Weitere Fragen seien hier nur angedeutet:

- Ich hätte mir als durchgehende Perspektive stärker die ökumenische Dimension gewünscht.

- Die Bedeutung der Eine-Welt-Arbeit für die Bewusstseinsbildung der Gemeinden wird nur ungenügend behandelt; die Chancen der Kirche als »global player« für Menschenrecht und Würde hätte ich mir deutlicher gewünscht.
- Die Notwendigkeit des politischen Engagements auf allen Ebenen mit den damit verbundenen Konflikten kommt zu kurz.
- Die Frage der wirtschaftlichen Macht und der ungebremsen Finanzmärkte wird zwar erwähnt, doch die Anfragen an eine Kirche, die als Zeugin der Menschenfreundlichkeit Jesu für die Ausgeschlossenen (auf allen Ebenen) leben soll, bleiben undeutlich.

- Es fehlt mir die (gefährliche!) Erinnerung an das Leid, das die Kirche in ihrer Praxis unter den Menschen selbst angerichtet hat.

- Die biblische Begründung neuen Handelns wird in den Durchführungen nur sehr sporadisch und wie zufällig erwähnt.

Es ist leichter, auf Fehlstellen hinzuweisen als sie auszufüllen. Ein zwiespältiger Eindruck bleibt: Einerseits gilt meine fast durchgängige Zustimmung allem, was geschrieben wurde, mein Dank für hervorragende Analysen und Anregungen, andererseits wird manches Wichtige nicht genügend erörtert, was der Realisierung dieser guten Perspektiven entgegensteht.

Gotthard Fuchs: »Gottgemäßes Handeln«

• Zu den vielen Vorzügen des imponierenden Gemeinschaftswerkes gehören der konsequent handlungs- und systemtheoretische Ansatz, die entschieden optionale Perspektive (befreiungstheologisch-feministischer Prägung), die ideologisch-kritische Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis, das Ernstnehmen der Pluralismusproblematik, die Achtsamkeit auf Kontextualität und Zeitgenossenschaft etc. Ein bestimmter Kreis deutschsprachiger praktischer TheologInnen ist unter sich geblieben; kompetente VertreterInnen anderer theologischer Zentralfächer wurden kaum einbezogen. Offenkundig um möglichst anschlussfähig zu werden für Sozial- und Humanwissenschaften (wo bleiben die Kultur- und Naturwissenschaften?), ist so das Gespräch mit der systematischen und historischen Theologie sehr unterbestimmt. Dadurch fehlt es (mir) nicht nur an historischer Tiefenschärfung, sondern auch an glaubensgeschichtlichem Tiefenwissen, so dass der Eindruck einer gewissen aktualistischen und auch modischen Kurzatmigkeit entstehen kann. Wenn ich im Fol-

genden einige »Schwachpunkte« aufzähle, so ist dies Ausdruck von kollegialem Respekt, von unterschiedener Solidarität und großer Dankbarkeit.

Dass in beiden Bänden – selbst unter den Rubriken »Subjekte und Lebenssituationen«, »Handlungsebenen« und »Handlungsvollzüge« – ein differenzierender Beitrag unter dem Titel »Gott« fehlt, gibt (mir) zu denken. Natürlich ist vielfältig und grundlegend von dieser Mitte aller Theologie die Rede – dass aber glauben dürfen Gnade ist und absolut nicht selbstverständlich, dass alles am kategorischen Indikativ von Gottes zuvorkommender »Erscheinung« hängt, ist m.E. systembildend nicht klar genug geworden. Eine Art Phänomenologie des Christlichen (also Trinitarischen!), eine ausgearbeitete Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten wäre m.E. hilfreich gewesen. Gerade angesichts moralisierender (Selbst-)Missverständnisse des Christlichen, sowie heteronomer, bloß appellativer und fundamentalistischer Deutungs- und Redemuster in der Kirche, aber auch angesichts des religionsfreundlichen Atheismus hätte also die indikati-

vische Basisstruktur des Glaubens eine eigene Entfaltung verdient. Dass entsprechend christliche Existenz immer zuerst »darstellendes« und nicht »herstellendes« Handeln ist, hat ja ungeheure Konsequenzen für ein nicht aktivistisches Verständnis christlicher Existenz und kirchlichen Handelns.

Heilige Schriften

- Auch beim mehrmaligen Lesen, zumal der einschlägigen Abschnitte über die Diaspora Israels und zur Gestalt Jesu, wird mir nicht deutlich, ob und welches (vieldimensionale) Schriftverständnis das Handbuch leitet. Ob das mit dem »Grundansatz« zusammenhängt, dem »Ausgang von der Erfahrung der Menschen«? Wo und wie kommt der »Gegenpol« – etwa unter dem Stichwort »Offenbarung« – systembildend zum Tragen? Zudem: Das Jude-Sein Jesu, sein apokalyptischer Erwartungs- und Handlungszusammenhang, ja die eschatologische Israel-Dimension biblischen (und kirchlichen!) Gottesglaubens überhaupt kommt m.E. zu wenig zur Geltung. Ob das damit zusammenhängt, dass ich auch eine explizite praktische Theologie der Sünde, der Mächte und Gewalten, der individualen wie kollektiven Verblendungs- und Erblindungszusammenhänge kaum erkennen kann?

Mystik als Tiefentheologie

- Die mystagogische Dimension wird im Anschluss bloß an Rahner zwar eigens entfaltet und als »befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit« empfohlen – der vielfarbige Reichtum der Glaubensgeschichte wird aber fast nie aufgerufen. Ich denke z.B. an den Zusammenhang von

»Kontemplation und Aktion«, an das höchst differenzierte Weisheitswissen von den Stufen des Glaubens und der Unterscheidung der Geister, an die gelebte Verbindung von Biographie und Spiritualität etc. »Die verlorengegangene mystische Einheit der Person« (I/281) sollte eben nicht nur mit dem Know-how heutigen psychotherapeutischen Wissens erschlossen werden, so wichtig dies ist: Christliche Mystik als Tiefentheologie und Tiefenpsychologie zielt stets (so die klassische Auskunft) auf »gottgemäßes Handeln« – dazu wäre aus Geschichte und Gegenwart von Glaube und Kirche doch weit mehr zu erinnern und zwar nicht aus musealer Ehrfurcht, sondern um des Niveaus Praktischer Theologie und ihrer inneren Einheit willen. Dazu gehörte auch eine theologische Sprachlehre, die die doxologische Basisstruktur aller Glaubenssätze (z.B. für die Predigt) herausarbeitet und dazu die Schätze negativer Theologie fruchtbar macht. In Ergänzung dazu hätte ich mir eine Entfaltung metaphorischer Sprachformen gewünscht, die Ausarbeitung also anthropomorph-anthropopathischer Redeweisen (inkl. einer ausdrücklichen Würdigung der guten, alten Analogie-Lehre und -Diskussion).

Name und Werk von Hans-Urs von Balthasar – nur ein Beispiel – sind in beiden Bänden mit keinem Wort erwähnt. Wie immer man zu seiner Theologie auch stehen mag – die theodramatische Dimension christlicher Existenz und kirchlichen Handelns sollte doch mehr ins Zentrum Praktischer Theologie rücken. Schwer wiegt auch die Nichtberücksichtigung der unterschiedlichen Ansätze theologischer Ästhetik (Balthasar, Stock, Huizinga, auch Sloterdijk etc.). Entsprechend ist leider auch der Dialog mit Kunst und Kultur ausgesprochen einseitig und dürrig geraten; die programmatischen Formulierungen dazu bleiben eigentümlich abstrakt und appellativ.

Wichtige Unterscheidungen der systematischen Theologie (und Philosophie) werden nicht oder zu wenig genutzt. Warum z.B. die häufige Verwechslung von »transzendent« und »transzendental«? Warum »Subjekt« als konzeptioneller Leitbegriff und nicht »Person«? Welche Begriffe von »Dialektik« geistern herum? M.E. könnte die allseits gesuchte praktisch-theologische Theorie des Subjekts und seiner Erfahrungen viel lernen von der klassischen »analysis fidei«, wie sie in jeder guten Dogmatik entfaltet wird. Versteht diese sich sachgemäß als »nexus mysteriorum fidei«, dann wäre eine kontextuell reformulierte Auslegung der Hierarchie der Dogmen von größter Bedeutung für die Praktische Theologie und das christliche Leben. Die im Handbuch erahnbare Dogmenhermeneutik und Morphologie des Kirchlichen bedürfte m.E. der selbstkritischen Ergänzung und historischen Differenzierung.

Männerforschung

● Schließlich frage ich mich nachdenklich, warum unter »Subjekte und Lebenssituationen« – eine illustre Reihe – justament wir Männer völlig fehlen. Gerade wer die feministische Option für sehr wichtig hält – plus et ego! –, wird doch dazu beizutragen haben, dass endlich die herrschende Hälfte der Menschheit ihrerseits mündig wird und den Frauen auf ihrem Weg dadurch sekundiert, dass sie Größe und Elend des Patriarchats und seiner bisherigen Androzentrik gerade auch praktisch-theologisch zu alphabetisieren beginnt und theologische Männerforschung voranbringt.

Nochmals: Respekt und Dank für diese differenzierte Bestandsaufnahme unter der Leitung des kundigen Herausgebers – ein Standardwerk nicht zuletzt dank der Fragen, die es freisetzt.

Doris Nauer: Ausgangspunkt Erfahrungen?

● Als Wissenschaftliche Assistentin, deren Aufgabe auch darin besteht, Studierende mit den Grundlagen des Faches Praktische Theologie vertraut zu machen, freue ich mich ganz besonders über das Erscheinen des Handbuchs. Das Gemeinschaftswerk, das von der theologischen Handschrift der HerausgeberInnen maßgeblich geprägt ist (an 11 der 65 Beiträge hat z.B. Herbert Haslinger mitgearbeitet), bietet einen komprimierten Überblick über das Themenspektrum der noch relativ jungen theologischen Disziplin, deren inhaltliche und methodische Kontur selbst unter den FachvertreterInnen nicht unumstritten ist!

Eine der besonders positiv zu beurteilenden Leistungen des Handbuchs besteht darin, dass die HerausgeberInnen ihre erkenntnistheoreti-

schen und methodologischen Axiome ausdrücklich transparent und damit hinterfragbar machen. Die dargebotenen Inhalte werden zudem nicht im Status loser Unverbindlichkeit belassen, sondern auf der Basis einer theologisch begründeten inhaltlichen Option am Ende des Buches in eine nachvollziehbare Konvergenz gebracht. Dadurch gelingt es, Praktische Theologie in eine Gesamtkonzeption von Theologie einzubinden, die sich bewusst in die Traditionslinie des Zweiten Vatikanischen Konzils (Bd. I, 20) stellt und inhaltliche Affinitäten zur Befreiungs- bzw. Feministischen Theologie aufweist (Bd. I, 30-31).

Dementsprechend wird nicht nur die Aktualisierung einzelner Inhalte, sondern eine grundsätzliche Neujustierung des Selbstverständnisses Praktischer Theologie insgesamt an-

gestrebt. Ein Verständnis von Praktischer Theologie als pastorale Anweisungslehre für kirchliche FunktionsträgerInnen ist dadurch endgültig überwunden! Dies bedeutet aber auch, dass das Handbuch weder als Rezept-Buch für die Pastoral noch als Abfrage-Katalog für den universitären Unterricht benutzt werden kann. Finden wird der/die LeserIn vielmehr eine stringent durchdachte Theorie der Praxis gegenwärtiger Menschen. Indem nicht nur das Handeln haupt- oder ehrenamtlich tätiger ChristInnen, sondern das aller Menschen reflektiert wird, sind binnenkirchliche Engführungen überwunden. Dies wird v.a. daran ersichtlich, dass die Praktische Theologie als eine normativ-kritische Wissenschaft definiert wird, die dazu beitragen soll, allen Menschen ein sowohl individuelles als auch soziales Leben entsprechend ihrer Würde vor Gott zu ermöglichen (Bd. I, 395). Im Blick auf pastoral Tätige heißt dies, dass diese dazu befähigt werden sollen, ihre praktische Tätigkeit ebenso konstruktiv-kritisch zu durchdenken und in der Folge so zu handeln, dass durch ihr Handeln das Anbrechen des Reiches Gottes spürbar wird (Bd. I, 20).

Wenn im Handbuch die These aufgestellt wird, dass die Praxis der Menschen selbst ein »theologiegenerativer Ort« ist (Bd. I, 27), weshalb die Praktische Theologie ihren Ausgang in »den Erfahrungen der jeweils betroffenen Menschen als ihrem hermeneutischen Horizont« (Bd. I, 389) nehmen muss, kann dem nur zugestimmt werden. Zu fragen ist jedoch, inwieweit sich dieser Anspruch in den Artikeln selbst niederschlägt. Wo fließen die Alltagserfahrungen von Menschen so ein, dass diese selbst zu Wort kommen? Mir scheint, dass das Handbuch sein induktives Postulat methodisch nicht einlösen kann, obwohl gerade diesbezüglich deutliche Forderungen erhoben werden. Könnte dieses Manko vielleicht damit zusammenhängen, dass

trotz der Forderung nach einer erfahrungsbezogenen Vorgehensweise die Empirische Theologie und deren Methoden kaum Berücksichtigung finden? Nachzugehen ist desweiteren der Frage, inwieweit sich die dem Handbuch zugrunde gelegte Makro-Methodik »Sehen-Urteilen-Handeln« auch in den einzelnen Durchführungen widerspiegelt. Nur wenn dies der Fall ist, erweist sie sich tatsächlich als ein Vorgehen, mit dem sich konkrete Praxis analysieren, kriteriologisch überprüfen und konstruktiv weiterentwickeln lässt.

Fragliche Themenauswahl

● Dass die AutorInnen des Handbuches angesichts der Pluralität und Heterogenität der vorfindbaren Wirklichkeit den Schluss ziehen, auf eine in sich geschlossene thematische Vollständigkeit und Allgemeingültigkeit zugunsten einer exemplarischen, aber dennoch repräsentativen und orientierungsgebenden Vorgehensweise zu verzichten, macht deutlich, dass sich das Handbuch wissenschaftstheoretisch auf dem aktuellsten Stand befindet (Bd. II, 21). Zugleich jedoch ist dadurch eine Kritik an der Themenauswahl vorprogrammiert. Folgende Anfragen sollen daher nicht die m.E. außer Frage stehende hohe wissenschaftliche Bedeutung des Handbuches schmälern, sondern lediglich eine der unendlich vielen Reaktionsvarianten widerspiegeln und den wissenschaftlichen Diskurs anregen:

Im Blick auf die An- und Zuordnung der Themenfelder lassen sich m.E. folgende Systematisierungen nur schwer nachvollziehen: Wieso setzt das Handbuch unter der Vorgabe »Kontexte« mit dem Artikel eines Dogmatikers (Bd. I, 1.1) zur Einschätzung der Bedeutung Praktischer Theologie im Fächerkanon ein? Würde man nicht erwarten, dass genau an dieser Stelle ent-

sprechend der programmatischen Vorgabe des Gesamtwerkes bei den realen Erfahrungen der Menschen anzusetzen wäre? Müssten hier nicht fundierte soziologische, ökonomische, gesellschaftspolitische, ökologische, philosophische, psychologische und medizinisch-psychiatrische Kontext-Analysen zu finden sein? Hat sich die Praktische Theologie etwa doch noch nicht aus dem Schatten der Dogmatik befreit, weshalb sie ihre Existenzberechtigung noch immer im Vorfeld von dieser absichern lassen muss?

Wieso stehen geschichtliche Reflexionen zum Fach Praktische Theologie und ihre Selbstdefinition als Handlungswissenschaft (Bd. I, 1.2/1.6/4.5) unter dem Thema »Kontexte«? Wäre es nicht logischer, sowohl die Entwicklungsgeschichte der Disziplin als auch ihre Verortung im Facherkanon (Bd. I, 3.7) dem gesamten Werk als Basis Information voranzustellen?

Wieso steht der Grundlagenartikel zur Seelsorge wie auch der zur Bedeutung von Sakramenten (Bd. II, 1.1/1.11) unter dem Thema »Subjekte und Lebenssituationen«? Wieso sind Erörterungen zum Beten (Bd. II, 2.2.2) als eine Konkretion des Themas »Person« zu verstehen? Wieso finden sich Reflexionen zur pastoralen Praxis, d.h. zu pastoralen Berufsbildern und Tätigkeitsfeldern (Bd. I, 1.3.2.3) derart versteckt und in extrem knapper Form unter dem Stichwort »Institutionelle Räume praktisch-theologischer Reflexion«?

Folgende Themenkreise sind m.E. für ein Handbuch unentbehrlich, jedoch nicht auffindbar:

- Eine konstruktive Darstellung der aktuellen Theorie-Diskussion innerhalb der evangelischen Praktischen Theologie hätte dem Handbuch eine interkonfessionelle Dimension verliehen.
- Ein kurzer Überblick über internationale Entwicklungstendenzen in der Praktischen

Theologie hätte einen Blick über den »deutschen Tellerrand« hinaus ermöglichen können.

- Ein Kapitel zur öffentlichkeits- und kirchenpolitischen Aufgabenstellung Praktischer Theologie hätte dazu beitragen können, die Glaubwürdigkeit einer (selbst)kritischen theologischen Disziplin im Kontext säkularer Gesellschaft zu steigern.
- Im sensibel erarbeiteten Kapitel zur Seelsorge wird lediglich auf das mystagogische Seelsorgekonzept verwiesen. Ein Handbuch schuldet es seinen LeserInnen jedoch, auf die Vielfalt und Heterogenität existierender Konzepte zumindest hinzuweisen.
- Weshalb in einem Handbuch auf das zentrale Themenfeld Priester und Pastorale Berufe ausdrücklich verzichtet wird (Bd. II, 33), ist mir nicht nachvollziehbar.
- Weil die Klinikseelsorge zur praktisch-theologischen Theoriebildung einen großen Beitrag geleistet hat und zudem einen wichtigen Arbeitssektor für TheologInnen darstellt, hätte sie eine Berücksichtigung verdient.
- In der Verhältnisbestimmung von Praktischer Theologie und Humanwissenschaften stellt die Konzentration auf Psychologie und Soziologie eine Verengung dar. Die Berücksichtigung v.a. der Philosophie, Ökonomie, Pädagogik und Medizin sind angesichts gegenwärtiger Lebenskontexte schlichtweg unentbehrlich.
- Das sicherlich extrem heikle Kapitel der Methodologie pastoraler Tätigkeit erscheint ausgeblendet. Eine kritische Besprechung spezifisch religiöser (z.B. Exorzismus) und solcher Methoden, die anderen Wissenschaften entlehnt sind, wäre jedoch gerade für SeelsorgerInnen extrem hilfreich.
- Reflexionen zum komplexen Kompetenzprofil seelsorglicher Tätigkeit sowie zum Qualitätsmanagement, das auch in der Pastoral immer wichtiger wird, finden sich nicht.

Stadtpastoral

Ein Literturüberblick zum Schwerpunktthema von **Norbert Mette**, Paderborn.

Frank Kürschner-Pelkmann (Red.) **Kirche in der Stadt**

Die ökumenische Zukunft der Metropolen

Jahrbuch Mission: Band 33
Hamburg: Missionshilfe Verlag 2001
brosch., 308 Seiten, DM 9,80

Das Jahrbuch Mission, das gemeinsam vom Evang. Missionswerk und vom Verband evang. Missionskonferenzen herausgegeben wird, bringt nach zwei in das Thema einführenden Beiträgen sowie zwei weiteren Aufsätzen, die an die Sichtweise(n) von Stadt zur biblischen Zeit erinnern, exemplarische Einblicke in die Situation des Stadtlebens und der Stadtpastoral in allen fünf Kontinenten, angefangen in Monrovia über Beirut, Bangalore, Amsterdam, St. Petersburg bis hin zu Port Moresby. Es folgen zwei Beiträge zur Frage »Stadt ohne Gott?« sowie zwei weitere zur Stadt als missionarischer Herausforderung. Ausgewählte Veröffentlichungen zum Thema werden im Rezensionsteil des Jahrbuchs vorgestellt. Die bunte Mischung von Themen und Aspekten macht dieses Jahrbuch sehr lesenswert.

Auf der Spur...

*Berichte und Beispiele
missionarischer Seelsorge*

hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Arbeitshilfe 159, Bonn 2001

Zu bestellen bei: Fax: 0049 / 228 / 103-330; Post: Gemeinsame Dienste – Kaiserstraße 163 – D-53113 Bonn, oder online-bestellung bzw. download:
http://dbk.de/schriften/fs_schriften.html

Ebenfalls eine Vielzahl von Berichten und Beispielen aus dem seelsorglichen Wirken in Groß-

städten – zwar auf Deutschland beschränkt – bietet diese Arbeitshilfe, die zum Bischofswort »Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein« zusammengestellt worden ist.

Andreas Herzig/Burkard Sauermost (Hg.) **... unterm Himmel über Berlin**

Glauben in der Stadt

Berlin: Morus Verlag 2001
brosch., 368 Seiten, DM 19,80 / SFr 19,- / ÖS 145,-

Sowohl von Aufmachung als auch vom Inhalt her besticht die in Art eines Magazins publizierte Festschrift für den Berliner Kardinal Sterzinsky. Sie ist in insgesamt zwölf Teile unterteilt: Religiöse Glaubens- und Lebenswelten. Säkularisierung und Individualisierung (I); Von Babylon nach Jerusalem über Rom bis Berlin. Eine Zeitreise durch 3000 Jahre (II); Bundesdeutsche Metropole in Europa (III); Katholisches Leben und urbane Inkulturation (IV); Glaubenszeugen und christliche Lebensorte (V); Auf dem Areopag von Architektur, Kunst, Medien und Wissenschaft (VI); Multikulturelle Stadt und Ökumene (VII); Ökumenischer Kirchentag 2003 in Berlin (VIII); Berliner Polemiken (IX); Bürger- und Christengemeinde (X); Katholische Topographie Berlins (XI) und Bücher-Journal u.a. (XII). Mit den vielen unterschiedlichen Beiträgen und den hervorragenden Bildern bildet dieser Studienband eine wahre Fundgrube für die am Thema allgemein und an Berlin speziell Interessierten.

Erich Purk (Hg.) **Herausforderung Großstadt**

Neue Chancen für die Christen?

Frankfurt/M.: Knecht-Verlag 1999
kart., 272 Seiten, DM 39,80 / SFr 38,- / ÖS 291,-

Ganz ausgezeichnet ist auch dieser vom lange Jahre in Frankfurt am Main wirkenden Kapuzi-

ner herausgegebene Sammelband, in dem neben grundsätzlichen Reflexionen ganz konkret über die Arbeit der City-Pastoral, wie sie im Umkreis der Liebfrauenkirche und des daran angeschlossenen Klosters in der Mainmetropole betrieben wurde und wird.

Gemeinde Jesu – inmitten der Stadt

Dokumentation

zu beziehen über: Gastkirche – Gasthaus, Heilige-Geist-Str. 7, D-45657 Recklinghausen.

Ähnlich beispielhaft ist die sozialpastorale Arbeit im Umkreis der Gastkirche und des Gasthauses in Recklinghausen. Anlässlich des 20-jährigen Bestehens der Kommunität, die im Laufe der Zeit immer mehr Kreise und Initiativen um sich zog, ist diese lesenswerte Dokumentation erschienen.

Kirche in der Stadt

Buchreihe

Hamburg: E.B.-Verlag Rissen 1991ff.
kart., ca. 200 Seiten, bis zu DM 25,- / Sfr 25,- / ÖS 182,-

Last not least sei verwiesen auf die Buchreihe, die von der Arbeitsstelle »Kirche und Stadt« an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg initiiert worden ist und in der mittlerweile neun Bände erschienen sind.

DIAKONIA-Filmtipp:

»Nachtgestalten«

Regie: Andreas Dresen, BRD 1998, 103 Min., Drehbuch: Andreas Dresen, Darsteller: Meriam Abbas, Oliver Bäßler, Susanne Bormann, Dominique Horwitz, Michael Gwisdek u. a..

Ort der Handlung: Berlin. Der Papst ist unterwegs in die Stadt. Die Nacht bricht herein. Diese eine Nacht ist der zeitliche Rahmen für die Begegnung mit Gestalten der Nacht. So mit der

obdachlosen Hanna und ihrem Freund Viktor. Hanna hat 100,- DM und zusammen mit den 80,- DM von Viktor wollen sie ein Hotel aufsuchen, um endlich mal wieder in menschenwürdiger Umgebung zu übernachten. So der in die Jahre gekommene Peschke, ein Möchtegern-Karrieremensch, der am Flughafen für seinen Vorgesetzten jemanden abholen soll und dort dem farbigen Jungen Feliz aus Angola begegnet. So Jochen, der einfältige und gutmütige Bauer auf Besuch in der großen Stadt auf der Suche nach käuflicher Liebe, dem beim Verlassen des Zuges direkt seine Reisetasche geklaut wird. Er begegnet Patty, einer minderjährigen, drogenabhängigen Prostituierten, die auf der Suche nach dem nächsten Schuss ist.

Taxifahrer, Asylbewerber, Polizisten, Punks, Freaks, Skinheads, Prostituierte, Junkies, Penner, Touristen und Kontrolleure der Berliner Verkehrsbetriebe ergänzen den Reigen der Gestalten der Nacht. Unfreiwillige Begegnungen, nächtliche Odysseen werden in diesem Episodenfilm erzählt. Die einzelnen Handlungsabläufe sind kunstvoll miteinander verwoben. Zwei Beispiele: Die Clique von jugendlichen Punks klaut Jochen die Reisetasche. Später klauen sie Peschkes edles Automobil. Der Diebstahl des Wagens wird vom gleichen Polizeibeamten aufgenommen, der zuvor Hanna verhört hatte.

Diese Liebe zum Detail ist auch in der hervorragenden Zeichnung der einzelnen Charaktere zu bemerken. Viele Bilder sind fast dokumentarisch und der Einsatz der Handkamera unterstützt den ungeschönten Blick auf die Personen. Manche Szenen sind dabei durch die Bilder und Personen so intensiv, das sie ohne Dialog auskommen.

Menschen unterwegs, auf der Suche nach Liebe, nach Geborgenheit oder einer unbestimmten Sehnsucht. »Glaubst du, dass man in den Himmel kommt, wenn man tot ist?« fragt

Patty. »Oder in die Hölle«, antwortet Jochen und fährt fort: »Ich hol' dich hier raus.« Plötzlich bricht ein kleiner Schein von Hoffnung auf. Der naive Bauer und die abgezockte Großstadtgöre. Kann das gut gehen? Natürlich nicht. Sie klaut ihm seine gesamte Barschaft und legt dann einen Hundertmarkschein wieder zurück. Für mich eine der berührensten Szenen des Filmes.

Hanna und Viktor sind auf der Suche nach einem Hotel. Nach dem sie in einem christlichen Hospiz abgewiesen worden sind, weil sie nicht verheiratet sind, erfährt der Zuschauer, das Hanna von Viktor schwanger ist. Das Motiv der Herbergssuche taucht auf. Hanna, grandios von Meriam Abbas gespielt, ist eine faszinierende Frauengestalt. Irgendwie an den Rand der Gesellschaft gespült, gestrandet und gleichzeitig eine Frau mit ungeheurer Energie. Immer wieder, fast bis zur Selbstzerstörung klagt sie vehement ihr Recht auf Anerkennung und Würde ein. Beispielhaft dafür ist die Auseinandersetzung mit der Empfangsdame im christlichen Hospiz.

Peschke wiederum, der auf den ersten Blick erfolgreiche Geschäftsmann ist der bessere Laufbursche seines jungen Chefs. Die Unterwürfigkeit, die er bei den Telefonaten mit seinem Chef zeigt, ist entwürdigend. Er begegnet Feliz am Flughafen und verdächtigt ihn seine Geldbörse gestohlen zu haben. Schließlich kümmert sich der »gutmütige Vollidiot« – so eine Selbstbezeichnung – um den Jungen. Durch eine Verkettung unglücklicher Umstände treffen sie die Kontaktperson von Feliz nicht an und übernachten in Peschkes nobler, aber zugleich völlig unaufgeräumten Wohnung. »Ich bin nicht auf Gäste eingestellt«, so lautet Peschkes Entschuldigung. Am nächsten Morgen zum Abschied spricht Feliz zum ersten Mal. »Vielen Dank.«

Peschke ist genauso verloren wie die anderen Nachtgestalten. Einsam, beruflich abgehängt, ist sein Leben so ungeordnet wie seine Woh-

nung. Er lässt sich aber anrühren von der Situation des Jungen Feliz und bemüht sich redlich ihm zu helfen.

Nachtgestalten also, Begegnungen während einer Nacht. Im Film ist die Nacht der Zeitraum, wo es ernst wird. Das Tagesgeschäft ist zu Ende, nun beginnt der wahre, wirkliche Teil des Lebens.

Ja, und der Papst. Er ist im Film unterwegs nach Berlin. Die Hotels sind ausgebucht und die normale Routine der Stadt wird ein wenig dadurch berührt. So kann die Polizei sich nicht um die Aufklärung eines Autodiebstahles kümmern. Aber sonst? Das Leben geht weiter. Der Papst ist immer wieder zu sehen und zu hören, immer via Fernsehen. Es ist ein Medienereignis, das im Hintergrund läuft. Und es interessiert keine der Nachtgestalten wirklich. Da ist kein Zynismus, keine Häme im Film in Bezug auf den Papst zu bemerken. Ein Papstbesuch ist zwar allgegenwärtig auf den Bildschirmen, aber ohne Relevanz für das Leben.

Und wo spielt das Leben? Am Rande, an den Hecken und Zäunen. Hier kann im Film eine Sehschule beginnen, eine neue Sichtweise entstehen. Wie beginnen? Als Zuschauer sich berühren lassen von den Nachtgestalten und deren Sehnsucht.

Ach ja, die Sehnsucht. Die Clique der Punks ist durch die Nacht gefahren. Sie sind eingeschlafen und entdecken beim Aufwachen, dass sie ans Meer gekommen sind. Glückliche Gesichter am beginnenden Tag. Der Wagen wird mit Benzin übergossen und angezündet. Ein Freudenfeuer, tanzende Jugendliche. Der Wagen explodiert, die Kamera schwenkt nacheinander auf die einzelnen Gesichter der Punks in Großaufnahme. Nachdenkliche Gesichter. Die letzte Einstellung: Ein brennendes Auto, die Punks daneben und im Hintergrund das Meer.

Marcus Minten, Mülheim an der Ruhr

AUTORINNEN UND AUTOREN

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

Maria Hergl ist Theologin und Psychotherapeutin und seit 1987 im Leitungsteam des KATHOLISCHEN FORUMS in DORTMUND.

Helmut Kreuter, Pallotiner-Pater, ist Theologe und Sozialpädagoge und seit 1998 im Leitungsteam des KATHOLISCHEN FORUMS in DORTMUND.

Eva Südbeck-Baur, Dipl.-Theol., ist seit 1999 katholische Seelsorgerin und Betriebsleiterin der OFFENEN KIRCHE ELISABETHEN in Basel.

Cordula Hörbe war in der Zeit der DDR acht Jahre als Gemeindereferentin im Pfarrgemeindedienst tätig. Seit 1990 ist sie als Gemeindereferentin auf dem Erfurter Domberg für Touristenseelsorge und Gemeindearbeit zuständig.

Karl Heinz Paulus, Dr. theol., ist Leiter des DOMFORUMS Köln und in Personalunion Leiter des Katholischen Bildungswerkes Köln.

Christoph Sigrist ist Pfarrer an der Stadtkirche St. Laurenzen in St. Gallen. Er ist Initiator der OFFENEN KIRCHE ST. LEONHARD. Zudem ist er Lehrbeauftragter für Diakonie an der evang.-theol. Fakultät der Universität Bern.

Ansgar Lüttel ist seit 1997 als Propst von St. Johann Vorsitzender des Katholischen Gemeindeverbundes, in dem alle Gemeinden Bremens zusammengeschlossen sind, sowie Dechant des Dekanates Bremen-Mitte.

Ulrich Kuhnke ist Professor für Katholische Theologie an der Katholischen Fachhochschule Nordwestdeutschland.

Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie an der Universität zu Köln.

Heinrich Jacobs, Dr.theol., ist seit 1981 Leiter des Seelsorgeamtes der Diözese Osnabrück und Professor für Pastoraltheologie am Priesterseminar Osnabrück.

Alfons Vietmeier ist Diplomtheologe, Erwachsenenbildner und Gruppensupervisor. Er ist seit 18 Jahren in Mexiko tätig und mit dem Centro de Estudios Euménicos, Mexiko-Stadt verbunden.

Sepp Riedener ist Theologe und Sozialarbeiter und seit vier Jahren hauptamtlich Geschäftsleiter des ökumenischen Vereins Kirchliche Gassenarbeit und Seelsorger bei Randgruppen.

Maria Widl, Dr. theol. habil., ist Univ.-Dozentin für Pastoraltheologie in Wien und verantwortet ein Forschungsprojekt zu den neuen geistlichen Bewegungen.

Ferdinand Kerstiens, Dr.theol., war 1975-1998 Gemeindepfarrer in Marl und ist Mitglied im Präsidium Pax Christi Deutschland und Geistlicher Beirat von Pax Christi in der Diözese Münster.

Gotthard Fuchs, Dr. theol., ist Ordinariatsrat für Kultur-Kirche-Wissenschaft für die Bistümer Limburg und Mainz. Er lehrt an der Universität Frankfurt.

Doris Nauer, Dr. theol., Dr. med., ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Markus Minten, Theologe und Sozialarbeiter ist Mitarbeiter in einer Heilpädagogischen Wohnstätte und in der Jugend- und Erwachsenenbildung tätig.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · September 2001 · Heft 5

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, 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 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4,
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Marie-Louise Gubler

Gott – kein Macher, sondern Schöpfer

Der biblisch begründete Glaube an Gott als Schöpfer setzt gegenüber einem modernen Zugriff auf die Natur deutlich alternative Akzente, die auch in aktuellen Diskussionen Orientierung bieten können.

● Sommer 2001: Aufgebrachte französische Bauernaktivisten zerstören riesige Versuchsfelder mit genverändertem Mais der Firma Monsanto, während sich die USA weigern, gentechnisch veränderte Produkte zu deklarieren. Initiativen zum gesetzlichen Schutz der Tiere werden lanciert (»Tiere sind keine Sachen«). Italienische Gynäkologen und eine obskure »Raël«-Sekte wollen in Kürze den ersten geklonten Menschen realisieren, trotz eindringlichen Warnungen profilierter Wissenschaftler.

Damit rückte auch die Fortpflanzungsmedizin mit der umstrittenen »verbrauchenden« Embryonenforschung (die Gewinnung von Stamm-

zellen aus dem Embryo, die zum Tod desselben führt) und die Xenotransplantation (die Übertragung von tierischen Zellen, Geweben und Organen auf den Menschen) ins Blickfeld einer breiten Öffentlichkeit. Restriktive Gesetze zum Schutz vor Missbräuchen der Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie beim Menschen werden unter internationalem wirtschaftlichem und wissenschaftlichem Druck freizügig ausgelegt und unterlaufen. Die Auslöschung menschlichen Lebens für Fremdinteressen in der »verbrauchenden« Embryonenforschung haben Ethiker als Angriff auf die Würde des Menschen kritisiert. Dieser Angriff auf die Würde des Menschen ist jedoch nur der letzte Akt einer Mentalität des Benützens und Verbrauchens, die sich auch im Umgang mit der aktiven Euthanasie (Tötung auf Verlangen) und in der Abtreibungsdebatte zeigt. In der Xenotransplantation berührt diese Verbraucher- und Entsorgungsmentalität

Editorial

Wo ist Gott? Das fragen sich viele angesichts der Bilder vom Terror, von Militärschlägen, von hungernden und ausgebeuteten Menschen an so vielen Orten auf dieser zerissenen Welt. Wir dokumentieren einen Text von Prof. Peter Cornehl, der sich diesen Fragen stellt, die seit dem

11. September 2001 nur bedrückender geworden sind (Seite 417-419).

Im Schwerpunkt des Heftes 5/2002 wird DIAKONIA dann auf breiterer Basis die neu sichtbar gewordene Gewalt ausführlich zum Thema machen.

darüber hinaus die Würde der ganzen Kreatur, denn »jedes Lebewesen hat seinen Wert unabhängig davon, wie es der Mensch bewertet und was es ihm nützt«¹.

Das Thema »Schöpfung« stand im Mittelpunkt der Luzerner Musikfestwochen 2001 (Lucerne Festival) mit Prometheus, dem Titanensohn, der Menschen zur Beherrschung des Erdkreises schuf und ihr Lehrmeister wurde. Als Schöpfer und Anwalt der Menschen verfiel Prometheus der Rache des Göttervaters Zeus. Die »Macher« unserer Zeit haben Prometheus abgelöst. Sie erschaffen ihren neuen Menschen, um ihre eigene Unsterblichkeit zu erreichen. Die Geschöpfe wurden zu Schöpfern.

Die seit August 2001 kreisende Raumsonde heißt »Genesis« – sie soll das bisher unbekannte All erkunden und den Menschen nutzbar machen. »Ein Gespenst geht um, nicht in Europa nur: das, was wir geschaffen haben, unsere Zivilisation« meint Kurt Marti.²

Doch: »Noch immer steckt Hoffnung in dem Satz, dass Gott kein Macher, sondern ein Schöpfer ist.« (Kurt Marti)³

Ist die sichtbare Welt – wie die antike Gnosis meinte – ein missglücktes Produkt des Demiurgen, ein irreparabler Pfusch, oder ist sie die »beste aller Welten« (Leibniz)? Und der Mensch in dieser Welt? Angesichts der drohenden Klimakatastrophe, der rücksichtslosen Abholzung des Regenwaldes (Indonesien, Brasilien), des Raubbaus und der Kriege um Bodenschätze (Phosphat in der Westsahara, Kupfer im Kongo usw.), aber auch unserer kaum mehr zu kontrollierenden Verkehrsströme, unserer verschmutzten Gewässer und Luft könnte die bange Frage aufkommen, ob der Garten Eden für immer verloren sei. »No-Future« als Lebensgefühl kann eine der Wurzeln für die exzessive »fun«-Kultur sein, die einfach den Moment auskostet ohne Rücksicht auf ein Morgen, nach dem Mot-

to: »Genieße das Leben beständig, du bist länger tot als lebendig!«

Es gibt aber auch die umgekehrte Tendenz: boomende Wellness-Angebote, die Rückkehr zu Naturheilmitteln (Demeter, Bio, »Mutter-Erde«) und Kraftorten, Naturrituale in der Frauenbewegung, individuelle religiöse Naturerlebnisse, Ausstieg aus den belastenden gesellschaftlichen

»Beheimatung im Kreislauf des Lebendigen«

und politischen Auseinandersetzungen. Die Faszination indianischer Riten, die Beobachtung der Mondphasen und Sternzeichen sollen kosmische Ängste überwinden und die Beheimatung im Kreislauf des Lebendigen garantieren. Die Neuentdeckung und Vermarktung der Naturheilkunde von Hildegard v. Bingen ist Ausdruck einer Suche nach einer verlorenen Ganzheit, freilich ohne den religiösen Kontext ihrer »sancta viriditas« zu teilen. Individuelles Wohlfühl als Lebensinhalt? Schönheit als »Terror, wie Barbie zu sein«, wie eine Drogistenzeitung schrieb?

Zwischen Schwarzmalerei und Schönfärberei stehen wir vor der Frage, was der Glaube an einen Gott, der den Kosmos aus dem Nichts erschuf, heute für eine Bedeutung haben könnte. Ob der Referenzpunkt unseres Denkens nur vom Zufall des Big-Bang bestimmt ist oder ob wir im ersten erhellenden Gotteswort ins Chaos (»Es werde licht!« Gen 1,3) einen Sinn zu sehen vermögen, hat für unser Handeln unmittelbare Auswirkungen.

Gerechtigkeit – Frieden – Schöpfungsbewahrung

- Die erste Europäische Ökumenische Versammlung an Pfingsten 1989 in Basel hatte

über alle doktrinären Streitigkeiten hinweg die gemeinsame Verpflichtung zum Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung bekräftigt – kurz bevor im November die Berliner Mauer fiel. Ein Regenbogen der Hoffnung war sichtbar geworden, der in der »Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« in Seoul 1990 weiterleuchtete.⁴ Dass die Trias Gerechtigkeit-Frieden-Schöpfungsbewahrung unlösbar zusammenhängt, wurde auch in der Fastenaktion der Schweizer Kirchen 2001 (»Neue Noten braucht das Geld«) thematisiert. Ein Leitfaden für ethische Geldanlagen verknüpft die unantastbare menschliche Würde, soziale Nachhaltigkeit, Bewahrung der natürlichen Ressourcen (ökologische Nachhaltigkeit) mit der wirtschaftlichen Effizienz (ökonomische Nachhaltigkeit). Die Liste der Ausschlusskriterien ist lang und die konkre-

»ökologische und ökonomische Nachhaltigkeit«

te Umsetzung entsprechend schwierig, aber in dieser Frage gilt die »Rechnung« von C. F. von Weizsäcker:

»Wenn ich in einem Jahr einen Menschen in der Tiefe überzeuge, ebenso zu handeln, so sind wir nach einem Jahr zwei, nach zwei Jahren vier, nach drei Jahren acht gemeinsam Arbeitende ... nach zehn Jahren wären wir tausend, nach zwanzig Jahren hat jeder der Tausend wieder Tausend versammelt, wir sind eine Million, nach dreißig Jahren eine Milliarde, und das ist genug. Ein Gleichnis dessen, was möglich ist.«⁵

Bewahrung der Schöpfung als Lebensgrundlage auch für kommende Generationen muss grenzüberschreitend sein und verlangt Frieden und die »Sparsamkeit einer asketischen Weltkultur« (Weizsäcker).

Wie sehr Frieden und Schöpfungsbewahrung zusammenhängen, weiß die eindruckliche prophetische Vision Ezechiels:

»Die Einwohner der Städte Israels werden hinausgehen; mit den Waffen, mit Langschild und Rundschild, mit Bogen und Pfeilen, mit Keulen und Lanzen machen sie Feuer und heizen. Sieben Jahre lang machen sie Feuer damit. Sie sammeln kein Holz auf den Feldern, sie schlagen kein Holz im Wald, sondern verbrennen die Waffen.« (Ez 39,9-10a)

Einen neuen Himmel und eine neue Erde

● Der Schöpfungsglaube der Bibel ist in der Krisenzeit des babylonischen Exils (6. Jh.v.Chr.) entstanden. Heimatlos, gedemütigt und in ihrer religiösen Identität in Frage gestellt, sahen sich die Exilanten mit den babylonischen Schöpfungsmythen konfrontiert, für die die Welt aus Götterkampf, aus Vater- und Muttermord entstanden war und Menschen als schuftende Sklaven, als »Vieh der Götter«, das Los der Sterblichkeit erleiden mussten. Im priesterlichen Schöpfungsbericht (Gen 1-2,4a) protestiert der Glaube gegen diese Sicht: In das chaotische Dunkel (tohu wabohu) spricht Gott sein erhellendes und ordnendes Wort (»Es werde licht!« Gen 1,3). Wie ein Refrain kehrt Gottes Urteil immer wieder: »Es war gut!« Der Mensch ist als besonderer Gedanke Gottes (nicht ein Befehl schafft ihn, sondern eine göttliche Reflexion, Gen 1,26!) »Abbild« Gottes – nicht Sklave. Wie der König Israels – im Bild des besiegten Löwen unter seinen Füßen – die bedrohliche Bestie »beherrscht«, um sein Volk zu schützen, soll jeder Mensch in der Schöpfung Gottes »herrschen«: nicht ausbeuten und zertreten, sondern schützen, zähmen, bewahren. So ist auch das letzte Ziel der Schöpfung

nicht die Arbeit, sondern die Feier der Sabbatruhe – und diese Sabbatruhe kommt im Arbeitsverbot am Sabbat, in der Brache des 7. Jahres und im Jubeljahr auch der geschundenen Schöpfung zugute (Dtn 25,1-13).

Gründlicher und souveräner kann die babylonische Ideologie nicht in Frage gestellt werden als in diesem glaubenden Protest. »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde: Der ganze Kosmos, die ganze Menschenwelt kommt von diesem anfangenden Gott, der auch die ganze Geschichte und ihr Ende in seinen Händen hält – denn Urzeit und Endzeit entsprechen einander. Als letzte Konsequenz dieses Schöpfungsglaubens entsteht so im nachexilischen Judentum die Auferstehungshoffnung als Erwartung einer neuen Schöpfung.

Im Glauben an den Schöpfergott weitete sich für das nachexilische Judentum die ausschließliche Konzentration auf Erwählung Israels und Bundesschluss aus: In der Völkerwallfahrt zum Zion am Ende der Zeiten wird das Heil universal, wenn die Nationen zum Gott Jakobs kom-

»Am Ende der Zeiten wird das Heil universal.«

men, sich seinem Richterspruch unterstellen und ihre Waffen zu Instrumenten der Nahrungsbeschaffung umschmieden (Jes 2,1-5; vgl. 60,1-6). Der Weltfriede zeigt sich darin, dass jeder ungefährdet unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen kann (Micha 4,4). Ein neuer Himmel und eine neue Erde, auf der keine Kinder mehr sterben müssen, kein Land im Krieg enteignet wird, keine Gewalt mehr herrscht und Gott die Gebete der Menschen erhört, ist die Hoffnungssperspektive (Jes 65,16-25). Die christlichen Zukunftsbilder der Offenbarung sind davon nachhaltig geprägt worden (Offb 21-22).

Jesus hat über alle gesellschaftlichen und religiösen Schranken hinweg die erbarmende Güte dieses Schöpfergottes verkündet, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen lässt, die Feldblumen kleidet, sich um die Vögel kümmert und um unsere tägliche Sorge weiß (Mt 5,45; 6,25-34). In seinem Leben und Wirken wird erfahrbar, was ein Weiser aus der ägyptischen Diaspora erkannte:

»Du liebst alles, was ist, und verabscheust nichts von allem, was du gemacht hast; denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen ... Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens.« (Weish 11,24-26).

Gott aus der Schöpfung erkennen

● Die hebräische Bibel spricht vom »kreativen« Tun Gottes, ohne den Begriff »Schöpfung« zu verwenden. Erst im Neuen Testament ist von der Schöpfung und der neuen Schöpfung (ktisis / kaine ktisis) die Rede. Für Paulus ist die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung allen Menschen zugänglich:

»Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.« (Röm 1,20)

Die Erkenntnis der Spuren Gottes in der Schöpfung verpflichtet darum alle Menschen zum ethischen Handeln – auch ohne geschichtliche Offenbarung. Thomas von Aquin setzte bei dieser paulinischen Einsicht an, um die Weltlichkeit der Welt mit dem Glauben zu versöhnen und die Bedeutung der Vernunft in der Philosophie zu gewichten. Theologien drohen aneinander vorbei zu reden. Der Vernunftserkenntnis (als Grundlage der Philosophie) kom-

me darum die »Hebammenkunst« (Maieutik) gegenüber der Theologie zu: durch das unerbittliche Befragen des Unbefragten den eingefahrenen Kanon der Selbstverständlichkeiten aufzubrechen. Freilich teilt Thomas auch die andere Einsicht des Paulus:

»Sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt. Sie verfielen in ihrem Denken der Nichtigkeit, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert.« (Röm 1,21)

Auch die der Vernunft erreichbare Einsicht bedürfe darum der Offenbarung. Luther setzte in seiner Kritik an Thomas von Aquin hier an und konzentrierte seine Theologie auf die paulinische »Torheit des Kreuzes« als alleinigen Weg zu Gott (1 Kor 1,21-23). Um 1525 meinte er: »Durch den Gekreuzigten hat der Christ in Fülle, was er wissen muss, aber er weiß nun auch, was er nicht wissen soll.«¹

Der Streit um das Verhältnis von Glaube und Vernunft (fides et ratio) im späten Mittelalter hat in der Neuzeit einem andern Grundproblem Platz gemacht: dem Verhältnis von Glaube und Geschichte. Im Dialog des Christentums mit den Religionen ist die Frage, wie Jesus als historische Gestalt universale Heilsbedeutung haben

»Glaube und Geschichte«

könne, zur entscheidenden Herausforderung geworden. Die Skepsis gegen universale Geltungs- und Wahrheitsansprüche im »freien Markt der Möglichkeiten« eines religiösen Pluralismus machen die Suche nach einer gemeinsamen Basis nicht leicht.

Christus, Erstgeborener der ganzen Schöpfung

● Unser Schicksal und das der ganzen Schöpfung gehören unlösbar zusammen. Die jüdische Vorstellung der »Wehen« vor dem Anbruch der messianischen Heilszeit dient Paulus zur Illustration dafür. Die ganze Schöpfung ist gleichsam hineingerissen worden in die Nichtigkeit, die auch uns trotz der »Erstlingsgabe des Geistes« seufzen und auf die Erlösung unseres Leibes warten lässt:

»Wir wissen, dass die ganze Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt ... Auch die Schöpfung soll von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes ...« (Röm 8,22.21)

Auffällig ist auch, wie Paulus auf die Frage der Christen von Korinth nach dem »Wie« der Totenauferstehung nicht nur von der Verwandlung unseres irdischen Leibes, sondern auch von den Gestalten der Pflanzen, der Tiere, Vögel, Fische und der Himmelskörper, vom Glanz der Sonne und des Mondes und der Sterne spricht und damit an den Schöpfungsbericht erinnert (1 Kor 15,35-41). Es geht immer um den neuen Himmel und die neue Erde, um die endgültige Neugestaltung der Schöpfung Gottes. Und da sieht ein urchristlicher Hymnus die universale Bedeutung Jesu: Der »Erstgeborene der Toten« ist auch der »Erstgeborene der ganzen Schöpfung«, auf den hin und durch den alles geschaffen wurde (Kol 1,15-18). In ihm ist die neue Schöpfung und der neue Mensch schon sichtbar geworden.

¹ Kipa 7. 8. 2001, 32/01; editorial von W. Müller.

² Phantom, in: Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt ²1979, 71.

³ Kurt Marti, Zärtlichkeit und Schmerz, 101.

⁴ In Graz 1997 wurde den Kirchen angesichts der veränderten politischen

Situation in Europa das Thema »Versöhnung« zugespielt.

⁵ C. F. von Weizsäcker, Ansprache an der

Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit, 10. Mai 1989 in Basel.

⁶ WA 18.689, 24f.

Georg Hofmeister

Zwischen Divinisierung und Zugriff

*Zum widersprüchlichen Verhältnis
von Mensch und Natur*

Gemeinsame Kreatürlichkeit:

**Der Weg von einem humanegoistischen
zu einem mitgeschöpflichen Ethos
führt über konkrete sinnliche
Wahrnehmung und Begegnung.**

● Der Umgang des Menschen mit der außermenschlichen Natur ist in hohem Maße widersprüchlich: Hier die Suche nach der Natur, die unberührt sein soll, dort die Suche nach Naturformen, die zur Befriedigung menschlicher bzw. wirtschaftlicher Interessen herangezogen werden können. Hier die gut versorgten, geliebten Gartenblumen, dort die unbarmherzige Giftspritze gegen alle Wildkräuter. Hier der verhätschelte Dackel, dort die tierquälerisch ausgebeuteten Legehennen in ihren Käfigen. Unsere Beziehung zur außermenschlichen Natur schwankt zwischen Romantisierung und Feindschaft, zwischen »bestem Freund« und seelenloser Ressource, zwischen Partner des Menschen und Rechnungseinheit im Betriebsablauf.

Entsprechend schwankt auch der ethische Status der Natur zwischen Wertschätzung und Neutralität im Sinne von Natur als Objekt technischer Nutz- und Machbarkeiten. Welches Menschenbild, welches Verständnis von Natur steckt hinter diesen widersprüchlichen Umgangsformen?

Infragestellung

● Alles Handeln und aller Umgang mit der Natur ist wesentlich durch vortheoretische Bezüge zur Natur bestimmt, die als Grundhaltungen dem Handeln vorausgehen und dieses wesentlich mitbestimmen. Es gibt kein Handeln, das nicht auf dem Boden von vortheoretischen Orientierungen (wie Gefühlsbezogenheiten, Wahrnehmungsweisen, Idealen, Intuitionen, Träumen usw.) wächst und darin seine Wurzeln hat. Unser Handeln ist letztlich Ausdruck dieser vortheoretischen Orientierungen. Einstellungen, Gefühlsbezogenheiten, die Art und Weise des Wahrnehmens und das Sich-zur-Natur-in-Beziehung-Setzen sind damit bereits auch ethisch von Bedeutung und nicht erst das Handeln selbst bzw. das Resultat des Handelns.¹

Fragt man nach der handlungsleitenden Grundhaltung, die unseren widersprüchlichen Umgang mit der Natur bestimmt, so stößt man auf eine anthropozentrische Orientierung. Gemeint ist damit eine humanegoistische Einstellung, in der sich der Mensch »so in den Mittelpunkt stellt, als sei die außermenschliche Welt nicht seine natürliche Mitwelt, sondern nichts als für ihn da: ein Haufen von Ressourcen zur Deckung seiner Bedürfnisse«². Entsprechend ge-

staltet sich der Umgang mit der außermenschlichen Natur nach dem Raster dessen, was für uns nützlich und verwertbar ist. Die handlungsleitende Gefühlsbezogenheit zur Natur lautet: Die Natur ist für uns da. So lassen sich auch viele vordergründig widersprüchliche Umgangsweisen mit der Natur auf diese Grundhaltung des »Für-uns-Daseins« zurückführen. Die gut versorgte Gartenrose, deren »Feinde« ohne Skrupel vernichtet werden, ist genauso für uns da, nämlich als ästhetische Ressource, wie die Henne für uns als Eierlegemaschine da ist. Allein menschliche Interessen bestimmen das Verhältnis zur Natur und damit auch menschliches Handeln. Eigeninteressen, eigene Sinnbereiche oder gar eine eigene Würde der Naturformen kommen nicht in den Blick: Die Natur hat keinen eigenen ethi-

*»Erlaubt ist alles,
was dem Menschen nützt.«*

schen Status inne, den es in unserem Handeln zu berücksichtigen gilt. Erlaubt ist in dieser Einstellung alles, was dem Menschen nützt, während das verboten ist, was dem Menschen schadet.

Die Subsumierung der Natur unter die handlungsleitende Grundhaltung des »Für-uns-Daseins« wird kombiniert mit der Auffassung von der Herrschaftsstellung des Menschen im Gegenüber der Natur. Nur der Mensch hat eine Sonderstellung inne, er ist die »Krone der Schöpfung«, »die Spitze, auf die alles hinstrebt, er ist die Mitte, um die herum alles gebaut ist«³. Diese Sieger- und Herrschaftsanthropologie schien für viele auch biblisch gut begründet zu sein. Vor allem die Rede von der Gottebenbildlichkeit, vom Schöpfungsauftrag und vom dominium terrae wurde als Legitimationsfigur eines »Besser-Seins« des Menschen herangezogen.

Bei der Frage nach den tieferen Wurzeln des oben geschilderten widersprüchlichen Umgangs

mit der außermenschlichen Natur steht also das Selbstverständnis des Menschen und sein Naturverständnis auf dem Spiel. Welches Ethos soll leitend sein?

Ethos der Mitgeschöpflichkeit

● Mit »Ethos« wird eine Grund- und Lebenshaltung des Einzelnen und der Gemeinschaft bezeichnet. Es sind eingespielte und eingeübte Üblichkeiten, die unser Verhältnis zur Natur bestimmen. Langfristig ist eine Wende zu einem ökologisch tragfähigen Naturverhältnis nur durch eine Revision dieser Üblichkeiten, also dessen, was uns lieb und vertraut ist, zu erreichen.

Entsprechend betrifft ein ökologischer Wandel nicht nur eine Veränderung unserer Ökonomie-, Sozial-, Technik- und Konsum-Prinzipien, sondern vor allem auch die Prinzipien unserer Wahrnehmungs- und Zugangsart zur Natur. Kurz: Unser Ethos im Umgang mit der Natur steht auf dem Spiel.

Solange der Mensch das innere Bild der Trennung von Mensch und Natur aufrecht erhält, solange er im Ethos der humanegoistischen Anthropozentrik verhaftet bleibt, solange bleibt eine Revision des Umgangs mit der außermenschlichen Natur aus.

Gesucht ist daher ein Ethos, das den Menschen – ohne Auflösung der Differenzen – als »Natur« wahrnimmt und welches die außermenschlichen Naturformen in ihrem Eigensein und »um ihrer selbst willen« achtet.

Dieses Ethos kann aus verschiedenen Perspektiven heraus entfaltet und eingeübt werden. Da in unserer Gesellschaft die jüdisch-christliche Tradition ein wichtiger und prägender Kulturfaktor ist, wird es Aufgabe von Theologie und Kirche sein, eine entsprechende religiöse Grundhaltung der »Mitgeschöpflichkeit« zu entfalten.

Theologie und Kirche werden dies anhand ihrer Orientierung und aus ihrer Perspektive tun, aber dennoch so, dass jenseits kirchlicher Zugehörigkeit und über weltanschauliche Grenzen hinweg es zu Konvergenzen und Anknüpfungen kommen kann.

Geschöpf unter Geschöpfen

● Die biblische Überlieferung hebt als entscheidende Aussage über den Menschen hervor, dass nur der Mensch zum Bild Gottes erschaffen ist (Gen 1,26a). Diese Gottebenbildlichkeit bleibt ihm auch nach dem Fall erhalten (vgl. Gen 5,1; 5,3; 6,9). Vom ägyptischen Hintergrund der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit her können wir diese im Sinne der verantwortlichen Statthalterschaft oder Repräsentation deuten. Die Gottebenbildlichkeit ist aber nach neuen exegetischen Untersuchungen keine qualitativ-ontologische Aussage, wie immer wieder vermutet wird, sondern eine rein funktionale, da die Ebenbildlichkeit zwar von Gott stammt, aber nicht in Bezug auf Gott, sondern in Bezug auf die Schöpfung zu interpretieren ist.⁴

Gottebenbildlichkeit ist also keine Qualitätsbeschreibung, im Unterschied zur nicht-menschlichen Kreatur, sondern sie besagt, wofür der Mensch im Ganzen der Natur da ist. Der Mensch soll mit seiner Existenz Gott als Statthalter repräsentieren. Dies konkretisiert sich im Herrschaftsauftrag. Im Hinblick auf dessen Ausgestaltung stellt Gerhard Liedke fest: »Wenn es noch Streitpunkte zwischen Landtieren und Menschen im gemeinsamen Lebensraum Erde gibt, dann sollen die Menschen entscheiden (und das gilt auch für Fische und Vögel mit); sie, die Menschen, sind ja das Bild Gottes, das gilt von den Tieren nicht. Mit der Übertragung dieser

Entscheidungsgewalt an die Menschen ist natürlich Verantwortung für das Zusammenleben von Menschen und Tieren verbunden.«⁵

Diese Einsicht in die spezifische Funktion des Menschen wird dann auch in der Flutgeschichte bestätigt und erneuert: Allein der zur Verantwortung fähige, sittlich handelnde Mensch bekommt den Auftrag zum Bau der Arche (Gen 6,14-16) und damit den Auftrag, »das Leben zu erhalten« (Gen 6,19-20).

Impliziert ist mit dieser spezifischen Funktion aber nicht ein »höher« oder »besser«; sie meint nicht »Mensch da oben – Natur da unten«. Vielmehr meint sie nichts anderes, als dass der Mensch eine andere Funktion im Gesamtzusammenhang der Schöpfung inne hat, so wie die anderen Spezies auch ihre je spezifischen Rollen innehaben. So wird es beispielsweise kaum zu bestreiten sein, dass der Sonne oder etwa den

»Funktion im Gesamtzusammenhang der Schöpfung«

Bäumen eine ganz spezifische Rolle im Gesamtzusammenhang zukommt, die Menschen nicht ausüben können. Sie haben je eine spezifische Sonderstellung inne und sind darin nicht nur für den Menschen allein, sondern auch für andere Geschöpfe da. Schon gleich am Anfang der Bibel werden diese spezifischen Funktionen der verschiedenen Geschöpfe hervorgehoben:

Die Himmelsfeste nimmt die Funktion des Scheidens wahr (Gen 1,6.9.18), die Gestirne die einer Rhythmisierung und einer Differenzierung (Gen 1,14ff), die Erde bringt dauerhaft selbst reproduzierende Geschöpfe hervor (Gen 1,11f.24f) und das Wasser Meerestiere in artenreicher Fülle (Gen 1,20), während der Mensch eben die Funktion als Gottes Repräsentant auf Erden innehat. Gottebenbildlichkeit »ist eine Funktions-, nicht eine Qualitätsaussage«⁶.

In ihrer Ausübung der verschiedenen Funktionen ist ein Geschöpf für das andere da. Sie sind nicht nur in sich gut (vgl. Gen 1), sondern auch für etwas gut. Deutlich wird dies auch in Psalm 104: Im »Netzwerk der Geschöpfe« ist eins auf das andere bezogen. Die Lebensbereiche aller Lebewesen sind weise von Gott eingeteilt und greifen ineinander. Eine solche Integrationsanthropologie ist von einem Lebensgefühl des Füreinanderdaseins geprägt. Psalm 104 unterscheidet sich damit wesentlich von dem herrschenden anthropozentrischen Lebensgefühl, in dem alles nur für den Menschen da ist.

In einem christlich inspirierten Ethos wurde das Dasein der Geschöpfe für den Menschen auch immer wieder mit dem Menschen als »Krone und Ziel der Schöpfung« begründet. Aber auch diese Anschauung ist, wie Jürgen Moltmann zu Recht hervorhebt, »unbiblisch, denn nach biblischen, jüdischen und christlichen Traditionen hat Gott die Welt aus Liebe um seiner Herrlichkeit willen geschaffen, und die »Krone seiner Schöpfung« ist nicht der Mensch, sondern der Sabbat. Der Mensch hat als Bild Gottes zwar seine Sonderstellung in der Schöpfung, steht aber zusammen mit allen irdischen und himmlischen Geschöpfen im Lobpreis der Herrlichkeit und im Genuß des sabbatlichen Wohlgefallens Gottes. Auch ohne den Menschen rühmen die Himmel des Ewigen Ehre.«⁷

Theologisch gesehen ist die Welt also keineswegs nur Gegenstand menschlicher Verfolgungsinteressen – sie ist nicht für uns da, sondern sie ist letztlich zum Lobe Gottes da (vgl. Ijob 38f; Ps 19,17; 96,1; 97,1; 148 u.a.m.). Diese nicht-anthropozentrische Einstellung zeigt sich in anderer Weise auch in den Gottesreden des Hiobbuches: Gott hat Licht und Zeit nicht allein auf den Menschen hin erschaffen (38,12-15), er lässt es auch dort regnen, wo keine Menschen sind (38,26; vgl. auch Mt 5,45), er gibt

auch Ibis und Hahn Einsicht und Weisheit (38,36), er versorgt auch die Löwin und ihre Jungen (38,39), obwohl diese den Menschen ge-

**»Die Welt ist nicht für uns,
sondern zum Lobe Gottes da.«**

fährlich werden können. Ein Begriff von Schöpfung, der nur von der Verfügbarkeit für den Menschen gedacht ist, lässt sich hier nicht erkennen.

In christlicher Perspektive sind alle Geschöpfe zugehörig zu Gott, der in Christus und in seinem Geist in seine Schöpfung eingegangen ist und sie damit ausgezeichnet hat. In diese so qualifizierte Schöpfungsgemeinschaft ist auch der Mensch als spezifisches Geschöpf unter Geschöpfen eingebunden.⁸

Gleichheit und Andersartigkeit

● Ein anderer Aspekt für die Einübung in ein Ethos der Mitgeschöpflichkeit besteht in der Wahrnehmung der Gleichheit der Geschöpfe, die einer Anthropozentrik des »Für-uns-Daseins« gegenübersteht. Die Gleichheit – als Grundprinzip der Rechtsphilosophie – dient zum Schutz vor einer willkürlichen Andersbehandlung.

Theologisch gesehen hat bereits Albert Schweitzer auf die Gleichheit in der Form des in allen Kreaturen vorhandenen »Willens zum Leben« verwiesen. Diese Gleichheit achtend, hat er sich stets geweigert, eine unterschiedliche Bewertung des Lebendigen, etwa nach Maßgabe der Empfindungs- oder Leidensfähigkeit, anzuerkennen. Er warnte, dass im Gefolge einer Rangfolge und Abstufung die Ansicht aufkommt, »daß es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe«⁹.

Vom theologischen Wahrnehmungshorizont her lässt sich die Gleichheit im Begriff der

Geschöpflichkeit bzw. der Kreatürlichkeit zusammenfassen.¹⁰ Hierin zeigt sich, dass Gleichheit im Kontext des Schöpfungsglaubens nicht auf gleiche Fähigkeiten reduziert werden darf, etwa auf die Leidensfähigkeit, die Fähigkeit,

»Gleichheit in der Kreatürlichkeit«

Interessen zu artikulieren, die Fähigkeit, Bewusstsein zu haben von der eigenen Individualität usw.¹¹ Denn dies wäre eine schöpfungstheologische Unterbestimmung des Gleichheitsbegriffs, die nicht erkennen würde, dass die hier gemeinte Gleichheit im Wesentlichen ein Beziehungsbegriff ist, der nicht an Fähigkeiten, die ein Geschöpf hat, festgemacht ist, sondern der in der Beziehung der Geschöpfe zum Schöpfer wurzelt. Von dort her drückt sich die kreatürliche Gleichheit mindestens darin aus, dass alle Kreaturen (1) endliche und geliebte Geschöpfe sind, (2) eine gemeinsame Schöpfungsgeschichte teilen, (3) einen Impuls, leben zu wollen, haben und (4) an den von Gott zugesagten Bestimmungen und Verheißungen teilhaben.¹² Treffend heißt es in Koh 3,19: »Sie haben alle einen Odem, und der Mensch hat nichts voraus vor dem Vieh.«

Von der kreatürlichen Gleichheit lässt sich aber nie ohne Andersartigkeit sprechen. Denn eine bloß einseitige Betonung der Gleichheit würde wesentliche Ungleichheiten ausblenden und wäre so eine verhängnisvolle Abstraktion. Denn in der Tat zeichnet sich der Mensch gegenüber seinen Mitgeschöpfen durch seine Andersartigkeit (z. B. seiner Verantwortungsfähigkeit) aus. Dasselbe (dies vergessen viele) gilt aber auch für die natürlichen Mitgeschöpfe selbst: Sie unterscheiden sich vom Menschen durch ihre Andersartigkeit und sie unterscheiden sich auch untereinander.

Die hier gemeinte Gleichheit ist entsprechend nicht im Sinne einer mathematischen Identität zu verstehen, sondern im Sinne von »Gemeinsamkeit«, welche einen Vergleich von Verschiedenem voraussetzt. Gleichheit im Sinnhorizont des Glaubens bewahrt die Andersartigkeit und Eigenart des Anderen. Begründet ist dies in der Gottesbeziehung der Kreaturen, die Gleichheit stiftet, ohne Andersartigkeit aufzulösen. Ein hilfreiches Modell für ein angemessenes Verständnis von Gleichheit scheint mir in den biblischen Geistausgießungstexten (Joel 3; Apg 2) gegeben zu sein: Gottes Geist wirkt Einheit und Gleichheit, ohne jedoch die kulturellen,

»differenzierte und vielgestaltige Gleichheit«

nationalen und sprachlichen Differenzen und Andersartigkeiten auszublenden oder einzuebennen. Gleichheit erscheint hier nicht als uniforme, abstrakte, gleichmachende Gleichheit, sondern als eine differenzierte und vielgestaltige Gleichheit, die dennoch – oder gerade deswegen – für »Knechte und Mägde« (Joel 3,2) ein unüberhörbar sozialrevolutionäres Moment enthält und eine neue Gemeinschaft verschiedener Menschen schafft.

Beides, Gleichheit und Andersartigkeit, sind zwei Seiten einer Medaille, sie machen das Wesen der Kreaturen aus und verpflichten uns.

Denn in der Wahrnehmung der Andersartigkeit entsteht einerseits eine kritische Sensibilität gegenüber einem unterwerfenden »Gleichmachen«, das im Anderen nur – wie in einem Spiegelkabinett – sich selbst sucht und dessen Eigenart ausblendet. Dieses dürfte gerade für die oben genannte Heimtierhaltung zutreffen. Bei dem verhätschelten Dackel wird die Andersartigkeit seiner Lebensbedürfnisse verkannt.

Andererseits macht die Wahrnehmung der Gleichheit aber auch sensibel gegenüber einer von Verwertungsinteressen geleiteten Differenzerrichtung (Hierarchisierung), die eine Verfügung »geringerwertigen« Lebens legitimieren soll und die als ein Beleg für ein »Besser-Sein« herangezogen wird. Wird aber Gleichheit im Umgang mit der außermenschlichen Natur wahrgenommen, dann wird zu fragen sein, warum uns beispielsweise nur das menschliche Bedürfnis nach einem angemessenen sozialen Kontakt in unserem Handeln verpflichtet, nicht aber das von Hühnern oder Schweinen.

Mit allen Sinnen wahrnehmen

● Bei aller Suche nach einem angemessenen Verhältnis des Menschen zur außermenschlichen Natur und bei der Suche nach einer tragfähigen Ökologischen Ethik wird zu betonen sein, dass es für die Art und Weise der Handlung und auch der Handlungsbereitschaft nicht so sehr auf die »richtigen Theorien« ankommt. Denn moralische Grundfragen und die Handlungsbereitschaft entscheiden sich nicht primär an dem Erstellen lückenloser Argumentationsketten. »Das Gute, das ich will, das tue ich nicht.« (Röm 7,19) Nicht immer kohärenter werdende Theoriegebäude sind wesentlich, sondern unsere vormoralischen Orientierungen und Lebensbezüge zur Natur. Die Philosophin Manon Andreas-Grisebach bemerkt dazu: »Beim Überblicken der Geschichte der Ethik und ihrer jeweils mit vermeintlich logisch zwingenden Notwendigkeiten vorgetragenen Begründungen wird auf deprimierende Weise bewusst, wie wenig sich Handeln von Menschen nach dieser Argumentation richtet. [...] Die von den Theoretikern meist ausgeblendeten und oft auch verachteten Emotionen sowie – und dies vor allem – die

Sinne müssten mit angesprochen werden. Nur so lassen sich Änderungen herbeiführen.«¹³

Für einen schöpfungsgemäßen Lebensbezug zur außermenschlichen Natur sind demnach sinnliche Erfahrungen von wesentlicher Bedeutung. Wer über die Sinne wahrnimmt und spürt,

»wer spürt, dass er lebendigen Wesen begegnet«

dass er lebendigen Wesen begegnet und mit seinen Mitkreaturen in Beziehungen steht, der bereitet den Weg für eine Sensibilität für die Unverfügbarkeit des Anderen.

Sinneserfahrungen bewusst zuzulassen wird sowohl das menschliche Selbstverständnis als auch das Naturverständnis grundlegend verändern. Dies lässt sich an zwei Aspekten exemplarisch aufzeigen:

(1) Sinneserfahrungen sind existenzverändernde Erfahrungen: Die Naturformen mit allen Sinnen zu erfahren ist ein Erlebnis, das uns mit seinem Überraschenden und Fremden innerlich bewegt. Die Naturerfahrung macht etwas aus mir, verändert mich. Sie ist ein »Widerfahrnis«, so wie die Sinneserfahrung des brennenden Dornbusches Mose verändert hat und eine Orientierungsänderung herbeiführte.

In der Wahrnehmung der Tiere und Pflanzen mit allen Sinnen werden diese gewissermaßen aus der wissenschaftlichen oder verwertungsträchtigen Anonymität herausgeholt und erscheinen als lebendige eigenständige Individuen, die ohne menschliche Leistungen als fertige, vorgegebene Ganzheiten da sind. Wer aber die Naturformen in ihrem vorgegebenen Eigen-Sein und So-Sein wahrnimmt, dem wird verdeutlicht, dass diese nicht einfach »um des Menschen willen« da sind wie ein Tisch, ein Stuhl oder eine Lampe. Er wird befreit davon, alles nur auf sich selbst zu beziehen. Das Geschöpfliche re-

präsentiert sich vielmehr in seinen jeweiligen Eigenarten und Eigentümlichkeiten und damit in seinem Selbstzweckcharakter, der als »Wert an sich« im menschlichen Handeln zu achten.

(2) In den Sinneserfahrungen zeigt sich das Eingebundensein und Mitsein: In der sinnlichen Naturwahrnehmung erfahren wir unser Sein als Sein in der Schöpfungsgemeinschaft, ohne dass wir darin differenzlos verschmelzen. Im sinnlichen Wahrnehmen sind wir nicht in uns selbst gefangen, sondern bezogen auf andere und anderes. Jede Wahrnehmung konstituiert ein Beziehungsgeschehen, da sinnliche Wahrnehmung nicht ohne das Element der Begegnung zu denken ist. Diese Begegnung schärft den Blick, andere und anderes in ihrer Lebendigkeit, Unverfügbarkeit, Verletzlichkeit und Endlichkeit wahrzunehmen. Albert Schweitzer schreibt in Abgrenzung vom Descartschen Ansatz des Naturzugangs, welcher auf Sinnes- und Gefühls-wahrnehmungen verzichtete: »Das zum Erleben werdende Erkennen lässt mich der Welt gegenüber nicht als rein erkennendes Subjekt verharren, sondern drängt mir ein innerliches Verhalten zu ihr auf. Es erfüllt mich mit Ehrfurcht vor dem geheimnisvollen Willen zum Leben, der in allem ist.«¹⁴

Ethisches Handeln ist dann nicht normative Pflichterfüllung, sondern Anerkennung der schöpfungsmäßigen Verflochtenheit und Ausdruck dafür, die Mitkreaturen in ihrer begegnenden Lebendigkeit sinnlich wahrzunehmen. Der Mensch, als verantwortungsfähiges Wesen, »antwortet« in seinem Handeln auf die wahrnehmbaren Ansprüche und Bedürfnisse seiner Mitgeschöpfe. Nur er besitzt die Fähigkeit, im Angesicht des anderen die unausgesprochene Bitte um Schutz und Zuwendung wahrzunehmen und darauf zu reagieren. Im Sinne eines Ethos des Füreinanderdaseins ist es menschliche Auf-

»Was schulden wir unseren natürlichen Mitgeschöpfen?«

gabe danach zu fragen, wie der Mensch für andere Geschöpfe »da sein« kann. Was schulden wir unseren natürlichen Mitgeschöpfen? Nach Albert Schweitzer schulden wir »aller Kreatur alles irgend mögliche Gute anzutun«¹⁵. Nicht nur Robbenbabys und Orchideen sind lebenswert, sondern auch Frösche und Fledermäusen gebührt Achtung. Auch sie haben einen eigenen ethischen Status inne, der in unsere Lebensgestaltung mit einzubeziehen ist.

¹ Vgl. Georg Hofmeister, Ethikrelevantes Natur- und Schöpfungsverständnis: Umweltpolitische Herausforderungen; naturwissenschaftlich-philosophische Grundlagen; schöpfungstheologische Perspektiven, Frankfurt a. M. u. a. 2000, Teil 1.

² Klaus Michael Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum, München 1997, 27.

³ Alfons Auer, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1985, 220.

⁴ So Walter Groß, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, in: BN 68 (1993) 35-48, bes. 37, 47.

»Funktion« deute ich als die spezifische Rolle, die der Mensch in der Natur innehat.

⁵ Gerhard Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, Stuttgart 1984, 132.

⁶ Groß, Gottebenbildlichkeit, 47.

⁷ Jürgen Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungs-

lehre, München 1985, 45.

⁸ Vgl. Ps 104, 14, wo der Mensch völlig unbetont als ein Teil im Ganzen einge-führt wird.

⁹ Albert Schweitzer, Aus meinem Leben und Denken, Leipzig 1947, 210.

¹⁰ Auch Gernot Böhme hebt Tradition hervor: »Diese Tradition kannte im Unterschied zur griechischen tatsächlich schon immer eine Gleichheit von Mensch und Tier in ihrer Kreatürlichkeit.« (G. Böhme, Ethik im Kontext, Frankfurt a. M. 1997, 180).

¹¹ Ein solcher Gleichheitsbegriff beherrscht des öfteren die Tierschutzdebatte. Einen ethischen Status haben dabei nur diejenigen Tiere inne, die bestimmte Fähigkeiten aufweisen.

¹² Vgl. Hofmeister, Schöpfungsverständnis, 269f.

¹³ Manon Andreas-Grisebach, Eine Ethik für die Natur. Dem Weg eine neue Richtung geben, Frankfurt a. M. 1994, 15f.

¹⁴ Albert Schweitzer, Kultur und Ethik, München 1996, 330.

¹⁵ Ebd., 341.

Christoph Uehlinger

Dem Segen Raum geben

Biblische Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie

Nicht in die Schöpfung einzugreifen, sondern Gewalt zu mindern und im sozialen Bereich für Gerechtigkeit zu sorgen, ist der biblische Auftrag an die Menschen. Nicht sie stehen im Zentrum biblischer Schöpfungstheologie, sondern der Segen Gottes, der alles am Leben erhält. Dieser ist zu respektieren und sein Wirken nicht zu behindern.

Mitschöpfer?

● Der Gedanke, die Menschen seien im Raum der Schöpfung gewissermaßen »Partner Gottes«, ist relativ modern. Altorientalisches und biblisches Denken prägt nicht die Vorstellung eines Mitschöpfer-Seins der Menschen, sondern die grundlegende Erfahrung der Begrenztheit menschlichen Vermögens im Unterschied zu göttlicher Macht. Allein von Gott gilt, dass zwischen dem Geplanten und Beschlossenen und seiner Ausführung kein Unterschied besteht, dass, was er sagt, auch wirklich geschieht (vgl. Jes 14,24; Ez 12,25.28), und dass er den Zusammenhang des Ganzen überschaut (Koh 3,11.14 u.ö.). Auf menschlicher Ebene kann Ähnliches allenfalls von einem König – dem

Menschen mit größter Befehlsgewalt und weitesten Möglichkeiten – gesagt werden. Aber wenn ein König altorientalischen Menschen auch zuweilen fast wie ein Gott vorkommen mochte (vgl. Ps 45), so liegt biblischen Texten doch daran, deutlich zwischen seiner und der eigentlich schöpferischen Kompetenz Gottes zu unterscheiden (vgl. 2Kön 19,23-25; Ez 29,3.9).

Mit der Geburt der Wissenschaften im Alten Orient beginnt die Geschichte der Phantasmen einer zunehmenden Annäherung der Menschen an die göttliche Wirklichkeit, an die Quellen des Lebens und des Segens, an Mächte, denen man bis dahin nur empfangend und gebend gegenübergestanden hatte, ohne an ihnen wirklich gestaltend partizipieren zu können. In dem Maße, in dem sich Menschen Räume erschlossen, die sie beobachtend verstehen, dann mit eigenem Vermögen nutzen, selbst strukturieren und beeinflussen, ja manipulieren konnten, wurde Gott im Laufe der Jahrhunderte in die Rolle der letztinstanzlichen *prima causa*, eines anfänglichen Prinzips zurückgedrängt oder, post-theistisch, durch ein solches ersetzt. So stehen wir heute in den Gesellschaften des Nordens, die sich eine hochtechnisierte medizinische Forschung leisten können, an der Schwelle zum Leben, erforschen Stammzellen und manipulieren Gene, sind zum

Klonen bereit und schaffen künstliche Intelligenz. Wird aus dem »Mitschöpfer« bald ein wirklicher Schöpfer? Und umgekehrt: Müssen aus menschlicher »Schöpfung« zwangsläufig Monstren entstehen?

Gleichzeitig stirbt in Afrika ein halber Kontinent an AIDS und hungert nach wie vor ein Drittel der Menschheit. Gleichzeitig öffnen sich Ozonlöcher, werden Regenwälder abgeholzt und Klimaveränderungen eingeleitet, deren Folgen die Armen des Südens als erste tragen werden – heute schon tragen. Kein Zweifel: Ökologie hat auch mit Gerechtigkeit und beide haben mit »Schöpfung« zu tun!¹

Grundfragen und eine klassische Unterscheidung

● Der Abstand zwischen dem biblischen und unserem modernen, naturwissenschaftlich determinierten Weltbild ist enorm, genauso gewaltig wie die Unterschiede bezüglich der technologischen Möglichkeiten und des Ausmaßes der gegenwärtigen, oft irreparablen Zerstörungen. Doch verbindet die alten Texte und unsere heutigen Dilemmata eine Grundfrage, nämlich die, wie es angesichts der Ausweitung des Machbaren und Möglichen um die Letztkompetenz und d. h. auch um den lebensdienlichen Sinn des Ganzen bestellt ist.

Wer sich seine/ihre und der Menschheit Perspektiven nicht nur von den aktuell in einer Drittelwelt herrschenden Paradigmen vorschreiben lassen will, kann es nicht lassen, Erfahrungen und Denkmodelle der Vergangenheit, auch anderer Kulturen in Erinnerung zu rufen (vgl. Mt 13,52) und danach zu fragen, ob bei allem Fortschritt nicht auch grundlegende Werte verloren gegangen seien, die zu restituieren sich lohnen könnte.²

An der epochalen Schwelle zwischen dem antiken und dem modernen Weltbild steht die Renaissance mit ihren drei Kindern: der kopernikanischen Revolution, der humanistischen Anthropozentrik, inklusive der damit einhergehenden Utopien, und der Reformation der abendländischen Kirche. Im Gefolge spätantiker Philosophen unterscheidet M. Luther zwischen einer von Gott den Menschen zugewiesenen Aufgabe als »co-operator dei«, d. h. »Mitarbeiter Gottes«, und seiner Qualifikation als »co-creator« »Mitschöpfer«, die theologisch falsch und zu verwerfen sei.

Weil in ihrem Weltbild der Unterschied zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen so fundamental ist, kennt die Bibel auch keinen »Schöpfungsauftrag«, sondern »nur« den so genannten »Herrschaftsauftrag« an die Menschheit. Gen 1,26ff ist der Schlüsseltext, den die theologische Tradition zur Begründung der Rolle des Menschen als cooperator dei herangezogen hat. Er ist in neuerer Zeit arg unter Beschuss geraten. Aufgabe eines Exegeten ist es, ihn seiner Welt zurückzugeben und ihn von dort her zu interpretieren.³

Dominium terrae

● Der so genannte Herrschaftsauftrag in Gen 1,26ff enthält Reminiszenzen an altorientalische Königsideologie, die in den biblischen Texten auf die gesamte Menschheit ausgeweitet wurde. Ausgangspunkt für diese Feststellung ist das Motiv der »Gottebenbildlichkeit«, besser als »gottähnliche Stellvertretung« zu übersetzen. Laut 1,26 ist die von Gott geschaffene Menschheit (hebr. adam) dadurch von der übrigen Schöpfung unterschieden, dass sie mit der Gottheit gleichsam verwandt ist: Als seine/ihre belebte »Statue« vertritt sie den, der als der Schöpfung äußer-

lich oder jenseitig gedacht wird, in der Schöpfung, und zwar theomorph, seiner/ihrer »Gestalt« ähnlich, wobei reziprok gilt, dass die Höchste Gottheit anthropomorph vorgestellt ist. Dass der Statuencharakter schon antiken Tradenten kommentierungsbedürftig erschien, zeigt der nur scheinbar redundante V. 27, der u. a. verdeutlicht, dass hebr. »adam« hier die zweigeschlechtliche Menschheit meint. Mit deren besonderem Status geht eine Gestaltungskompetenz einher, die sich in der Möglichkeit der Menschen zeigt, in dem ihnen zustehenden Lebensraum Erde Natur in Kultur zu verwandeln, konkret: einen Teil der Pflanzen- und Tierwelt zu domestizieren und zu kultivieren. Die damit verbundene Unterscheidung von »wild« und »zähm« ist eine Differenzierungsleistung, die laut

»Schaffung von Raum für Kultur«

Gen 1 nicht von Gott selbst erbracht wurde, obwohl der Text die ganze Schöpfung als Abfolge von Differenzierungen darstellt. Die Differenzierung des Lebensraums auf Erden, die Schaffung von Raum für Kultur, kann als Verlängerung des göttlichen Schöpfungswirkens verstanden werden, wie sie nach dem Verständnis des Verfassers von Gen 1 nur von einer gottähnlich gedachten Gattung erbracht werden konnte.

Die Unterscheidung impliziert einen Konflikt: Der Lebensraum der Kultur muss dem nicht-gezähmten Teil der Pflanzen- und Tierwelt abgetrotzt werden. Die Ermächtigung zur Erschließung von Kulturland wird in V. 28 mit dem Verb »kabosch« ausgedrückt, das durchaus stark als »unterwerfen« der Erde im Rahmen ihrer Kolonisierung verstanden werden muss. Den Tieren gegenüber etabliert der Text eine Vorherrschaft der Menschen, die er mit dem Verb »herrschen« (hebr. »radoh«) umschreibt.

Manfred Weippert hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Gen 1 aus einer »menschenarmen Welt« stammt, in der das bebaute Land im Verhältnis zum nicht-kultivierten einen kleinen Teil ausmachte und es durchaus normal war, dass wilde Tiere den Menschen das Lebensrecht strittig machten und Pflanzenkulturen zerstören konnten. Dies dürfte der Grund dafür sein, warum Gott laut Gen 1,28 die Menschen segnete, den Landtieren aber – im Unterschied zu den Wasser- und Lufttieren (V. 22) – den Segen versagte.

Das ist keine Bukolik, sondern handfeste Machtverteilung. Der Sprachgebrauch macht klar, dass bei der Herrschaftsermächtigung auch an die Möglichkeit der Gewaltanwendung gedacht ist. Allerdings wird diese durch den Kontext eingeschränkt: Erstens sind die Menschen als »gestaltähnliche Stellvertreter« Gottes konzipiert, wird also damit gerechnet, dass sie die »sehr gute« Schöpfung zum Leben nutzen, nicht etwa zerstören würden (schon Gen 6,11f wird diesen Optimismus allerdings revidieren: Die Gewalt unter den Lebewesen hatte die Erde ganz verdorben). Zweitens bemüht sich der Text, Menschen und Tiere, die Rivalen im gemeinsamen Lebensraum, zunächst mit friedlichen Mitteln zu scheiden: Den Menschen teilt Gott Kulturpflanzen und Baumfrüchte als Nahrung zu (V. 29), den Tieren das wildwachsende Grünzeug

»keine Bukolik, sondern Machtverteilung«

(V. 30). Tötung von Tieren ist in Gen 1 ebenso wenig vorgesehen wie Tötung von Menschen. Der Verfasser der priesterschriftlichen Urgeschichte geht allerdings davon aus, dass es den Menschen nicht gelang, die gute Ordnung im Rahmen dieser utopischen Minimalbedingungen zu wahren bzw. zu nutzen. Weil die Erde ver-

dorben wurde und die Gewalt überhand nahm (Gen 9,11), kam es zur Flut und mit ihr auch zur real existierenden Welt.

Nach der Flut

● Die Bestimmungen, die in dieser Welt gelten sollten, stehen in Gen 9,1-7. Den Rahmen bildet eine Wiederholung des Vermehrungssegens über die Menschheit und der Ermächtigung, die Erde zu »füllen« – von »unterwerfen« steht hier nichts mehr, vielleicht weil die Erde fortan nicht mehr als »sehr gute«, sondern nur noch als beschädigte wahrgenommen werden kann. Immerhin: Gottes Segen kann sich in ihr nach wie vor entfalten. Was aber die Herrschaft der Menschen über die Tiere betrifft, so formuliert der Text nun ungleich schärfer, indem er den Tieren »Furcht und Schrecken« vor den Menschen auferlegt und die Menschen ausdrücklich ermächtigt, zu ihrer Ernährung Tiere zu schlachten. Ganz neu ist die Bestimmung bezüglich der – in Gen 1 noch gar nicht erwogenen – Gewalt unter Menschen: Das Menschenleben wird so geschützt, dass Gott für jede Tötung Ahndung suchen wird. Es ist, als hätte Gott seine Illusionen nicht nur bezüglich der Gewalt unter »allem Fleisch«⁴, sondern auch und gerade bezüglich seiner Stellvertreter verloren, und als

»in dieser beschädigten Welt eine Art Biotop«

wolle er sich selber als Letztautorität wieder stärker ins Spiel bringen (V. 5-6 zeigen, dass gerade in diesem Punkt Kommentierungsbedarf bestand). Die Priesterschrift zielt dann allerdings darauf ab, in dieser beschädigten Welt eine Art Biotop oder »Lebenshaus« entstehen zu lassen: das Heiligtum, in dem die ihm zugewandten

Menschen (Israel) das Ziel der Schöpfung, nämlich Segen in Fülle und Gemeinschaft mit Gott, erfahren können.⁵

Dass Gen 1 und verwandte Texte der Urgeschichte keine Legitimation für dauerhaft schöpfungszerstörendes Handeln bieten können, ist damit hoffentlich klargeworden. Maßstab des Textes ist die Nachhaltigkeit des Segens. Wo die segensbewundernde (Ps 8) und segensbewahrende Intention biblischer Texte übersehen wird, wandelt sich verantwortliche Herrschaft in rücksichtslose Tyrannei. Da unsere Epoche vor allem von der Erfahrung des Raubbaus und der irreparablen Zerstörung an der Natur gezeichnet ist, liegt der Schluss nahe, auf die Anthropozentrik ganz verzichten zu wollen. M. E. dürfen wir uns aber den Abschied daraus nicht zu leicht machen: Wer, wenn nicht die primären Verursacher, sollte für die Schadensbegrenzung als Erster behaftet und zur Rechenschaft gezogen werden? Zur Frage steht, in welchem Maße wir der Schöpfung die Möglichkeit lassen, sich zu regenerieren und Reserven für die nachhaltige Entfaltung des Segens zu bewahren.⁶

Sabbat-Ethos

● Einen möglichen Ansatzpunkt für weitere Überlegungen zu dieser Frage – die, modern gesprochen, eine der Nachhaltigkeit ist⁷ – bietet das Paradigma des Sabbats bzw. der Sabbatstruktur von Zeit und Wirklichkeit, das die Flut überdauert und gewissermaßen als ein Teil der ursprünglichen, »guten« Schöpfung der gegenwärtigen, lädierten Schöpfung einen Weg der Heilung bieten kann.

Gott »ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte«, steht laut Einheitsübersetzung in Gen 2,2. Das suggeriert die beliebte Vorstellung eines deus otiosus, der

die Welt in Gang und sich selber dann zur Ruhe setzt. Biblisch ist diese Vorstellung nicht. Im hebräischen Text steht nur, dass Gott am siebten Tag nicht fortfuhr, sondern »seine Arbeit abschloss und sich von seiner Arbeit enthielt«. Dass er an den vorigen sechs Schöpfungstagen gearbeitet habe, kommt dabei ziemlich überraschend, hatte er doch in Gen 1 nur beraten und angeordnet und die Dinge durch seinen Befehl ins Dasein gerufen. Das Stichwort »Arbeit« soll den Text ebenso wie das Verb »sich enthalten« auf den von Israel an jedem siebten Tag zu feiernden Sabbat transparent machen.⁸ Erst in Ex 20,11 wird gesagt, Gott habe am siebten Tag »geruht«, und Ex 31,17 wird dem gar noch hinzugefügt, dass Gott am siebten Tag »tief durchgeatmet« habe. Mindestens so wichtig ist, dass er laut Gen 2,3 den siebten Tag segnete und heiligte.

»Sabbat als Grenze der Produktion«

Der besondere Segen soll es Pflanzen und Lebewesen erlauben, am siebten Tag weiter wachsen und gedeihen zu können.⁹ Mit dem Sabbat setzt Gott somit nicht eine »Grenze des Wachstums«, wohl aber eine Grenze der Produktion. Die Heiligung impliziert, dass dem Sabbat ein göttliches Prinzip zugrunde liegt, das die Wirklichkeit zutiefst strukturiert. Was die Menschen Gott schulden, ist keine Leistung und keine Ertragsmaximierung, keine zusätzliche Schöpfung über Gottes Schöpfung hinaus, sondern einen Leistungs- und Produktionsstopp. Der Arbeitsunterbruch dient zweierlei: dem Aufatmen der Kreatur und der Anerkennung von Gottes Besitz- und Verfügungsrecht über die Schöpfung.

Der Sabbat-Rhythmus prägt nach dem Verständnis der Tora drei Ebenen der Zeit: Tage, Jahre und Jahrwochen. Die grundlegendste Ebene ist die der Tage mit einer Ruhepause für Men-

schen, Freie und Unfreie, und sogar die Haustiere (Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15). An diesem Tag sollen die Menschen den Segen allein wirken lassen und ihm nichts in den Weg stellen. Modern und ökologisch gesprochen könnte man dieses Timeout als Phase der notwendigen Regeneration bezeichnen. Theologisch gewendet ist es eine Zeit, die der Anerkennung Gottes als des alleinigen Schöpfers und Bundesstifters dient (Ex 31,12-17). Im siebten Jahr sollen die Israeliten jeweils

»Restitution und Regeneration«

ihre Felder, Wein- und Baumgärten brachliegen lassen; der nachwachsende Ertrag soll den Armen und den Tieren, auch den Wildtieren, zukommen (Ex 23,10-11; Lev 25,2-7). Im sozialen Bereich soll ein siebtes Jahr dazu dienen, einen hebräischen Schuldklaven freizulassen und Sklavinnen aufzuwerten (Ex 21,2-11; Dtn 15). Gemeinsam ist beiden Bereichen, dass das siebte Jahr der Restitution und der Regeneration, der Wiederherstellung des »natürlichen« Gleichgewichts und der Stärkung der schwächsten Glieder in Natur und Gesellschaft dienen soll. Das Jubeljahr schließlich, das eine Jahrwoche beschließt, soll allen verschuldeten und unfreien Bewohnern des Landes ermöglichen, als freie Grundbesitzer ihren Familienbesitz wiederzufinden und in den Genuss eines Schuldenerlasses zu kommen (Lev 25,8-55). Entscheidend ist nicht die vielverhandelte Frage, ob das Jubeljahr je einmal praktiziert worden sei, sondern das Anliegen, das hinter der Konzeption steht: Ökologisches Gleichgewicht und ökonomische Gerechtigkeit sind zwei Seiten derselben Medaille, beide Bereiche werden durch die menschliche Wirtschaft beeinflusst und teilweise gestört, für beide sollen in regelmäßigen Abständen Möglichkeiten der Regeneration vorgesehen werden, die Gott mit besonderem Segen bedenken wird

(vgl. Lev 25,20-22). Wie ernsthaft die Sabbat-Konzeption bedacht worden ist, kann exemplarisch die chronistische Meinung zeigen, wonach das Exil durch Nicht-Beachtung der Sabbate verschuldet wurde und dazu gedient haben soll, das Land in den Genuss der ihm vorenthaltenen Sabbate kommen zu lassen (2Chr 36,21).

Ethos der Schonung

● Das biblische Weltbild lebt einerseits von der Wahrnehmung der Fülle, die Ausdruck von Yhwhs »Herrlichkeit« ist (Jes 6,3), anderseits sehr realistisch von der Erfahrung der Prekarität der Verhältnisse, die immer wieder durch Dürren, Seuchen und Hungersnöte bedroht werden konnten. Um so erstaunlicher mag es uns verwöhnten MitteleuropäerInnen vorkommen, dass

»Respekt vor dem göttlichen Segen«

die Tora selbst in guten Jahren nicht auf Profitmaximierung aus ist, sondern Regelungen gegenüber der Tierwelt kennt, die wir heute als Naturschutzmaßnahmen verstehen würden. Als Beispiel sei das Gebot genannt, beim Ausnehmen eines Vogelnestes die Vogelmutter unbedingt fliegen zu lassen (Dtn 22,6f). Der Grund dafür wird nicht genannt, er dürfte darin liegen, dass die Fortpflanzung des Tieres, biblisch gesprochen der Segen, nicht nachhaltig behindert werden darf. Respekt vor dem göttlichen Segen kommt auch in der Winzerweisheit zum Ausdruck, sich nach der Feststellung des ersten Safts in der Weintraube mit dem Schneiden von überschüssigem Blattwuchs zurückzuhalten: »Verdirb sie (die Traube) nicht, denn ein Segen ist in ihr« (Jes 65,8). Im erfahrenen Umgang mit Pflanzen und Tieren lernten die antiken Menschen

eine Behutsamkeit, die unserer hochtechnisierten Landwirtschaft, erst recht der Industrie, seit langem abhanden gekommen ist.

So scheint es mir sinnvoll und dringend geboten, in unserer Schöpfungstheologie die lange Zeit vernachlässigte Kategorie des »Segens« wieder aufzuwerten, die nicht nur eine viel breitere Textbasis in der Bibel hat, sondern allein die Möglichkeit bietet, Natur und Kultur, Wildwuchs und Nutzpflanzen bzw. -tiere, empirisch erforschbare, immanente Lebens- und Regenerationskräfte ebenso wie den metaphysisch transzendenten Schöpfer und Erhalter zusammenzudenken. »Segen« – und sein Gegensatz, der »Fluch«, auch er eine Kategorie von eminent ökologischer Relevanz – verbindet Gott und seine Schöpfung, und die Geschöpfe untereinander. »Segen« verknüpft Traditionen der uranfänglichen Schöpfung (creatio prima) mit solchen der permanenten Erhaltung, Stabilisierung und Dynamisierung der Schöpfung durch Gott (creatio continua). »Segen« steht zur Vorstellung von Naturgesetzmäßigkeiten und zum Recht menschlicher Nutzung natürlicher Ressourcen nicht in einem prinzipiellen Gegensatz, kann ihnen aber eine Richtung und einen Sinn verleihen und einer im Angesicht der verletzten und misshandelten Schöpfung entwickelten Schöpfungstheologie auch eine Perspektive der Heilung eröffnen.

Gottes Schöpfung und der Menschen Recht

● Die massivste Infragestellung der Sinnhaftigkeit der göttlichen Schöpfungsordnung, die die Bibel zu bieten hat, findet sich im Buch Ijob. Als Erwiderung darauf formulieren die Gottesreden in den Kap. 38-41 den gewichtigsten biblischen Einspruch gegen ein anthropozentrisch verengtes Schöpfungsverständnis. Othmar Keel hat wie-

derholt auf die schöpfungstheologische Relevanz dieser Kapitel hingewiesen.¹⁰ In unserem Argumentationszusammenhang möchte ich folgende Gesichtspunkte hervorheben: Der erste, kosmologische Teil der ersten Gottesrede (38,1-38) stellt den Kosmos als ein hochkomplexes Organisationssystem dar, über dessen reibungsloses Funktionieren der Mensch Gott nicht belehren kann, weil er es weder durchschaut noch kontrolliert. Danach gleitet die Gottesrede (38,39-39,30) von der creatio prima zur creatio continua

»Sympathie Gottes für seine Schöpfung«

hinüber, worin es um den dauerhaften Nutzen des Systems für das Bestehen der Geschöpfe geht – und zwar aller Geschöpfe, auch solcher, die außerhalb menschlicher Nützlichkeitsabwägungen stehen, selbst solcher, die im damaligen Weltbild eher der Gegenwelt von Steppe und Chaos angehörten. In den wundersamen Regeln der Nahrung und Fortpflanzung von Löwe, Steinbock, Onager, Strauß und Geier manifestiert sich die Sympathie Gottes für seine Schöpfung, sein Segen in ganz besonderer Weise (vgl. dazu die Schilderung verschiedener Biotope in Ps 104). Die zweite Gottesrede (Kap. 40-41) beschreibt Nilpferd und Krokodil als »Urvieh« (Behemot) und »Chaosdrachen« (Leviatan), aber nicht etwa nur als furchtbare Ungeheuer, sondern als Exponenten höchster Kraft und Macht, für deren »power« Gott seine Bewunderung nicht verhehlen kann: Es ist, als sei er selbst von der Kraft und Wildheit seiner Geschöpfe, die von Menschen wie Ijob nicht gebändigt werden können, fasziniert.

»Was hilft das Ijob?«, haben LeserInnen vieler Generationen immer wieder eingewandt. Es hilft ihm zum Teil, weil er dank dieser Demonstration Widerständiges, das in seinem Weltbild

nur als widergöttliches Chaos einen Platz hatte, nun als Teil der größeren Ordnung Gottes anerkennen, ihm gewissermaßen einen Ort geben kann. Der Kosmos hat bis in ihre bedrohlichen Aspekte eine Ästhetik, die über menschliches Nützlichkeitsdenken weit hinausreicht.

Bleibt die Frage der Ethik, die das Ijob-Buch auf seine Weise beantwortet: Im Bereich der Tierwelt, das hat die erste Gottesrede gezeigt, sorgt Gott durch seinen Segen für den Fortbestand der Arten, so dass eben nicht nur die Stärksten, sondern auch die Schwächeren überleben können. Zur Ethik in der Menschenwelt aber sagen die Gottesreden nichts. Fragen und Anklagen, die im letzten Redegang des Dialogs mit den Freunden zu Ijobs schärfsten Vorwürfen geführt hatten, werden offen gelassen und bleiben im Raum – bis in Kap. 42 die Schicksalswende eintritt und Ijob mit dem Verwandtenbesuch auch sozial und ökonomisch rehabilitiert wird.

Das Fazit liegt nahe, dass hier eine Art Subsidiaritätsprinzip formuliert wird: Das Ijob-Buch erinnert die klagende Menschheit an die Ästhetik des Rahmens, in dem Gott die Menschen

»Schaffung gerechter Strukturen«

leben lässt; gleichzeitig will es unmissverständlich klar machen, dass die Schaffung gerechter Strukturen in der menschlichen Gesellschaft nicht eine Sache ist, die der Schöpfer selber per Dekret regelt, die vielmehr – anders als die Meteorologie und der Fortbestand der Arten – in der Kompetenz der Menschen liegt.

»Euer himmlischer Vater weiß, was ihr alles braucht. Suchet zuerst sein Reich und seine Gerechtigkeit, und das Übrige wird euch dazu gegeben werden.« (Mt 6,33) Wo Menschen im Bereich der Fortpflanzung und der Selektion direkt intervenieren, besteht die Gefahr, dass sie den

Strom, der den Teil mit dem Ganzen verbindet und den die Bibel »Segen« nennt, trotz bester Intentionen an seiner Entfaltung hindern, weil sie das Ganze nicht überblicken können. Läge es nicht näher, auch im Blick auf die Schöpfung den Teil des Ganzen besser zu regeln, der allein in der ureigenen Kompetenz der Menschen liegt: die

gerechte Verteilung der Ressourcen und sozialen Errungenschaften in einer Weise, die das Lebensrecht und die Würde aller Menschen respektiert? Es ist zu vermuten, dass dies Folgen auch für die übrige Schöpfung hätte und der »Segen« für alle sich reichlicher zu entfalten vermöchte.

¹ Christoph Uehlinger, *Der Schrei der Erde? Biblische Perspektiven zum Thema »Ökologie und Gewalt«*: Concilium [D] 31 (1995); Heft 5, Theologie der Dritten Welt: Armut und Ökologie) 405-415.

² Vgl. Othmar Keel/ Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2001.

³ Manfred Weippert, *Tier und Mensch in einer menschenarmen Welt. Zum sog. dominium terrae in Genesis 1*, in: H.-P. Mathys (Hg.), *Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt* (sic!). Studien zu Würde und Auftrag des Menschen

(BThSt 33), Neukirchen-Vluyn 1998, 35-55.

⁴ Die Versöhnung zwischen Menschen und Tieren wird in Jes 11,1-9 und Hos 2,20-25 für eine kommende Heilszeit thematisiert.

Ez 34,25-30 kann sie sich nur unter der Bedingung vorstellen, dass die wilden Tiere ausgerottet werden.

⁵ Bernd Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtums-*

konzeption: JBTh 5 (1990) 37-69.

⁶ Christoph Uehlinger, *Vom dominium terrae zu einem Ethos der Selbstbeschränkung?*

Alttestamentliche Einsprüche gegen einen tyrannischen Umgang mit der Schöpfung: Bibel und Liturgie 64/2 (1991) 59-74.

⁷ Vgl. Frank-Lothar Hossfeld, *Überlegungen zur biblischen Begründung des sozial-ethischen Prinzips der »Nachhaltigkeit«*, in: U. Nothelle-Wildfeuer & N. Glatzel (Hg.), *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*, Graftschaft 2000, 521-527.

⁸ Der Grund für die verhaltene Formulierung könnte der sein, dass der Text den Eindruck vermeiden will, der Schöpfer

sei selbst der von ihm geschaffenen Ordnungsstruktur unterworfen. Gott muss den Sabbat nicht halten, der Sabbat gehört ihm.

⁹ Adrian Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament* (OBO 172), Freiburg/Schweiz – Göttingen 2000, 41-51.

¹⁰ Grundlegend: Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (FRLANT 121), Göttingen 1978; weitere Hinweise in dem oben in Anm. 2 genannten Buch.

Im zwanzigsten Jahrhundert
schufen die gelehrten Himmel und Erde neu
und es lag Öl auf den Wassern
und die gelehrten sagten:
lasst uns Menschen machen
wissenschaftlich vertretbare Menschen

zuerst hatten sie den modernen Westen gemacht
und sie sahen dass es gut war
der Milliardenste Tag
und die gelehrten sagten:
seid ökonomisch und nicht fruchtbar
werdet einsam miteinander
gebraucht die Pille und verbannt die Bombe
da ward es Abend und Morgen
und es begann dunkel zu werden

dann schufen sie das fliegende Getier
– Düsenjäger, Bombenflugzeuge und Raketen –

je nach ihrer Art
das fahrende Getier
– Kanonen, Tanks und Panzerwagen –
je nach ihrer Art
und die Unterseeboote
je nach ihrer Art
und sie sahen dass es schief ging und sie sprachen:
es sollen Menschen um die Sonne kreisen
und es sollen Raketen auf dem Mond landen

da fanden die Rotkehlchen dass es gut war
und flöteten das Lied
dass sie von Gott gelernt hatten.

Fried Rota
aus: S.+H. Berg (Hg.), *Und siehe, es war sehr gut. Schöpfung und Weltverantwortung, Biblische Texte*
verfremdet 9, München/Stuttgart 1988, 19.

Günter Virt / Gunter M. Prüller-Jagenteufel

Am achten Schöpfungstag

Verantwortung angesichts moderner Biotechnologie

Der Mensch ist in die Schöpfung eingebunden. Wo dieser ganzheitliche Blick verloren geht, ist auch die Spaltung der

**Menschheit zu befürchten:
in solche mit guten und solche mit
schlechten Genen samt
entsprechender Lebensaussichten.**

● »Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte.« (Gen 2,2) Ein achter Schöpfungstag ist in der Bibel nicht vorgesehen. Gewinnt man aber heute nicht eher den Eindruck, dass der Mensch sich ans Werk macht, die Schöpfung zu »verbessern« – an einem achten Schöpfungstag, der schon angebrochen ist? Als hervorragendes Beispiel erweist sich heute der Diskurs über die Gentechnik: Je nach Standpunkt wird den Gentechnikern zugetraut oder auch vorgeworfen, »Gott zu spielen«, d. h. die Schöpfung selbst in die Hand zu nehmen. Kann der Mensch Gott spielen? Darf der Mensch Gott spielen? Oder ist der Mensch gar (ein) Gott, weil sich Nietzsches Wort bewahrheitet, dass wir Gott getötet haben?¹

Der Disput um diese Frage ist auch im Hinblick auf die Biotechnologie nicht neu: Schon seit über dreißig Jahren kreist er um die beiden Pole: »Lasst uns Gott spielen!«² und: »Die Menschen

sollten nicht Gott spielen, bevor sie lernen, Menschen zu sein. Und wenn sie gelernt haben, Menschen zu sein, werden sie nicht mehr Gott spielen wollen.«³ Letztere Position gerät heute zunehmend unter Druck, wie die erst kürzlich im deutschen Feuilleton geführte Diskussion zeigt. Auf den Punkt gebracht: »Eine Menschheit, die nicht das Bestreben hat, Gott zu werden, ist unheimlich und langweilig.«⁴ Sein wollen wie Gott – für den biblischen Menschen das Synonym für die Sünde katexochen – hat sich zur positiven Utopie entwickelt, zu dem Ideal des Wissenschaftlers. »Sich dagegen aufzulehnen wäre weltfremder, ja reaktionärer Idealismus, dem einfach das wichtigste Argument, der Gegenentwurf zur finalen Beleidigung der Existenz durch den Tod, fehlt.«⁵ Weil die Schöpfung als fehlerhaft angesehen wird, festgemacht am Phänomen des Todes, deshalb erhebt der Mensch keinen geringeren Anspruch als den, selbst die Schöpfung zu vervollkommen.

Die Ethik stellt angesichts dieser Entwicklungen die Frage nach dem verantwortlichen Handeln der Menschen in der Welt; als theologische Ethik stellt sie diese Frage aus theologischer Perspektive. Es geht dabei also nicht darum, dem Menschen den Eingriff in die Natur absolut zu verbieten, nach dem Muster: Gott hat

die Welt so und so erschaffen, der Mensch darf nicht eingreifen. Diese Argumentation mit einem naiv-romantischen Naturbegriff läuft letztlich auf eine absolute Passivität des Menschen hinaus; damit wird aber gerade das Wesen des Menschen missachtet: weltoffen, aktiv und gestaltend auf die Welt zuzugehen. Doch auch strikt anthropozentrische Ansätze erweisen sich als problematisch, weil sich sofort die Frage stellt, wer denn

**»wer denn nun als »Mensch«
zu betrachten sei«**

nun als »Mensch« zu betrachten sei. Je nach Ansatzpunkt werden dann allzu leicht bestimmte Menschengruppen (Ungeborene, Säuglinge, geistig Schwerbehinderte etc.) von vornherein als Nichtpersonen betrachtet und damit aus dem Bereich ethischer Berücksichtigung hinausdefiniert.⁶

So erweist sich die Frage nach der Anthropologie als wesentliches und unterscheidendes Charakteristikum der Ethik. Daher soll, bevor die ethische Problematik am Beispiel der Gentechnik in den Blick kommt, die Rolle des Menschen in der Schöpfung skizziert werden.

Natur oder Schöpfung?

● Für die biblische Tradition ist der Mensch nicht einfach Teil der Natur, aber er steht auch nicht über der Natur. »Natur« ist überhaupt ein problematisches Konstrukt, weil darin die Welt als unabhängiges, in sich geschlossenes System betrachtet wird, das zwar vielleicht einmal ein Schöpfer angestoßen haben mag, das jetzt aber ohne Gott funktioniert. Das Christentum stellt Mensch und Welt grundsätzlich anders dar, nämlich im unauflöselichen Gottbezug, der in Christus unüberholbar gegeben ist: Er ist Anfang und

Ende von Mensch und Welt. »Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. ... In ihm hat alles Bestand.« (Kol 1,16-17) Schöpfungsglaube besagt also nicht, dass Gott irgendwann in grauer Vorzeit das Universum gemacht hat und es jetzt sich selbst überlässt – oder den Menschen als seinen Stellvertretern.

Schöpfung ist vielmehr im Sinne einer »creatio continua« zu verstehen, oder besser: als Erhaltung im Sein. Gott ist es, der Welt und Menschen hier und jetzt mit der Gabe zu sein beschenkt und so bleibend mit Welt und Menschen in Beziehung steht. Wenn die christliche Tradition den Menschen als Person bezeichnet, so ist damit eben diese Relationalität angesprochen und nicht primär seine Intellektualität. Person sein heißt: in Beziehung stehen.⁷

Der Mensch in der doppelten Beziehung – zu Gott und zu den Mitmenschen – ist Person, und gerade in seinem In-Beziehung-Stehen ist er »Ebenbild Gottes«. »Imago Dei« ist der Mensch von Gott her; Abbild also nur insofern, als er auf das Urbild bezogen bleibt: In seiner Kreativität, in seinem Tun repräsentiert er Gott in der Welt und realisiert die Gottesrelation der Welt. Aber er steht nicht an Gottes Stelle. Der Mensch, der selbst Gottes Platz einnehmen möchte, ist nicht mehr »imago Dei«, er ist »sicut Deus«: Er sagt sich los von Gott, um sich unabhängig und autark zum Beherrscher der Schöpfung aufzuschwingen – eigenmächtig, nur auf sich selbst bedacht.⁸ Das ist die Urbedeutung von Sünde:

**»Schöpfung verkommt
zur beziehungslosen Natur.«**

Der Sünder ist der Mensch, der seine Relationalität, d. h. primär seine Kreatürlichkeit, seine Herkunft von Gott, von daher dann auch seine Offenheit und Bezogenheit auf die Menschheit und die Schöpfung verleugnet und ganz aus Ei-

genem Leben will, in beziehungslosem Autonomismus alles nur auf sich bezieht und für sich allein nützt. In dieser Haltung wird auch alles Übrige von Gott losgelöst; die Schöpfung verkommt in den Augen des Menschen zur beziehungslosen Natur. In dieser Haltung spaltet der Mensch die Natur (und auch die übrigen Menschen) auf: in das (für ihn) Nützliche und das Unnütze.

Betrachtet man dagegen die Welt als Schöpfung, d. h. Schöpfung Gottes, so treten die ursprünglichen Relationen wieder ins Bewusstsein. Der Mensch ist nicht das Haupt der Schöpfung, das bleibt immer der Schöpfer. Allerdings ist dem Menschen die Verantwortung für die Schöpfung aufgetragen: nicht um als Haupt über sie zu herrschen, denn Gottes Schöpfungshandeln ist schlechthin einmalig und unvergleichlich mit menschlichem Tun, sondern um als Ebenbild Gottes in ihr zu wirken, d. h. mitzuwirken im Schöpfungsplan Gottes. Weil der Mensch nicht Schöpfer ist, deshalb ist die Welt auch nicht allein für den Menschen da, sondern sie hat einen relativen Eigenwert – relativ heißt: in Relation auf Gott hin, in zweiter Linie aber auch auf den Menschen hin. Gott seinerseits ist aber auch nicht der

übrigen Schöpfung. Dieser relative Eigenwert bedeutet nicht, dass der Mensch nicht in die Natur eingreifen darf, aber er muss es im Bewusstsein tun, dass der Wert der Schöpfung nicht nur im Nutzen für den Menschen besteht, sondern im Gottbezug. Damit bleibt die Welt im Letzten dem Menschen entzogen. Der Mensch hat nur relatives Gestaltungsrecht.

- Der Mensch als Gottes Ebenbild ist dazu aufgerufen, kreativ an der Schöpfung mitzuwirken.⁹ Dabei ist der Mensch nicht der Stellvertreter für einen abwesenden oder gar toten Gott, sondern der Mittler für den lebendigen, in der Welt wirkenden Gott, in relativer Kreativität, als geschaffener Mitschöpfer.

Spaltung des Menschlichen?

- So steht der Mensch auch in einer (Mit-)Verantwortung für die Schöpfung. Verantwortung bezieht sich dabei nicht nur auf die vom menschlichen Handeln direkt betroffene Natur, sondern auch auf den indirekt betroffenen Bereich, im Letzten also auf das Gesamtsystem, so weit das menschliche Handeln beeinflussbare und abschätzbare Folgen zeitigt. Verantwortung bedeutet für den Menschen also, sich nicht selbst zum alleinigen Sinn und Ziel der Schöpfung zu erklären, sondern das anzustreben, was für die Welt und die Menschheit insgesamt das Bessere und Nützlichere ist.

Was bedeutet das nun konkret für das heftig diskutierte ethische Konfliktfeld der Gentechnik? Spielt sich hier nicht gegenwärtig ein achter Schöpfungstag ab, an dem der Mensch sich als Gott aufspielt? Oder ist es gar nichts qualitativ Neues, was der Mensch in der Biotechnologie tut, weil er seit Jahrtausenden durch Züchtung und aktive Zuchtwahl den Genpool massiv beeinflusst? Ethisch gewendet: Kann der Mensch

»Freiheit als relative Eigenständigkeit«

Diktator über die Schöpfung, sondern entlässt sie in die Freiheit – Freiheit nicht als Beziehungslosigkeit, sondern als relative Eigenständigkeit (relativ wieder im Wortsinn: Relation, Beziehung). Aus diesen schöpfungstheologischen Grundlagen lassen sich ethische Prinzipien für den Umgang mit der Schöpfung anführen:

- Weil Schöpfung die Freigabe ins Eigensein bedeutet, hat jedes Geschöpf in sich Sinn und Wert, über den Wert für den Menschen – respektive für den Menschen mit Definitionsmacht – hinaus. Es steht in Beziehung zu Gott und zur

die in ihrer Reichweite und Schnelligkeit sicher enorm erweiterten technischen Eingriffe in die Natur der Materie und in die Natur des Lebens verantworten? Auf komplexe Probleme sind hier differenzierte Antworten zu suchen.

Im Bereich der landwirtschaftlichen Nutzung der Gentechnik ist vor allem die Frage nach der Nachhaltigkeit und der Schadensvermeidung zu stellen. Nicht nur mögliche Allergien und Resistenzen beim Menschen sind zu berücksichtigen, sondern ebenso die Gefahr des horizontalen Gentransfers von Kultur- auf Wildsorten, die Einschränkung der Biodiversität und die Beeinträchtigung des ökologischen Gleichgewichts durch gentechnisch veränderte Pflanzen und Tiere. Zwar gilt dies alles ebenso im Bereich traditioneller Züchtungen, aber die Gentechnik unterscheidet sich insofern doch graduell, als der Zeitfaktor eine wesentliche Rolle spielt. Der Biozyklus für gentechnisch veränderte Pflanzen ist deutlich kürzer als bei traditionellen Züchtungsmethoden; mit der kurzfristigen signifikanten Reduktion des Genpools durch Monokulturen und durch die Verdrängung von Wildsorten geht ein hohes Risiko auf irreversiblen Genverlust einher. Zudem stellt sich besonders im Bereich der Landwirtschaft die Frage, ob der Nutzen der Gentechnik tatsächlich ein allgemeiner ist oder ob der Nutzen über die Ökonomie nur einer Minderheit auf Kosten der Mehrheit zugute kommt, z. B. über Monopole und Patentgebühren. Der Mensch als der »Schöpfer« neuer Lebewesen gibt diese nicht zum Eigensein frei, sondern verfügt nach ökonomischen Maßstäben – oft zu Lasten der ärmeren Mehrheit der Menschheit.

Schärfer verläuft die Diskussion über die Gentechnik in der Medizin. Mit der medialen Verbreitung der Information über die Entschlüsselung des menschlichen Genoms werden alte reduktionistische Auffassungen vom Menschen

neu aktualisiert. »Regeln für den Menschenpark« und zur Züchtung eines besseren Menschen wurden vor gar nicht langer Zeit neu aufgewärmt und der Hersteller des ersten Retortenbabys hat kürzlich bei einem EU-Projekt zur Präimplantationsdiagnose (PID) auf die Frage, ob die PID nicht die IVF verändere, mitgeteilt, dass es ihm von Anfang an nicht darum ging, Eltern eigene Kinder zu ermöglichen, sondern das genetische Design einer Bestimmung zugänglich zu machen. Wenn solche Auffassungen von Repräsentanten in der wissenschaftlichen Welt vertreten werden, zeigt sich deutlich die schleichende Tendenz zu einem reduktionistischen Menschenbild, eine schleichende Tendenz zu

»Eugenik von unten«

einer Eugenik von unten. In einem solchen reduktionistischen Menschenbild wird die Spaltung des Menschlichen nach dem Kriterium der genetischen Ausstattung vorgenommen: Die Menschen werden dann eingeteilt in solche, die gute Gene haben und leben dürfen, und solche, die schlechte Gene haben und mit entsprechenden Benachteiligungen bis hin zur frühzeitigen Vernichtung zu rechnen haben. Im Folgenden sollen die Gefahren einer Spaltung des Menschlichen in diesem speziellen Bereich aufgewiesen werden.

Gentechnik ist aus der Arzneimittelproduktion und Herstellung reiner Impfstoffe usw. nicht mehr wegzudenken. Die Hoffnungen auf rasche somatische Gentherapien haben sich allerdings bisher nicht erfüllt, aber es werden zunehmend prädiktive Tests angeboten, um genetisch bedingte ererbte Dispositionen für bestimmte Krankheiten festzustellen. Phänotypisch gesunden Menschen kann mit mehr oder weniger großer Wahrscheinlichkeit eine Krankheit vorausgesagt werden, was nicht selten enorme Er-

wartungsängste auslöst. Es entsteht durch diese Möglichkeit gleichsam eine neue Gruppe von Menschen, nämlich Gesund-Kranke. Die Schere zwischen möglicher prädiktiver Diagnose und mangelnder Prophylaxe oder Therapie wird in den nächsten Jahren sicher noch größer werden. Die Menschen mit guten Genen haben dann am Arbeitsplatz und bei der Versicherung bessere Chancen als solche mit schlechten Genen.

Bei der Pränataldiagnose (PND) handelt es sich gar um zwei Patienten, von denen nur einer zustimmen kann. Aufs Ganze gesehen ist zwar die PND Teil einer Pränatal-Medizin und vielfach lebensdienlich. Große Probleme aber ergeben sich beim Nachweis einer Schädigung des Fötus, nicht nur für die einzelne Frau, sondern auch für das gesellschaftliche Bewusstsein, wenn der Gesetzgeber bei Gefahr einer ernsten Schädigung des ungeborenen Kindes die Tötung eines Ungeborenen bis zur Geburt zulässt. Das ist eine klassisch eugenische Vorgehensweise, die im Klartext heißt: »Du hast schlechte Gene oder Chromosomen, weg mit dir.«

Ein eigenes Problem ist die Präimplantationsdiagnose (PID). Auf den ersten Blick und für die unmittelbare Beziehung zwischen dem Arzt und der Rat suchenden Frau, die ja noch nicht schwanger ist (!), sieht diese Diagnose in vitro, vor dem Embryonentransfer, bloß wie eine vorgezogene PND aus und die Sorgen bei einer entsprechenden Familienanamnese sind mehr als ernst zu nehmen. Aber ist die PID wirklich ohne ethisch vertretbare Alternative? Das einzige Ziel der PID ist derzeit die Selektion von Embryonen nach genetischem Gesichtspunkt. Jede solche Selektion aber bedeutet bereits die Spaltung des Menschlichen – zwar in der Frühphase unseres Daseins, doch gehört die nicht minder zum Menschsein.

Da Medizin aber auf die Dauer nicht Embryonenselektion und damit Vernichtung von

Embryonen betreiben, sondern heilen will, wird der Druck, verbrauchende Embryonenforschung zu ermöglichen, immer größer. In Deutschland und Österreich ist solche derzeit nicht möglich. Das Fernziel einer Therapie in diesem Stadium würde aber tendenziell zur Keimbahnveränderung führen. Die Gesellschaft muss sich also jetzt bereits bei der PID überlegen, ob sie langfristig Keimbahnveränderungen akzeptieren und damit alle künftigen Generationen den Plänen und dem Können gerade heute le-

» künftige Generationen nach den Plänen heute lebender Wissenschaftler «

bender Wissenschaftler ausliefern möchte. Zurzeit ist in Deutschland und Österreich die Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken kategorisch verboten, aber die Frage des Embryonenimports ist bereits gestellt.

Weil bei diesen Versuchen Kernklonen eine Rolle spielt, wurde die Unterscheidung zwischen reproduktivem Klonen, das verboten bleibt, und so genanntem nicht-reproduktivem Klonen eingeführt. Je nach Interesse des Forschers bekommt dann der eine Embryo den Implantationsbonus und damit eine Lebenschance und der andere den Forschermalus, d. h. in der Forschung vernichtet zu werden. Der Druck zur Gewinnung von embryonalen Stammzellen wird im Hinblick auf künftig vielleicht einmal mögliche Therapien immer größer. Der Verbund von Wirtschaft, Wissenschaft und Technik übt einen unheimlichen Sog aus.

Vorausschauende Ethik

- Eine prädiktive Medizin fordert eine vorausschauende Ethik, die die Forschung begleitet

und die Weichenstellung rechtzeitig und nicht erst danach reflektiert. Wir gehen davon aus, dass sich in einer humanen Gesellschaft das ethisch Richtige langfristig auch als das Nützliche erweisen wird. An der Weichenstellung, wohin die Forschungsenergien gelenkt werden, noch dazu bei so unsicheren und entfernten Prognosen wie sie in der Gentechnologie vorliegen, gilt es, rechtzeitig Alternativen zur Vernichtung von Embryonen aufzuzeigen, wie z. B. die Gewinnung von adulten Stammzellen. Ethik hat zwar nicht auf der Bremse zu stehen, aber sie muss im Bereich der Technik das Humanum einmahnen, d. h. den universalen Blick auf das Gesamtsystem, und schwerpunktmäßig jene Möglichkeiten der Forschung, die auch human sinnvoll sind, ins Gespräch einbringen – in ein Gespräch, an dem sich alle relevanten gesellschaftlichen Gruppen beteiligen sollen.

Aber es geht nicht nur um Detailprobleme. Die grundsätzliche Frage, die sich für den Menschen am »achten Schöpfungstag« stellt, ist die implizit zugrundegelegte Ideologie, die mit der Biotechnologie gegeben ist und weiter verbreitet wird. Über weite Strecken geht es darum, das Unvollkommene – Behinderung, Krankheit, Tod oder auch nur geminderte Leistungsfähigkeit – zu beseitigen bzw. durch Humangenetik Menschen zu schaffen, die den aktuell gültigen Wertmaßstäben entsprechen. Zwar ist die Heilung von Krankheiten fraglos etwas Positives; einzumahlen bleibt aber neben der individuellen auch die relationale, die soziale Perspektive. Denn

eine Menschheit, die Kranken und Behinderten keinen Platz mehr zugesteht, wird unmenschlich. Im Versuch, das Leben in seiner Perfektion zu ergreifen und zu schaffen, nimmt sie den tausendfachen Tod des Unvollkommenen in Kauf. Analog verhält es sich mit der nichtmenschlichen Schöpfung: Sie wird durch genetisches Design ganz nach dem (kurzfristigen und häufig bloß ökonomischen) Nutzen für den Menschen – d. h. eigentlich: für den die Produktionsmittel besitzenden Teil der Menschheit – gestaltet. Theologisch betrachtet, spiegelt sich in beidem der Versuch, die Welt ganz den eigenen Idealvorstellungen entsprechend zu gestalten, um sich nicht dem Unverfügbaren, dem letzten Geheimnis Gottes ausliefern zu müssen.

Um ein mögliches Missverständnis von vornherein zurückzuweisen: Keineswegs wollen wir einer Ablehnung jeder Form von Kultur und Technik das Wort reden. Es geht nicht um eine kurzschlüssige und naive Apotheose der Natur. Es geht vielmehr darum, beim gestaltenden Eingriff in die Schöpfung, der dem Menschen von Gott her auch zugemutet ist, so verantwortlich zu handeln, dass die Gesamtperspektive gewahrt bleibt, d. h. die Perspektive Gottes, von dem her und auf den hin alles ist. Durch ihn hat alles Geschaffene einen relativen Eigenwert; der Mensch kann und darf nicht alles allein auf sich beziehen – auch dann, wenn er berechtigt (!) die Schöpfung zum eigenen Nutzen – d. h. zum Nutzen für die ganze Menschheit – gestaltet und gebraucht.

¹ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §125: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!«

² Joseph Fletcher, *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, Garden City, N.Y. 1974, 126.

³ Paul Ramsey, *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*, New Haven, Conn. 1970, 138.

⁴ Helmut Krausser, *Warum nicht? in: »Die Zeit« vom 28.12.2000*, 47.

⁵ Ebd.

⁶ So z.B. der präferenz-

utilitaristische Ansatz Peter Singers (vgl. ders., *Praktische Ethik*, Stuttgart ²1994).

⁷ Vgl. zur Relationalität des Personbegriffs: Gisbert Greshake, *Die theologische Herkunft des Personbegriffs*, in: Günther Pöltner (Hg.),

Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft, Wien 1981, 75–86

⁸ Vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall* (DBW 3), 124–133.

⁹ Vgl. *Gaudium et spes* 57–67.

Josef Senft

Umweltbildung und Oikos-Pädagogik

Ansätze und Argumente

**Verantwortliches Handeln im Sinne
der Nachhaltigkeit ist Ziel einer
Pädagogik, die den eigenen Haushalt in
weltweite Dimensionen einbettet.
Überblick und Plädoyer
zu Bildungskonzepten in Sachen
Umweltbewusstsein.**

● Lernprozesse, die das Umweltbewusstsein befördern, verlaufen nicht kontinuierlich, sondern schubartig, oft krisenvermittelt (z.B. plötzliche Ölpreisteigerungen, die Katastrophe von Tschernobyl oder die BSE- und MKS-Krise). Aber es sind keinesfalls nur solche Ereignisse, sondern ab und zu auch Veröffentlichungen, die Impulse oder sogar Schockeffekte auslösen, so z.B. das Buch der US-amerikanischen Biologin Rachel Carson: »Der stumme Frühling« (1962) oder der erste Bericht des Club of Rome: »Die Grenzen des Wachstums« (1972). Zwar trat – vor allem bei einer hohen Arbeitslosenrate – die Umweltpolitik in den letzten Jahren (bis zur BSE-Krise) in den Hintergrund, doch insgesamt ist das Umweltbewusstsein der Verbraucher deutlich gewachsen.

Am Übergang zum 21. Jahrhundert ist Umweltschutz national wie weltweit zu einem Fixpunkt von Politik und Gesellschaft geworden und Erziehung und Bildung werden als ent-

scheidende Gegensteuerungsinstrumente gegen den drohenden Kollaps moderner Zivilisation reklamiert. Die ersten Umweltbildungsaktivitäten (in den 70er-Jahren) haben allerdings außerhalb traditioneller Bildungsinstitutionen stattgefunden, die eng mit dem Engagement von Bürgerinitiativen verknüpft waren (z.B. VHS Wyhler Wald). Auf internationaler Ebene gilt die von der UNESCO 1977 in Tiflis durchgeführte erste Umwelterziehungskonferenz als Auslöser nicht nur einer ganzen Reihe von Folgetreffen (z.B. 1978 München, 1981 Neu Delhi, 1987 Moskau), sondern auch als Initiierung der Umwelterziehung in den bestehenden Bildungssystemen.

Die Einführung der Umwelterziehung an deutschen Schulen brauchte jedoch seine Zeit: Nachdem die Kultusministerkonferenz 1980 einen Minimalkanon zum Thema »Umwelt und Unterricht« formuliert hatte, wurde Umwelterziehung ab 1982 als Unterrichtsprinzip in Richtlinien und Lehrpläne der Länder der BRD aufgenommen. Diese Bemühungen wurden unterstützt durch Gutachten des Rats von Sachverständigen für Umweltfragen (1978, 1987). Die eigentliche Herausforderung für die Umweltbildung ging schließlich aber von der Umweltkonferenz der Vereinten Nationen 1992 in Rio de Janeiro aus, auf der die Agenda 21 und

ihre erweiterte Sichtweise über den ökologischen Komplex hinaus auch auf ökonomische und soziale Faktoren verabschiedet wurde.

Mit der Zielsetzung auf eine dauerhafte, gerechte und zukunftsfähige Entwicklung (sustainable development) ist auch der Referenzrahmen für eine kritische Sichtung der einzelnen Ansätze in der Umweltbildung genannt, die bezüglich der Benennungen in der Literatur differieren und sich oft überschneiden.

Umwelterziehung

- In den allmählichen Bewusstseinsprozessen der 70er-Jahre über die Bedrohung der natürlichen Grundlagen erschien die Natur als schwach und schutzbedürftig. Mit der Einbeziehung der Umwelt in die Erziehung war damit eine Ausweitung des Umweltschutzes mit kurzfristigen und überwiegend technokratischen Handlungsmöglichkeiten angezielt. Tiefere Ursachen der Umweltzerstörung wurden noch kaum in den Blick genommen.

Naturalistische Pädagogik

- Mit dieser Überschrift, welche die Zuweisungen normativer Aspekte an die Natur ausdrücken soll (Tendenz zum naturalistischen Fehlschluss), lassen sich Ansätze zusammenfassen, die ihre Konturen aus dem Anspruch beziehen, dass sie (oft unter dem undifferenzierten Anspruch von Ganzheitlichkeit) eine gewisse Nähe zu einem ökologischen Mystizismus oder Biologismus haben. Problematisch wird es vor allem, wenn auf aristokratische oder ökodiktatorische Lösungen gesetzt oder gar die »biologische Fitness« von der Genomebene auf Gruppen oder Nationen übertragen wird.

Solche Positionen stehen oft in Verbindung mit Ansichten, die mit einer Kritik an Industrie und Technik auch pauschal die emanzipatorischen Ansprüche der Aufklärung verurteilen, ohne deren Dialektik herauszustellen. Entsprechend wird nicht selten der verstärkte Einsatz von direkter Autorität und traditionellen Tugenden in der Erziehung gefordert und die vor-modernen Gemeinschafts- und Gesellschaftsstrukturen idealisiert, weil sie ihre (religiösen) Sinnressourcen noch nicht verloren und sie sich an der Naturordnung orientiert hätten.

Ökopädagogik

- Dieser überwiegend in der Tradition der Aufklärung stehende Reflexionsansatz will auf die ökonomischen Ursachen und die Auswirkungen auf die Zukunft sowie auf die Grenzen pädagogischen Wirkens hinweisen. Aber auch dieser Ansatz ist nicht einheitlich, sondern weist zahlreiche Ausformungen auf; die folgenden Beispiele sollen das verdeutlichen:

(1) Zunächst sind (etwas pauschal) diejenigen Vertreter zu nennen, für die Bildung ein Teilelement eines umfassenden emanzipatorischen Programms darstellt, welches im Blick auf die Umwelt die Ursachen der Gefährdungen erforscht, und die Profitgier einzelner Unternehmer, die Rolle der Werbung und die Bequemlichkeit der Verbraucher ebenso kritisiert wie die Wachstumsideologie generell (letztere allerdings nur zum Teil).

(2) Dagegen will G. de Haan mit seiner »Bildung als Enttäuschung« nicht mehr dem neuzeitlichen Fortschrittsglauben folgen (als ob der bessere Zustand der Welt noch vor uns läge), sondern versteht Ökopädagogik als »Aufklärung über die Aufklärung«, welche die Frage offen halten will, ob sich das Projekt unter einer anderen

Erzählung, etwa der des Überlebens von allen, neu beleben lässt.¹

(3) In seiner »Umwelterziehung« (die mit Punkt 2.1 nur den Namen gemein hat) macht G. Mertens auf ein zentrales Anliegen der Ökopaedagogik aufmerksam, indem er mit seinem Begriff der »ökologischen Mündigkeit« die Tradition der abendländischen Philosophie weiterführen und sie um die ökologische Perspektive erweitern will.²

(4) Dagegen versucht E. W. Kleber diese ökologische Mündigkeit unter Aufgabe des Primats der anthropologischen Perspektive in einer »ökologischen Pädagogik« weiterzuentwickeln, mit der er beansprucht, die planetarisch/biozentrische und die anthropologische Perspektive miteinander zu verschränken.³

Vor allem der zuletzt vorgestellte Ansatz einer solchen Ökopädagogik macht auf eine Spannung aufmerksam, die nicht auflösbar ist, nämlich das Verhältnis zwischen Anthropozentrismus (Pädagogik hat immer mit dem Menschen zu tun) und den anderen Positionen der ökologischen Ethik, nämlich den Bio-, Patho- und Physio-Zentrismen. Im Anschluss an L. White

»Qualität des biblischen Schöpfungsbegriffs«

(1967), Carl Amery (1972) und Eugen Drewermann (1983) wird zwar immer wieder die These vertreten, dass die jüdisch-christliche Tradition mit ihrer Gottebenbildlichkeit und dem Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 ein anthropologisches Weltbild aufgebaut habe, das letztlich die Ursache für die heutige Umweltzerstörung sei.

Dabei wird allerdings die Qualität des biblischen Schöpfungsbegriffs unterschätzt, der mit seiner Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf und der Gottebenbildlichkeit das Spannungsverhältnis zwischen Mensch und Natur ge-

rade als weltkonstituierendes und lebensförderliches begründet. Zwar ergibt sich daraus und aus Gen 1,28 unbestreitbar ein Anthropozentrismus, diesem wird aber gerade durch die Definition der Natur als Schöpfung eine Verantwortung und Sorgfaltspflicht auferlegt, die einerseits einen willkürlichen Missbrauch und andererseits aber auch eine Divinisierung oder Dämonisierung der Natur verbietet.

Außerdem muss ergänzend auch die jahwistische Traditionsschicht der Genesis beachtet werden, wo im Bild vom Garten das Bebauen und Bewahren in den Mittelpunkt gestellt wird. Allerdings wurde das biblische Schöpfungsverständnis immer wieder für einen »weltverschlingenden Anthropozentrismus« (Ballauff) instrumentalisiert und die Natur in ihrem Eigenwert von Theologie und Kirche vernachlässigt.

Dies änderte sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil, das noch keinen Blick für die Ökologiethematik hatte, erst recht langsam. Inzwischen gibt es zwar noch immer keine Enzyklika, die sich mit den Problemen der Ökologie befasst, aber die gemeinsame Erklärung von EKD und DBK von 1985⁴ und die Denkschrift von 1998 »Handeln für die Zukunft der Schöpfung«⁵ zeigen ein beachtenswertes Profil. Ausdrücklich wird dort der »Wert des Lebens« an sich, das »Prinzip Ehrfurcht vor dem Leben« und der Eigenwert von Dingen und Tieren herausgestellt, die gerade auch in ihrem bloßen Dasein, ihrer Schönheit und ihrem Reichtum ihren Sinn und ihren Wert haben (DBK 1998, 53).

Oikos-Pädagogik

● Mit dem Begriff der Nachhaltigkeit ist auf der Konferenz von Rio der paradigmatische Wechsel von einer eindimensionalen Umwelterziehung zu einer umfassenderen Umweltbil-

dung deutlich forciert worden. Mit Nachhaltigkeit ist eine Entwicklung intendiert, welche den Bedarf der Gegenwart zu decken vermag, ohne späteren Generationen die Möglichkeit zur Deckung des ihren zu verbauen. Im Brundtland-Bericht (1987) erstmals von der UN aufgegriffen, wurde das Leitbild der Nachhaltigkeit seit Rio trotz weiter bestehender Interessenkonflikte (politische Beschlüsse und ökonomische Regeln werden nach wie vor von den Institutionen des reichen Nordens dominiert) weltweit akzeptiert.

Auch die Kirchen haben in ihrem Gemeinsamen Wort »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«⁶ Nachhaltigkeit als ein neues Sozialprinzip in die Systematik der christlichen Sozialethik eingeführt. Damit wird neben der ökonomischen Komponente (Produktion) und der sozialen Seite (Verteilung) die ökologische Komponente (mit der Aufgabe der Vernetzung) als gleichberechtigter Grundfaktor gesellschaftlicher Entwicklung anerkannt. Mit dem Begriff der Retinität (Vernetzung) steht ein übergreifendes Handlungsprinzip zur Verfügung, mit dem die enge Verknüpfung ökonomischer, ökologischer und sozialer Handlungsfelder realisiert werden kann (DBK 1998, 114). Nach Ansicht der Kirchen geht es heute um die Bewahrung der Schöpfung als Oikos, als »Lebenshaus« (ebd. 84).

In einer Pädagogik, die sich dieses vernetzende Denken und Handeln zum Ziel setzt, muss es darum gehen, die Wechselbeziehung zwischen dem kleinen Haushalt des Alltags (des Oikos) und dem größeren Haushalt der bewohnten Erde (der Oikoumene) erfahrbar zu machen. Sowohl von der etymologischen Wurzel als auch von der aktuellen Problemlage her wäre es also nahe liegend, von einer »ökumenischen Pädagogik« zu sprechen. Da dieser Begriff aber mit der ökumenischen Bewegung für das Zusammenwirken der christlichen Kirchen (wenn auch immer mit Ausblick auf ihre weltweite Verantwor-

tung – vgl. ökumenisches Lernen) konnotiert wird, ist es sinnvoll von einer Oikos-Pädagogik zu sprechen, um so die vernetzende Perspektive in der Bildungsarbeit herauszustellen.

Dieses Anliegen hat in der Allgemeinen Pädagogik und auch in der Umweltbildung bisher zu wenig Beachtung gefunden. Dabei hatte der Ökumenische Rat der Kirchen bereits 1983 in Vancouver einen Prozess initiiert, mit dem er

»immer auch Fragen der Gerechtigkeit«

deutlich machen wollte, dass es bei der Bewahrung der Schöpfung immer auch um Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens geht (Stichworte, die für die biblische Tradition zentral sind: zedaka und schalom).

Diese Perspektive wird in der Schrift »Handeln für die Zukunft der Schöpfung« wieder aufgenommen, indem darauf verwiesen wird, dass Umweltprobleme inzwischen eine der Hauptursachen für Armut und Migration sind und deshalb das Bemühen um ökologische Mindeststandards mit weltweiter sozialer Gerechtigkeit eng verknüpft werden muss (DBK 1998, 112). In diesem Zusammenhang wird dann aber auch die Konsequenz gezogen, dass es mit einer ökologischen Nachbesserung des Modells der sozialen Marktwirtschaft nicht getan ist: »Erforderlich sind vielmehr Strukturreformen hin zu einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft« (ebd., 114).

(Religions-)Didaktische Konsequenzen

- Eine ökologisch-soziale Strukturreform und ein entsprechender Kurswechsel im öffentlichen Bewusstsein »erfordert einen tief greifenden Wandel der Werte, der Konsummuster und des

Verständnisses von Lebensqualität« (ebd., 279). Dazu kann Umweltbildung einen Beitrag leisten, wenn es ihr gelingt, in einer vernetzenden Pädagogik sowohl die Gewohnheiten des Alltags (des Oikos) als auch das zivilgesellschaftliche Engagement im regionalen Kontext und für die ganze bewohnte Erde (die Oikoumene) zu stärken. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muss eine solche Oikos-Pädagogik die gesellschaftskritischen Reflexionspotentiale der Ökopädagogik aufnehmen und sich der grundsätzlichen Kritik der globalen Machtverhältnisse (wie sie z.B. in der Befreiungstheologie vorgetragen werden) bewusst bleiben. Auf dem Hintergrund dieses Anspruchs sind folgende (religions-)didaktische Konsequenzen für die Oikos-Pädagogik besonders charakteristisch.

(1) Die Gewohnheiten des Alltags und eine Kultur der Aufmerksamkeit: In der ökumenischen Diskussion wird schon seit Jahren darauf hingewiesen, dass die landläufige Gegenüberstellung von lokaler und globaler Perspektive eine lähmende Abstraktion darstellt und statt dessen eine lebensweltliche Orientierung notwendig ist.⁷ Dabei sind nicht nur die subjektiven Einstellungen und der persönliche Lebensstil in ihrem zentralen Stellenwert für die ökologische und ökumenische Verantwortung herauszustellen (wobei die Bedeutung demokratisch legitimer staatlicher Anreizstrukturen betont werden muss), gefordert ist außerdem eine Schulung der Sinne und eine Kultur der Aufmerksamkeit, welche dazu befähigt, sich unabhängig von ihrem Besitz und Verbrauch an den Dingen zu freuen (DBK 1998, 148).

Deshalb kommt es auch heute im Religionsunterricht so sehr darauf an, sich der Dimension des Ästhetischen zu öffnen. Dabei geht es aber nicht nur um die Wahrnehmung (aisthesis) und die Gestaltungsfähigkeit (poiesis), sondern immer auch um die urteilende und kommuni-

kative Dimension (katharsis). Wenn Aufmerksamkeit gelernt wird, geht es nicht um das Training isolierter Fähigkeiten, um reine Sinnes-schulung, sondern um das Entwickeln von Interesse für das, was das Leben ausmacht, es

»sich der Dimension des Ästhetischen öffnen«

fördert bzw. hindert.⁸ Aufmerksamkeit ist Voraussetzung für die Bewahrung der Schöpfung und für das Zusammenleben generell sowie speziell für die Anerkennung des andern in seinem Anderssein.

(2) Regionale (Religions-)Didaktik und weltweite Verantwortung: Angesichts des Missbrauchs, den das geschundene Wort Heimat erfuhr, hat Hubert Halbfas in der Religionspädagogik die nüchtern-sachliche Bezeichnung Region eingeführt, um auf die Notwendigkeit hinzuweisen, dass es im Religionsunterricht nicht zu bloß abgehobenem Wissen kommen soll, sondern zu einwurzelnden Lernprozessen.⁹ Der Ansatz einer Oikos-Pädagogik steht für ein solches sozialökologisches Lernen, das nicht in der Abstraktheit kognitiver Wissensbestände und universal geltender Einsichten besteht, sondern in einem Lernen mit möglichst vielen Sinnen, Lernen in leibhafter Kontaktaufnahme mit der erfahrbaren (Um-)Welt. Die Region kann so als Basis der Identitätsbildung begriffen werden, inso-

»Lernen in leibhafter Kontaktaufnahme«

fern der Nahbereich, die subjektive Lebenswelt, immer schon unbewusst als Lernwelt fungiert, deren alltägliche Wahrnehmung unser Weltbild prägt.¹⁰

Dabei darf der Bezug zu lokalen und regionalen Lebensräumen nicht sozialromantisch ver-

klärt werden oder die Spannung zwischen Universalität und Regionalität aufgegeben werden, wodurch Erstere abstrakt und Letztere borniert bliebe.¹¹ Wie Regionalität und Universalität dialektisch-verbindend konkret aufeinander bezogen und im Unterricht thematisiert werden können, lässt sich aus den inzwischen zahlreich vorliegenden Materialien zur Agenda 21¹² und der Studie »Zukunftsfähiges Deutschland«¹³ lernen. Dass in diesem Bemühen die jüdisch-christliche Tradition eine sehr bedeutsame Rolle spielt, hat der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gezeigt.¹⁴

(3) Das eigenverantwortliche Handeln von Kindern und Jugendlichen als aktive Subjekte: Bei der Frage, wie Werte entstehen und weitergegeben werden können, werden oft traditionelle Milieus und autoritäre Erziehungsmuster bemüht. Dabei sind es nachweislich nicht mehr Milieus, die den Werte-Traditionen in jeder Generation neue Vitalität verleihen, sondern Bedingungsmöglichkeiten, Vorbilder und Erfahrungskonstellationen. Ökologische Verantwortung

entsteht nicht dadurch, dass Traditionen möglichst kritisch angeeignet bzw. dass Inhalte – seien sie noch so anschaulich und gut präsentiert – in die Köpfe der Lernenden eingespeichert werden, sondern in einem selbsttätig-produktiven Prozess: »Nur aktiv entdeckte Erkenntnisse und Wahrheiten prägen den Lernenden. Lernen als aktiver Prozess artikuliert sich dann als Entdecken und Wiederentdecken und ist auf Interaktion mit der Um- und Mitwelt angewiesen.«¹⁵

Wenn im Rahmen von Erlebnispädagogik, Sozialpraktika und Umweltbildung erfahrungsorientiertes und praktisches Lernen in und außerhalb der Schule gefördert wird, ist darauf zu achten, dass die dabei gemachten Erlebnisse und gespürten Gefühle im Unterricht ihre Vorbereitung, beratende Begleitung und Auswertung finden. Nur wenn die gemachten Erfahrungen im Unterricht Thema sind und von den Schülerinnen und Schülern selbst reflektiert und gewichtet werden, können solche pädagogischen Angebote zu Einstellungsänderungen und Oikos-Tugenden führen.¹⁶

¹ Vgl. G. de Haan: Post-industrielle Gesellschaft – Das Ende der Umwelt-erziehung und ihre Theorie, in: Ökopäd. Unabhängige Zeitschrift für Ökologie und Pädagogik 7 (1987) H. 4, 38.

² G. Mertens, Umwelt-erziehung. Eine Grund-legung ihrer Ziele, Paderborn 21991.

³ E. W. Kleber, Grundzüge ökologischer Pädagogik. Eine Einführung in ökologisch-pädagogisches Denken, Weinheim 1993.

⁴ Verantwortung wahr-nehmen für die Schöpfung, Hannover/Bonn 1985.

⁵ Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofs-konferenz, Bonn 1998 (im Folgenden im Text zit. nach den fortlaufenden Num-mern als DBK 1998).

⁶ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtig-keit, hg. v. EKD und DBK (Gemeinsame Texte 9), Hannover/Bonn 1997, Nr. 122.

⁷ Vgl. K. Raiser, Ökumene und Lernen: Nur ein Prob-lem der Didaktik? in:

G. Orth (Hg.): Dem bewohnten Erdkreis Schalome, Münster 1991, 171–178, 173f.

⁸ Vgl. G. Hilger, Prinzipielle religionsdidaktische Grundregeln I, in: E. Groß/K. König (Hg.): Religions-didaktik in Grundregeln. Leitfaden für den Religions-unterricht, Regensburg 1996, 9–29, 20ff.

⁹ Vgl. H. Halbfas, Heimat: »Was allen in die Kindheit scheint, und worin noch niemand war.« Entwurf

einer regionalen Religions-didaktik, in: ders.: Wurzel-werk, Düsseldorf 1989, 239–304.

¹⁰ Vgl. H.-G. Heimbrock, Religionsunterricht – von der Kontext- zur Lebens-weltorientierung, in: Pädagogik und Theologie

53 (2001) H. 1, 22–37.

¹¹ Vgl. F. Schweitzer, Für die Heimat oder für die eine Welt? Religions-pädagogik im Spannungsfeld von Regionalität und Universalität, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 14, Neukirchen-Vluyn 1998, 155–169.

¹² Vgl. H.-J. Serwe, Nachhaltiger Entwicklungsbedarf. Lokale Agenda 21 in deutschen Kommunen, in: Politische Ökologie Nr. 50/1997, 77–79.

¹³ Z.B.: Landesinstitut für Schule und Weiterbildung des Landes NRW (Hg.), Die Zukunft denken – die Gegenwart gestalten. Handbuch für Schule, Unterricht und Lehrer-bildung zur Studie »Zukunftsfähiges Deutschland«, Weinheim/Basel 1997.

¹⁴ Themenheft: Konziliarer Prozeß als ökumenisches Lernen, DIAKONIA 20 (1989) H. 5

¹⁵ Hilger, Grundregeln I, 12.
¹⁶ Vgl. J. B. Metz/L. Kuld/ A. Weisbrod, Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000.

Dorothee Sölle

Wer bedroht die Schöpfung und wer hilft ihr?

Der Glaube heilt die Vernunft

Glaube als vertrauensvolle Einsicht in das Geschöpfsein steht gegen neo-liberale Machtlogik: Im Rahmen einer Predigtreihe in St. Katharinen in Hamburg hielt die Autorin am 21. Mai 2000 diese Betrachtung zum Verhältnis von Glaube und Vernunft.

● Paulus schreibt schwierige Sätze an die junge christliche Gemeinde in Korinth, die von Auseinandersetzung, ja Spaltung bedroht ist. »... und nehmen alles Denken in den Gehorsam gegen Christus gefangen.« Das Denken und die Vernunft, diese Lebensrichtung soll gefangen gesetzt werden? Wie lässt sich das heute verstehen?

In meiner Geschichte mit dem Glauben bin ich, vor allem in den letzten zehn Jahren, immer jüdischer geworden, immer mehr auf die Schöpfung bezogen. Erlösung ist eine Einbindung in die Schöpfung, und »Gehorsam gegen Christus« würde ich zu allererst verstehen wollen als Einbindung in den Glauben an die gute, von Gott gewollte Schöpfung. Meine Frage ist: Müssen wir, um in diesem Glauben leben zu können, wirklich die technokratisch-wissenschaftliche Vernunft ins Gefängnis sperren? Ist das nicht religiöse Anmaßung, klerikale Einbildung, mit der Neuzeit endgültig vergangene Herrschaftsideologie einer veralteten Institution?

Ich selbst, Paulus, ermahne euch kraft der Huld und Güte Christi – ich, der ich Auge in Auge unterwürfig unter euch bin, doch aus der Ferne mutgeschwellt euch gegenüber. Doch ich bitte euch, zwingt mich nicht dazu, wenn ich bei euch erscheine, den Mut und die Entschlossenheit aufbringen zu müssen, die ich allerdings gewissen Leuten gegenüber sehr wohl aufzubringen gedenke, die der Meinung sind, wir führten ein irdisch-schwächliches Leben. Mögen wir auch tatsächlich in der Schwachheit irdischer Menschen leben, so kämpfen wir doch nicht schwächlich, denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht von solch menschlich-irdischer Art, sondern Machtmittel Gottes zum Zerstören von Bollwerken. Gedankengebäude reißen wir nieder und alles Hohe, das sich gegen die Gotteserkenntnis erhebt, und nehmen alles Denken (alle Vernunft) gefangen in den Gehorsam gegen Christus.

2Kor 10,1-5 (Züricher Bibel)

»Die Vernunft reinigt den Glauben«, so war das erste Thema dieser Reihe von Universitätspredigten formuliert. Offenbar beschmutzt sich der Glaube immer wieder von neuem und braucht Reinigung. Heute heißt das Thema: »Der

Glaube heilt die Vernunft. « Daraus entnehme ich zunächst, dass die Vernunft, das Denken, die Wissenschaft krank sind in unserer Welt. Ein Beispiel aus dem Alltag: Ein behindertes Kind, das nur humpelt und nicht sprechen kann, kommt mit seiner Mutter zum Kinderspielplatz. Nach einer kurzen Zeit spricht eine andere Mutter die-se an: »Musste das sein? War das nicht vorher absehbar? Konnten Sie das Risiko nicht vermeiden und abtreiben?« Die junge Frau, die mir das erzählte, war tief verletzt. Die Wissenschaft verspricht nur noch geplante Kinder, lauter Wunsch-kinder, bald werden sie zusammengeklont, schön wie Marilyn Monroe und intelligent wie Albert Einstein. Zufälle, Pannen, Unvollkommenes haben zu verschwinden aus unserer Welt.

Kranke Vernunft

- Diese Vernunft ist krank und braucht Heilung. Das große Beispiel der Krankheit stammt aus der Wirtschaftswissenschaft, die uns erklärt, die Freiheit der Menschen und die absolute Freiheit des Marktes seien untrennbare Begriffe, so als ob die Gesetze des Letzteren, die die egoistischen, erbarmungslosesten Sozialordnungen hervorgebracht und Menschen zur bloßen Ware degradiert haben, mit der Freiheit der Menschen im Einklang wären! Die Millionen Kinder auf der Welt, gezwungen für ihren Lebensunterhalt zu schuften, sich zu prostituieren, ihre Organe zu »spenden« und Drogen zu verkaufen – sie sind Folgen der totalen Liberalisierung.

Die Vernunft, das wissenschaftliche Denken, ist krank in unserer Welt, vielleicht unheilbar krank, sodass ein Überleben dieser Welt mit ihren begrenzten Ressourcen nicht sehr wahrscheinlich ist. Es ist die Aufgabe des Glaubens, die Patientin Vernunft zu heilen, so lässt sich Paulus verstehen.

Wie heißt denn ihre Krankheit? Einer ihrer Namen ist der Glaube an die eigene Omnipotenz. Vor Jahren während der Aufrüstung mit Mittelstreckenraketen ist mir der Satz eines führenden Generals aufgefallen, der sagte: »Wir vermögen technologisch alles.« Wir sind omnipotent. Wir können jederzeit alles: das Trinkwasser vergiften, Kinder klonen, touristische Mondbesichtigungen einrichten, das Weltall aufrüsten, die Kraft der Erneuerung der Schöpfung durch Saat und Ernte abschaffen und das Weizenkorn, das in die Erde fällt, durch gentechnologische Manipulate ersetzen, die dann jedes Jahr neu von den Weltbesitzern gekauft werden müssen. Gott, der früher »unsere Kühen Weide und unsern Kindern Brot« gab, ist überflüssig geworden. Wir produzieren eine bessere, eine weniger anfällige Welt. Der alte Traum, dass wir sein werden wie Gott, wird wissenschaftlich machbar.

Das wird im Alltag unserer Erfahrung an nichts so deutlich, wie an der Aufhebung der Rhythmen der Schöpfung. Tag und Nacht, Sommer und Winter, Ebbe und Flut, Jugend und Alter, eine Weile leben und dann sterben: Das sind Bedingungen des Lebens auf der Erde. Die Zeit selber ist ein Element, das nicht per Knopfdruck an- und abgestellt wird, sondern unser Leben in einen vorgegebenen Rhythmus bindet.

Vor kurzem sah ich einen Mann im Fernsehen, der erklärte, er werde sich nach seinem Ableben einfrieren lassen, Frostschutzmittel ins Blut bekommen und dann in einer Kühltruhe aufbewahrt bleiben, bis, vielleicht nach 500 Jahren, der Tod ganz aufgehoben sei und er, wieder aufgetaut, für immer leben könne. Es kostete nur 38.000,- Dollar, erzählte er, und das Unheimlichste war mir, dass er keineswegs krank oder spinnig wirkte, sondern völlig normal.

Kann es sein, dass hinter dieser Sucht, alle Rhythmen des Lebens aufzuheben, sich eine kranke, eine teuflische Suche nach Gott ver-

steckt? Dass diese Suche nach Herrschaft in Ewigkeit, die ja nicht nur Einzelne betrifft, sondern die wie ein Zwang über die reiche Welt mit ihrem »schneller, öfter, mehr« in der wissenschaftlichen Vernunft selber lebt, der perfekte Ausdruck der religionsfreien Welt ist? Wenn ich Gott sein kann, brauche ich ihn nicht mehr zu suchen, wenn ich Herr der Zeit bin, ist der Sabbat, die Unterbrechung, die Stille überflüssig.

Behörden haben in Deutschland Milliarden von Mark verplant, damit Reisende von Hamburg nach Berlin 20 Minuten früher ankommen. Wenn Zeit gleich Geld ist – ein kapitalistisches Grundaxiom –, dann ist der alte Satz: »Gottes

»dass Gott auf uns wartet«

Zeit ist die allerbeste Zeit« überflüssig. Wenn ich mit der Welt, ihren Ressourcen und Möglichkeiten Gott spielen kann, dann ist die Angewiesenheit auf die Güte des Lebens, die ich nicht herstellen kann, überflüssig. Dass diese Güte mir begegnet, dass sie gar auf mich wartet, dass die Schönheit eines herunterfallenden Blattes auf mich wartet, dass, um es altmodisch zu sagen, Gott darauf wartet, dass unsere Seele ihn lobt und darin sich selber vergisst, wird in der Welt der Macher und der Machenschaften immer unbekannter. Die Sehnsucht stirbt in die Machbarkeit hinein.

Es gibt ein schönes Märchen von Hans Christian Andersen, in dem erzählt wird, dass der Teufel einen Spiegel konstruiert hat, der alles Schöne und Gute zu nichts verzerrt: Die herrlichsten Landschaften sehen aus wie gekochter Spinat, die besten Menschen werden widerlich oder stehen ohne Rumpf auf dem Kopf. Jeder gute oder fromme Gedanke zeigt sich im Spiegel als widerliches Grinsen. Es ist ein Spiegel, der die Schöpfung selber widerruft. Mit diesem Spiegel bewaffnet fliegen der Teufel und seine Zau-

berschüler zum Himmel, um Gott endlich zu zeigen, wie ekelhaft, dumm und gemein seine Welt ist. Der Spiegel fällt den Teufeln aus der Hand und er zerbricht in Milliarden Splitterchen, die in die Augen der Menschen dringen. Wer eine Spiegelscherbe ins Herz bekommt, dem wird es zu einem Klumpen Eis.

Ich habe diese Geschichte unserem Enkelkind vorgelesen und nacherzählt und mich gefragt, ob Andersen nicht die wissenschaftlich-technokratische Vernunft meint. Manche Stückchen des Spiegels gerieten in Brillen und dann ging es schlecht, »wenn die Leute diese Brillen aufsetzten, um recht zu sehen und gerecht zu sein«. Sie sahen nur noch den Profit, den Erfolg, das Überleben der Fittesten, und Gerechtigkeit, dieser alte Name Gottes in der Bibel, trat zurück. Heute wird er in der Sprache des Imperiums nicht mehr mit »justice« wiedergegeben, nur noch mit »fairness«.

Herrschaftsdenken

● Es gibt verschiedene Veränderungen in uns, die mit dem wissenschaftlichen Herrschaftsdenken vor sich gehen. Das eine ist unser Verhältnis zur Zeit und zum Rhythmus des Lebens, der abgeschafft werden muss. Jederzeit ist alles überall käuflich. Erdbeeren im Dezember, Schlittschuhfahren im Hochsommer, Sexobjekte im Alter. Wir sind, wie René Descartes das sagte, Herrn und Besitzer der Natur. Wir sind nicht Geschöpfe, sondern Herren, Sklavenbesitzer, Verfügende, und die Vernunft befähigt uns zum Besitzen, Verfügen und Machen. Zeit ist dabei nicht eine grundlegende Kategorie des Lebens, die der Ewigkeit gegenübersteht, sondern bestenfalls Geld, das man verwerten kann, um mehr aus dem Leben herauszuschlagen. Dass Zeit auch Brot des Lebens sein kann, dass sie uns den Neu-

anfang, das Wiederauferstehen bescheren kann, ein unverwertbares Geschenk, das wir miteinander teilen, ist vergessen. »Ihr habt Uhren«, sagen uns mit einem Sprichwort afrikanische Menschen, »aber wir haben Zeit.«

Die andere Veränderung, die die technologische Herrschaft der Wissenschaft uns zuweist, ist das Verhältnis zu uns selber. Wir vergessen im tüchtigen Leben, dass wir Gott brauchen, diese nicht planbaren Ereignisse, die die Tradition »Offenbarung« nannte, unsere Zugehörigkeit zu dem großen Ganzen, das uns trägt

**»nur wenn wir wissen,
dass wir nicht Gott sind«**

und erfüllt. Der Glaube könnte uns davon befreien, immer den omnipotenten Herrn dieser Welt spielen zu müssen. Er könnte uns erinnern an diese anderen, altmodischen, überflüssigen Verhaltensweisen: zuhören, warten, schweigen, uns selber unterbrechen. Diese pathischen Fähigkeiten fallen uns immer schwerer. Wir verlieren uns »zu lassen«, wie die Mystiker das genannt haben. Nur wenn wir wissen, dass wir nicht Gott sind, sondern Geschöpfe – endlich, sündig, sterblich –, können wir Gott finden und Gottes teilhaftig werden. Dann vergessen wir die Sprache der Definitionen und der Erfolgsbilanzen und lernen die Sprache des Rufens, des Flehens, des Schweigens und des Gebets.

Was mich vielleicht am meisten stört in der von Wissenschaft bestimmten und beherrschten Welt, ist ihre Sprache, die alle Emotionen, alle Ängste und Hoffnungen zum Schweigen verdammt. Zu der Freiheit, zu der wir berufen sind, gehört auch die Ausdrucksfähigkeit dessen, was wir wünschen, welches unsere Träume von einem anderen Leben sind, wohin wir zielen. In der Welt der wissenschaftlichen Sprache ist es mir zu kalt; wir müssen lernen, noch anders zu

kommunizieren. Erst dann werden wir aufhören, Herren und Besitzer der Erde zu spielen, werden unsere wirklichen inneren Sehnsüchte Sprache finden und Gestalt annehmen.

Was Religion leisten kann, auch in der wissenschaftlichen Welt, ist: das »mehr als alles« sichtbar, hörbar, fühlbar zu machen. »Es muss doch mehr als alles geben!« Wir haben in unsern alten Kirchen eine Sprache für die wichtigsten Dinge des Lebens. Wir können diese Dinge miteinander teilen – Gott ist, wie Meister Eckhardt sich ausdrückt, »das Allermittelsamste«. Er wartet darauf, geteilt zu werden; er ist nicht, wie der Neoliberalismus uns weismachen will, eine Privatangelegenheit von einzelnen Individuen, denen man die religiöse Wahlfreiheit zugesteht, sondern Gott ist allen gemeinsam. Scholastisch geredet könnte man sagen, dass Gott das *bonum commune* ist.

Befreite Vernunft

● Paulus wollte mit seinem Text weder Wissen noch Vernunft verdammen. Er wollte ihnen die Alleinherrschaft nehmen, er wollte unsere Wünsche an das Leben für alle wach halten. Der Weg ins Gefängnis, von dem unser Text spricht, ist zugleich der Weg in die Freiheit, die sich nicht im Haben, im Verfügen und im Besitzen begnügt. Wir brauchen eine größere Freiheit, die Gott uns versprochen hat. Gott befreit uns von dem Zwang, alles zu machen und Gott zu spielen. Wir können mit Gott eins werden, wie alle Mystikerinnen gewusst haben. Wann immer wir mit seinem Willen des Lebens aller seiner Geschöpfe übereinstimmen, wo immer wir wissen, dass unsere Kraft der Erkenntnis, der Dekonstruktion und der Rekonstruktion auf ein anderes Leben aus ist, da verlässt die Wissenschaft das Gefängnis und wird eine Angestellte der Liebe. Amen.

Peter Cornehl

Wo ist Gott?

Auf der diesjährigen Tagung der Fachgruppe Praktische Theologie der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie hielt der Autor am 26. September 2001 folgende Morgenandacht, die im Angesicht des Terrors nach Gott fragt.

● »Nichts wird mehr so sein wie vorher.« Wir haben diesen Satz am 11. September und danach immer wieder gehört. Er mag übertrieben sein. Und doch spüren wir: Das ist eine Zäsur. Ein neuer Ernst hat sich eingestellt. Und eine tiefe Verunsicherung macht sich breit. Hat unsere Tradition, hat die Bibel Worte, die in dieser Situation Halt geben, Orientierung und Klarheit?

Mir ist in diesen Tagen und Wochen eine Szene mit besonderem Nachdruck in den Sinn gekommen, sie hat sich mir geradezu aufgedrängt. Ich meine die Begegnung des Propheten Elias mit Gott auf dem Berg Horeb in 1 Kön 19.

Wir erinnern uns an das, was vorausgegangen ist: Der Wettstreit der Götter auf dem Berg Karmel. Das Regenwunder (Feuer vom Himmel) und JHWHs großer Sieg. Elia tötet die fünfhundert Baalspriester. Die Königin schlägt zurück. Der Prophet muss um sein Leben fürchten. Er flieht in die Wüste. Unter dem Ginsterstrauch wünscht er sich zu sterben, schläft erschöpft ein,

Gedanken zu 1 Kön 19,9-13

wird vom Engel gestärkt und macht sich auf den Weg zum Berg Gottes. Und dann heißt es:

Dort suchte er sich eine Höhle und blieb darin über Nacht. Und siehe, es erging das Wort des Herrn an ihn, und er sprach zu ihm:

»Geh hinaus und tritt auf den Berg vor Gott! Und siehe, Gott zog vorüber.

Und ein gewaltiger, starker Sturm, der Berge zerriss und Felsen zerbrach, ging vor ihm her. Aber Gott war nicht im Sturm.

Und nach dem Sturm: Erdbeben.

Aber Gott war nicht im Erdbeben.

Und nach dem Erdbeben: Feuer.

Aber Gott war nicht im Feuer.

Und nach dem Feuer:

eine Stimme verschwebenden Schweigens.

Als Elia das vernahm, verhüllte er sein Angesicht mit seinem Mantel.

1 Kön 19,9-13

Wo ist Gott? Wo begegnen wir Gott? Elia wird überwältigt von gewaltigen, angsterregenden Erscheinungen. Sturm. Eine ungeheure Kraft, die Bäume entwurzelt und Häuser zum Einsturz bringt. »Aber Gott war nicht im Sturm.« Und nach dem Sturm: Erdbeben. Der Boden wankt, Fundamente zerbrechen. »Aber Gott war nicht im Erdbeben.« Nach dem Erdbeben: Feu-

er. Verheerende Brände. Flammendes Inferno.
»Aber Gott war nicht im Feuer.«

Nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. Nicht in den Naturgewalten, nicht in der technischen Gewalt. Wer Gott dort sucht, sagt die Geschichte, wird ihm nie begegnen. Sturm, Erdbeben, Feuer oder wie jetzt in unseren Tagen: die reale und hoch symbolische Gewalt der Zerstörung dieser beiden Türme, ungeachtet der Opfer Tausender unschuldiger Menschen. Dieser Terror löst tiefe Ängste aus, die Bilder haben zugleich eine unheimliche Faszinationskraft. »Aber Gott war nicht im Feuer«, nicht in der Glut des Hasses, nicht im Sturm der Rache, auch nicht im tödlichen Gegenschlag.

Wo ist Gott? Lapidar heißt es in unserem Text: »Und nach dem Feuer: eine Stimme verschwebenden Schweigens.« Hebräisch heißt es: *qol d^e mamah daqqah*. Es ist schwer, das angemessen ins Deutsche zu übersetzen. Die »Stimme eines dünnen Wehens« versucht es einer (J. Ebach), »der Laut einer schwachen Windstille« ein anderer (G. Hentschel). Martin Buber übersetzt: »die Stimme eines verschwebenden Schweigens«. Das alles sind Versuche, ein paradoxes Phänomen in Worte zu fassen: die Stimme von etwas, was eigentlich keine Stimme hat. Wenn man das wahrnehmen will, verlangt es eine besondere Aufmerksamkeit.

Man kann das leicht missverstehen. Luther übersetzt: »Und nach dem Feuer: ein sanftes, stilles Sausen.« Ein anderer (Otto Eissfeldt) macht daraus: »ein leises, sanftes Säuseln« – als ob es

»eine Kraft, deren Intensität aus dem Schweigen kommt«

darum ginge, einfach ein Register gegen ein anderes auszutauschen und statt der donnernden die sanften zu ziehen. Nein, man muss wohl auch ergänzen: »Gott war nicht im Säuseln!«

Gemeint (und schwer zu begreifen) ist eine Kraft schweigender Anwesenheit, die nicht weniger erschütternd ist als Sturm, Erdbeben und Feuer. Es ist wirklich eine Kraft, aber eine Kraft, deren Intensität aus dem Schweigen kommt, aus der Unterbietung. Als ob das Geheimnis Gottes und seiner Macht in dem Maße wächst, in dem die äußere Lautstärke zurückgenommen wird.

In dieser »Stimme verschwebenden Schweigens« löst sich die Angst. Der Allmachtswahn vergeht. Elia erfährt die Nähe des wehrlosen

»Ehrfurcht, Scheu, ja Scham«

Gottes und seiner Kraft. Und er reagiert schweigend, mit einer Gebärde: Er verhüllt sein Gesicht mit seinem Mantel. Er schützt sich. Eine Geste der Ehrfurcht, der Scheu, ja der Scham.

Wir haben in den letzten vierzehn Tage vermutlich alle mehr als sonst Nachrichten gehört, ferngesehen. Informationen, Hintergründe, Analysen: Das braucht man in solchen Zeiten, in denen es schwer ist, mit den widerstreitenden Gefühlen klarzukommen und sich der medialen Erregungsmaschine zu entziehen. Man wünscht sich Besonnenheit, einen kühlen Kopf. Aber das ist nur die eine Seite. Solche Ereignisse verlangen auch noch nach einer anderen, einer spirituellen Antwort. Deshalb waren in diesen Tagen die Kirchen Orte, wo sich viele Menschen eingefunden haben auf der Suche nach Einkehr, Besinnung, nach Halt. Die Gottesdienste waren Orte für das, was unsere Angst löst, die aufgewühlten Gefühle reinigt, die Anteilnahme für die Opfer wach hält, die Unsicherheit erträglich macht. Beten, Singen, Schweigen. Psalmen, Litaneien, Musik. Wenige Worte der Schrift. Gesten der Verbundenheit und Tröstung.

Ich glaube: Wir brauchen eine Abrüstung in den Gottesbildern, eine Abrüstung unserer gewaltbesetzten Phantasien, der Ängste, Wünsche

und Faszinationen. Elias' Gottesbegegnung auf dem Horeb ist deshalb so bedeutsam, weil hier diese innere Abrüstung vollzogen wird und damit auch Gott selbst von den Siegeszwängen befreit wird. Das ist zuerst die Sache einer spirituellen, ja einer mystischen Erfahrung. Sie erwächst aus einer Begegnung mit Gott. Und die

**»damit auch Gott selbst von
den Siegeszwängen befreit wird«**

hat, wenn sie ernstgenommen wird, Konsequenzen. Konsequenzen für das Denken über Gott und für das Handeln im Alltag. Auch der Alltag bekommt eine andere Qualität. Wir wissen, was wirklich wichtig ist, was wirklich hilft. Und wir wissen auch: Der Kampf gegen den Terror kann erst dann wirklich aufgenommen werden, wenn wir über den Drang, der Bedrohung ein- für allemal ein Ende zu machen, die leise Stimme Gottes nicht überhören, die den Opfern Trost zuspricht, aber die auch fähig macht, aus der Selbstbezogenheit herauszutreten, nach der eigenen Mitverantwortung zu fragen und zu hören, was der Menschensohn sagt: »Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir nichts zu essen gegeben.« (Mt 25,42)

Die Begegnung des Elia auf dem Horeb ist eine der rätselhaftesten Szenen im ganzen Alten Testament. Sie ist auch deshalb so aktuell, weil sie unmittelbar keine Folgen hat. Sie steht quer zum Kontext, zum vorausgegangenen und zum nachfolgenden. Der Prophet bekommt einen neuen Auftrag. Er wird beauftragt, zwei Könige einzusetzen, einen in Damaskus und einen in Israel, dazu einen Propheten als seinen Nachfolger. Und das ist verbunden mit der Ankündigung:

Wer dem Schwert des einen entgeht, den wird das Schwert des andern treffen. Wer dem Schwert des Königs entrinnt, den wird der Prophet töten. Mit anderen Worten: Der neue Auftrag ist der alte. Das Töten geht weiter. Als wäre nichts geschehen oben auf dem Berg. Ist das, was Elia erlebt hat – die Stärkung durch den Engel, die Begegnung mit Gott –, nur eine Bekräftigung zum Weitermachen? Heißt das heute: Erst Trauer, Gottesdienste und Gebete, und dadurch innerlich gestärkt der tödliche Vergeltungsschlag?

Der Kampf gegen den Terrorismus ist eine Auseinandersetzung um die Werte, er wird ausgetragen mit geistigen, politischen, ja, vielleicht auch mit militärischen Mitteln. Aber helfe uns Gott, dass dabei das Augenmaß gewahrt bleibt! Dieser Kampf ist viel schwerer, als wir denken. Denn er stellt uns auch unbequeme Fragen. Ein deutscher Kollege, der gerade eine Gastprofessur in New York innehat, berichtet von erregten Diskussionen in der Universität und davon, wie

**»Was tun wir eigentlich,
dass sie uns so hassen?«**

ein Student dort, nachdem die üblichen Argumente und Einschätzungen ausgetauscht worden waren, am Ende fragte: »Was tun wir eigentlich, dass sie uns so hassen?« Schaffen wir es, in unseren Gemeinden, in unseren Gottesdiensten, in unserem Hören auf die Weisungen der Schrift diese Frage nicht zu verdrängen? Dann hätten wir eine Chance, Gott zu begegnen, »qol d^e mamah daqqah«, der »Stimme verschwebenden Schweigens«, die uns anrührt und verwandelt. Amen.

Peter Schönhöffer

In memoriam Hannes Kramer

Eine persönliche Erinnerung

**Hannes Kramer (1929-2001),
einer der Vorkämpfer für
die Erneuerung des Ständigen Diakonats
und für die Ökumene, war DIAKONIA
als Autor verbunden. Wir gedenken
seiner in Dankbarkeit für ein beispiel-
gebendes christliches Leben.**

● Am 1. April sind der Freiburger Diakon Hannes Kramer und seine Frau Erika bei einem Verkehrsunfall auf der Heimfahrt von einem Einkehrtag ums Leben gekommen.

Die Stationen, die er durchlief und die Kreise, die er beeindruckte und beeinflusste, waren Legion. Trotz aller Aktivität blieb er sich darin treu, ein bodenständiger Mensch mit ruhigem Gemüt und festem Charakter zu sein. Dort wo er zugegen war, war er ganz präsent. Seine bevorzugten Freunde und Gesprächspartner waren eher die Randständigen und die Basisgruppen als die Funktionäre. So etwa die »Freunde von der Straße« (Freiburger Obdachlose), die seine Frau mit ihm und anderen mittels wechselnder Einladungen von Pfarrei zu Pfarrei zu unterstützen halfen. Zudem lebte er aus den Kontakten zu den vielfältigen Kreisen in der mehr als nur lebendigen Dreifaltigkeits-Gemeinde in Freiburg im Breisgau, der er als Diakon diente. Nicht zu vergessen die vielen Freunde und Freundinnen aus der ökumenischen Basisbewegung in Deutsch-

land und weit darüber hinaus, speziell die Partner in Cajamarca (Peru), die ihm sehr am Herzen lagen.¹

Nach einer Gärtnerausbildung hatte er bereits seit den unmittelbaren Nachkriegsjahren die innere Berufung gespürt an der Erneuerung des Diakonats in der katholischen Kirche mitzuwirken. Er konsultierte Karl Rahner in Innsbruck, der ihm zum Studium der Sozialarbeit in Freiburg riet. Dort und später in München gründete er Diakonatskreise. Auf diese Weise gewann er Gleichgesinnte und bereitete vor, was im Zweiten Vatikanum zur Geltung kommen sollte.

Nach beruflicher Caritasarbeit in Augsburg und München wurde er 1959 Assistent im Generalsekretariat des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg. Zur gleichen Zeit wurde am Zweiten Vatikanischen Konzil das Interesse für die Wiedereinrichtung eines ständigen Diakonats in der katholischen Kirche wach. Zu diesem Zeitpunkt liefen bei Hannes Kramer viele Fäden zusammen. Schließlich führten die Bemühungen tatsächlich zum Konzilsbeschluss, der den Diakonatsstand als eigenen Stand in der Kirche anerkannte. Im Oktober 1965 kam es bei einem Kongress in Rom zur Gründung des Internationalen Diakonatszentrums, dessen erster Leiter Hannes Kramer für über zwanzig Jahre werden sollte.² Ab den 60er-Jahren reiste er nach Afrika, La-

teinamerika und in den Nahen Osten. Seine Rolle war es, zuzuhören, anzuregen, zu ermutigen. 1969 (bis 1991) übernahm er das Referat »Caritas und Pastoral« beim Deutschen Caritasverband in Freiburg.

Seine profunde Art zu leben und die Dinge des Glaubens zu betrachten, brachten ihm auch Konflikte ein. Er stritt für einen gesellschaftspolitisch ausgerichteten diakonischen Dienst. Die Friedensdienste lagen ihm in besonderer Weise am Herzen und mit Ihnen die ökumenische Zusammenarbeit.³ Seine zuweilen unbequeme, aber immer aufrichtige Art ließ – entgegen den Erfahrungen, die andere Reformer machen mussten – jedoch nie einen Zweifel an seinem gelebten Glaubensfundament aufkommen.

Ab 1975 stritt er die Würzburger Synode mit durch und später die erste europäische ökumenische Versammlung 1989 in Basel. Dort verbrachte ich einen Abend beim Wein mit ihm, der mir in Erinnerung geblieben ist: Da war jemand, dem das Recht auf eine sonntägliche Eucharistiefeier für katholische Pfarrgemeinden ein inneres Anliegen war und der sich über C. F. von Weizsäcker vorgefasstes Urteil dessen, was in der Arbeitsgruppe der Delegierten am Ende herauskommen sollte, erregen konnte, der für die Einsetzung eines ökumenischen Shalom-Diakonates kämpfte (und dessen Ausgestaltung auch im katholischen Raum später so weit wie möglich unterstützte⁴) und dem politisch zugespitzte Botschaften am Herzen lagen.

Kurz darauf übertrug eine Zecke den Erreger für eine Hirnhautentzündung. In seiner Wehrlosigkeit an sein tragendes Verhältnis zu Gott erinnert, stellte er sich tapfer und betend

der Operation, ohne zu wissen, ob er sie überleben würde. Ich versprach, mich einzuklinken und sein Beten mitzutragen. Er überlebte, verlor jedoch einen guten Teil seines Kurzzeitgedächtnisses, das erst mühsam wiederkehrte. Als ich

»an sein tragendes Verhältnis zu Gott erinnert«

Freiburg verließ, erkannte er mich nicht mehr, warb jedoch in seiner aufrichtig-herzlichen Art um Verständnis für seinen Defekt und bat darum, sich ihm neu vorzustellen ...

Nun ist er zusammen mit seiner Frau aus dem Leben gerissen worden. Viele, die ihn kannten, werden übereinstimmen, einen selten integren, kämpferischen und zugleich warmherzigen Menschen vor sich gehabt zu haben, der »viele Anteile seiner Seele integriert hatte«, wie er mir gegenüber einmal in einem Bild von C.G. Jung ausgedrückt.

Im Leben und nun auch im Tod war er mit seiner Frau Erika vereint. Ihr Haus, in dem ihre vier Kinder aufwuchsen, war immer Treffpunkt für Hilfesuchende und Helfer. »Wir lassen uns ein Leben lang einweisen in die heilsame Begegnung und finden die Fülle des Lebens zusammen mit den anderen, im Dienst an der Würde des Geringsten, des Fremden, des Nächsten« haben Georg Hüssler und Eugen Maier, die über lange Jahre seine Weggefährten waren, das Lebensmotto, das in diesem Hause spürbar war, im »Konradsblatt«, dem Freiburger Diözesanblatt, auf den Begriff zu bringen versucht. Die lebendige Erinnerung an die beiden sollten wir bewahren, ihr Vorbild auch.

¹ Vgl. dazu aktuell <http://www.cajamarca.de/wellcome.htm>

² Vgl. dazu K. Rahner – H. Kramer – H. Vorgrimler: Zur Erneuerung des Diakonates in Deutschland,

in: Stimmen der Zeit 180/1967, 145–153. A. Fischer – H. Kramer – H. Vorgrimler (Hg.), Der Diakon, Freiburg i. Br. 1970, sowie H. Vorgrimler, Erinnerungen und Aus-

blicke. Für Hannes Kramer, in: Diaconia Christi 27 (1992) H. 2–4, 21–24. ³ Hannes Kramer, Lernen, mit Aggressionen umzugehen. Erinnerungen an und in Assisi, in:

Diaconia Christi, 26 (1991) H. 2, 25–31.

⁴ Hannes Kramer, Der Diakonats des Schalom, in: Diaconia Christi, 27. Jahrgang, Nr. 1/91, 6–16.

Kurt Koch

Rückfragen zu «Zukunft der Gemeindeleitung»

Der Bischof von Basel wertet in der derzeitigen Not-vollen Situation die Laien in der Gemeindeleitung als eine notwendige Lösung, die dennoch theologisch nicht befriedigen kann. Neue Perspektiven müssten allerdings von einem neuen Konzil eröffnet werden.

Verschiedene Visionen

● Die Anfrage der Redaktion, auf die in dem Heft 1 der DIAKONIA 2001 dokumentierte Tagung »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt« aus der Sicht eines Diözesanbischofs zu reagieren, beantworte ich gerne positiv. Angesichts der Fülle der auf der Tagung behandelten Fragen und angesichts der Komplexität der heutigen pastoralen Situation der Gemeindeleitung müssen freilich einige Rückfragen und Streiflichter genügen.

An erster Stelle drängt sich mir die Feststellung auf, dass die »Zukunft der Gemeindelei-

tung« nicht nur, wie die Berichte aus verschiedenen Diözesen zeigen, in der Praxis unterschiedlich anvisiert, sondern auch prinzipiell sehr kontrovers gesehen wird: Die Analysen und Perspektiven des Pastoraltheologen Leo Karrer zielen mit stringenter Konsequenz auf die Veränderung der Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Amt, und zwar dahingehend, dass jene Frauen und Männer, die bereits in gemeindeleitender Verantwortung stehen, dazu auch mit der Ordination sakramental ermächtigt werden. Dieser Vision widerspricht der südafrikanische Bischof Fritz Lobinger entschieden. Er möchte unter »viri probati« gerade nicht hauptamtliche Kirchenangestellte verstehen, sondern nur bewährte Gemeindemitglieder. Demgemäß müssten Priester aus den Gemeinden selbst als bewährte Charismenträger hervorgehen. Nochmals in eine andere Richtung zielt der Neutestamentler Walter Kirchschräger. Für ihn liegt die

Stellungnahmen zur DIAKONIA-Tagung

Im Nachklang der Leser/innen-Tagung von Diakonia im Oktober 2000 zum Thema »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Perspektiven der Gemeindeleitung« hat die Redaktion Bischöfe eingeladen, zur Doku-

mentation der Tagung in DIAKONIA 1/2001 Stellung zu nehmen. Kurt Koch, Alois Kothgasser und Joachim Wanke sind dieser Bitte dankenswerterweise nachgekommen und stellen in diesem Heft ihre Sicht der Zukunft der Gemeindeleitung zur Diskussion.

Lösung gerade nicht in der Zulassung von verheirateten Frauen und Männern zum priesterlichen Dienst. Er plädiert vielmehr für einen Paradigmenwechsel in der Kirchenstruktur überhaupt, die er in einer breiten Ausfächerung des Grundsinns der Ordination erblickt.

Größer könnte die Pluralität der Perspektiven für die Zukunft der Gemeindeleitung nicht mehr sein. Die drei Richtungen sind sich dabei vor allem in einem Punkt einig, nämlich im Postulat an die Bischöfe, nun endlich zu handeln – natürlich in der jeweils geforderten Richtung. Es muss aber für jeden Unvoreingenommenen einsichtig sein, dass es für die Kirchenleitung unmöglich ist, in dieser angegebenen dreifachen Richtung zugleich zu handeln. Von daher kann das unisono vorgetragene Lamento, dass die Blockierung dieser Frage vor allem bei den Bischöfen liegt, wie ein »Schwarzpeterspiel« wirken. In diesem ungenügenden (pastoral-)theologischen Konsens erblicke ich das erste Problem, das es weiter zu bearbeiten gilt.

Mangel: Gläubige – Gemeinden – Priester

● Der fehlende theologische Konsens dürfte wahrscheinlich damit zusammenhängen, dass zwar nach der Zukunft der Gemeindeleitung, nicht aber in genügendem Maße nach den Veränderungen gefragt wird, die in den vergangenen Jahrzehnten in der gesellschaftlichen Situation des Christseins und in der Sozialstruktur der Kirche stattgefunden haben. Dieses zweite Problem nehme ich dahingehend wahr, dass heute das endgültige Ende des so genannten »Konstantinischen Zeitalters« angebrochen ist und dass die Kirche in unseren Breitengraden in der Zukunft immer mehr Diasporakirche sein wird.¹ Von diesen globalen Entwicklungen kann man

aber nicht absehen, wenn die Gemeindeleitung in der Zukunft anvisiert wird.

Vergleicht man beispielsweise in unseren Breitengraden das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Gläubigen und Priestern vor fünfzig Jahren und heute, kommt man bald zum Schluss, dass

»in der Zukunft immer mehr Diasporakirche«

wir in erster Linie einen Gläubigenmangel und erst in zweiter Linie einen Priestermangel haben, der sich ohnehin, da in der Zwischenzeit die Pfarrestrukturen kaum geändert worden sind, eher als Pfarrermangel darstellt. Der damit gegebene Gemeindemangel aber provoziert die elementaren Fragen, was denn eine christliche Gemeinde ist und was eine Gemeinde zu einer Gemeinde macht. Im Kontrast zu Bischof Lobinger, der vor allem von diesem Problem bewegt ist, ist diese Rückfrage vor allem an den Neutestamentler Kirchschräger zu stellen. Denn es geht nicht an, das neutestamentliche Amtsverständnis bruchlos auf die heutige Situation unserer Pfarreien zu übertragen, ohne dem großen Unterschied Rechnung zu tragen, der zwischen einer biblisch bezeugten Gemeinde, die kaum mehr als 120 Mitglieder umfasst haben dürfte, und heutigen Pfarreien besteht.

Gemeindeleitung und Ordo

● Die Frage nach der Zukunft der Gemeindeleitung lässt sich somit nicht beantworten, wenn nicht zugleich der Gläubigenmangel, der Gemeindemangel und der Priestermangel ins Visier genommen werden. Von daher tritt das dritte Problem ans Tageslicht, das darin besteht, dass heute wohl in keinem anderen Bereich der pastoralen Praxis das Dogmatisch-Konzeptionelle

und das Faktisch-Realisierte derart auseinandergehen wie in demjenigen der konkreten Ausgestaltung der Gemeindeleitung. Dieses »Auseinanderklaffen des Konzeptionellen und des Faktischen«² kann und darf nicht auf dem Weg gelöst werden, dass der dogmatische »Mehrwert« des geweihten Ordo relativiert oder gar bestritten wird und dass man sich mit einer rein soziologisch-funktionalen Perspektive der Ämterfrage und der Gemeindeleitung zufrieden gibt. Denn ein Dogmatiker, der sich dazu bereit erklärt, die ihm eigentümliche Perspektive auf eine andere zu reduzieren, erklärt sich selbst für überflüssig. Dies gilt auch und erst recht für einen Bischof, der für den bleibenden Gehalt der katholischen Tradition bürgen muss.³

Von daher muss auch und gerade angesichts des heutigen Priestermangels und angesichts der sich daraus ergebenden pastoralen Sackgassen an der dogmatischen Unverzichtbarkeit des sakramentalen Ordo für die Gemeindeleitung festgehalten und folglich vom ekklesiologischen Grundsatz ausgegangen werden, dass Priester nur durch Priester ersetzt werden können. Denn Gemeindeleitung im vollen theologischen Sinn vollzieht sich in der Einheit von Wortverkündigung, Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, und Hirtendienst. Der Dienst der Ge-

**»dass Priester
nur durch Priester
ersetzt werden können«**

meindeleitung kann deshalb nicht abgelöst werden vom Dienst der Verkündigung und auch nicht vom Dienst des Hirten, der die Herde zusammenhält. Erst recht lässt sich die Gemeindeleitung nicht vom Dienst des Vorsitzes in der Eucharistie trennen. Denn die Eucharistie ist als Sakrament der Einheit nicht nur Quelle und Höhepunkt des Lebens einer Gemeinde, sondern

sie ist auch der zentrale Vollzug der Gemeindeleitung selbst. Daraus lässt sich nur die Konsequenz ziehen, dass Gemeindeleitung im vollen theologischen Sinn nur einem Ordinierten möglich ist. Der Priester als Gemeindeleiter ist deshalb kein »Auslaufmodell«, wie heute immer wieder despektierlich gesagt wird, er gehört vielmehr so sehr zum Wesen der Kirche, dass sie ohne ihn nicht katholisch sein kann. Warum ist dem genauerhin so?

Nach katholischem Verständnis ist der aufgestandene Christus der eigentliche Leiter der Kirche und jeder Gemeinde. Dabei wirkt Christus durch beauftragte Menschen. Diese leiten

**»Christus der eigentliche
Leiter der Kirche«**

die Kirche deshalb nicht allein aufgrund ihrer eigenen Fähigkeiten, sondern weil sie dazu von Christus berufen und von der Kirche durch die Weihe beauftragt sind. Gemeindeleitung ist nicht einfach »Verwaltung dessen, was vorliegt«, sondern »je neue Rückführung des kirchlichen Lebens in der Gemeinde auf den Grund, der nicht mehr in der Gemeinde selbst liegt«⁴. Dass nämlich Christus selbst seine Kirche führt und dass folglich die Kirche von Christus abhängt und in ihm den wahren Bezugspunkt ihrer Einheit hat, dies sichtbar darzustellen, dazu ist der Priester sakramental ordiniert und gesandt. Seine Christus-Repräsentation ist dabei der sichtbare Ausdruck der kirchlichen Glaubensüberzeugung, dass Christus der Herr der Kirche ist. Dies ist der theologisch zentrale Kern der Gemeindeleitung.

Darin besteht übrigens auch ein fundamentaler ökumenischer Konsens, der nicht mit problematischen Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche selbst wieder aufs Spiel gesetzt werden darf: Das ordinierte Amt ist, wie ein ökumenisches Dokument mit Recht betont, das »Ze-

chen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche«⁵. Von daher ist die Leitung der Kirche als Bistum und als Pfarrei an die Ordination gebunden, zumal die Feier der Eucharistie die sakramentale Mitte der Kirchen- und Gemeindeleitung bildet.

Kooperative Gemeindeleitung

● Wie aber lässt sich diese sakramentale Struktur der Gemeindeleitung in der Zeit eines grassierenden Priestermangels aufrechterhalten? Darin besteht das dornenvolle Problem der Gegenwart, zu dessen Lösung es sich zunächst nahelegen könnte, die Diözesen neu so zu strukturieren, dass jeder Pfarrei ein Pfarrer zur Verfügung steht und sie Eucharistie feiern kann. Dieser Weg, der sicher viele Argumente für sich beanspruchen kann, ist weithin abhängig von den konkreten Verhältnissen in den Bistümern und beispielsweise im Bistum Basel mit seiner starken staatskirchenrechtlichen Struktur und ihrem Grundprinzip der kirchgemeindlichen Autonomie sehr schwer verwirklichtbar.⁶

Andere Möglichkeiten bieten sich vor allem an im Rahmen einer kooperativen Gemeindeleitung, sei es, dass eine Seelsorge-Equipe von einem Ort aus einen Seelsorgeverband leitet, oder sei es, dass zwei oder mehrere Pfarreien zu einem Seelsorgeverband zusammengeschlossen werden, oder sei es, dass eine Pfarrei von einem

*»cooperatio,
nicht participatio«*

Pastoralassistenten oder einer Pastoralassistentin zusammen mit einem Priester geleitet wird, wobei die Pfarrverantwortung beim Priester liegt. Bei diesem letzteren Konzept, das seit längerer Zeit im Bistum Basel verwirklicht wird, muss es

sich von selbst verstehen, dass nicht ordinierten Theologen und Theologinnen nicht die ganze Gemeindeleitung übertragen werden kann, wohl aber eine Mitverantwortung in ihr. Es handelt sich folglich im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils um eine »cooperatio« in der Ausübung bestimmter Dienste, nicht hingegen um eine »participatio« am priesterlichen Amt selbst (LG 33). Aus demselben Grund ist die Bezeichnung »Gemeindeleiter« für die nicht ordinierten Theologen und Theologinnen problematisch, weil zur Gemeindeleitung immer auch die priesterlichen und dabei besonders die sakramentalen Dienste gehören. Zudem wird mit der absoluten Bezeichnung »Gemeindeleiter« für den einen Partner in der Gemeindeleitung, die nur kooperativ wahrgenommen werden kann, dennoch das Ganze ausgesagt und somit nicht mehr deutlich genug, dass zur umfassenden Gemeindeleitung die Ordination als Bevollmächtigung zum sakramentalen Dienst gehört.

Die problematische Bezeichnung ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass es sich beim pastoralen Konzept einer aufgeteilten Gemeindeleitung nicht um eine Ideallösung handelt, sondern um einen – freilich verantwortbaren und Notwendigen – Weg in einer pastoral Not-vollen Situation. Dieser Weg dürfte aber nur begehbar sein, solange genügend Ordinierte für die

*»de facto ein Amt
ohne Weihe«*

priesterlichen Dienste in den Gemeinden zur Verfügung stehen. Wenn jedoch das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Priestern und nicht ordinierten Seelsorgern aus dem Gleichgewicht gerät, verschärft sich die ohnehin virulente Gefahr, dass mit der Häufung von Beauftragungen von Laien mit Diensten des Amtes de facto ein »Amt ohne Weihe« institutionalisiert wird und

»praktisch eine Art funktionaler Parallelstruktur zum sakramental begründeten Amt« entsteht⁷. Mit dieser Entwicklung steht freilich sehr viel mehr auf dem Spiel als allein das zölibatäre Priestertum; es wird vielmehr die sakramentale Grundstruktur der Kirche in gefährlicher Weise tangiert.

Neue Zugangswege zum Ordo?

● Soll die sakramentale Grundstruktur der Kirche und die ekklesiale Identität des Dienstes der Gemeindeleitung gerettet werden, braucht es in der heutigen Situation erstens eine Intensivierung der ortskirchlichen Berufungspastoral. Denn diesbezüglich wird in unseren Breitengraden kaum in genügendem Maße all das getan, was getan werden müsste und könnte.⁸

Zweitens drängt sich ein universalkirchliches Überdenken der Zulassungsvoraussetzungen zum priesterlichen Dienst auf. Mit einer diesbezüglichen Veränderung kann freilich unmittelbar nicht gerechnet werden. Dies gilt vor allem im Blick auf die Problematik der Frauenordination, insofern Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Rundschreiben »Ordinatio sacerdotalis« erklärt hat, dass ihm keine Autorität zukomme, eine Änderung der bisherigen Tradition

»die ganze Autorität eines Konzils«

der nur Männern vorbehaltenen Priesterweihe vorzunehmen. Von daher wird es gewiss die ganze Autorität eines Konzils brauchen, um auf diese Frage nochmals zurückzukommen.

Aber auch die Möglichkeit von so genannten »viri probati« scheint gegenwärtig vom uni-

versalkirchlichen Lehr- und Leitungsamt noch nicht ins Auge gefasst zu werden, wiewohl – im Unterschied zur Frage der Frauenordination – bisher keine Erklärung des gegenwärtigen Papstes vorliegt, die die Möglichkeit von »viri probati« prinzipiell ausschließen würde. Im Unterschied zu Bischof Lobinger wäre dabei in unseren Breitengraden an ausgebildete Theologen zu denken, da sie ohnehin der Kirche im pastoralen Dienst zur Verfügung sind.

Die unabdingbare Voraussetzung für die Einführung von so genannten »viri probati« liegt freilich in einer neuen Hochschätzung des Charismas der Ehelosigkeit und des zölibatären Lebens in der Kirche, weil es bei der Ermöglichung von verheirateten Priestern auch weiterhin ehelos lebende Priester geben sollte.

Diesbezüglich ist ein Blick in die Katholischen Ostkirchen hilfreich.⁹ In diesen können auch verheiratete Männer zu Diakonen und Priestern geweiht werden; zugleich aber genießt in ihnen das zölibatäre Leben die ihm gebührende Anerkennung und Hochachtung. Demgegenüber erleben wir in nicht wenigen Regionen der lateinischen Kirche, die keine verheirateten Priester

»Genießt das zölibatäre Leben gebührende Anerkennung und Hochachtung?«

kenn, eine totale Krise des ehelosen Lebens überhaupt und ganz allgemein, also nicht nur im Blick auf das ordinierte Amt, sondern auch im Blick auf ausbleibende Ordensberufungen.

Angesichts dieser Krise muss mit Gisbert Greshake die Frage erlaubt sein, ob in dieser Situation nicht das ungarische Sprichwort, dass man nicht die Pferde wechselt, wenn ein Wagen durch den Fluss fährt, zu bedenken wäre und ob folglich die »Wende zum »vir probatus« nicht doch ein falsches Signal« wäre.¹⁰

Auf jeden Fall würde es der Kirche leichter fallen, auf eine generelle Zölibatsverpflichtung zu verzichten und die Weihe von »viri probati« einzuführen, wenn zugleich das Ordensleben blühen würde und wenn nicht zugleich auch die Ehe in einer schweren Krise wäre. Man kann deshalb nur dann glaubwürdig für die Aufhebung einer allgemeinen Zölibatsverpflichtung für die Priester in der lateinischen Kirche eintreten, wenn man sich zugleich mit derselben Dringlichkeit und Deutlichkeit für das Charisma der Ehelosigkeit in der Kirche engagiert, um eine vertiefte Spiritualität des zölibatären Lebens ringt, ein spirituelles Klima ermöglicht, in dem sich Berufungen zum zölibatären Leben ereignen können, und wenn man so gute Vorsorge dafür trifft, dass es auch in Zukunft in der römisch-katholischen Kirche ehelos lebende Priester geben kann und geben wird.¹¹ In einer solchen neuen Hochschätzung des zölibatären Lebens erblicke ich die unabdingbare Voraussetzung für eine Veränderung der Zulassungsvoraussetzungen für den priesterlichen Dienst. Darin liegt der Preis, den die Ortskirchen vor allem in Westeuropa für ihre Forderung nach Veränderung der Zulassungsvoraussetzungen zum priesterlichen Dienst zu bezahlen haben.

Bleibendes Dilemma

● In der heutigen Situation bleibt letztlich keine andere Möglichkeit, um dem Priestermangel zu begegnen und die pastorale Verantwortung für die Gemeindeleitung trotzdem wahrzunehmen, als die, weiterhin Laien zur Mitwirkung an der Gemeindeleitung zu beauftragen, zumal nicht alle Aufgaben der Gemeindeleitung an die Ordination gebunden sein müssen. Dieser Notvolle und dennoch Notwendige Weg ist und bleibt aber von einem großen Dilemma stigma-

tisiert: Auf der einen Seite ist die Kirche in der heutigen Situation, in der die Zahl der Priester geringer geworden ist und in Zukunft weiter abnehmen wird, auf Laien angewiesen, die einen wichtigen pastoralen Dienst in den Gemeinden erfüllen, der über einzelne Beauftragungen wesentlich hinausgeht und eine De-facto-Gemeindeleitung beinhaltet, freilich mit Ausnahme jener Dienste, die im strikten Sinn dem geweihten Priester vorbehalten sind. Auf der anderen Seite vollzieht die Kirche aber mit solchen Beauftragungen – und zwar vor allem dann, wenn sie intensiv ausgeübt werden –, »was sie ohne Gefahr für ihre sakramentale Grundstruktur und ohne schwierige Identitätsprobleme für die Priester wie für die so beauftragten Laien gar nicht tun kann, vielleicht auf die Dauer auch nicht tun darf.«¹²

Die stets bedrängender werdende theologische Frage kann freilich nur heißen, wie lange noch unsere Kirche ohne weiteren Schaden mit diesem Paradox leben kann, dass sie pastoral etwas tun muss, was sie ekklesiologisch eigentlich gar nicht darf. Die Zeit für die Lösung dieser

*»Wie lange muss sie
pastoral etwas tun,
was sie ekklesiologisch
eigentlich gar nicht darf?«*

Frage drängt, weil mit der heutigen Situation zuviel auf dem Spiel steht, nämlich nicht nur für die Leitung der Kirchengemeinden, sondern auch und gerade für die sakramentale Grundstruktur unserer Kirche selbst. Diese Frage kann freilich nicht isoliert für sich behandelt werden, sondern ist nur im grösseren Problemzusammenhang der Fragen nach der Zukunft der Gemeinde, nach der künftigen Gestalt des kirchlichen Amtes und nach einer epochal neuen Sozialgestalt der Kirche am Beginn eines neuen

Jahrtausends überhaupt zu thematisieren. Insofern bündeln sich in der Frage nach der Zukunft der Gemeindeleitung viele offene theologische und pastoraltheologische Fragen der Gegenwart.

Diese könnten und sollten das Thema eines Konzils oder einer außerordentlichen Bischofssynode sein. Die Zeit drängt, und die Zeit dafür scheint mir reif!

¹ Vgl. K. Koch, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: Schweizerische Kirchenzeitung 167 (1999) 702-709 und 722-725.

² J. Niewiadomski, Gemeindeleitung und Ämterfrage. Überlegungen aus dogmatischer Sicht, in: E. Garhammer / U. Zelinka (Hg.), Gemeindeleitung heute – und morgen? Reflexionen, Erfahrungen und Modelle für die Zukunft, Paderborn 1998, 55-70, zit. 58.

³ Vgl. K. Koch, Laien im Dienst der Gemeindeleitung und Sakramentenspendung und das theologische Dauerproblem des kirchlichen Amtes, in: A. Schifferle (Hg.), Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. FS Leo Karrer, Freiburg i.Br. 1997, 191-206; ders.,

Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag, in: M. Klöckner und K. Richter (Hg.), Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung, Freiburg i.Br. 1998, 65-85; ders., Amtszuständigkeit für Sakramente – und die PastoralassistentInnen?, in: P.M. Zulehner/H. Auf der Maur/J. Weismayer (Hg.), Zeichen des Lebens.

Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, Ostfildern 2000, 199-222; ders., Gemeindeleitung in Gegenwart und Zukunft. Gemeindeleitung mit oder ohne Ordo?, in: I. Baumgartner/Ch. Friesl/A. Mathe-Toth (Hg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer

für Kirchenentwicklung in Europa. FS Paul M. Zulehner, Innsbruck 2000, 197-211.

⁴ E.-M. Faber, Zur Frage nach dem Berufsprofil der Pastoralreferent(inn)en, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hamburg, Hildesheim, Köln, Osnabrück 51 (1999) 110-119, zit. 114.

⁵ Das geistliche Amt in der Kirche. Hg. von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, Paderborn – Frankfurt a. M. 1981, Art. 20.

⁶ Vgl. K. Koch, Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 541-555.

⁷ W. Kasper, Der priesterliche Dienst. Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche, in: ders., Theologie und

Kirche. Bd. 2, Mainz 1999, 128-144, zit. 142.

⁸ Vgl. Brief der Schweizer Bischöfe an die Gläubigen zu ihrer Mitverantwortung für die Förderung von Priesterberufungen = Pastoral schreiben 6, Freiburg/Schweiz 1998.

⁹ Vgl. F. Dillier, Warum verheiratete Priester? St. Ottilien 2001.

¹⁰ G. Greshake, Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität, Freiburg i. Br. 2000, 310.

¹¹ Vgl. K. Koch, Priester-Zölibat am Scheideweg: veraltet oder zukunftsfähig? Freiburg/Schweiz 1995.

¹² Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute = Arbeitshilfen 118 (Bonn 1994) 20-21.

Bestellung von Einzelheften:

Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2001) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.

Einzelheft ÖS 167, - / DM 22,80 / SFr 21,60 (jeweils zzgl. Versandkosten).

Bestelladressen siehe Impressum, S. 304.

Jahrgang 2001

Zukunft der Gemeindeleitung	1/2001
Das Böse	2/2001
Buße	3/2001
Kinderlos	4/2001
Welche Kirche braucht die Stadt?	5/2001

Bestell-Telefon:

Matthias-Grünwald-Verlag 0049(0)6131-9286-17;

E-Mail: matthgruen@aol.com

Verlag Herder 0049(0)761-2717-422;

E-Mail: aboservice@herder.de

Herder AG Basel 0041(0)61-82790-62;

E-Mail: zeitschriften@herder.ch

Sagt uns derzeit der Heilige Geist etwas zum Stichwort Gemeindeleitung?

Anmerkungen zu *DIAKONIA* 1/2001

Der Bischof von Erfurt hört die Ermutigung, zuerst auf die Menschen zu schauen und in ihrem Dienst den auf die Ordination verengten Blick wieder zu weiten, um Gesendete und Geweihte aus der Konkurrenz in neue Kooperation zu führen.

● DIAKONIA hat im Heft 2001/1 dankenswerterweise eine Tagung dokumentiert, die im Oktober von der Zeitschrift zusammen mit der Katholischen Akademie Freiburg durchgeführt wurde. Dort ging es um das Thema: »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt« – Perspektiven der Gemeindeleitung. Angesichts der derzeitigen Entwicklungen in vielen Diözesen Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und Frankreichs, in denen der Priestermangel die Bischöfe zu radikalen Einschnitten in die Strukturen des herkömmlichen Pfarrsystems zwingt, verdient die Fragestellung der Tagung hohe Aufmerksamkeit.

Unübersichtliche Lage

● Es ist nicht zu verkennen, dass die derzeitigen Bemühungen um eine »kooperative Pastoral« in den Diözesen mit starkem Priestermangel weithin Versuche sind, die in der Vergangenheit

bewährte Gestalt der Pfarrseelsorge auf größere Seelsorgeeinheiten hin zu strecken. Angesichts des Handlungsdrucks, dem Bistumsleitungen in diesen Fragen ausgesetzt sind, ist das auch verständlich. Aber schon jetzt ist erkennbar, dass es dabei notwendigerweise zu »Überdehnungen« kommen muss. Es ist einfach so, dass auch Umschichtungen in der Schwerpunktsetzung der priesterlichen Arbeitsfelder an Grenzen des pastoral Leistbaren im herkömmlichen Sinn stoßen. Die eigentlichen Herausforderungen für einen Gestaltwandel von Kirche und Seelsorge in der sich so rasch verändernden Gesellschaft liegen noch vor uns. Umso aufmerksamer ist darum auf Gesprächsbeiträge zu schauen, die einen gangbaren Weg in die Zukunft weisen wollen.

Um es kurz und pointiert zu sagen: Falls der Heilige Geist sich zum Thema Gemeindeleitung heute und morgen bei der genannten Tagung geäußert haben sollte, habe ich ihn nicht richtig verstanden. Vordergründig habe ich aus manchen Beiträgen herausgehört: Die Kirche blockiere sich eben selbst, wenn sie pastoral tätigen Laien die Weihe verweigere. Aufhebung des Zölibats und Frauenweihe würden in Zukunft die Probleme lösen, auch wenn dem noch das offizielle »Halt« der Kirche gegenwärtig entgegenstehe. Dazu wird sogar eine »Doppel-

strategie« des Vorangehens angedacht, die das Morgen gleichsam schon in konstruktivem Ungehorsam in das Heute des kirchlichen Lebens hereinzieht.

Doch haben andere Beiträge dagegen eher die Tendenz, vor einer vorschnellen »Klerikalisierung« zu warnen, wie dies Bischof Fritz Lobinger mit seinem bekannten Vorschlag tut, mögliche viri probati in Zukunft nur im Team zuzulassen. Inspiriert von entsprechenden Entwicklungen in der Weltkirche sieht er das Weiheamt nicht so sehr als Leitungsamt, sondern als Dienst der geistlichen Begleitung des Gottesvolkes, das sich selbst angemessene laikale Leitungsstrukturen entsprechend der jeweiligen gesellschaftlichen Situation schafft. Und Walter Kirchschräger erinnert an die noch weithin offene neutestamentliche Situation, in der es Ämter gleichsam nur in »embryonaler Gestalt« gab. Er

»Teilzeit-Seelsorger und modernes job-sharing?«

empfiehlt, freilich unter Vernachlässigung der bislang in der Kirche gewachsenen Ämterentwicklung eine neue »Pluralität« als Normprinzip in der Gestaltung kirchlicher Dienste, was mich ein wenig an »Teilzeit«-Seelsorger und modernes job-sharing denken lässt.

Die Lage ist also durchaus unübersichtlich. Insofern war die genannte Tagung ein Spiegelbild der gegenwärtigen kirchlichen Situation. Viele Selbstverständlichkeiten einer derzeit versinkenden Pastoralepoche sind nicht mehr gegeben. In die sich daraus ergebenden Unsicherheiten sind auch die Träger dieser Pastoral hineingezogen. Ich schließe mich dabei als Bischof keineswegs aus. Ich möchte freilich in Anknüpfung an die Tagungsbeiträge einige Fragen aufwerfen, die mir in der derzeitigen Diskussion um

die Zukunft unserer Gemeinden und der für sie notwendigen Dienste wichtig erscheinen.

Was heißt in der Gemeinde Jesu »Leitung«?

● Wir müssen kritisch hinterfragen, was wir im pastoralen Bereich eigentlich unter Leitung verstehen. Dass, wie Leo Karrer (S. 6) anmerkt, in vielen Diözesen bei der Bezeichnung neuer Dienste und Ämter der Begriff Leitung bzw. Gemeindeführung vermieden wird, ist m. E. nicht nur in Ängstlichkeit oder gar klerikalistischer Ideologie begründet. Es spricht sich darin das Gespür aus, dass Gemeinden eben nicht »Betriebseinheiten« sind, in denen Leitungstätigkeit so oder so zu organisieren ist.

Ich gebe zu, dass hier in der Vergangenheit vieles dem priesterlichen Dienst zugewachsen ist, was theologisch fragwürdig ist und wovon heute Priester, speziell Pfarrer entlastet werden sollten. Das Pfarrsystem des Milieukatholizismus des vergangenen Jahrhunderts etwa verstand sich ja weithin als »Gegenwelt« zur säkularen Gesellschaft und übernahm von dort Strukturen und »Leitungsvorstellungen«, die eher der staatlichen Bürokratie nachempfunden waren als der Lebensgestalt einer Glaubensgemeinschaft, die aus dem »eschatologischen Vorbehalt«, aus dem

»Verwaltet nicht zu viel.«

Warten auf Gottes neuen Himmel und neue Erde zu leben hat. Hier höre ich derzeit eher diese prophetische Stimme des Geistes, die mir zu sagen scheint: »Verwaltet nicht zu viel, sondern lasst los, um neu für Gott und die Menschen frei zu werden!« Wir sollten verhindern, dass wir nach einer Kleruskirche nun eine Expertenkirche bekommen.

Fixierung auf das Weiheamt?

● Die Suche nach dem rechten theologischen Selbstverständnis der pastoralen Laiendienste scheint mir noch nicht beendet zu sein. Im Gegenteil: Hier steht m. E. noch eine tiefer gehende und über die funktionale Sicht der anstehenden Aufgaben hinausgehende Debatte an. Ich habe den Eindruck, dass in der Anfangszeit der

»in einen weiteren theologischen Horizont gerückt«

Ausbildung dieser Laiendienste in der Seelsorge diese noch in einen weiteren theologischen Horizont gerückt waren als heute. Mir fällt in den Tagungsbeiträgen eine gewisse Fixierung der pastoralen Laiendienste auf das Weiheamt auf. Ich sehe einmal von der speziellen Problematik der Hauptamtlichkeit dieser Dienste ab. Das ist eine soziologisch bedingte Besonderheit in unseren relativ reichen Ortskirchen, die sich schnell ändern könnte.

Zudem bezweifle ich, dass die nachlassende Bereitschaft junger Frauen und Männer, in den pastoralen Dienst zu gehen, nur mit dem möglichen Frust zusammenhängt, nicht das Weiheamt

»ob sie sich weihen lassen würden«

übertragen zu bekommen. Manchmal wünschte ich mir rein fiktiv die Möglichkeit, meine Gemeindereferentinnen und -referenten fragen zu können, ob sie sich weihen lassen würden. Es würde vermutlich zu einer größeren Klarheit in der gegenwärtigen Situation führen – und zu einer größeren Ehrlichkeit. Denn ich bin nicht überzeugt, dass die Mehrzahl der Pastoral- oder Gemeindereferentinnen und -referenten, die der-

zeit im Dienst der Diözesen stehen, sich zu Priestern oder Diakonen weihen lassen würden. Aber was ist dann das besondere Profil ihres beruflichen Engagements in der Pastoral?

Getaufte mit pastoralem Spezialmandat?

● Gottlob haben wir die vorkonziliäre Sicht überwunden, die in Laiendiensten nur eine Hilfsfunktion für den Klerus sehen konnte. Wir stehen jetzt freilich manchmal bei der entgegengesetzten Position, die aus faktischen Laiendiensten sofort ein Weiheamt machen möchte (ob in Vollgestalt oder in »Teilfunktion« sei einmal offen gelassen). Mir scheint ein dritter Weg theologisch angemessener: zu fragen, ob nicht die Getauften und Gefirmten, nochmals aus der Schar aller Getauften und Gefirmten durch eine besondere »Sendung« (missio) herausgehoben, aber eben als Getaufte und Gefirmte genuine Aufgaben in der Kirche haben, die jenseits von Haupt-, Neben- oder Ehrenamtlichkeit wirklich Seelsorge und authentische Selbstdarstellung von Kirche sind, auch ohne Weihe.

Weihe (Ordination) meint, um es in einer Kurzformel zu sagen, doch die anhaltende Anzeige jenes theologischen Sachverhaltes, dass Christus der Kirche bleibend »voraus« ist. In der der Kirche zugewachsenen Dreifach-Gestalt der Weiheämter konstituiert sich eine Sendung, die nicht von der Gemeinde, sondern allein von Christus her ableitbar ist. Insofern wird es Kirche nie ohne dieses vom erhöhten Herrn »gegebene« Amt geben (vgl. das edoken, »er gab« in Eph 4,11).

Das heißt aber nicht, dass es doch eine andersgestaltige Sendung in der Kirche geben kann, die sich in pastoraler »Berufsarbeit« von Frauen und Männern konkretisiert und die nicht dieses

bleibende »Voraus« Christi gegenüber der Kirche repräsentiert wie das Weiheamt. Sendung ist nicht in jedem Falle deckungsgleich mit Weihe, wenngleich sich manche Arbeitsfelder der Geweihten und der ohne Weihe Gesendeten in der pastoralen Alltagsarbeit überschneiden mögen. Aber die Sendung (»Beauftragung«, »missio« zu

»Sendung ist nicht Weihe.«

bestimmten kirchlichen Aufgabenfeldern) ist doch auch notwendige Gestaltwerdung von Kirche, die ja bekanntlich nicht nur die »Zeichen« des Heiles von oben her zu empfangen und zu feiern hat (worin die spezifischen Aufgaben des Weiheamtes anzusiedeln sind), sondern diese auch in »irdenen« Gefäßen aufzunehmen und in die Antwortgestalt des konkret gelebten Glaubens im Hier und Heute umzusetzen hat (was eben auch diverse »Hebammendienste« des Glaubens erfordert).

Über diese letztere Konkretion kirchlicher Sendung und deren Bedeutung und Gestalt sollte die systematische und praktische Theologie noch weiter nachdenken. Vor allem müssten Bischöfe und Ordinariate bedenken, ob nicht den pastoralen Laiendiensten in den Diözesen eine

»Gefahr, das je Eigene zu vernachlässigen«

ganz spezifische spirituelle Zurüstung und Begleitung zuteil werden müsste, die im Zusammen mit und in Absetzung von den geweihten Amtsträgern dennoch die Sendungsgemeinschaft beider stärkt und diese nicht behindert oder gar verhindert. Nur wer Selbstbewusstsein und eigene Identität hat, kann auf Dauer sinnvoll mit anderen kooperieren.

Wir stehen, natürlich bedrängt vom Druck des derzeitigen Priestermangels in der Gefahr,

das je Eigene der Stände in der Kirche zu vernachlässigen, m. E. sehr zum Schaden der wirklichen Profilierung dieser Stände. Hier können auch Bischöfe und Ordinariate mit falschen Aufgabenbeschreibungen für Laiendienste »sündigen«. Natürlich verstehe ich, dass Gemeinden nach schnellen und praktischen Lösungen rufen. Aber das Gewohnte und Bequeme muss nicht immer das Richtige sein. Hier sollten eher »Wunden« offen bleiben als dass vorschnell gelegte Pflaster eine wirkliche Heilung von der Wurzel her verhindern.

Grundsätzlich gilt: Die sakramentale Dimension der Kirche ist, wenn ich das Neue Testament und die theologische Lehrtradition richtig verstanden habe, nicht nur durch die sakramentale Ordination gegeben. Ob vielleicht im Sakrament der Ehe auch eine besondere Gnadengabe der »Leitung« mitgegeben sein könnte? Wenn katholische Eheleute als sog. »Bezugspersonen« in einer kleinen Gemeinde fungieren, wäre in diesem Falle ihr Leitungsscharisma zumindest auch sakramental fundiert. Sakramente empfängt man ja nie nur für sich selbst.

Wir sind noch lange nicht mit der Ausfaltung und Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter am Ende. Erinnert sei an das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. »Ministeria quaedam« vom 15. August 1972, in welchem die Möglichkeit weiterer Laienbeauftragungen (»ministeria«) angesprochen wird: »Es steht nichts im Wege, dass die Bischofskonferenzen außer diesen der ganzen Lateinischen Kirche gemeinsamen Diensten (sc. des Lektorats und des

»neue Laienbeauftragung eines Gemeindepräses«

Akolythats) noch weitere vom Apostolischen Stuhl erbitten, deren Einführung sie für ihr Land aus besonderen Gründen für notwendig oder

sehr nützlich erachten.« Könnte man sich in unseren Diözesen beispielsweise die neue Laienbeauftragung eines »Gemeindepräses« in Anlehnung an die proistamenoi von 1 Thess 5,12 denken? Dem Kirchenvorstand (und manch anderen Gremien) »vorstehen« und der Eucharistie »vorstehen« muss ja nicht unbedingt verkoppelt sein.

Ich höre heute den Heiligen Geist derzeit also sagen: »Entdeckt neu eure Würde als Getaufte und Gefirmte!« In diesem Weckruf des Geistes scheint mir mehr Visionäres zu liegen als in der Forderung, die Zulassungsbedingungen für das Weiheamt zu erweitern und darin den Schlüssel für alle Problemlösungen zu sehen.

Sehen wir die wirklich wichtigen Aufgaben?

● Sehr zu würdigen ist die in allen Beiträgen der Tagung nachempfundene und ehrlich beschriebene Drucksituation der Seelsorger im derzeitigen pastoralen Alltag. Sie wissen oft nicht, welchen Erwartungen sie als Erstes entgegenkommen sollen – den Serviceerwartungen vieler Gläubiger und »Halbgläubiger« und manchmal auch Nichtgläubiger, oder den Erwartungen der Ordinate, die »unter Beibehaltung der bisherigen Aufgaben« (wie Christof Gärtner bissig kommentiert) dem Einzelnen immer neue Aufgabenfelder bzw. Umstellungen in Aufgaben zumuten. Hier spüre ich am ehesten meine Verantwortung als Bischof, nämlich die Priester und

»sich die Freude an der Arbeit erhalten«

alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Seelsorge nicht nur mit immer neuen Aufgaben oder Aufgabenumschichtungen zu belasten, sondern ihnen einen Weg zu zeigen, sich in der sich so tief

greifend verändernden Situation die Freude an der Arbeit im »Weinberg Gottes« zu erhalten.

Dankbar sehe ich die hohe Motivation und das Engagement so vieler im pastoralen Dienst, das Evangelium Christi für die Menschen unserer Zeit »auf den Leuchter zu stellen«. Aber auch das andere, die Schattenseite dieses existentiell hochanspruchsvollen Seelsorgsdienstes ist zu beobachten. Ich kann Leo Karrer nur zustimmen, wenn er im Blick auf entsprechende Erfahrungen in seinem Umfeld schreibt: »Mich bedrückt die lähmende Passivität im Innern, die larmoyante Wehleidigkeit auch in unseren Kreisen, der Mangel an Feuer und charismatischem Selbstbewusstsein, an Glut für das, was uns im Glauben an Jesus Christus Hoffnung schenkt« (S. 8). Was ist da zu tun? Es gilt eine neue Sichtweise von Kirche und ihrer Sendung zu gewinnen.

Es ist hohe »Zeit zur Aussaat«¹. Leo Karrer gibt selbst in einer glücklichen Formulierung diese Perspektive vor, wenn er schreibt: »Die eigentliche Personalfrage der Kirche stellen nicht die kirchlichen Profis dar, sondern all jene Menschen, für die Kirche da ist.« Und eben diese Menschen leben in veränderten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen, die wir als Kirche noch nicht

»Modernisierungsschübe heftig bemerkbar«

hinreichend wahrnehmen. In den neuen Bundesländern spüren wir diesen Wandel sehr drastisch, weil sich hier die »Modernisierungsschübe« in der Gesellschaft besonders heftig bemerkbar machen.

Um es wieder pointiert zu sagen: Es ist angesichts der heutigen Entwicklung anachronistisch zu meinen, die Pfarrgemeinde müsse mit der »Schlafgemeinde« identisch sein. Die Men-

schen sind notgedrungen und oft auch freiwillig beweglicher als wir Seelsorger meinen. Ob uns da nicht noch mehr einfallen müsste? Auch uns Bischöfen? Um uns verändert sich die Welt – und wir hängen noch an Gemeindebildern, die im 19. Jahrhundert ausgeprägt wurden. Hier höre ich den Heiligen Geist sagen: »Schaut auf die Menschen, denen ihr das Evangelium bringen wollt – und die Kirche wird sich wie von selbst verändern und erneuern!«

Von anderen Ortskirchen lernen?

● Nicht in jeder Hinsicht sind die Pastoralverhältnisse in Frankreich mit denen in der Bundesrepublik zu vergleichen. Zu verschieden ist die jeweilige Situation der Kirche in diesen Ländern, was sich aus der Geschichte, aber auch der jeweiligen geistigen Mentalität unserer Völker erklären mag. Mich hat beeindruckt, was Christine Gilbert aus der Diözese Evry zum Thema der Tagung in dem DIAKONIA-Heft beigetragen hat. Auch wenn wir in Deutschland vieles so nicht übernehmen und praktizieren können, was in französischen Diözesen schon kirchlicher Alltag geworden ist, so beeindruckt mich die Ge-

samtsicht von Kirche, die beispielsweise in dem Modell der »Pastoral-Equipes« in den dort neu eingerichteten, oft sehr großen Flächengemeinden aufleuchtet. Hier präsentiert sich selbstbewusst, aber auch mit der notwendigen Demut eine Kirche, die die Menschen begleiten und ihnen mit dem Licht des österlichen Glaubens »Beleuchtung« von oben schenken will. Ich sehe eine Ortskirche, in der das Getauftsein eine neue Identität schenkt, eben eine »missionarische«, die sich den Mitmenschen öffnet und sich geistlich ins Herz schauen lässt.

Natürlich sind Priester für eine Ortskirche unersetzlich. Aber noch unersetzlicher sind geistlich wache Christen, die sich nicht bedienen lassen wollen, sondern die mit Herz, Hand und Verstand dem Evangelium eine überzeugende Lebensgestalt geben, eben die Gestalt ihres eigenen

*»selbstbewusst,
aber auch mit der
notwendigen Demut«*

Lebens. Auf diesem Weg müssen wir wohl noch gehörig vorankommen, um auch im Alltag des pastoralen Handelns und in der Ausgestaltung seelsorglicher Dienste neue Freiräume zu bekommen.

¹ Vgl. »Zeit zur Aussaat«. Missionarisch Kirche sein (Die deutschen Bischöfe,

Heft 68), Bonn 2000. Darin mein Brief an die katholischen Mitchristen in

Deutschland, der zu einer neuen missionarischen Präsenz der Christen und

der Kirche inmitten der Gesellschaft einlädt.

Alois Kothgasser

Den Weg gemeinsam gehen

Kommentar zur Diskussion um die Gemeindeleitung

**Der Bischof von Innsbruck
kann von gelingenden Modellen
berichten und ermutigt
zur Wegsuche im Rahmen
von notwendigem Priestertum
und der Sendung
in gemeinsamer Verantwortung.**

Zur Situation in der Diözese Innsbruck

● Das Thema »Zukunft der Gemeindeleitung« verweist zunächst auf eine Grundaussage: Der Herr und darum der eigentliche Leiter der Gemeinde(n) ist und bleibt Jesus Christus, der »Gute Hirte« aller Menschen (vgl. Ez 34; Joh 10,1-18). Er ist die Mitte der Gemeinde(n) und ihr Gegenüber. Sein Geist des Lebens und der Liebe ist den Gemeinden verheißen und gegeben. Darum gilt es immer neu zu »hören, was der Geist den Gemeinden sagt« und dem Anruf des Geistes in unserer Zeit Raum zu geben.

Mit Blick auf die Aussagen der Impulsreferate oder einzelner Arbeitskreis- und Diskussionsergebnisse möchte ich meine persönliche Sicht als Bischof von Innsbruck ansatzweise darstellen. Ich habe die Tagungsergebnisse mit Interesse gelesen. Viele Aussagen sind nicht nur sehr interessant und unterstreichenswert, sondern auch für die Bewältigung der pastoralen Situation hilfreich. Manches ist sicher noch einer klärenden Diskussion zu unterziehen.

● Die Situation in unserer Diözese im Hinblick auf die Leitung der Gemeinden stellt keine Ausnahme dar. Auf der einen Seite gibt es immer weniger Priester, und diese werden immer älter: Der Altersdurchschnitt liegt zur Zeit bei ca. 61 Jahren. Auf der anderen Seite findet sich eine große Zahl von kompetenten und motivierten LaienmitarbeiterInnen, die sich sowohl für den ehrenamtlichen als auch für den hauptamtlichen Dienst in den Gemeinden zur Verfügung stellen.

Es gibt in der Diözese eine beachtliche Zahl von Männern, die sich für den Ständigen Diakonat entschieden haben und in der Seelsorgearbeit einen wertvollen Dienst leisten. Zur Zeit sind es 54.

Angesichts der schwieriger werdenden Situation bei den Priestern hat das Diözesanforum der Diözese Innsbruck, das in den Jahren 1993 und 1994/95 unter meinem Vorgänger Bischof Dr. Reinhold Stecher durchgeführt wurde, im Bereich »Leben der Gemeinden« im Allgemeinen und »Gemeindeleitung« im Besonderen wichtige Richtlinien vorgegeben. Neben den Leitungsmodellen »ein Priester – eine Gemeinde« und der Form der Mitprovision wurde auch das Lei-

tungsmodell nach C. 517 CIC mit Pfarrkurator (Diakone oder Laien) und Moderator (Priester) eingeführt. In mitprovidierten Pfarren wurden zunehmend auch pfarrlich beauftragte Bezugspersonen bestellt.

Auch wenn es da und dort mit diesen neuen Formen situationsbedingte Probleme gab und gibt, kann man doch sagen, dass damit ein hilfreicher Weg zur Bewältigung der aufgrund des Priestermangels bestehenden schwierigen Situation in der Gemeindeleitung begangen wurde.

» Jede Gemeinde hat Anspruch auf Leitung! «

Die Chancen und Grenzen, Fragen und praktischen Probleme in diesem Zusammenhang sind ja bei der Tagung eingehend zur Sprache gekommen. Sie stellen sich in unserer Diözese nicht anders dar.

In der »Regionalen Pastoral- und Personalplanung«, bei der in jedem Dekanat der Diözese die Notwendigkeiten pastoraler Praxis bis 2005 erarbeitet wurden, wurden unter anderem folgende Prinzipien formuliert: »Jede, auch noch so kleine Gemeinde, soll in ihrer Identität und Struktur erhalten bleiben.« Und weiters: »Jede Gemeinde hat Anspruch auf Leitung!« Die Einführung neuer, kirchenrechtlich möglicher Modelle von Gemeindeleitung war daher zwingend notwendig! Dennoch ist damit das eigentliche Problem nicht gelöst, weshalb ich dieser kurzen Situationsdarstellung einige inhaltliche Überlegungen anschließen möchte.

Wir brauchen mehr Priester!

● Nach dem katholischen Kirchenverständnis ist Leitung der Gemeinde untrennbar verbunden mit dem Vorsitz in der Eucharistie. Diese Aufga-

ben sind gebunden an das sakramentale Weihenamt. Die Frage nach der Gemeindeleitung ist also immer zuerst von diesem grundsätzlichen Aspekt zu sehen und nicht von seiner praktischen, rein funktionalen Seite her. Betrachtet man das Problem nämlich nur von der funktionalen Seite her, wird man (wie der Bericht aus Basel ja anführt) zur Frage gelangen, ob man den Priester überhaupt braucht, »weil es ja auch ohne Priester gehe«, wie manche irrigerweise meinen.

Es ist also unzweideutig klar festzuhalten: Wir brauchen mehr Priester! Darum bemühe ich mich, die »Berufungspastoral« in der Diözese intensiv zu fördern: u.a. durch eine Stunde eucharistische Anbetung wöchentlich in den Pfarrgemeinden, Ordensgemeinschaften und Bewegungen, durch Berufungspastoralteams auf pfarrlicher, regionaler und diözesaner Ebene. 2002 wird als österreichweit als »Jahr der Berufung« begangen.

Über die Änderung der Zulassungsbedingungen zur Weihe nachzudenken, auch im Blick auf die Geschichte und die Ostkirchen, ist sicher berechtigt. Aber dies darf nicht zu einer Ausdünnung des sakramentalen Geheimnischarakters der Kirche noch auch ihrer sakramentalen Struktur und schon gar nicht zum Verlust der Radikalität der Nachfolge Jesu und der Hingabe in der Sendung führen. Das entschiedene Eintreten für das zölibatäre Priestertum muss darum Grundanliegen in der Kirche bleiben. Es ist meine Überzeugung, dass das gelebte Zeichen des nach evangelischem Rat ehelosen Priesters auch für die Kirche der Zukunft prägend sein wird!

In diesem Zusammenhang kann ich nur unterstreichen, was Leo Karrer schreibt: »Die kirchliche Tradition des Amtsverständnisses ist verdichtet und geprägt von der Einheit der Gemeindeleitung (Einheitsdienst), dem Vorsitz bei der Eucharistiefeier und der Handauflegung

durch den Bischof. In diesem Sinn ist der genuine Priestermangel letztlich nur durch Priester zu beheben. Ohne eine ausreichende Zahl von Ordinierten (Geweihten) ist auf Dauer eine gesunde Entwicklung der Vielfalt neuer pastoraler Dienste durch Frauen und Männer schwer denkbar.«

Weg-Suche in schwierigen Zeiten

● Aus dem vorher Ausgeführten wird klar, dass die neu erprobten Modelle in der Leitung der Gemeinden einen Weg darstellen, der uns hilft, eine schwierige Situation zu bewältigen. Das darf aber keinesfalls heißen, dass Diakone und Laien, die sich etwa als Pfarrkuratoren zur Verfügung stellen, als »Notnägeln« gesehen werden dürfen, die beliebig austauschbar sind. Wenn man sich zur Einführung dieser Modelle entschließt, dann müssen klare Kriterien, Rahmenbedingungen und Anforderungsprofile vorliegen, die Verbindlichkeit und Verlässlichkeit für alle Beteiligten sicherstellen. Im Rahmen des derzeit laufenden Projektes »Zukunft Kirche« – Pastoral-, Personal- und Finanzplanung der Diözese Innsbruck – ist die Erstellung solcher Kriterien, die Verbindlichkeit schaffen, ein Schwerpunkt.

Sendung in gemeinsamer Verantwortung?

● Es gab in der Kirchengeschichte wohl noch keine Zeit, wo so viele Mitglieder des Kirchenvolkes bereit waren, mitzuarbeiten, mitzugestalten und mitzuverantworten. Mitentscheidend dafür waren sicher die großartigen Ausführungen des Konzils über das gemeinsame

Priestertum aller Getauften. Dass dieses gemeinsame Priestertum auch eine gemeinsame Verantwortung bedeutet, ist klar. Dieser Schatz darf nie mehr verloren gehen! Von daher ist jedem Gerede von »Lückenbüßern« entschieden entgegenzutreten.

Zu beachten ist, dass Leitung/Amt in der Kirche immer Dienst zu bedeuten hat. Irgendwelche Machtgelüste sollten hier eigentlich keinen Platz haben, wenngleich mir schon bewusst ist, dass die menschliche Natur gewissen Gefährdungen nicht immer widersteht, auch in unserer Kirche. Nun bedeutet Leitung der Gemeinde im theologischen Verständnis primär den Dienst an der Einheit in Gemeinschaft mit Christus. Alles, was diese entscheidende Frage berührt, steht dem geweihten Amtsträger zu. Darüber hinaus kann es durchaus eigenständige Leitungsbereiche (etwa im Bereich der Administration aber auch der Gestaltung des Gemeindelebens) geben.

Vielleicht könnten uns hier die Erkenntnisse heutiger Organisationsentwicklung hilfreich sein. Hier gibt es sehr wohl delegierte Leitung in eigenständig zu verantwortenden Bereichen. Immer aber gibt es auch das Prinzip, dass es nur »einen« Hauptverantwortlichen gibt! Er ist der »Diener« am Ganzen.

Schlussbemerkung

● Der große belgische Kardinal Suenens sagte einmal: »Der Geist verleiht seiner Kirche zu jeder Zeit jene Gaben, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung braucht!« In diesem Sinne möchte ich alle ermutigen, im Vertrauen auf den Hl. Geist und im Hören auf das, was er uns heute sagen möchte, den Weg gemeinsam zu gehen, als Kirche ständig miteinander unterwegs, im Namen des Herrn und im Dienst an den Menschen.

Ottmar Fuchs

Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung

Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa

Erinnerung braucht leibliche Symbole.

Soldatenfriedhöfe können solche Symbole sein. Sie erzählen nicht nur von Krieg und Opfer, sie mahnen auch zu Frieden und Versöhnung.

Bericht einer Erfahrung.

● Dieser Beitrag beinhaltet sehr persönliche Erfahrungen. Dabei gelangen charakteristische Leistungen des Volksbundes Deutsche Kriegsgräberfürsorge zum Vorschein: nämlich die Ermöglichung von Angehörigenreisen zu neuen Friedhöfen und die Gestaltung dieser Reisen als Räume der Trauer, des Trostes und der Versöhnung.

Bis Ende der 80er-Jahre war man bezüglich der Kriegstoten in Osteuropa darauf angewiesen, auf den innerdeutschen Kriegsgräberstätten mit eigenen Gedenksteinen an die 2,2 Millionen Gefallenen in Osteuropa zu erinnern. Erst nach der Öffnung der Mauer gab es erste Verhandlungen und ab 1991 konnte mit den entsprechenden Arbeiten begonnen werden.¹

Nachdem beispielsweise mit Wolgograd eine gemeinsame Kommission für das ewige Gedenken der Soldaten gegründet wurde – mit dem Ziel, die noch vorhandenen Friedhöfe für deutsche Soldaten aus der Zeit der Kämpfe und danach zu erfassen und in einen würdigen Zustand zu versetzen² –, konnte das Projekt in Angriff ge-

nommen werden, bei Rossoschka einen deutschen Soldatenfriedhof für die Toten von Stalingrad zu errichten.³ Für Tausende von Angehörigen eröffnete sich nun schlagartig die Chance, nun doch noch, nach so vielen Jahrzehnten, relative Gewissheit über die Toten oder Vermissten und über ihre Gräber zu erlangen. Und der Volksbund will nicht ruhen, »bis wir auch den Letzten gefunden, ihm ein würdiges Grab geschaffen und ihm seinen Namen zurückgegeben haben.«⁴

Versöhnung und Gräberschaffung fallen in einer unmittelbaren Weise vor allem dort zusammen, wo der erste gemeinsame deutsche und russische Soldatenfriedhof entsteht, nämlich in Rshew.⁵ Vor zehn Jahren hätte sich das wohl niemand weder in Russland noch in Deutschland träumen lassen. Und dann wurde im Jahr 2000 noch ein weiterer Soldatenfriedhof in Russland eröffnet, nämlich nahe dem Dorf Sologubowka bei St. Petersburg, dem vormaligen Leningrad. Und hier darf ich nun von meinen eigenen Erlebnissen ausgehen.⁶

Erfahrungen vor Ort

● Vor neun Jahren hatte ich das erste Mal an den Volksbund für Kriegsgräberfürsorge ge-

schrieben. Es war zum 50. Todestag meines Onkels, des Bruders meiner Mutter, der am 13. November 1942 in der Belagerungsschlacht um Leningrad gefallen ist. Vor allem weil es ihr Lieblingsbruder war, der große Bruder, zu dem sie aufgeblickt hat, hatte sie zwei Fotos vom elterlichen Zuhause mitgenommen: einmal das eines schneebedeckten Grabes mit einem Kreuz aus Birkenstämmen, auf dem der Name des Gefallenen stand, und ein weiteres mit dem Eingang des Friedhofs, einem ebenfalls aus mittleren Birkenstämmen gezimmerten Tor, auf dem seine Infanteriedivision zu lesen war.

Ich weiß nicht mehr, was mich auf die Idee brachte. Ich habe geschrieben und nachgefragt, ob es noch das Grab meines Onkels gäbe und wo es jetzt liege. Im Zusammenhang neuer Vereinbarungen war es möglich geworden, in diesem Gebiet nördlich des Ladoga-Sees nach den alten Friedhöfen zu forschen. Soweit es ging, konnte der Volksbund die Knochenüberreste der Toten anhand der Erkennungsmarken bzw. der alten Gräberlisten bestimmen. Die Knochen wurden in kleinen Holzsärgen geborgen und an dem neuangelegten großen Soldatenfriedhof neu beerdigt.⁷

So wurde auch das Grab meines Onkels gefunden, und ich wurde vom Volksbund eingeladen, am 9. September 2000 bei der Einweihungsfeier dieses größten deutschen Soldatenfriedhofs in Europa nahe des Dorfes Sologubowka südöstlich von St. Petersburg mit dabei zu sein. Ich habe mich sofort angemeldet.

Ensemble der Trauer und Versöhnung

● Zwischen 1941 und 1944 fanden im Raum Leningrad nördlich des Ladoga-Sees heftige Belagerungskämpfe statt. Die deutsche Wehrmacht

hatte im Untergeschoss der Kirche des Dorfes Sologubowka ein Lazarett eingerichtet. Unmittelbar vor dem Haupteingang der Kirche wurde ein Friedhof angelegt. Er wurde, wie die meisten Friedhöfe, nach Abzug der deutschen Truppen eingeebnet. Gegenüber dieser Kirche entstand

»Ruhestätte für die Opfer«

nun in den letzten Jahren diese neue Ruhestätte für die Opfer der Kämpfe im Raum Leningrad. 80.000 Tote können darauf bestattet werden. 22.000 Gefallene wurden dort bereits von Mitarbeitern des Umbettungsdienstes bestattet.

Und dann bin ich in St. Petersburg. Es zeigt sich, dass es hier nicht »nur« um einen deutschen Soldatenfriedhof geht, sondern um ein ganzes Ensemble von Verflechtungen und Kontexten. Als bedeutendes Zeichen der Versöhnung wertet der Volksbund die russische Einladung zur Teilnahme an der Kranzniederlegung am 8. September vor dem Denkmal auf dem St. Petersburger »Platz des Sieges«. Wir, die Angehörigen der deutschen Soldaten, sind mit dabei und erleben, wie Schulklassen mit Blumen das Denkmal ehren und wie Veteranen und ältere Frauen in sichtbarer Trauer, Blumen in der Hand, diese Feier begehen. Buchstäblich erfahren wir hier, was dieser Satz des Volksbundes, nämlich dass

»den Schmerz der anderen sehen«

Versöhnung über den Gräbern sei, anfanghaft bedeutet: nämlich den Schmerz der anderen in ihrer eigenen Trauer zu sehen und wahrzunehmen. Denn der 8. September ist jener Tag, an dem sich der deutsche Belagerungsring um Leningrad 1941 schloss: für 900 Tage unbeschreiblichen Leides für die Eingeschlossenen.

Am Tag darauf, am 9. September, werden umgekehrt mit den 450 deutschen Angehörigen etwa 600 russische Gäste an der Einweihung des deutschen Soldatenfriedhofs mit dabei sein und Ähnliches auf dieser Seite wahrnehmen. Und am 8. September findet in der evangelischen Petri-kirche St. Petersburg am Abend ein ökumenischer Friedensgottesdienst statt mit deutschen und russischen Gläubigen, mit orthodoxen, katholischen und evangelischen Geistlichen. Wir erinnern uns der Toten und beten für den Frieden. Und der Bruder des vor Leningrad gefallenen Wolfgang Buff liest aus dessen Kriegstagebuch erschütternde Dokumente des Leidens und der Sehnsucht.⁸ Ich bete im Gottesdienst diese Fürbitte:

Gott, Schöpfer und Erbarmer!

Wir kommen zu dir mit unserer Geschichte von Tod, Leid und Trauer. Du bist der Gott des Lebens und Überlebens, auch über den Tod hinaus.

Wir kommen mit unserer Klage, dass wir uns in einer solchen Geschichte einfinden müssen. Aber auch mit der Bitte um Vergeltung für das Leid, das dem Volk in diesem Lande zugefügt wurde. Und mit der großen Hoffnung, dass du den Toten durch ein erbarmendes Gericht hindurch deine Versöhnung in ein neues Leben hinein geschenkt hast.

Und uns schau auf die Finger. Dass wir von dieser Erinnerung her die scheinbar unscheinbaren Kriegsanfänge im Alltag zwischen Menschen und Völkern ausmachen, aufdecken und mit Zivilcourage dagegen angehen, auch wenn es etwas kostet. Wenn wir dies nicht tun, dann schlage uns mit tiefen Schuldgefühlen.

Ja, der junge Soldat hat richtig gesagt: Dein Erbarmen falle auf die Erde!

Ansprache und Gebet im Nachhinein

● Während des Gottesdienstes und danach kommen mir Gedanken, die ich am Abend noch niederschreibe, was ich mir und den anderen, vor allem den Mitangehörigen selber an diesem Tage gerne gesagt hätte. So etwa wäre mir zu Herzen gewesen:

Wir gedenken der toten Soldaten aus unserer Verwandtschaft und aus unserem Freundeskreis. Sie haben angegriffen und erobert, das darf nicht bagatellisiert werden. Dazu ist das Leiden der Bevölkerung von Leningrad zu groß gewesen. Aber sie waren auch immer irgendwie selbst Opfer, wurden eingezogen und nicht gefragt. Die meisten von ihnen wären lieber zuhause geblieben. Je mehr diejenigen weniger werden, die eine direkte oder indirekte erzählte Erinnerung haben, desto notwendiger werden die Kriegsgräber und Soldatenfriedhöfe. Sie retten die Erinnerung auch über die persönlichen Erinnerungen hinaus. Es ist schon viel, wenn wir, die Angehörigen, hier die Möglichkeit haben, zu

»Gräber als Ort unseres Widerstandes«

gedenken und zu trauern um die abgebrochenen Leben von Vater, Ehemann, Großvater, Bruder, Freund, Sohn, Schwiegersohn, Schwiegervater und Onkel.

Es ist viel, die Lücke offen zu halten, die ihr Nicht-Wieder-Heimkommen jahrzehntelang bis auf den heutigen Tag gerissen hat. Zu selbstverständlich nehmen wir sonst, dass sie nicht mehr da waren. Zu selbstverständlich nehmen wir sonst den Krieg, als sei er eine unabwendbare Naturkatastrophe, der eben mit solchen Opfern zu opfern ist. Zu selbstverständlich wäre dann, wieder mit Kriegen zu rechnen. Nein, die Gräber

der Gefallenen sind nicht ein Ort der Hinnahme, sondern unseres Widerstandes: auch der Klage, dass es so gekommen ist; auch der Anklage Gottes, weil er so untätig erscheint und das Schlimme nicht verhindert hat; letztlich der großen Weigerung gegen künftige Kriege und zum unablässigen Einsatz für den Frieden. Gott gibt der Sinnlosigkeit des Krieges und des Tötens und des Leidens keinen Sinn: Er hält aber die Sinnlosigkeit mit uns aus.

Die Gräber und Friedhöfe werden uns überdauern, werden Symbol dieses kollektiven Gedächtnisses sein, um nie das Leid zu vergessen, das Kriege verursachen. Manche unserer Zeitgenossen zuhause scheinen solchen Erinnerungen auszuweichen. Das gewalttrufende Geschrei wird schon wieder lauter. Die Erinnerung an das vergangene Leid könnte künftiges Leid verhindern, das man anderen zufügt und das einem selbst zugefügt wird.

Deshalb brauchen wir diese Todesmonumente des Krieges, um das Leben und den Frieden zu schützen. Deshalb dürfen wir die Toten nicht vergessen, weil wir sonst unser zukünftiges Leben aus dem Auge verlieren. Wir danken für dieses greifbare Gedächtnis im monumentalen Zeichen vieler unmonumentaler Tode.

Und mir kommt ein Gebet:

Allmächtiger und barmherziger Gott, du Gott, der das Leben und Überleben der Menschen von vorneherein wollte und will. Die Menschen aber wählen den Tod, nicht das Leben. Wir wissen nicht, warum dies alles so ist und warum du das alles so sein lässt. Aber wir wissen, dass du selbst das Leiden der Menschen an deinen Leib herangelassen hast, dass du nicht von außen her zuschaust, sondern mit uns das alles durchstehst: die Trauer und den Tod, und dass Du durch Dein Gericht über Schuld und Sünde hindurch das Le-

ben dieser Toten in die Ewigkeit hinein rettest. Auch das Leben der Toten, die unsere Toten getötet haben. So dass allumfassende Versöhnung und Rettung sein wird auf einer neuen Erde, ohne Leid und ohne Krieg. Gib uns die Kraft, aus dieser Hoffnung heraus bereits jetzt für diese neue Erde einzutreten und einzustehen, in Frieden und Gerechtigkeit, auch wenn es uns etwas, manchmal vielleicht viel kostet. Wir werden dann der Erinnerung an unsere Toten gerecht. Amen.

»Leibhaftige Begegnungen«

● Am nächsten Morgen fahren wir mit Bussen nach Sologubowka; durch jenes so heftig umkämpfte Land, das so viel Leid und Tod gesehen hat, an Birkenwäldern entlang und durch die Dörfer mit ihren farbigen Holzhäusern. In Sologubowka zeigt sich einmal mehr die Vernetzungsfähigkeit des Volksbundes, die augenscheinliche Verbindung von Gräberpflege und Versöhnungsarbeit: in der Mithilfe am Wiederaufbau der orthodoxen Dorfkirche, die sich zwischen Dorf und Soldatenfriedhof befindet.

Zur weiteren inhaltlichen Ensemblequalität dieser Feier gehört auch die Pflanzung von drei ersten Bäumen für den geplanten Friedenspark neben dem Friedhof, die von Jugendlichen und offiziellen Vertretern aus den drei Partnerstädten Hamburg, Dresden und St. Petersburg gepflanzt werden.

Soldatenfriedhof, Kirche Mariä Himmelfahrt und Friedenspark bilden jene augenscheinliche Kombination, die die Identität des Volksbundes insgesamt ausmacht: die Erinnerung an die Toten, der Einsatz für den Frieden und die Anerkennung der religiösen Dimension, vor allem des Gebetes, das beidem die entsprechende Schubkraft zu geben vermag. Hier bekommt der Satz

des russischen Feldherrn Suworow eine neue umfassendere Bedeutung: »Der Krieg ist erst dann vorbei, wenn der letzte gefallene Soldat bestattet ist.«⁹

Was ich dann mit mir und anderen nach der Einweihung auf dem Friedhof selbst erlebe, ist in seiner Intensität kaum beschreibbar. Wir sind irgendwie auf der Suche nach der Leiblichkeit der Erinnerung, nach materialen Repräsentanzen der vor Jahrzehnten gefallenen Toten. Was für eine

»Sein Name ist gerettet in Stein.«

unglaubliche Mischung von Freude und Trauer, und von Tränen aus beidem ist es, wenn man in den Steinstelen den Namen des Verstorbenen findet, den man gesucht hat: Sein Name ist gerettet in Stein. Dies ist die erste Leiblichkeit der Gegenwart des Toten in diesem Friedhof, der ich begegne.

Dann werde ich von einer Mitarbeiterin des Volksbundes darauf aufmerksam gemacht, dass das Grab meines Onkels auf dem ehemaligen Friedhof bei Mga genau lokalisiert werden konnte und damit auch hier genau lokalisiert ist, mit einem kurzstiligen metallenen schwarzen Namensschild, das in die Erde gesteckt ist, knapp über fast sumpfigem Klee: goldfarbener Name »Johann Baier« auf schwarzem Untergrund. Ich kann nicht beschreiben, was ich empfinde. Dies ist die intensivste Körperlichkeit, die einem Angehörigen nach fast 60 Jahren von dem Toten noch geschenkt werden kann. Ein Grab, mit seinen Gebeinen, ganz klar lokalisiert, was für ein Geschenk! Was für ein Geschenk seiner körperlichen Gegenwart in und durch diese Erde. Und ich stehe hier, nicht nur für mich, sondern in Stellvertretung für meine Mutter und so viel muss ich sagen und so viel muss ich denken und so viel bewegt mich und ich komme nicht mehr los von dieser Stelle.

Später merke ich, wie es den anderen auch so geht. Und irgendwie verbindet uns der große Friedhof, obgleich wir alle an den Stellen stehen bleiben, wo unsere Stellen sind. Und ich nehme die vier Nelken, die mir vorher eine Dorfbewohnerin geschenkt hat, kürze sie ganz arg, und stecke sie um das Namensschild herum in das sumpfige Gras. Und ich nehme das handgroße Holzkreuz, das ich mitgenommen habe, und drücke es vor das Namensschild in die Erde. Den Rosenkranz, den mir die Mutter mitgegeben hat, den wickle ich um das Namensschild und um das Kreuz und verbinde beide damit. Endlich besprengte ich den Ort mit dem Weihwasser, das die Mutter in einem Fläschchen mitgegeben hat.

Wir alle tun irgendwie »so etwas«. Um auch unserem eigenen Dasein eine Körperlichkeit an dieser Grabesstelle zu verleihen, die unser Weggehen überdauert. Schräg gegenüber sehe ich einen Angehörigen, der seinem dort liegenden Bruder wohl einen Brief geschrieben hat, der nun

»ein Geschenk seiner körperlichen Gegenwart«

auf das Grab gelegt wird. Ja, es ist etwas unendlich Tröstliches, die Gewissheit über die letzte Ruhestätte eines geliebten Menschen zu haben, dort gewesen zu sein und davon zuhause erzählen zu dürfen. Ganz zu schweigen von dem Trost, den die Mutter dadurch geschenkt bekommt; und ich spüre, wie sich seitdem ihre Gebetsbeziehung zu ihrem verstorbenen Bruder um vieles intensiviert hat und irgendwie sehr hoffnungsvoll geworden ist.

Würdigung aus Erfahrung

● Auch meine Beziehung zu meinem Onkel hat sich seitdem sehr verändert: Ich erfahre ihn

gegenwärtig und bin in christlicher Auferstehungshoffnung sicher, dass er mir in meinem Leben nahe ist und dass er mich ansprechbar begleitet. Es ist ein großer Segen, der von diesem Stück Erde südlich des Ladogasees ausgeht. Nirgendwo leeres Heldenpathos, aber überall die Kraft des Trostes, die Kraft, das Leid anderer zu sehen und »Gegengedanken« gegen alles zu bilden, was Menschen Leid antut.

Mit solchen Erfahrungen ermöglicht der Volksbund auch aus theologischer Perspektive bereits hier ansatzhaft viel von dem, was Jesus »Reich Gottes« genannt hat: in der Achtung vor dem Menschen über den Tod hinaus, in der Würdigung der Würde der Einzelschicksale, in der Verantwortung, dass die Lebenden Toleranz lernen, Humanität und Freiheit achten und sich für Aussöhnung und Verständigung einsetzen; und darin, dass dies, zurückhaltend zwar, aber immer wieder deutlich genug, im Zusammenhang jenes christlichen Glaubenserbes geschieht. Da sich hier die Hoffnung nicht nur auf die irdische Zukunft, sondern auch auf das künftige Leben der Toten zu richten vermag, wird die Erinnerung zu einer Vergegenwärtigung eigener Art und gibt so der Zukunft entsprechende Orientierung und Hoffungsenergie.

Epilog

● Ich habe kürzlich einen weiteren Brief an den Volksbund geschrieben und nachgefragt, wie

es mit meinem anderen Onkel stehe, nämlich dem Bruder meines verstorbenen Vaters. Er ist am 29. Dezember 1942 im Raum Stalingrad vermisst. Ich kann wohl nicht damit rechnen, dass man seine Gebeine findet. Die Verleiblichung der Erinnerung wird sich dann darauf beschränken, dass sein Name im Namensbuch aller Stalingradverluste, einschließlich der ca. 100.000 Vermissten, aufgeführt wird.

Und ich werde in den nächsten Jahren auf einer der vom Volksbund veranstalteten Fahrten auch nach Rossoschka kommen, um dort den neuen Sammelfriedhof für alle im Bereich Wolgograd gefallenen deutschen Soldaten zu besuchen. Es wird mir dann dort so gehen, wie jenen, die mir in Sologubowka so leid getan haben, weil sie weder ein eigenes Grab mit Namen, noch den Namen auf den Steinsäulen fanden, sondern »nur« in den Namensbüchern der Gefallenen. Aber auch bei ihnen habe ich gespürt, dass sie getröstet von dort wegingen, dass sie ihre Blumen und das, was sie noch mitbrachten, einfach an einen ausgesuchten Ort niederlegten und dort die irdige Leiblichkeit ihrer Verstorbenen erlebten. Denn irgendwo in dieser Erde liegen ja seine Gebeine und vielleicht schmilzt in diesem Augenblick die mögliche örtliche Entfernung genauso wie die zeitliche: zur Erfahrung seiner großen Nähe. Und ist es nicht viel: der Name eines Verschollenen in einem Buch der Erinnerung, das mit diesem Namen ein Leben beherbergt und nicht vergessen lässt, dass dieses Leben wie im Buch so in Gott aufgehoben ist.

¹ Vgl. Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge (Hg.), Jubiläumsband: Dienst am Menschen – Dienst am Frieden. 75 Jahre Volksbund Deutsche Kriegsgräberfürsorge, Gütersloh 1994, 200ff.

² Vgl. ebd. 200.

³ Vgl. ebd. 202.

⁴ Der Präsident des Volksbundes Karl-Wilhelm Lange in: Stimme und Weg 77 (2001) 1, 3.

⁵ Stimme und Weg 77 (2001) 2, 14–15.

⁶ Vgl. dazu Stimme und Weg 76 (2000) 3, 8–10; sowie Stimme und Weg 76 (2000) 4, 16–20.

⁷ Vgl. dazu M. Dodenhoeft, Würdige Stätte des Gedenkens, in: Stimme und Weg 76 (2000) 3, 8–9.

⁸ Vgl. Vor Leningrad. Wolfgang Buff – Kriegstagebuch, Kassel 2000.

⁹ Zitiert vom Landrat der Region A.W. Wassiljew bei der Einweihung des Friedhofs.

Alois Riedlsperger SJ

Sozialbericht der Kirchen in Österreich

Erfahrungen und Praxis sozialen Engagements

14 christliche Kirchen in Österreich bereiten derzeit ein erstes ökumenisches Sozialwort vor – als gemeinsame Stellungnahme zu den sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen. Die Ergebnisse der ersten Phase bringen Erfahrungen kirchlicher Sozialarbeit in den Diskurs ein.

● 522 soziale Initiativen und Einrichtungen der christlichen Kirchen in Österreich haben sich an einer »Standortbestimmung« beteiligt. Dabei haben sie ihre eigene Praxis kritisch reflektiert. Die Ergebnisse liegen nun im »Sozialbericht«¹ vor. Tausende Seiten von Eingaben wurden ausgewertet und in 22 Kapiteln zusammengefasst. Die Themenpalette reicht von Armut und sozialer Ausgrenzung über Ehrenamt, Entwicklungszusammenarbeit bis hin zu Forderungen und Wünschen an die Kirchen selbst wie auch an Politik und Gesellschaft. Der Sozialbericht ist nicht nur ein Spiegelbild des sozialen Engagements, sondern zeichnet auch ein besorgniserregendes Szenario der künftigen Tragfähigkeit des sozialen Netzes in Österreich.

In einem breiten Diskussionsprozess werden bis Pfingsten 2002 die Ergebnisse öffentlich

diskutiert: mit politischen Parteien, Interessensvertretungen, nicht-kirchlichen sozialen Initiativen und Einrichtungen, anderen Glaubensgemeinschaften. Ebenso hat jede und jeder Einzelne die Möglichkeit, zu den Ergebnissen Stellung zu beziehen.

Diese breite sozial und gesellschaftspolitische Offensive von orthodoxen/altorientalischen Kirchen, Reformierten und römisch-katholischer Kirche gemeinsam ist weltweit einzigartig. Vielfach wird von einem ökumenischen Meilenstein gesprochen. Mit großem Engagement haben 67 bundesweite Organisationen, 68 regionale und 390 lokale Initiativen und Einrichtungen aus 14 christlichen Kirchen in der ersten Phase ihren wichtigen Beitrag geleistet.

Bereits bei der so genannten »Delegiertenversammlung« des »Dialogs für Österreich« im Herbst 1998 wurde ein ökumenisches Sozialwort angeregt. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) hat diesen Anstoß in der Folge aufgegriffen. Anliegen war es von Beginn an, die gesellschaftliche Verantwortung der ChristInnen in Österreich gemeinsam wahrzunehmen. Die allen Kirchen gemeinsame Quelle ihres sozialen Engagements in der Welt und damit auch dieser gemeinsamen Vorgehensweise ist die Botschaft des Evangeliums Jesu Christi.

In Sorge um den sozialen Zusammenhalt

● Der als Ergebnis der ersten Phase des »Projekts Sozialwort« vorliegende Sozialbericht orientiert sich an den praktischen Erfahrungen sozialer Initiativen und Einrichtungen, seien sie karitativ, sozialpolitisch oder bewusstseinsbildend aktiv. Ein reichhaltiges Bild des sozialen Engagements in den christlichen Kirchen ist mit dem »Sozialbericht« entstanden, gleichzeitig wurde ein ernst zu nehmender Befund abgegeben: Die Kirchen in Österreich sind in Sorge um den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft!

Die Sozialarbeit der christlichen Kirchen – so eine Quintessenz des Berichtes – ist für Österreich unersetzlich und in der Öffentlichkeit weitgehend unbestritten. Sie wird angesichts der zunehmenden »Privatisierung« wichtiger sozialer Aufgaben des Staates weiter an Bedeutung gewinnen. Gleichzeitig aber bedrohen eine Vielzahl finanzieller und gesellschaftlicher Entwicklungen, aber auch innerkirchliche Probleme die künftige Aufrechterhaltung dieses entscheidenden Dienstes an Solidarität und Nächstenliebe – und damit den »sozialen Grundwasserspiegel«.

Die Auswertung der äußerst praxisorientiert, kritisch und selbstkritisch formulierten Texte aus allen Bereichen sozialer Praxis spiegeln solche bedrohlichen Vorzeichen: So werden z.B.

»der enger werdende budgetäre Spielraum«

die finanziellen Ressourcen des Staates zunehmend knapper. Dieser enger werdende budgetäre Spielraum lässt nicht nur geringere Subventionen befürchten, ihre Auszahlung ist für die bestehenden sozialen Einrichtungen – aufgrund ihrer kurzfristigen und zunehmend nur befristeten Vergabe – nicht mehr einplanbar.

Gleichzeitig wird ein starker Trend zur Auslagerung der Zuständigkeiten des Staates im Sozialbereich an private Trägerorganisationen spürbar. Für die kirchlichen Sozialdienste bedeutet dies: höhere Professionalität auch in ehrenamtlichen Bereichen, verstärkter Kostendruck, wachsende Verwaltungsaufgaben – und zunehmende Konkurrenz zwischen sozialen Einrichtungen, von denen manche ihr Überleben durch »Dumpling-Angebote« abzusichern suchen.

Der rasche Umbau der Alterspyramide in Österreich, die steigenden gesellschaftlichen Erwartungen an soziale Betreuung (z.B. Sterbebegleitung), die tiefgreifenden Veränderungen der Arbeitswelt – mit vielen »Verlierern« – sowie verschiedene »neue Krankheiten« führen zu einer deutlichen Zunahme von »Bedürftigen« und zu immer neuen, personalintensiven Betreuungsaufgaben.

Gesellschaftliche Entwicklungen

● Die Bereitschaft zum solidarischen Engagement nimmt laut »Sozialbericht« ab, Individualisierung, Vereinzelung und Isolierung schreiten fort, die Egozentrik (Rückzug ins Private, zunehmende Konsumhaltung) gewinnt zusehends an Boden. Mehr und mehr Menschen sind, wenn überhaupt, nur noch zu kurzfristigen freiwilligen Projekt-Einsätzen bereit: Unter Jugendlichen ist diese Tendenz besonders deutlich ausgeprägt.

Wachsende Desintegrationstendenzen in der Gesellschaft verschärfen diese Entwicklung weiter. Die traditionellen privaten Sozialstrukturen und Bezugssysteme (Ehen, Familien) erweisen sich als zunehmend instabil und nicht mehr so belastbar.

Der Rückgang bei ehrenamtlichen MitarbeiterInnen ist eklatant; nicht zuletzt durch eine

schwindende öffentliche Attraktivität der Kirchen, durch Personalschwund bei Ordensgemeinschaften, die bisher als Träger vieler sozialer Aktivitäten auftraten, und durch Überlastung und Resignation bei vielen Ehrenamtlichen, die unter wachsender Aufgabenlast, aber weitgehend fehlender öffentlicher (auch sozialer) Anerkennung leiden.

Zu alledem kommt noch ein spürbarer Rückgang bei den Spendenaufkommen zugunsten sozialer Projekte. Die bisher beispielhafte Spendenbereitschaft lässt unter dem Druck – oder der Angst – vor höheren finanziellen Belastungen und im Zeichen schwindender Identifikation mit der Institution Kirche nach. Die wachsende Distanz schlägt direkt (geringere Kirchenbeiträge, weniger Spenden) und indirekt (Imageverlust) auf die Sozialarbeit der kirchlichen Initiativen und Organisationen durch – und erzwingt Rückzug aus manchen Sozialbereichen.

kritischer und glaubwürdiger

● Ein zentrales Ergebnis des »Sozialberichtes« ist auch, dass der Werte- und Sinnbedarf der Menschen nach stabilen moralischen Instanzen wächst. Dafür ist es allerdings notwendig, dass die Kirchen ihre Option für die Benachteiligten, Schwächeren, Ärmern und »Anderen« in der Gesellschaft künftig noch weit mutiger, kritischer und glaubwürdiger als bisher darstellen können. Die Kirchen müssten – so eine vielfach geäußerte Erwartung – ihren »sozialpolitischen Flügel« stärken, also neben ihrer spirituellen und karitativen Arbeit auch die Bewusstseinsbildung und das politische Engagement intensivieren. Bestehende Strukturen des Unrechts und der Verhinderung von Chancengleichheit müssten deutlicher als bisher benannt werden. Die Kirchen müssten – unbeirrt von gesellschaftlichen Trends

und politischer Opportunität – ein überzeugender Anwalt der Würde des Menschen sein. Konkret würde das auch bedeuten, von der Neigung Abschied zu nehmen, lieber an der Seite der »Braven« und Etablierten als der Außenseiter zu stehen. In ihren eigenen Reihen müssten die Kirchen das verwirklichen, was sie von der Gesellschaft einfordern, z.B. klare Alternativen zu einer neoliberalen Wirtschaftspolitik.

Von den Kirchen wird vor allem mehr Mut erwartet, wenn es darum geht, soziale Anliegen zu vertreten. »Nicht als Schmeichelbegriff für ein bisschen nette Wohlfahrt sei der Begriff der Option für die Armen zu verwenden, sondern als Bekehrung der Kirche hin zu den Armen dieser Welt.«² Folgende Schritte wären daher notwen-

»kein Schmeichelbegriff für ein bisschen nette Wohlfahrt«

dig: die Medienpräsenz der Gruppen fördern, für die Option ergriffen wurde; strategische Allianzen eingehen: Zusammenarbeit mit allen gesellschaftlichen Kräften für bestimmte Anliegen; Netzwerke bilden; als anerkannt überparteiliche Organisation sollten die Kirchen Räume der Auseinandersetzung anbieten und unterschiedliche Positionen ins Gespräch bringen.

Politik und Gesellschaft

● Kritisch setzen sich die über 500 Beiträge im »Sozialbericht« auch mit Entwicklungen in der österreichischen Politik und Gesellschaft auseinander. Der weite Bogen der Anregungen reicht von der Aufwertung des Ehrenamtes (Versicherungsschutz etc.) über stärkere Frauen-, Kinder- und Familienrechte, einer nachdrücklicheren schulischen Erziehung der Jugend zu Gewaltfreiheit, Frieden und sozialer Kompetenz bis hin

zu einer rascheren und unbürokratischen Vergabe staatlicher Sozialhilfen.

Eine ganz zentrale Botschaft gegenüber dem Staat ist jedenfalls: Ohne Geld geht es auch in der kirchlichen Sozialarbeit nicht! Organisationen und Menschen, die ihre Kraft für die Linderung von Not und Leid ihrer Mitmenschen einsetzen, wollen nicht auch noch als Bittsteller auftreten, sondern erwarten eine Unterstützung und Förderung ihrer Arbeit.

Bei aller Vielfalt und Buntheit der Stellungnahmen und Positionen sind drei Linien klar zu erkennen:

Gesetzlicher Schutz vor Armut: Der Vermeidung von Armut und sozialer Ausgrenzung wird durchgehend oberste Priorität eingeräumt. So fordern gleich mehrere Einsendungen schlicht und einfach »gesetzlichen Schutz vor Armut«. ³ Beispiele dafür sind Forderungen nach einer »bedarfsorientierten Grundsicherung« für alle, einer Sozialverträglichkeitsprüfung als Testverfahren für Gesetzesvorhaben und der Absicherung des umlageorientierten Sozialsystems.

Rechte vor Almosen: Von der Sozialhilfe bis zur Situation von Flüchtlingen wird die mangelnde Rechtssicherheit beklagt. Gerade bei den Schwächsten ist zu achten, dass grundlegende Rechte gewahrt werden, und sich die Einhaltung der Menschenrechte nicht am Budget orientieren darf. »Es muss einfach so budgetiert werden,

»Subsidiarität ist von der Solidarität nicht zu trennen.«

dass zumindest das gewährleistet ist, dass kein Asylsuchender, kein Flüchtling, kein Mensch in unserem reichen Land obdachlos und unversorgt sein muss.« ⁴

Nächstenliebe und Solidarität gehören zusammen: Die kirchlichen Initiativen sehen sich durch ihr konkretes, solidarisches, oft von Eh-

renamtlichen getragenes Handeln legitimiert, gesellschaftliche Solidarität einzufordern. Nächstenliebe und gesellschaftliche Solidarität können nicht gegeneinander ausgespielt werden. »Darum ist die Subsidiarität nicht von der Solidarität zu trennen, die die notwendigen Rahmenbedingungen herstellen muss. Mit anderen Worten: Der Staat ist mit den Sozialpartnern verantwortlich, dass Solidarität und Subsidiarität zum Gemeinwohl führen.« ⁵

Gemeinsame Wertebasis: Diese Orientierungslinien kirchlichen Engagements in der Gesellschaft beziehen ihre Kraft und Legitimation aus einer eigenen, gemeinsamen »Wertebasis«. »Gesellschaftskritik wird im Zusammenhang mit christlichen Werten und Optionen gesehen.« ⁶ Betont wird die Anwaltschaft für Gruppen, die sich selbst nicht ausreichend artikulieren können, als »Option für die Armen«. Kirchliche Gruppen sehen ihre Stärken, diesem Auftrag nachzukommen, in ihrer konkreten Arbeit mit den Benachteiligten, die den Kirchen ein Sensorium geben, diese Problemlagen gegenüber Politik und Gesellschaft glaubwürdig zu vertreten, in ihrer weltumspannenden Organisation und darin, dass sie über den Tellerrand von Legislaturperioden hinauszuschauen vermögen.

Kirchen in der Zivilgesellschaft

● Mit der Präsentation des hier ansatzweise vorgestellten »Sozialberichtes« haben sich die Kirchen in das Gespräch mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen begeben. Keine fertigen Rezepte stellen sie zur Verfügung, vielmehr sind es ihre praktischen Erfahrungen, die in die öffentliche Diskussion eingebracht werden. Kontroversen sind jetzt erwünscht, um neue Wege für eine soziale Gesellschaft – gemeinsam mit anderen – zu entwickeln. Die Kirchen können sich

in einer pluralen Welt nicht isolieren. Das »Projekt Sozialwort« ist ein solcher Versuch, einen Verständigungsprozess zu initiieren, um die anstehenden sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen konstruktiv aufzugreifen und

»Neuorientierung der kirchlichen Praxis«

sich dem notwendigen Dialog mit der Gesellschaft zu stellen. Die Kirchen möchten mit dem »Projekt Sozialwort« Verantwortung übernehmen. Mit dem »Sozialbericht« liegt nun ein erstes Ergebnis dieses gemeinsamen Weges vor. Damit steht eine Dokumentation zur sozialen Lage

in Österreich zur Verfügung, mit der folgende Anliegen verfolgt werden können: die Auseinandersetzung um die Entwicklung in Wirtschaft und Politik, Staat und Zivilgesellschaft; das Gespräch der kirchlichen sozialen Initiativen und Einrichtungen mit ihren konkreten Aktionspartnern; die Neuorientierung der kirchlichen Praxis im gesellschaftlichen Kontext.

Weitere Informationen zum »Projekt Sozialwort«: <http://www.sozialwort.at>.
Bestellungen des Sozialberichts zum Preis von EURO 10,- (ATS 137,60) exklusive Versand: sozialwort@ksoe.at;
Tel: +43-1-310 51 59; Fax: +43-1-310 68 28

¹ Sozialbericht. Erfahrung und Praxis sozialen Engagements, Wien, September 2001.

Zusammenfassung von 522 Einsendungen zur »Standortbestimmung« (Phase 01 des Projektes

Sozialwort).
² Ebd., 154.
³ Ebd., 160.
⁴ Ebd., 161.

⁵ Ebd., 123.
⁶ Ebd., 130.

DIAKONIA Vorschau

Themen der nächsten Hefte:

Segen und Fluch	1/2002
Christus im Dialog	2/2002
Weltkirche	3/2002
Leiblichkeit	4/2002
Gewalt	5/2002
Freundschaft	6/2002

Artikel zu den Schwerpunkten oder zu anderen Themen können unverbindlich an die Redaktionsadresse gesandt werden:
Kobelgasse 24, A-1110 Wien
diakonia@utanet.at
Redaktionsschluss:
25.12.2001 (2/2002); 25.02.2002 (3/2002)
25.4.2002 (4/2002); 25.6.2002 (5/2002)
25.8.2002 (6/2002)

Mitgeschöpflichkeit

Ein Literaturüberblick im Anschluss an das Schwerpunktthema von **Ulrike Peters**, Bonn:

»Ich glaube, dass auch die Belferlein, die Hündlein, in den Himmel kommen und jede Kreatur eine unsterbliche Seele habe.« – Dieses Bekenntnis Luthers scheint auch heute noch einen häretischen Klang zu haben. Halten es doch viele nach wie vor mit Descartes' Ansicht, dass Tiere bloße Maschinen sind. Entsprechend ist auch die »Mitgeschöpflichkeit«, d.h. die Mensch-Tier-Beziehung in der Theologie nach wie vor fast ein Fremdwort.

Eberhard Röhrig Mitgeschöpflichkeit

Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung

Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 706
Frankfurt a. M.: Peter Lang, Europ. Verlag der Wissenschaften 2000
500 Seiten, kt., DM 128,-/ÖS 859,-

Von evangelischer Seite ist der Aspekt der Mitgeschöpflichkeit jetzt in einer Dissertation von E. Röhrig umfassend aufgearbeitet worden. Von den biblischen Zeugnissen, die eine christliche Tierschutzethik durchaus begründen, über die Zeit der Reformation, des Pietismus, der Aufklärung und Erweckungsbewegung bis hin zu Schweitzer, Barth und Bonhoeffer wird der Bogen gespannt. Bezüglich der »schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart« kommen auch katholische Stimmen nicht zu kurz und in Exkursen werden die Theologiegeschichte vor der Reformationszeit (auswahlweise), das nachbiblische Judentum, das (evang.) Gesangbuch und nichttheologische Ansätze berücksichtigt. Wünschenswert wäre die Weglassung dieses Exkurs-Teils zugunsten der Konzentration auf die interessanten Vertreter der Theologiegeschichte

gewesen. Denn nicht zuletzt wird durch die Kürze des Exkurses ein teilweise falsches Bild vermittelt (Beispiel: Judentum, für das nur Buber und Chagall, beides Vertreter des sog. assimilierten Judentums und nicht des Chassidismus, als Gewährsmänner fungieren).

Zu begrüßen ist der Nachweis und die Betonung der durchaus positiven Einstellung zum Tier in Bibel und Judentum und die Ablehnung einer Tierschutzethik auf Kosten eines Antijudaismus. Ein guter, zusammenfassender und auch für den Laien lesenswerter Überblick über die Problematik der Beziehung Mensch-Tier aus theologischer Sicht bietet das erste Kapitel »Anlässe zu dieser Arbeit«, ein Plädoyer für die Berücksichtigung einer Tierethik in der Theologie, speziell in der Schöpfungslehre, und für die – auch am Schluss noch einmal eigens behandelten – weiteren praktischen Konsequenzen: Ablehnung jeglicher quälerischen Tierhaltung und Aufnahme der Mitgeschöpflichkeit ins Grundgesetz. Insgesamt ist die Arbeit als (vorläufiges) Standardwerk zu werten, ein Pendant katholischerseits wäre wünschenswert.

Bernd Janowski / Peter Riede (Hg.) Die Zukunft der Tiere

Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven

Stuttgart: Calwer Verlag 1999
211 Seiten, kt.

Mit der »Zukunft der Tiere« – aus Sicht von evang. Theologen, Philosophen, Germanisten und Naturwissenschaftlern – beschäftigt sich die von Janowski und Riede herausgegebene Publikation (mit Beiträgen von G. M. Teutsch, F. M. Wuketis, B. Janowski, P. Riede, G. Bodendorfer, I. Gräßer, M. H. Jung, J.-C. Wolf, L. Röhrich). Schwerpunkt ist dabei das Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Tier im Alten und Neuen Testament. Neben einem Beitrag über »Tierschutz-

gedanken im Pietismus« beschäftigen sich zwei Artikel (Wuketis, Wolf) mit der gegenwärtigen Tierethik. Wer sich speziell für die biblischen Grundlagen der Mitgeschöpflichkeit interessiert, dem ersetzt dieses Buch nicht die Lektüre der von Janowski, U. Neumann-Gorsolke und U. Gleßmer herausgegebenen Publikation »Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel« (Neukirchen-Vluyn 1993) – auch wenn einige Aspekte aktualisiert sind.

Guido Knörzer

Töten und Fressen?

Spirituelle Impulse für einen anderen

Umgang mit Tieren

München: Kösel-Verlag 2001

214 Seiten, kt., DM 29,90/ÖS 216,-/SFr 27,90

Last but not least ist auch ein Buch von katholischer Seite zu diesem Thema zu erwähnen: »Töten und Fressen?« – so der Titel des Buches von G. Knörzer – ist hier als Gretchenfrage das Thema des Buches, konkreter: Wie ist das Verhältnis des Christentums zu den Tieren als Mitgeschöpfen – damals und heute? Der erste Teil, eine leicht verständliche Darstellung von »Drei Anfragen: Mensch – Tier – Religion«, lässt auch »heiße Eisen« nicht aus, so die Frage »Haben Tiere eine Seele?« oder das »Tier im Judentum« – gut verständlich und korrekt bzw. angemessen dargestellt. Ist dieser erste Teil also durchweg gelungen, ist der zweite Teil – »Auf der Suche nach christlicher Spiritualität« – manchmal mit einem Fragezeichen zu versehen. So ist das erste Kapitel über »Heilige und Tiere« durchaus noch ausbaufähig (Beispiel: der heilige Franziskus). Das zweite Kapitel über »eine veränderte Spiritualität« birgt die Gefahr einer unsachgemäßen Handhabung der Quellen (Beispiel: die Rede von Chief Seattle, deren Text auf englisch und deutsch von Rudolf Kaiser bereits 1992 mit kri-

tischen Anmerkungen publiziert wurde, so dass Knörzer sich die eigene Übersetzung hätte sparen können). Praktisch-hilfreich dagegen ist das dritte Kapitel »Tiere in die Kirche – eine praktische Veränderung«, in dem es um Tiergottesdienste, Tierbestattungen und die praktische Umsetzung des Tierschutzes (vegetarisches Essen bei Gemeindefeiern etc.) geht. Insgesamt erfüllt das Buch ein bisheriges Desiderat und ist ein erster Vorstoß, die Mitgeschöpflichkeit von Tieren einer breiteren Öffentlichkeit bewusst zu machen, und gerade für pädagogische Zwecke (Gemeindearbeit, Schule und Erwachsenenbildung) sehr zu empfehlen.

Franz Gruber

Im Haus des Lebens

Eine Theologie der Schöpfung

Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2001

240 Seiten, kt., DM 38,-/ÖS 277,-/SFr 36,-

Mitgeschöpflichkeit als weißer Fleck auf der theologischen Landkarte, auch wenn es um das Thema Schöpfung geht – dies belegt leider auch Grubers Buch. Denn wer unter dem Titel »Im Haus des Lebens« eine besondere Berücksichtigung der Themen Ökologie und Mitgeschöpflichkeit vermutet oder erhofft, wird enttäuscht und entgegen der Ankündigung des Klappentextes nicht »bedient«. Diese – gerade für eine heutige, moderne Schöpfungstheologie besonders interessanten – Aspekte und Probleme werden zwar nicht vollkommen ausgeblendet, aber eben nicht näher ausgeführt. Zwar bemüht Gruber besonders im Vorwort und auch später immer wieder den Begriff des »Lebens«, aber trotzdem entwickelt er eine traditionell-konservative Theologie der Schöpfung im Sinne von Kosmologie (und Anthropologie als geplanten Folgebund). Gruber hält es streng mit Rahner: Theologie und Naturwissenschaft unterscheiden sich durch den jeweiligen Gegenstandsbereich und

die Methodik und können sich daher nicht widersprechen. Jeder Ansatz eines holistischen, ganzheitlichen Denkens, das beide Bereiche irgendwie verbindet, wird ausdrücklich abgelehnt. Dennoch ist das Buch von Gruber als Einführung empfehlenswert, da er einen nachvollziehbaren Überblick über die Entwürfe einer Schöpfungstheologie in Geschichte und Gegenwart (angeführt werden hier Rahner, Schupp, Moltmann und Drewermann) bietet.

Paul Weingartner (Hg.) **Evolution als Schöpfung?**

Ein Streitgespräch zwischen Philosophen, Theologen und Naturwissenschaftlern
Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 2001
288 Seiten, kt., DM 68,95/ÖS 503,-/SFr 63,-

Wer einen wirklich aktuellen Überblick zum Thema »Evolution als Schöpfung« sucht, dem sei die von P. Weingartner herausgegebene Publikation – basierend auf einem Wissenschaftlergespräch über Evolution und Schöpfung – mit unterschiedlichen Standpunkten von Seiten der Naturwissenschaft, Philosophie und kath./evang. Theologie empfohlen (Beiträge von Otto Muck, Franz von Kutschera, Andreas Laun, Sigurd Martin Daecke, John C. Lennox, Peter Mittelstaedt, Siegfried Scherer, Laurence Loewe, Paul Erbrich, Peter Schuster, Paul Weingartner). Hier hält der Klappentext, was er verspricht! Hilfreich und auch spannend sind die sich an die jeweiligen Beiträge anschließenden Diskussionen bzw. Kommentare. Drei Entwicklungsphasen kennzeichnen das Verhältnis Evolution und christliche Schöpfungslehre: Schöpfung oder Evolution, Schöpfung und Evolution sowie Evolution als Schöpfung. D.h. von der Konkurrenz des Entweder-Oder über das getrennte, schieflich-friedliche Nebeneinander zum Versuch der Koexistenz. Interessant ist, dass von (kath./evang.) theologischer Seite aus hier die dritte Phase der Koexistenz vertreten wird. Spricht Laun sich

noch vorsichtig dafür aus, indem er die Absolutierung der (Makro-)Evolutionstheorie ablehnt und für die Theologie den Bereich des definitiv Unerklärbaren postuliert, stellt Daecke deutlicher und nachvollziehbarer die Schöpfung als Interpretation bzw. Sinngebung der Evolution und umgekehrt Evolution als Konkretion von Schöpfung dar: Die Evolutionstheorie erklärt zwar Mechanik bzw. Funktion der Evolution, nicht aber Grund und Ziel. Die Erkenntnis Kutscheras (S. 26), dass der Glaube nicht mehr die Mitte unseres Lebens ausfüllen kann, »wenn seine Aussagen unverbunden neben den anderen stehen und nichts zur Erkenntnis jener Wirklichkeit beitragen, mit der wir es konkret zu tun haben«, sollte nicht nur von der Leserschaft, sondern auch prinzipiell von der Theologie als Postulat in Zeiten der Säkularisierung verstanden werden.

Heilwerden im pastoralen Beruf

Christoph Jacobs **Salutogenese**

Eine pastoralpsychologische Studie zu seelischer Gesundheit, Ressourcen und Umgang mit Belastung bei Seelsorgern

Studien zu Theologie und Praxis der Caritas und Sozialer Pastoral 19,
Würzburg: Echter Verlag 2000
721 Seiten, brosch., DM 80,-/ÖS 584,-/SFr 76,-

Christoph Jacobs (geb. 1958, Priester und Pastoralpsychologe in der Erzdiözese Paderborn) hat den Begriff »Salutogenese« (»Heilwerdung«) von Abraham Antonovsky übernommen. Antonovskys Modell der Gesundheitswissenschaft, das aus dessen sozialpsychiatrischer Forschungsarbeit hervorgegangen ist, verbindet Jacobs mit einem vordringlichen Thema kirchlicher Personal- und Organisationsentwicklung.

Das Programm der »Salutogenese« beruht auf einem grundlegenden Perspektivenwechsel.

Das gewohnte, auf Pathogenese gerichtete Denken und Fühlen, das in der Frage: »Was macht krank?« zum Ausdruck kommt, wird ergänzt und korrigiert durch die Frage nach der Salutogenese: »Was macht gesund?« Durch diese Änderung der Blickrichtung wird die Aufmerksamkeit auf eine Menge von Faktoren gelenkt, die in der Lebenswelt des jeweiligen Menschen als gesundheitsfördernde Positivverfahren wirksam werden können. Die Aufgabe besteht nun darin, durch interdisziplinäre empirische Forschung diese Faktoren festzustellen und ihnen durch innovative Maßnahmen zu vermehrter Aktualisierung zu verhelfen. Es handelt sich um eine konzentrierte Aktion von Medizin, Sozialwissenschaft, Psychologie u.a.m. mit dem Ziel der »Health Promotion«. Für die Praktische Theologie bedeutet das: Ekklesiogenese ist immer auch Salutogenese des Einzelnen und der Gemeinschaft (vgl. Kapitel 10.1).

Der Verfasser bemüht sich nach Kräften, den Leserschreck, den sein Kompendium auslöst, durch Übersichten und Tabellen, durch Wegmarkierungen und Zusammenfassungen abzumildern. Nach der Darstellung des neuartigen Konzepts (auf 260 Seiten) folgt der Bericht über das Ergebnis dreier einschlägiger empirischer Studien (auf 180 Seiten). Der Ertrag der ersten beiden Teile, die als solche im Aufbau des gesamten Werkes nicht ausdrücklich gekennzeichnet sind, wird im dritten und letzten Teil in Form von theologischen Reflexionen und praxisbezogenen Thesen und Bausteinen (auf 180 Seiten) didaktisch einprägsam zusammengefasst.

Für die Fachdiskussion, sowohl innerhalb der psychologischen Richtungen als auch zwischen den Disziplinen, vor allem für den Diskurs mit allen Varianten der Theologie, liefert Jacobs reichlich Stoff. – Dem kirchlichen Praktiker werden Erkenntnisse vermittelt, die bisher wissen-

schaftlich nicht zugänglich waren. Das Wort »Seelsorger« im Untertitel des Buches steht, pars pro toto, für alle kirchlichen Berufe.

Denjenigen, die mit Personalfragen in der Kirche im Zeitalter von Stress und Burnout zu tun haben, empfehle ich nicht nur, sich mit dem, was da geschrieben steht, gründlich auseinanderzusetzen, sondern ich appelliere an ihre Verpflichtung, sich als Leiter des Personalreferats oder des Seelsorgeamts einer Diözese, als Äbtissin und Abt, Novizenmeisterin und -meister, Mentorin und Mentor, als Regens und Spiritual usw. persönlich fortzubilden und ihre Kompetenz zu erweitern.

Hermann M. Stenger, Dießen

Pastoraltheologie postmoderner Welten

Maria Widl

Pastorale Weltentheologie

*Transversal entwickelt im Diskurs mit
der Sozialpastoral*

Praktische Theologie heute 48
Stuttgart / Berlin / Köln: Verlag W. Kohlhammer 2000
264 Seiten, kt., DM 48,90/ÖS 357,-/Sfr 43,60

Auf der Grundlage einer Auseinandersetzung mit der Sozialpastoral entwickelt Maria Widl einen eigenständigen theologischen Ansatz, der Theologie in Kontakt mit »der Welt«, die heute nur noch im Plural gedacht werden kann, versteht. Die Auseinandersetzung geschieht dabei (in Anlehnung an die Begrifflichkeit von Wolfgang Welsch) »transversal«, also im Bewusstsein der Differenz und im Respekt vor der anderen Position, die weder vereinnahmt noch abgewertet wird, sondern auf mögliche »Übergangsstellen« zum eigenen Ansatz untersucht wird.

Hervorstechendes Merkmal dieses Buches ist für mich, dass seine methodische Durch-

führung mit seinem inhaltlichen Ansatz vollständig korrespondiert. Die Autorin zeichnet ihren eigenen Lernweg nach und lässt die Leserin an ihren Gedankengängen und der Entwicklung ihres Ansatzes teilhaben. Indem die Autorin ihren Such- und Reflexionsprozess dokumentiert, wird es einerseits ein sehr persönliches Buch, andererseits gerade wissenschaftstheoretisch interessant.

Der Ansatz der Sozialpastoral wird ausführlich anhand des Kongresses der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1993 vorgestellt, wobei Gehalt und Intention der Sozialpastoral nach seinen hauptsächlichen Vertretern Hermann Steinkamp und Norbert Mette sehr deutlich werden. Anschließend werden die wesentlichen Kritikpunkte an diesem Ansatz benannt.

Die Autorin skizziert den Entstehungskontext der Sozialpastoral in den persönlichen Betroffenheiten seiner Initiatoren ebenso wie sie ihren eigenen Lebens- und Forschungskontext als Grundlage ihrer kritischen Auseinandersetzung benennt. Als Angehörige einer jüngeren Generation musste sie einerseits Emanzipation und Partizipation nicht mehr erkämpfen, wuchs aber andererseits mit der Problematik von Fortschrittskonzepten und der Wertschätzung pragmatischer Lösungen ebenso auf wie in dem Bewusstsein, dass unterlassene Mitverantwortung schuldig macht.

Diesem Hintergrund liegt die Theorie der Postmoderne als leitendes Paradigma nahe. Vor allem anhand von Jean-Francois Lyotard und Wolfgang Iser wird diese ausführlich vorgestellt und ihre Aufnahme in einzelnen theologischen oder kirchen- und religionssoziologischen Ansätzen beschrieben. Daran schließt sich die Darstellung weiterer Ansätze an. An jede Darstellung schließt die Autorin den Ertrag des jeweiligen Ansatzes für die eigene Arbeit an. Dieses Vorgehen leistet präzise Zusammenfassun-

gen, als Leserin hat es mich jedoch mit der Zeit doch etwas ermüdet, die Fülle der Ansätze aus ganz unterschiedlichen Bereichen und ihre ausführliche Darstellung aufzunehmen.

Auf der Grundlage dieser Ansätze entfaltet Widl dann ihren eigenen Ansatz, die »pastorale Weltentheologie«. Hier hätte ich mir dann endgültig weniger Darstellung anderer Ansätze gewünscht. Die 17 Merkmale, die sie als konstitutiv für die »pastorale Weltentheologie« benennt (225f), verheißen wirklich Spannendes – hierzu würde ich gerne eines Tages einen ausgearbeiteten Ansatz lesen!

Auf der erarbeiteten Basis wird dann ein kritischer Blick auf die Sozialpastoral geworfen: Ihrem Weg der Parteilichkeit und Anklage stellt Widl den weltpastoralen mit prophetischer Übung und Transversalität gegenüber.

Durch die ganze Arbeit hindurch ziehen sich Reflexionen über die Verortung des Ansatzes im praktisch-theologischen Theoriediskurs. Das Verständnis Praktischer Theologie als Anleitung zur Praxis und »Charismenlehre« ist sicherlich diskussionsbedürftig. Auch den Begriff der »Evangelisierungswissenschaft«, dem Widl ihren Ansatz zuordnet, möchte ich hinterfragen. Der Wortlaut suggeriert mehr kirchliche Enge und vor allem eine wenig postmoderne Haltung des »Habens«, als seine Füllung als »Paradigmenverschränkung des Evangeliums mit den realen Welten der Menschen« (223) anzeigt.

Neben dem brillant durchgeführten wissenschaftstheoretischen Ansatz und den interessanten inhaltlichen Ideen zu der »pastoralen Weltentheologie« war eine wesentliche Lese Frucht für mich eine Vielfalt von Anstößen zum kreativen Weiterdenken – was ich für eines der größten Komplimente für ein wissenschaftliches Buch halte!

Uta Pohl-Patalong, Hamburg

DIAKONIA Filmtipp

Gattaca

Scope. USA 1997, 106 Min.

Buch und Regie: Andrew Niccol;

Kamera: Slawomir Idziak; Musik: Michael Nyman;

DarstellerInnen: Ethan Hawke, Uma Thurman,

Gore Vidal, Alan Arkin, Loren Dean.

Gegen Ende des 20. Jahrhunderts hat das Kino in seiner populären wie auch in seiner künstlerischen Ausrichtung etliche filmische Zukunftsvisionen vorgelegt. Einige mag man geflissentlich übersehen, der Hype des Millenniumswechsels zuschreiben oder als Reflex auf Trends der Gegenwartskultur verstehen. Andere hingegen wird man als geistesgegenwärtige Mahnungen erkennen und als anregende Unterhaltung schätzen lernen – so z.B. *Gattaca*. In den Augen mancher Filmkritiker hat *Gattaca* »das Potential eines Kultfilms« (R.-R. Hamacher) und steht schon jetzt »durchaus ebenbürtig neben Meisterwerken des Genres« wie z.B. *Metropolis* und *Blade Runner*.

Andrew Niccol's Spielfilm zeigt eine Zweiklassen-Gesellschaft, in der man zwischen validen und invaliden Menschen unterscheidet. Die Validen werden durch Ausleseverfahren der Pränataldiagnostik optimiert und sind daher ohne kritische Dispositionen für schwere erbliche Krankheiten. Auch potentiell abträgliche Beschwerden wie etwa Kurzsichtigkeit oder Suchtanfälligkeit werden im Reagenzglas ausgeschaltet. Die Invaliden hingegen, auch Zufalls- oder Gotteskinder genannt, kommen auf herkömmliche Weise zur Welt – ohne die Hilfe von Gentechnikern. Sie tragen alle Mängel und Risiken normalen Lebens. Die Invaliden haben keine Chance auf berufliches Fortkommen. Wer sollte in deren Ausbildung investieren angesichts genetisch besser ausgestatteter Konkurrenten und wegen hoher gesundheitlicher Risiken? Urintests ersetzen Bewerbungsgespräche; aber auch mit

einem legalen Drogentest ist jederzeit ein illegaler Blick darauf möglich, welche Zukunft man in einer Firma hat. »Natürlich ist Diskriminierung verboten. Genoismus nennt man das«, erklärt eine Stimme aus dem Off. »Aber niemand nimmt das Gesetz ernst.«

Beim privaten Raumfahrtkonzern namens *Gattaca* findet man Invalide vorwiegend in Putzkolonnen. Computerarbeitsplätze, Trainingszentren und Chefetagen bleiben Validen vorbehalten. In dieser Firma hat es Jerome Morrow (Ethan Hawke) weit gebracht. Er ist ein erstklassiger Navigator, auserwählt für die nächste einjährige Mission zum Jupitermond Titan, ausgestattet mit einem »unübertroffenen genetischen Quotienten.« Kein einziger Fehler bei einer Million Anschläge auf der Computertastatur! So hervorragend diese Angaben, so verblüffend die Auskunft: Jerome ist gar nicht Jerome. Jerome Morrow ist Vincent Freeman – und invalid!

Eine längere Rückblende weicht Zuschauerinnen und Zuschauer in Vincents Geheimnis ein und macht weiterhin vertraut mit der Lebenswelt des Films, der eigenem Bekunden nach »in nicht allzu ferner Zukunft« spielt. Die gesellschaftliche Trennlinie verläuft mitten durch Familien. Vincent ist ein Riviera-Kind, gezeugt im Autotyp gleichen Namens. Seinerzeit ging man noch davon aus, dass mit Liebe gezeugte Kinder größere Chancen haben, glücklich zu werden. Naiver Romantizismus angesichts genetischer Fakten! Vincent wird voraussichtlich mit 30,2 Jahren sterben. Sein Bruder hingegen kommt mit Hilfe von Gentechnikern auf die Welt. Anton ist genetisch perfekt, langlebig, gesund und Vincent (fast) immer überlegen.

Von Kindheit an träumt Vincent davon, ins Weltall zu fliegen. Dank eines illegalen Genmaklers kommt er seinem Ziel beträchtlich näher. Jerome Morrow, mit besten Genen ausgestattet, nach gescheitertem Suizidversuch auf

einen Rollstuhl angewiesen, ist bereit, seine Identität zu verkaufen. Für Vincent bringt das schmerzhaft Operationen mit sich. *Per aspera ad astra!* Danach alltäglich dieselbe Prozedur: Beiseitigen von Hautschuppen, Fingernägeln und Haaren, »um so wenig wie möglich vom invaliden Ich in der validen Welt zurückzulassen«. Sodann Präparieren mit Proben von Jeromes überlegenen Körperstoffen, mit Fingerkuppenblutpäckchen, Urinbeuteln und anderen genteuglichen Materialien.

Nach der gut zwanzigminütigen Rückschau bezieht der Film seine Spannung aus der Frage: Wie lange kann der invalide Held weiterhin das System überlisten, zumal intensive polizeiliche Ermittlungen erheblich das Risiko erhöhen, entdeckt zu werden. Einer der Flugleiter aus Vincents Abteilung wurde ermordet, und eine Originalwimper des Invaliden in der Nähe des Tatorts gefunden. Die Ermittlungen leitet Anton Freeman, Vincents Bruder.

Andrew Niccol ist dank der zeitlosen Atmosphäre und aufgrund von Michael Nymans Musik ein elegischer Film gelungen, dessen ruhige Bilderfolgen unter die Haut gehen. Ohne grelle Effekte und nahezu ohne Hilfe von Computeranimationen führt der Film eine sterile Welt vor Augen, die durch und durch von der Gentechnik bestimmt ist. Schon der Filmtitel bringt dies verschlüsselt zum Ausdruck: Die Buchstaben A, C, G und T verweisen auf die vier unterschiedlichen Grundbausteine, auf die Nukleotiden der DNA Doppelhelix.

Mit zwei Schrifttafeln nähert sich *Gattaca* seiner Hauptthematik bereits vor dem Titelvorspann an. Zwei Thesen, die die Kontroverse eröffnen, zwei Interpretationshilfen, die ebenso zur Filmlektüre aus theologischer Perspektive einladen: »Siehe an die Werke Gottes, denn wer kann das gerade machen, was Er krümmt? Prediger 7,13« Unmittelbar im Anschluss liest man auf

der Leinwand: »Ich glaube nicht nur, dass wir an Mutter Natur herumfuschen werden, sondern ich glaube auch, dass Mutter Natur es will. Willard Gaylin«

Eine weitere Stärke des Science-fiction Films liegt darin, dass er nicht nur Bruderrivalität oder die Folgen »gengläubiger« Schicksalsergebenheit vor Augen führt. Mit Jerome und dessen Alter Ego stellt er zwei Figuren vor, die auf unterschiedliche Weise das Ziel verfolgen, die eigene Endlichkeit zu überwinden und einen unterbrochenen biographischen Entwurf in der zweiten Inkarnation der eigenen Person zu vollenden. So gesehen, ist *Gattaca* nicht nur ein Beitrag zur aktuellen Ethikdebatte um Verwendung und Begrenzung der Gentechnik, sondern auch Herausforderung zu praktisch theologischen Reflexionen in puncto »Identität und Fragment«.

Thomas Kroll, Bonn

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).

Georg Hofmeister, Dr. theol., ist Vikar in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und Mitarbeiter am Forschungsprojekt »Ethikrelevante Wissenszugänge zu Natur und Schöpfung« der Stiftung Mensch-Gesellschaft-Umwelt in Basel.

Christoph Uehlinger, Dr. theol., lehrt als Oberassistent Altes Testament und Biblische Umwelt am Departement für Biblische Studien der Universität Freiburg Schweiz.

Günter Virt ist Professor für Moraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät, Gründer und ehemaliger Leiter des Senatsinstituts für Ethik in der Medizin der Universität Wien und derzeit Mitglied der Ethikberatergruppe des Präsidenten der Europäischen Kommission.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Josef Senft, Dr. theol. habil., ist außerordentlicher Professor für Religionspädagogik und Sozialethik an der Universität Köln.

Dorothee Sölle, Dr. theol. habil., studierte Philosophie, Theologie und Literaturwissenschaften, und war nach der Habilitation von 1975 bis 1987 Professorin am Union Theological Seminary in New York. Heute lebt sie als freie Schriftstellerin in Hamburg.

Peter Cornehl ist Professor emeritus für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg.

Peter Schönhöffer, Dipl. theol., arbeitet derzeit an einem von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebenen Forschungsprojekt zur Evaluierung christlicher Osteuropa-Solidaritätsgruppen am Institut für christliche Sozialwissenschaften an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster.

Kurt Koch, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Basel/Schweiz.

Joachim Wanke, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Erfurt/Deutschland.

Alois Kothgasser, Dr. theol., ist Bischof der Diözese Innsbruck/Österreich.

Ottmar Fuchs ist Professor für Praktische Theologie an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

Alois Riedlsperger SJ, Dr. theol., ist Leiter der ksoe (Katholische Sozialakademie Österreichs) und Koordinator des »Projektes Sozialwort«.

Thomas Kroll, Dipl. theol., ist freiberuflicher Supervisor in Bonn und u.a. Leiter und Begleiter von FilmExerzitien.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
32. Jahrgang · November 2001 · Heft

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Gerhard Nachtwei, 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: diakonia@utanet.at

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement S 834,-, DM 114,-,
sFr 108,50; **Studentenabonnement**
(gegen Nachweis) S 654,-, DM 89,70,
sFr 85,40; **Einzelheft** S 167,-, DM 22,80,
sFr 21,60; 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-Str. 4
für das übrige Bundesgebiet beim Mat-
thias-Grünwald-Verlag GmbH,
D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Huf-
schmidt-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-
Grünwald-Verlages bei Herder AG
Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 15. November keine Abbestel-
lung erfolgt, verlängert sich das Abonne-
ment jeweils um ein weiteres Jahr.

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

DIAKONIA 32. Jahrgang 2001

AutorInnenverzeichnis

- Alkofer** Andreas-Pazifikus, Kleines Plädoyer für eine verdächtige Tugend. Höflichkeit: die »Muse des Mittelwegs«, 4/2001 285-290.
- Arzt Silvia / Pressler Angelika, Vergebungsräume statt Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung, 3/2001 186-190.
- Belok** Manfred, Gemeindeleitung im Bistum Limburg, 1/2001 13-17.
- Berz Fabian, Gemeindeleitung im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel, 1/2001 23-27.
- Bienemann Georg, Schutzparadigma beleben. Kinder- und Jugendschutz als pastorale Aufgabe, 1/2001 67-71.
- Blasberg-Kuhnke Martina, Abschied vom Kinderwunsch?, 4/2001 229-233.
- Blasberg-Kuhnke Martina, Den Menschen nachgehen. Eine Erinnerung an Hans Schilling, 1/2001 53-54.
- Blasberg-Kuhnke Martina, »In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...«. Schlaglichter aus der Abschlussdiskussion, 1/2001 41-43.
- Bommer Josef, Praktische Theologie heute, 4/2001 267-268.
- Bommer Josef, Vom Richter zum Seelsorger. Die Rolle des Priesters in der Beichte, 3/2001 176-178.
- Bürki Bruno, Evangelische Erfahrungen – ökumenische Perspektiven auf dem Weg von Versöhnung, Buße, Umkehr, 3/2001 169-175.
- Cornehl** Peter, Wo ist Gott? Gedanken zu 1 Kön 19,9-13, 6/2001 417-419.
- Deisenberger** Hermann, Täter und Opfer zugleich. Erfahrungen eines Gefangenenseelsorgers, 2/2001 113-117.
- Findl-Ludescher** Anna / Findl Hubert, Im Glauben Mensch geworden. Hermann M. Stenger zum 80. Geburtstag, 1/2001 62-66.
- Findl-Ludescher Anna, »... auch im Bösen eine Schwester zu haben«. Zum Umgang mit Schuld in der Geistlichen Begleitung, 3/2001 196-199.
- Forum: Aus dem Schweigen getreten, Vier Statements von Kinderlosen, 4/2001 239-246.
- Frankenmölle Hubert, Zehn Gebote für die Kirche im dritten Jahrtausend. Biblische Impulse aus dem Neuen Testament, 3/2001 205-212.
- Fuchs Gotthard, »Gottgemäßes Handeln«, 5/2001 372-374.
- Fuchs Gotthard, »Widerstehe dem Bösen nicht«. Gottes Vergebung und die Erfahrung des Bösen, 2/2001 84-88.
- Fuchs Ottmar, Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung. Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa, 6/2001 438-443.
- Gärtner** Christof, Unter Beibehaltung ... zusätzlich beauftragt ..., 1/2001 51-52.
- Gilbert Christine, Das Diözesanmodell von Evry, 1/2001 28-32.
- Griemann Claudia, »Schenk mir Kinder oder ich sterbe« (Gen 30,1). Kritische Anfragen an den Umgang mit dem Kinderwunsch, 4/2001 247-252.
- Gruber Brigitte und Franz, Ein gemeinsames Lebensproblem aus zwei unterschiedlichen Perspektiven, 4/2001 242-244.
- Gruber-Aichberger Brigitte, Modelle der Gemeindeleitung in der Diözese Linz, 1/2001 18-22.
- Gubler Marie-Louise, Der versperrte Himmel. Biblische und literarische Spurensuche nach dem Bösen, 2/2001 89-97.
- Gubler Marie-Louise, Gott – kein Macher, sondern Schöpfer, 6/2001 381-385.
- Hauke** Reinhard, »Feier der Lebenswende«. Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, 2/2001 132-138.
- Heidenreich Hartmut, DIAKONIA Filmtipp: Dancer in the Dark, 3/2001 226-227.
- Hergl Maria / Kreuter Helmut, Für Menschen auf der Suche ... Das KATHOLISCHE FORUM DORTMUND, 5/2001 309-312.
- Hofmeister Georg, Zwischen Divinisierung und Zugriff. Zum widersprüchlichen Verhältnis von Mensch und Natur, 6/2001 386-392.
- Höhn Hans-Joachim, Straßeneinsatz! Herausforderungen einer Passantenpastoral, 5/2001 339-345.
- Hörbe Cordula, »Ein Gast kommt von Gott«. Erfahrungen mit Besuchern in einer ostdeutschen Kathedrale, 5/2001 319-321.
- Höring Patrik C., Identität in radikaler Pluralität, 4/2001 278-284.

Jacob Heinrich, Kooperative Pastoral in der Stadt,
5/2001 346-350.

Jeggle-Merz Birgit, »Lasst euch mit Gott versöhnen«.
Umkehr und Versöhnung als Frucht der Feier
der Eucharistie, 3/2001 191-195.

Karrer Leo, Der Stadt Bestes suchen, 5/2001 305-308.

Karrer Leo, Hören – und warten? Was tun, wenn
die »konziliäre Naherwartung« unerfüllt bleibt?,
1/2001 35-40.

Karrer Leo, Was der Geist den Gemeinden sagt. Fragen
und Optionen zur Zukunft der Gemeindeleitung,
1/2001 4-12.

Kerstiens Ferdinand, Praktische Theologie,
5/2001 370-372.

Kießling Klaus, Böse sind immer die anderen.
Psychologische Konzepte des Bösen in Geschichte
und Gegenwart, 2/2001 98-105.

Kirchschläger Walter, Hoffnung für die Kirche!
Eine biblische Skizze in die Zukunft, 1/2001 55-61.

Koch Kurt, Rückfragen zu »Zukunft der Gemeinde-
leitung«, 6/2001 422-428.

Körber Manfred, Kein Rückzug. Arbeitsweltbezogene
Pastoral im Bistum Aachen, 3/2001 213-217.

Kothgasser Alois, Den Weg gemeinsam gehen.
Kommentar zur Diskussion um die Gemeindeleitung,
6/2001 435-437.

Kreuter Helmut / Hergl Maria, Für Menschen auf
der Suche ... Das KATHOLISCHE FORUM DORTMUND,
5/2001 309-312.

Kroll Thomas, DIAKONIA Filmtipp: Gattaca,
6/2001 454-456.

Kuhnke Ulrich, »Und das Netz zerriss nicht ...«.
Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde,
5/2001 333-338.

Langenhorst Georg, Bernhard Schlink: Der Vorleser.
Erinnern an Schuld zwischen Verdrängen und
Erzählen, 3/2001 200-204.

Lobinger Fritz, Gemeindeleitung ohne Vater-Figur,
1/2001 44-50.

Lüttel Ansgar, Zentrum der Spiritualität und der Liturgie.
Die Bremer Innenstadtkirche St. Johann,
5/2001 331-332.

Máté-Tóth András, Rezension unterwegs,
4/2001 273-277.

Mette Norbert, Gemeindekirche – passé?
Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag,
2/2001 124-131.

Minten Marcus, DIAKONIA Filmtipp: Dead man
walking – Sein letzter Gang, 2/2001 150-151.

Minten Marcus, DIAKONIA Filmtipp: Nachtgestalten,
5/2001 378-379.

Moser Maria Katharina, DIAKONIA Filmtipp:
Tiger & Dragon, 4/2001 301-303.

Mügge Marlies, Versöhnung mit Gott und dem Nächsten.
Das Bußsakrament von der Alten Kirche bis in
die Gegenwart, 3/2001 158-162.

Müller Christoph D., Ökumenische Perspektiven?,
4/2001 270-273.

Nachtwei Gerhard, »Was der Geist der Gemeinde sagt«.
Ansprache zur Heiligen Messe, 1/2001 33-34.

Nachtwei Gerhard, Beichte – ein not-wendiges
Sakrament. Ein-Leitung aus der Sicht eines praktischen
Seelsorgers, 3/2001 153-157.

Nauer Doris, Ausgangspunkt Erfahrungen?,
5/2001 374-376.

Neubauer Hans und Karoline, An sich arbeiten – in einem
Netzwerk, 4/2001 244-246.

Paulus Karl Heinz, Ein offenes Haus der Kirche.
Das Kölner DOMFORUM, 5/2001 322-325.

Pohl-Patalong Uta, Mögkeitsräume erweitern.
Systemtheorie und systemisches Denken in
der Praktischen Theologie, 2/2001 139-146.

Pressler Angelika / Arzt Silvia, Vergebungsräume statt
Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung,
3/2001 186-190.

Prüller-Jagenteufel Gunter, »Kehrt um und glaubt an das
Evangelium«. Überlegungen zur Spiritualität von Um-
kehr und Buße, 3/2001 163-168.

Prüller-Jagenteufel Gunter M. / Virt Günter, Am achten
Schöpfungstag. Verantwortung angesichts moderner
Biotechnologie, 6/2001 401-406.

Prüller-Jagenteufel Veronika und Gunter, Geschenktes
Leben?! Theologisch-spirituelle Erkundungen zum
unerfüllten Kinderwunsch, 4/2001 259-265.

Prüller-Jagenteufel Veronika / Schwab Norbert, »Hören,
was der Geist den Gemeinden sagt«. Perspektiven
der Gemeindeleitung, 1/2001 1-3.

Riedener Sepp, Welche Kirche braucht die Stadt?
Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«,
5/2001 358-363.

Riedlsperger Alois SJ, Sozialbericht der Kirchen in
Österreich. Erfahrung und Praxis sozialen
Engagements, 6/2001 444-448.

Rod Christine, Ein Buch für die Praxis?, 4/2001 268-270.

Schilz Gabriele, »Als ob die ganze Welt fruchtbar ist ...«.
Aspekte des unerfüllten Kinderwunsches,
4/2001 234-238.

Sachverzeichnis

Adoption

Wacker Bernd, Adoption als Ausweg? Unfreiwillige Kinderlosigkeit in der Sicht des römischen Lehramtes, 4/2001 253-258.

Arbeitswelt

Körber Manfred, Kein Rückzug. Arbeitsweltbezogene Pastoral im Bistum Aachen, 3/2001 213-217.

Beichte

siehe Buße

Biotechnologie / Reproduktionsmedizin

Griemann Claudia, »Schenk mir Kinder oder ich sterbe« (Gen 30,1). Kritische Anfragen an den Umgang mit dem Kinderwunsch, 4/2001 247-252.

Schilz Gabriele, »Als ob die ganze Welt fruchtbar ist ...«. Aspekte des unerfüllten Kinderwunsches, 4/2001 234-238.

Virt Günter / Prüller-Jagenteufel Gunter M., Am achten Schöpfungstag. Verantwortung angesichts moderner Biotechnologie, 6/2001 401-406.

Das Böse

Deisenberger Hermann, Täter und Opfer zugleich. Erfahrungen eines Gefangenenseelsorgers, 2/2001 113-117.

Fuchs Gotthard, »Widerstehe dem Bösen nicht«. Gottes Vergebung und die Erfahrung des Bösen, 2/2001 84-88.

Gubler Marie-Louise, Der versperrte Himmel. Biblische und literarische Spurensuche nach dem Bösen, 2/2001 89-97.

Kießling Klaus, Böse sind immer die anderen. Psychologische Konzepte des Bösen in Geschichte und Gegenwart, 2/2001 98-105.

Schmid Georg, Satanskulte und Satanismus, 2/2001 118-123.

Schmid Peter F., »Puzzling you is the nature of my game«. Von der Faszination und dem Verdrängen des Bösen, 2/2001 77-83.

Vogel Hansjörg, Folter und Krieg. Konfrontation mit dem Abgrund des Bösen, 2/2001 106-112.

Buße

Arzt Silvia / Pressler Angelika, Vergebungsräume statt Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung, 3/2001 186-190.

Bommer Josef, Vom Richter zum Seelsorger. Die Rolle des Priesters in der Beichte, 3/2001 176-178.

Schmid Georg, Satanskulte und Satanismus, 2/2001 118-123.

Schmid Peter F., »Puzzling you is the nature of my game«. Von der Faszination und dem Verdrängen des Bösen, 2/2001 77-83.

Schönhöffer Peter, In memoriam Hannes Kramer. Eine persönliche Erinnerung, 6/2001 420-421.

Schwab Norbert / Prüller-Jagenteufel Veronika, »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«. Perspektiven der Gemeindeleitung, 1/2001 1-3.

Senft Josef, Umweltbildung und Oikos-Pädagogik. Ansätze und Argumente, 6/2001 407-412.

Sigrist Christoph, Kirche mit Flügeln, OFFENE KIRCHE ST. LEONHARD, St. Gallen, 5/2001 326-330.

Silber Ursula, Nur noch eine Persiflage? Die Frauen und das Sakrament der Versöhnung, 3/2001 179-185.

Sölle Dorothee, Wer bedroht die Schöpfung und wer hilft ihr? Der Glaube heilt die Vernunft, 6/2001 413-416.

Südbeck-Baur Eva, Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN. Ein Gemeindemodell der Zukunft?, 5/2001 313-318.

Uehlinger Christoph, Dem Segen Raum geben. Biblische Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie, 6/2001 393-400.

Vietmeier Alfons, Kirche: Wo, mit wem und wie bist Du da? Großstadtpastoral in Mexiko (und Hispanoamerika), 5/2001 351-357.

Virt Günter / Prüller-Jagenteufel Gunter M., Am achten Schöpfungstag. Verantwortung angesichts moderner Biotechnologie, 6/2001 401-406.

Vogel Hansjörg, Folter und Krieg. Konfrontation mit dem Abgrund des Bösen, 2/2001 106-112.

Wacker Bernd, Adoption als Ausweg? Unfreiwillige Kinderlosigkeit in der Sicht des römischen Lehramtes, 4/2001 253-258.

Wanke Joachim, Sagt uns derzeit der Heilige Geist etwas zum Stichwort Gemeindeleitung? Anmerkungen zu DIAKONIA 1/2001, 6/2001 429-434.

Widl Maria, Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral der geistlichen Bewegungen, 5/2001 364-369.

Wieland Uwe, Pflege als Beziehungswandel. Die Belastungen pflegender Angehöriger, 3/2001 218-222.

Wiesli Walter, Pastorale Schwerpunkte im Kirchengesangsbuch der Schweiz, 4/2001 291-296.

Zur Diskussion gestellt. Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie, 4/2001 266-277.

Zur Diskussion gestellt – Teil 2. Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie, 5/2001 370-376.

Bürki Bruno, Evangelische Erfahrungen – ökumenische Perspektiven auf dem Weg von Versöhnung, Buße, Umkehr, 3/2001 169-175.

Findl-Ludescher Anna, »... auch im Bösen eine Schwester zu haben«. Zum Umgang mit Schuld in der Geistlichen Begleitung, 3/2001 196-199.

Jeggle-Merz Birgit, »Lasst euch mit Gott versöhnen«. Umkehr und Versöhnung als Frucht der Feier der Eucharistie, 3/2001 191-195.

Langenhorst Georg, Bernhard Schlink: Der Vorleser. Erinnern an Schuld zwischen Verdrängen und Erzählen, 3/2001 200-204.

Mügge Marlies, Versöhnung mit Gott und dem Nächsten. Das Bußsakrament von der Alten Kirche bis in die Gegenwart, 3/2001 158-162.

Nachtwei Gerhard, Beichte – ein not-wendiges Sakrament. Ein-Leitung aus der Sicht eines praktischen Seelsorgers, 3/2001 153-157.

Prüller-Jagenteufel Gunter, »Kehrt um und glaubt an das Evangelium«. Überlegungen zur Spiritualität von Umkehr und Buße, 3/2001 163-168.

Silber Ursula, Nur noch eine Persiflage? Die Frauen und das Sakrament der Versöhnung, 3/2001 179-185.

Citypastoral

siehe Stadtpastoral

Filmtipp

Heidenreich Hartmut, DIAKONIA Filmtipp: *Dancer in the Dark*, 3/2001 226-227.

Kroll Thomas, DIAKONIA Filmtipp: *Gattaca*, 6/2001 454-456.

Minten Marcus, DIAKONIA Filmtipp: *Dead man walking* – Sein letzter Gang, 2/2001 150-151.

Minten Marcus, DIAKONIA Filmtipp: *Nachtgestalten*, 5/2001 378-379.

Moser Maria Katharina, DIAKONIA Filmtipp: *Tiger & Dragon*, 4/2001 301-303.

Folter

Vogel Hansjörg, Folter und Krieg. Konfrontation mit dem Abgrund des Bösen, 2/2001 106-112.

Frauen

Silber Ursula, Nur noch eine Persiflage? Die Frauen und das Sakrament der Versöhnung, 3/2001 179-185.

Gefängnisseelsorge

Deisenberger Hermann, Täter und Opfer zugleich. Erfahrungen eines Gefangenenseelsorgers, 2/2001 113-117.

Gemeinde

Mette Norbert, Gemeindekirche – passé?
Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag,
2/2001 124-131.

Gemeindeleitung

Belok Manfred, Gemeindeleitung im Bistum Limburg,
1/2001 13-17.

Berz Fabian, Gemeindeleitung im deutschsprachigen Teil des Bistums Basel, 1/2001 23-27.

Blasberg-Kuhnke Martina, »In Zukunft wird die Gemeindeleitung ...«. Schlaglichter aus der Abschlussdiskussion, 1/2001 41-43.

Gilbert Christine, Das Diözesanmodell von Evry,
1/2001 28-32.

Gruber-Aichberger Brigitte, Modelle der Gemeindeleitung in der Diözese Linz, 1/2001 18-22.

Karrer Leo, Hören – und warten? Was tun, wenn die »konziliäre Naherwartung« unerfüllt bleibt?,
1/2001 35-40.

Karrer Leo, Was der Geist den Gemeinden sagt. Fragen und Optionen zur Zukunft der Gemeindeleitung,
1/2001 4-12.

Koch Kurt, Rückfragen zu »Zukunft der Gemeindeleitung«, 6/2001 422-428.

Kothgasser Alois, Den Weg gemeinsam gehen. Kommentar zur Diskussion um die Gemeindeleitung,
6/2001 435-437.

Lobinger Fritz, Gemeindeleitung ohne Vater-Figur,
1/2001 44-50.

Nachtwei Gerhard, »Was der Geist der Gemeinde sagt«. Ansprache zur Heiligen Messe, 1/2001 33-34.

Prüller-Jagenteufel Veronika / Schwab Norbert, »Hören, was der Geist den Gemeinden sagt«. Perspektiven der Gemeindeleitung,
1/2001 1-3.

Wanke Joachim, Sagt uns derzeit der Heilige Geist etwas zum Stichwort Gemeindeleitung?
Anmerkungen zu DIAKONIA 1/2001,
6/2001 429-434.

Höflichkeit

Alkofer Andreas-Pazifikus, Kleines Plädoyer für eine verdächtige Tugend. Höflichkeit: die »Muse des Mittelwegs«, 4/2001 285-290.

Identität

Höring Patrik C., Identität in radikaler Pluralität,
4/2001 278-284.

Kuhnke Ulrich, »Und das Netz zerriss nicht ...«. Identität und Netzwerkbildung in der Gemeinde,
5/2001 333-338.

Jugendweihe

Hauke Reinhard, »Feier der Lebenswende«.
Versuch einer christlichen Alternative zur
Jugendweihe, 2/2001 132-138.

Kinder- und Jugendschutz

Bienemann Georg, Schutzparadigma beleben.
Kinder- und Jugendschutz als pastorale Aufgabe,
1/2001 67-71.

Kinderlosigkeit/Kinderwunsch

Blasberg-Kuhnke Martina, Abschied vom Kinderwunsch?,
4/2001 229-233.

Forum: Aus dem Schweigen getreten, Vier Statements
von Kinderlosen, 4/2001 239-246.

Griemann Claudia, »Schenk mir Kinder oder ich sterbe«
(Gen 30,1). Kritische Anfragen an den Umgang mit
dem Kinderwunsch, 4/2001 247-252.

Gruber Brigitte und Franz, Ein gemeinsames Lebens-
problem aus zwei unterschiedlichen Perspektiven,
4/2001 242-244.

Neubauer Hans und Karoline, An sich arbeiten – in
einem Netzwerk, 4/2001 244-246.

Prüller-Jagenteufel Veronika und Gunter, Geschenktes
Leben?! Theologisch-spirituelle Erkundungen zum
unerfüllten Kinderwunsch, 4/2001 259-265.

Schilz Gabriele, »Als ob die ganze Welt fruchtbar ist ...«.
Aspekte des unerfüllten Kinderwunsches,
4/2001 234-238.

Wacker Bernd, Adoption als Ausweg? Unfreiwillige
Kinderlosigkeit in der Sicht des römischen Lehramtes,
4/2001 253-258.

Kirche

Frankenmölle Hubert, Zehn Gebote für die Kirche im
dritten Jahrtausend. Biblische Impulse aus dem Neuen
Testament, 3/2001 205-212.

Kirchschläger Walter, Hoffnung für die Kirche!
Eine biblische Skizze in die Zukunft, 1/2001 55-61.

Mette Norbert, Gemeindekirche – passé? Für Norbert
Greinacher zum 70. Geburtstag, 2/2001 124-131.

– in Lateinamerika

Vietmeier Alfons, Kirche: Wo, mit wem und wie bist
Du da? Großstadtpastoral in Mexiko (und Hispano-
amerika), 5/2001 351-357.

– in Österreich

Riedlsperger Alois SJ, Sozialbericht der Kirchen in
Österreich. Erfahrung und Praxis sozialen
Engagements, 6/2001 444-448.

– in der Schweiz

Wiesli Walter, Pastorale Schwerpunkte im Kirchengesang-
buch der Schweiz, 4/2001 291-296.

Kirchengesangbuch

Wiesli Walter, Pastorale Schwerpunkte im Kirchengesang-
buch der Schweiz, 4/2001 291-296.

Kramer Hannes

Schönhöffer Peter, In memoriam Hannes Kramer. Eine
persönliche Erinnerung, 6/2001 420-421.

Kriegsgräber

Fuchs Othmar, Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung.
Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa,
6/2001 438-443.

Leiblichkeit

Fuchs Othmar, Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung.
Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa,
6/2001 438-443.

Movimenti

Widl Maria, Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral
der geistlichen Bewegungen, 5/2001 364-369.

Ökumene

Riedlsperger Alois SJ, Sozialbericht der Kirchen in
Österreich. Erfahrung und Praxis sozialen
Engagements, 6/2001 444-448.

Passantenpastoral

siehe Stadtpastoral

Pastorale Berufe

Gärtner Christof, Unter Beibehaltung ... zusätzlich
beauftragt ..., 1/2001 51-52.

Persönlichkeiten

Blasberg-Kuhnke Martina, Den Menschen nachgehen.
Eine Erinnerung an Hans Schilling, 1/2001 53-54.

Findl-Ludescher Anna / Findl Hubert, Im Glauben
Mensch geworden. Hermann M. Stenger zum
80. Geburtstag, 1/2001 62-66.

Mette Norbert, Gemeindekirche – passé? Für Norbert
Greinacher zum 70. Geburtstag, 2/2001 124-131.

Schönhöffer Peter, In memoriam Hannes Kramer.
Eine persönliche Erinnerung, 6/2001 420-421.

Pflege

Wieland Uwe, Pflege als Beziehungswandel. Die Belas-
tungen pflegender Angehöriger, 3/2001 218-222.

Praktische Theologie / Pastoraltheologie

Bommer Josef, Praktische Theologie heute,
4/2001 267-268.

Fuchs Gotthard, »Gottgemäßes Handeln«,
5/2001 372-374.

Kerstiens Ferdinand, Praktische Theologie,
5/2001 370-372.

Máté-Tóth András, Rezension unterwegs,
4/2001 273-277.

Müller Christoph D., Ökumenische Perspektiven?,
4/2001 270-273.

Nauer Doris, Ausgangspunkt Erfahrungen?,
5/2001 374-376.

Pohl-Patalong Uta, Möglichkeitsräume erweitern.
Systemtheorie und systemisches Denken in
der Praktischen Theologie, 2/2001 139-146.

Rod Christine, Ein Buch für die Praxis?,
4/2001 268-270.

Zur Diskussion gestellt. Stellungnahmen zum Handbuch
Praktische Theologie, 4/2001 266-277.

Zur Diskussion gestellt – Teil 2. Stellungnahmen zum
Handbuch Praktische Theologie, 5/2001 370-376.

Predigt

Cornehl Peter, Wo ist Gott? Gedanken zu 1 Kön 19,9-13,
6/2001 417-419.

Sölle Dorothee, Wer bedroht die Schöpfung und wer hilft
ihr? Der Glaube heilt die Vernunft, 6/2001 413-416.

Religionspädagogik

Arzt Silvia / Pressler Angelika, Vergebungsräume statt
Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung,
3/2001 186-190.

Senft Josef, Umweltbildung und Oikos-Pädagogik.
Ansätze und Argumente, 6/2001 407-412.

Satanismus / Satanskult

Schmid Georg, Satanskulte und Satanismus,
2/2001 118-123.

Schilling Hans

Blasberg-Kuhnke Martina, Den Menschen nachgehen.
Eine Erinnerung an Hans Schilling, 1/2001 53-54.

Schlink Bernhard

Langenhorst Georg, Bernhard Schlink: Der Vorleser.
Erinnern an Schuld zwischen Verdrängen und
Erzählen, 3/2001 200-204.

Schöpfung / Schöpfungsglaube

Gubler Marie-Louise, Gott – kein Macher, sondern
Schöpfer, 6/2001 381-385.

Hofmeister Georg, Zwischen Divinisierung und Zugriff.
Zum widersprüchlichen Verhältnis von Mensch und
Natur, 6/2001 386-392.

Senft Josef, Umweltbildung und Oikos-Pädagogik.

Ansätze und Argumente, 6/2001 407-412.

Sölle Dorothee, Wer bedroht die Schöpfung und wer hilft
ihr? Der Glaube heilt die Vernunft, 6/2001 413-416.

Uehlinger Christoph, Dem Segen Raum geben. Biblische
Impulse für eine umweltverträgliche Anthropologie,
6/2001 393-400.

Virt Günter / Prüller-Jagenteufel Gunter M., Am achten
Schöpfungstag. Verantwortung angesichts moderner
Biotechnologie, 6/2001 401-406.

Schuld

siehe Buße

Stadt / Stadtpastoral

Hergl Maria / Kreuter Helmut, Für Menschen auf der
Suche ... Das KATHOLISCHE FORUM DORTMUND,
5/2001 309-312.

Höhn Hans-Joachim, Straßeneinsatz! Herausforderungen
einer Passantenpastoral, 5/2001 339-345.

Hörbe Cordula, »Ein Gast kommt von Gott«. Erfahrungen
mit Besuchern in einer ostdeutschen Kathedrale,
5/2001 319-321.

Jacob Heinrich, Kooperative Pastoral in der Stadt,
5/2001 346-350.

Karrer Leo, Der Stadt Bestes suchen, 5/2001 305-308.

Kuhnke Ulrich, »Und das Netz zerriss nicht ...«.
Identität und Netzwetkbildung in der Gemeinde,
5/2001 333-338.

Lüttel Ansgar, Zentrum der Spiritualität und der Liturgie.
Die Bremer Innenstadt Kirche St. Johann,
5/2001 331-332.

Paulus Karl Heinz, Ein offenes Haus der Kirche.
Das Kölner DOMFORUM, 5/2001 322-325.

Riedener Sepp, Welche Kirche braucht die Stadt?
Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«,
5/2001 358-363.

Sigrist Christoph, Kirche mit Flügeln, OFFENE KIRCHE
ST. LEONHARD, St. Gallen, 5/2001 326-330.

Südbeck-Baur Eva, Die OFFENE KIRCHE ELISABETHEN.
Ein Gemeindemodell der Zukunft?,
5/2001 313-318.

Vietmeier Alfons, Kirche: Wo, mit wem und wie bist
Du da? Großstadtpastoral in Mexiko (und
Hispanoamerika), 5/2001 351-357.

Widl Maria, Mit missionarischem Elan. Die Stadtpastoral
der geistlichen Bewegungen, 5/2001 364-369.

Stenger Hermann M.

Findl-Ludescher Anna / Findl Hubert, Im Glauben
Mensch geworden. Hermann M. Stenger zum
80. Geburtstag, 1/2001 62-66.

Sozialarbeit

Riedener Sepp, Welche Kirche braucht die Stadt?
Erfahrungen eines »Gassenpfarrers«,
5/2001 358-363.

Sozialbericht

Riedlsperger Alois SJ, Sozialbericht der Kirchen in
Österreich. Erfahrung und Praxis sozialen
Engagements, 6/2001 444-448.

Systemtheorie / Systemisches Denken

Pohl-Patalong Uta, Möglichkeitsräume erweitern.
Systemtheorie und systemisches Denken
in der Praktischen Theologie,
2/2001 139-146.

Terroranschlag

Cornehl Peter, Wo ist Gott? Gedanken zu 1 Kön 19,9-13,
6/2001 417-419.

Umkehr

siehe Buße

Umwelt

siehe Schöpfung

Versöhnung

Fuchs Othmar, Leibhaftigkeit von Trauer und Versöhnung.
Zehn Jahre Kriegsgräberfürsorge in Osteuropa,
6/2001 438-443.
siehe auch Buße

