N12<518292847 021

ubTÜBINGEN

Diakonia

ISSN 0341-9592
Y 23 002 F

Diakonia

33. Jahrgang
Heft 1
Januar 2002

Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche

Segen und Fluch

Veronika Prüller-Jagenteufel
Segen als anspruchsvoller Zuspruch

Manfred Josuttis
Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung

Marie-Louise Gubler
Segen und Fluch in der Bibel

Birgit Jeggle-Merz
Segnungsfeiern

Richard Picker
Zur Psychodynamik des Fluchens

Franz Harant
Segensfeier bei Wiederheirat

Susan Roll
Mächtiges Nein und stärkeres Ja

Guido Vergauwen
Die ersten Geretteten der Sintflut

Matthias Scharer
Kommunikative Theologie lernen

Bernhard Fresacher
Seelsorge in den Lebenswelten von Familien

Grünewald / Herder

Inhalt

THEMA

1 **Veronika Prüller-Jagenteufel**
Keine Banalitäten
Segen als anspruchsvoller Zuspruch

5 **Manfred Josuttis**
Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung
Segen (und Fluch) in religions-
phänomenologischer Sicht

11 **Marie-Louise Gubler**
Segen und Fluch in der Bibel

18 **Birgit Jeggle-Merz**
Segnungsfeiern
Orte der Begegnung mit
dem Gott der Schöpfung

25 **Richard Picker**
Widerspruch gegen das Leben
Zur Psychodynamik des Fluchens

31 **Franz Harant**
In zweiter Ehe neu beginnen
Segensfeier bei Wiederheirat

38 **Susan Roll**
Mächtiges Nein und stärkeres Ja
Segen und Fluch in Frauenliturgien

43 **Jochen Sautermeister**
»Viel Glück und viel Segen ...«
Zu einer Spiritualität des Geburtstages

ARTIKEL

48 **Peter Pawlowsky**
Wer glaubt, soll zahlen
Der Euro als Anlass
einer Gewissenserforschung

50 **Guido Vergauwen**
Die ersten Geretteten der Sintflut
Zum 1700-jährigen Jubiläum
der armenisch-apostolischen Kirche

57 **Matthias Scharer**
Kommunikative Theologie lernen
Eine Zwischenbilanz

63 **Bernhard Fresacher**
Seelsorge in den Lebenswelten von Familien
Ehe- und Familienpastoral in
den Zeichen unserer Zeit

70 REZENSIONEN
Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.),
Burkard Porzelt, Michael Krüggeler/
Karl Gabriel/Winfried Gebhardt (Hg.),
Ulrich Engel, Reinhold Bärenz

74 DIAKONIA *Filmtipp:*
Shrek

76 Verzeichnis der AutorInnen
Impressum

Veronika Prüller-Jagenteufel

Keine Banalitäten

Segen als anspruchsvoller Zuspruch

Segen und Segnen sind keine billigen Tröstungen, sondern die Zusage eines grundlegenden Wohlwollens, die im Zeichen einer das Leben oft verneinenden Wirklichkeit zur Herausforderung wird. Einleitende Gedankensplitter.

● Ich erinnere mich, dass ich als Jugendliche nach einem Beichtgespräch, bei dem es wenig um Schuld und viel um Fragen der grundsätzlichen Lebensausrichtung gegangen war, keine Lossprechung wollte. Ich bat den Priester statt dessen, mich zu segnen. Ich bin heute noch froh, dass er darauf eingegangen ist, denn was ich in diesem Moment brauchte, war nicht Versöhnung, sondern der Zuspruch von Gottes wohlwollender Gegenwart in meinem Suchen.

S-e-g-e-n – Ob heute noch viele Kinder und Jugendliche, etwa in den größeren Städten des deutschen Sprachraumes, dieser Buchstabenfolge eine konkrete Bedeutung zuordnen könnten? Wie so mancher althergebrachte Begriff zur Benennung zentraler christlicher Glaubensinhalte gehört auch dieses Wort kaum mehr zum aktuellen Sprachgebrauch der Mehrheit der Zeitgenossen. So ist es schon ein deutlicher Hinweis auf eine kirchliche Prägung, wenn jemand vor dem Essen »gesegnete Mahlzeit« wünscht oder eine Redewendung benutzt wie etwa: »Das ist ein Segen für meine Freundin, dass ihre Mutter ihr so viel die Kinder abnimmt.«

Zugleich scheint aber der Segen im Zuge der postmodernen Wiederkehr der Spiritualität neuen Aufschwung zu nehmen: In immer mehr Kirchen, gerade auch zentral gelegenen Großstadtkirchen, werden Segensgottesdienste angeboten, oft auch mit der Möglichkeit, dabei durch Handauflegung einen ganz persönlichen Segen gespendet zu bekommen. Nicht selten ist es gar der Bischof, der hier Segen zuspricht. Auch im Internet ist der Segen vertreten: Unter bless-ya.de etwa kann man sich einen täglichen Segensspruch per SMS auf das Handy schicken lassen. Und sogar dieses (das Handy nämlich) kann man sich mancherorts segnen lassen. So stand z.B. im Pfarrbrief der Kirchengemeinde St. Antonius in Stuttgart-Hohenheim:

> »Handy-Segnung: Handies gehen einem bisweilen auf die Nerven, wenn man ihr Gebimmel und banalste Gespräche mithören muss. Sie können aber auch der Kommunikation dienen, zum Schutz verhelfen und im Notfall auch Leben retten. Es kommt darauf an, wie man sie gebraucht. Am Sonntag, 1.4., können Sie Ihr Handy in die Kirche mitbringen (bitte während des Gottesdienstes ausschalten) und am Ende des Gottesdienstes segnen lassen.«

Offenbar sitzt auch in den Menschen des 21. Jahrhunderts das Bedürfnis tief, das eigene Leben oder auch mehr oder weniger wichtige Dinge dieses Lebens, wie Wohnungen, Autos oder Handys, gesegnet zu wissen: gut geheißen nach der griechischen und lateinischen Wortbedeutung, bezeichnet nach der Herkunft des deutschen Wortes vom lateinischen signare – also signiert, ausgezeichnet als zu Gott gehörig; christlich gesprochen: unter dem Kreuz und seiner Heilswirkung stehend.

Biblisch ist der Counterpart des Segens der Fluch. Ist es die Erfahrung einer scheinbar verfluchten Welt voller Gewalt, die Menschen nach der Bestätigung des Segens fragen lässt und z.B. die Auflagenzahlen von Büchern mit irischen Segenssprüchen hinauftreibt? »In von Gott verfluchten Gründen herrschten Satan, Tod und Sünden.« Diese Zeile fand sich im – nachkonziliar dann revidierten – Text eines alten Weihnachtsliedes, und sie entsprach einer langen Verkündigungstradition, die das Gefallen-Sein der Schöpfung betonte, die Erbsündlichkeit und Erlösungsbedürfigkeit der Welt und aller Menschen. Im Zentrum dieser Botschaft stand der Fluch, den die Menschen auf sich geladen hatten, und damit das Leiden und das Kreuz, das Christus um unserer Erlösung willen auf sich nehmen musste – von Segen war da oft wenig die Rede. Ob es daher kommt, dass es nicht wenigen kirchlich sozialisierten Menschen schwer fällt zu glauben, das Leben könne leicht, schön und einfach glücklich sein?

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Ursprünglicher Segen

● Dabei steht der Segen am Anfang: »Gott sah, dass es gut war.« Ursprünglicher Segen liegt auf der Welt und jedem Menschen. Ohne Gottes prinzipielles Ja zur ganzen Schöpfung und jedem einzelnen Teil wäre nichts. Wer immer lebt, lebt in und aus der Zusage Gottes, die sie/ihn gut heißt. Dass diese Wahrheit immer mehr zum Kernstück christlicher Katechese geworden ist, ist nur zu begrüßen. Die eigene Existenz als gewollt zu erfahren, bejaht zu sein, ist eine der stärksten Ressourcen für gelingendes Leben. Wer die Grundsignatur des Wohlwollens im eigenen Lebensbuch liest, wird auch in widrigen Umständen aus dieser Kraftquelle schöpfen können.

Immer noch und immer wieder sind es aber nicht allzu viele unter uns, die ungebrochen auf eine solche Mitgift zurückgreifen können. Kränkungen dieses positiven Zugangs zum Leben

»bejaht zu sein«

gehören zum Alltag in vielen Familien, Berufen, Cliquen oder sie sind schlicht Teil des gesellschaftlichen Systems, das auf wertenden Hierarchien aufbaut und es z.B. vielen Frauen nach wie vor nahe legt, sich als Menschen zweiter Klasse vorzukommen. Nicht umsonst sind es gerade auch die Frauenliturgien, die Segen und Segnen neu kultiviert haben als liturgisch verdichtete Erinnerung an diese Bejahung durch Gott, die allem Leben zugrunde liegt.

Gesegnet wird hier durch Riten, die Kraft geben, die bestärken, die das Gute und Heile stärken sollen, die Getragensein und Gesendetsein vermitteln wollen. Im Segen liegt der Zuspruch, dass das Leben Sinn hat, dass es gut ist, auf dem Weg zu bleiben, dass göttliche Kraft in unserer Mitte ist. Die Betonung, das Zelebrieren des Segens bringt hier auch die Überzeugung zum Ausdruck, dass Frauen zum Heil berufen sind und dass das Frauenleben gesegnet ist. Gegen die gesellschaftliche Ausgrenzung, gegen den vermeintlichen Makel, eine Frau zu sein, wird Gottes Zuspruch gesetzt, das Gut-Heißen der Existenz als Frau.

ZA 1702

Ähnlich suchen auch Männer für sich und suchen Frauen und Männer gemeinsam im Segen für wichtige Bereiche des Lebens und ebenso für Gegenstände des täglichen Gebrauchs eine bestätigte und bestätigende Verbindung mit Gott: Die Segnung einer Beziehung zwischen zwei Menschen und ähnlich etwa die Segnung einer Wohnung bringt die Hoffnung zum Ausdruck, dass in dieser Beziehung oder in dieser Wohnung (oder auch durch dieses Handy) sich den Betroffenen Gottes Segen vermittle, dass diese Liebe und dieser Raum dazu beitrage, sie erfahren zu lassen, dass sie von Gott Gesegnete sind. Segnen ist dabei immer der Ausdruck einer Hoffnung auf den und einer Bitte um den Segen, letztlich ein Ausdruck des Glaubens an den schon gegebenen Segen, an die zuvorkommende Gnade Gottes.

Im Zeichen des Kreuzes

● Segnen umfasst die Botschaft von dem Gutheißen durch Gott und zugleich das Bezeichnen von Menschen und Dingen als zu Gott gehörig: Gesegnete und Gesegnetes stehen unter Gottes Schutz. Diese Grundtatsache ihres Lebens und Daseins, von Gott gewollt und geliebt zu sein, wird im Ritus des Segnens ausdrücklich, wird im verdichteten Zeichen erfahrbar und begreifbar. So kommt man beim Segnen auch zumeist mit dem Wort nicht aus: Es braucht ein sichtbares Zeichen, zumindest eine mitvollziehbare Geste.

Die im Christentum dafür gebräuchlichste Geste ist das Zeichen des Kreuzes. Ist also doch auch der Segen an das Kreuz gebunden? An das Kreuz mit seinen Konnotationen von Leiden und Opfer? Insofern für christliche Theologie das Erlösungsgeschehen von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi die Optik ist, durch die alle anderen Heilswirklichkeiten betrachtet werden, erscheint das selbstverständlich. Das Kreuzzeichen als Segensgeste kann dabei zudem ein Ausdruck dafür sein, dass es bei Segen und Segnen um nichts Banales geht.

Es geht nicht darum, allem eine Art Schlagobershauberl aufzusetzen, damit es etwas mehr Glanz hat. Es geht nicht um ein wohlwollend schulterklopfendes »ist schon in Ordnung«, »bist eh okay« oder etwas ähnlich Nichtssagendes. Gottes grundsätzliche Zusage gilt ohne Einschränkung allem Lebendigen, doch sie ist sicher kein billiger Sanctus zu allem und jedem. Wer sich, seine Partnerschaft, seine Wohnräume etc. gesegnet weiß, bleibt doch auch weiter Teil einer Welt, in der oft nicht der Segen, sondern sein Gegenteil oder sein Fehlen mit Händen zu greifen ist – von den stündlichen Nachrichten, die derzeit vom Krieg in Afghanistan erzählen, bis zur häuslichen Gewalt, die sich statistisch gesehen in wenigstens einer der fünf Wohnungen hier am Stockwerk abspielt.

Mit dem Zeichen des Kreuzes zu segnen, macht deutlich, dass Gottes Segen keine »billige Gnade« (Dietrich Bonhoeffer) signalisiert. Der Zuspruch göttlichen Segens ist vielmehr eine anspruchsvolle Erinnerung an den Segen als die grundlegende Gestalt unseres Lebens: Du bist gesegnet. Ein Verständnis von Segen, das auf die Theologie von Schöpfung und Erlösung aufbaut, braucht weder alles, was ist, vorschnell für gut zu halten und so die tatsächliche Gebrochenheit jeder Existenz zu übersehen, noch die Vorstellung zu verbreiten, die Spendung eines Segens würde Menschen oder Dinge quasi aus der bösen Welt herauslösen und in einen anderen, heiligen Kosmos stellen. Mit dem Zeichen von Tod und Auferstehung Christi zu segnen, erinnert sowohl an den ursprünglichen Segen der Schöpfung als auch daran, dass wir in diesem Segen immer als solche stehen, die von der Sünde wie von der Erlösung gezeichnet sind.

Segen und Sendung

● Diese Erinnerung an den Segen als die von Schöpfung und Erlösung herkommende Grundgestalt des Lebens ist befreiend und herausfordernd zugleich. Nicht nur persönlich, sondern gerade auch im gesellschaftlichen Kontext ist Segen in diesem Sinne eine »gefährliche Erinnerung« (Johann Baptist Metz) daran, dass Not, Leiden und Diskriminierung der gesegneten Grundgestalt des Lebens entgegenstehen. Mitten in einer zerrissenen Welt Gottes Segen zu erinnern, zu erbitten und zu teilen, stellt die menschengemachten Behinderungen des von Gott gesegneten Lebens bloß. So wird deutlich, wo Menschen in ihrem Verhalten bzw. die aus diesem Verhalten kondensierten und es prägenden Strukturen dem Zuspruch des Gesegnet-Seins widersprechen. Gegen solche Widerlegungen Segen auszusprechen, kann zur subversiven Tat werden, die z.B. einer Frau Mut macht, gegen Bevormundung aufzustehen, oder die dem auf besetztem Land erbauten Gemeinschaftshaus der Campesinos festeren Stand gibt.

Selbstverständlich nimmt dieses Verständnis von Segen auch in die Pflicht genau hinzusehen, was gesegnet oder wofür Segen erbeten wird: Im Grunde ist das nur dort berechtigt, wo das Vertrauen berechtigt erscheint, dass Gott den Segen längst gegeben hat. Wenn nun einige Vertreter der Kirche bestreiten, dass etwa gleichgeschlechtliche Paare oder wiederheiratende Geschiedene gesegnet werden können, verweigern sie nicht bloß einen Ritus, sie geben damit ihrer Überzeugung Ausdruck, dass Gottes Segen diese Verbindungen nicht umfassen kann. Ob das tatsächlich Gottes Willen entspricht?

Segnen als anspruchsvolle Erinnerung an das Ja Gottes zu allem Lebendigen spornt dann auch die Befähigung des Menschen zu gottebenbildlichem Handeln an. Des Segens inne zu werden, kann uns auf den Weg schicken; sich gesegnet zu wissen, kann dazu helfen, die Sendung anzunehmen, hinauszugehen, um Gerechtigkeit zu schaffen, Frieden zu stiften, die Schöpfung zu bewahren, kurz: den Segen, der schon in allem liegt, erneut hervorkommen zu lassen. Denn der Zuspruch Gottes gilt nie nur einem/r; das Gesegnet-Sein ist nichts, was die einen den anderen voraus hätten. Segen ist kein Besitz und keine Anerkennungsmedaille für Wohlverhalten oder besondere Leistungen. Segen ist eine Mitgift, die sich ausbreiten und weiterwirken möchte. Als Gesegnete sind wir Segen für andere und für die Welt.

Wähle das Leben

● »Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle das Leben.« (Dtn 30,19) Die Botschaft des Textes aus dem Kontext der Verpflichtung Israels auf die Tora, dem dieser Vers entnommen ist, ist klar: Ein Leben nach den Weisungen Gottes gibt dem Segen Raum; wer sich dagegen wendet, macht sich daran, die Zusagen und Verheißungen Gottes zu widerlegen. Wo Menschen dabei sind, sich in ihrem Leben in seiner Endlichkeit und Gebrochenheit einzufinden und sich in diesen Grenzen auf die Suche machen nach der Gestalt, die ihr Leben haben soll, dort kann es hilfreich sein, wenn ihnen diese Weisungen Gottes nicht zuerst als Anforderungen oder »Beichtspiegel« begegnen. Was sie brauchen, ist der Zuspruch, dass sie als erste und unverlierbare Signatur ihres Lebens Segen in sich tragen, Gesegnete sind – bejaht, gewollt und ausgezeichnet. Im Kontext dieser Zusage bleibt es anspruchsvoll, das Leben zu wählen: Es braucht die Bereitschaft, der Verheißung mehr zu vertrauen als den Begrenzungen und Brüchen.

Manfred Josuttis

Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung

Segen (und Fluch) in religionsphänomenologischer Sicht

Nicht nur die Vorstellung von Segen als Kraft, die von Gott aus- und auf Menschen und Dinge übergeht, auch das Kreuzzeichen als machthältige Form der Segensvermittlung teilt das Christentum mit dem religiösen Erbe der Menschheit. Ein Überblick.

● Segen und Fluch sind für die religionsphänomenologische Wahrnehmung machtvolle Handlungen, in denen der energetische Charakter der Sprache mit den medialen Fähigkeiten den Leibes verknüpft und zur Weitergabe von positiver wie negativer Lebenskraft verwendet wird. In den folgenden Ausführungen konzentrieren wir uns auf den positiven Aspekt, müssen aber auch dabei wesentliche Probleme der aktuellen Diskussion übergehen. Vor allem die Frage, ob Segnen und Fluchen »magische« Operationen darstellen, kann hier nicht explizit erörtert werden.[1] Die drei knappen Gedankengänge sollen Segen als Lebenskraft, Segen als Flussgeschehen und Segen als Handlung beleuchten.

Segen als Lebenskraft

● Dass der Fluss positiver Lebenskraft nicht an die Glaubensgemeinschaft gebunden ist, damit rechnet die biblische Tradition. Bei Gott ist »die Quelle des Lebens« (Ps 36,10), die nach Ezechiel 47,1ff durch den Tempel fließt, die aber auch von den Israeliten verlassen wird (Jer 2,13; 17,13). Diese Segenskraft Gottes durchzieht die gesamte Schöpfung, wie Gerhard von Rad zu Psalm 104 ausgeführt hat: »Jahwe hat dem Urgewässer eine Grenze gesetzt, aber er hat es in der Gestalt von Quellen und Bächen heilsam in die Schöpfung einbezogen (die Berge werden durch den Regen von oben her befeuchtet). Die Quellen sind für die Tiere und Pflanzen da, das Grün der Erde bringt Brot für den Menschen, die Bäume sind für die Vögel da, die Berge für die Klippdachse. Die Gestirne bestimmen die Zeiten, von denen ist die Nacht den wilden Tieren zugeordnet, der Tag dagegen dem Menschen für seine Arbeit usw. Hier spricht sichtlich eine ganz aufgeklärte, ja eigentlich eine schon wissenschaftliche Geistigkeit, die eine völlig unmythologisch gewordene Welt bestaunt.«[2] Auch das Neue Testament stellt diesen Sachverhalt nachdrücklich fest: »Er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte.« (Mt 5,45)

Ähnlichen Vorstellungen begegnet man weltweit. Jede religionsgeschichtliche Gesamtdarstellung liefert entsprechende Materialien.

Wir orientieren uns an der breiten Entfaltung solcher vormodernen Anschauungen durch das ethnologische Modell von K. E. Müller, weil sich daraus ohne Schwierigkeiten Analogien zu gegenwärtig üblichen Verhaltenssequenzen ergeben. Nach Müller sind Segens- und Fluchhandlungen in den Kulturen durch die Annahme einer Vitalkraft fundiert, die sich im Menschen, aber auch »in Pflanzen und Tieren – in Gestalt seiner Vital- oder Lebensseele – manifestiert und die Aufgabe hat, seinen Organismus funktions- und das heißt eben: lebensfähig zu erhalten«[3]. Fassbar wird diese Kraft im körperlichen Wachstum, in der Entfaltung von sexuellen und sozialen Aktivitäten, in spezifischen Begabungen von

»Annahme einer Vitalkraft«

Individuen. Konzentriert begegnet sie in den Zentralgestalten des gesellschaftlichen Lebens, also bei Ältesten, Königen, Priestern. Ihnen werden dementsprechend auch gesteigerte Segens- und Fluchkräfte zugeschrieben, die sie durch Blicke, Berührungen, Worte weitergeben.

Wenn man in dieser Perspektive das gegenwärtige Alltagsverhalten betrachtet, fallen sofort zahlreiche Entsprechungen auf. Ohne dass sie die vormodernen Anschauungen teilen, praktizieren moderne Zeitgenossen ähnliche Rituale. Beim Abschiedszeremoniell schaut man einander kürzer oder länger, intensiv oder verbindlich in die Augen. Man berührt einander mit den Händen oder den Armen. Man entlässt einander mit guten Wünschen für den Tag, für die Reise und verwendet manchmal auch die banalisierte Fassung des religiösen Wunsches »adieu«.

Was geschieht in solchen ritualisierten Aktionen? Kommunikation ist hier auf jeden Fall nicht nur ein Austausch von Informationen und Emotionen. Kommunikation besteht hier im Austausch von leiblicher Energie. Die konventionellen Handlungen sind dabei nicht unbedingt auf reflexive Bewusstseinsleistungen angewiesen. Wenn man sich »herzlich« verabschiedet, kann die bewusste Einstellung auf diese Aktion oder ihre bewusste Wahrnehmung ihren Ablauf teilweise sogar stören. Die Herzlichkeit manifestiert sich in einem Körperverhalten, das den eigenen wie den fremden Leib mehr oder weni-

»Sensibilität für segensreiche Körperkontakte«

ger spürbar durchströmt. Die Sensibilität für solche segensreichen Körperkontakte haben Menschen in der allerfrühesten Kindheit gewonnen, als sie durch Streicheleinheiten einen bestätigenden Austausch erfahren haben, der nicht nur in guten Worten bestand.[4]

Ein derartiges Kontaktbedürfnis muss also nicht immer sexuelle Ziele verfolgen, sondern kann viel umfassender Kraftgewinn intendieren. Deshalb müssen sich moderne Zentralgestalten wie die Stars aus der Showbranche und der Sportszene durch Bodyguards vor den allzu intensiven Kontaktwünschen ihrer Fans schützen. In Fotografien und Autogrammen kann man die Ausstrahlung der Verehrungswürdigen speichern. Und auch das aufgeklärte Bildungsbürgertum lässt sich die Bücher nach der Dichterlesung vom Autor signieren.

Segen als Flussgeschehen

● Der göttliche Segen durchflutet in religiösen wie in Alltagsritualen die Welt. Claus Westermann hat darauf hingewiesen, dass in der Priesterschrift die beiden Aspekte, die in Widerspruch zueinander zu stehen scheinen, zusammengebunden werden. »Hier, in Num 6, vertritt P. einen streng sakral begrenzten, streng auf die

Gottesdienstausübung im Kult von Jerusalem beschränkten Segensbegriff; der Segensbegriff in Gen 1 hat dagegen die weiteste Bedeutung, die er überhaupt je in der Bibel hat: Der Schöpfer segnet seine Geschöpfe; er segnet alle Menschen und alle lebendigen Kreaturen (Gen 1,22 und 28). Wenn dann in Gen 2,3 außerdem noch der siebte Tag nicht nur geheiligt, sondern gesegnet und geheiligt wird, so ist damit die gleiche gewaltige Spannweite des Segens Gottes beschrieben: Die gottesdienstliche Segnung, auch wenn sie an die heilige Handlung gebunden und auf den Kreis der zu ihr Zusammenkommenden beschränkt ist, meint in Wirklichkeit die ganze Menschheit; und der Segen, der auf die zum heiligen Dienst zusammengekommene Gemeinde gelegt wird, ist der der ganzen Menschheit, ja, allem Lebendigen zugedachte Segen, wobei Segen im ursprünglichen Sinn die Lebenskraft meint.«[5]

Dass im Segnen ein effektives Geschehen abläuft, das man nicht einfach als »magisch« denunzieren kann, lässt sich am ehesten von einem bioenergetischen Ansatz her erfassen. Diese therapeutische Methode, die A. Lowen, ein Schüler Wilhelm Reichs entwickelt hat, bezieht sich auf energetische Prozesse, die das leibliche Dasein konstituieren und sich in Atmung und Bewe-

»energetische Prozesse, die das leibliche Dasein konstituieren«

gung, in Emotionalität, Sexualität und Expressivität manifestieren. Menschen sind deshalb immer auf energetische Zufuhr angewiesen, die aber nicht nur durch das Atmen, durch Essen und Trinken, sondern sehr stark auch durch soziale Kontakte erfolgt. Im Lauf der individuellen Entwicklung weitet sich die soziale Umwelt aus. Der Lebenshorizont, ursprünglich auf den Mutterleib beschränkt, wächst über Familie, Gemeinde, Vaterland, Erde bis ins unendliche Universum und entsprechend wächst auch das Zugehörigkeitsgefühl, das für den Lebensgeist des Einzelnen ganz entscheidend ist.

»Das Zugehörigkeitsgefühl, eines der wichtigsten Gefühle des Organismus, verkörpert dessen Bedürfnis nach Kontakt mit der Umgebung und Welt. Durch Zugehörigkeit befreit sich die Seele aus den Fesseln des Ichs, ohne ihr Gefühl für das Ich oder das Sein zu verlieren, aus dem unsere individuelle Existenz besteht.«[6]

Im Rahmen dieser Entwicklung wächst auch der Zustrom von Lebenskraft ins Universale. Was die Mutter nach der Geburt durch Berührungen, Blicke und Körperpflege vermittelt hat, wird im Laufe der Zeit durch andere und

»Zustrom von Lebenskraft«

durch immer mehr Menschen praktiziert. Ein freundlicher Blick auf der Straße kann die folgenden Stunden erhellen. Eine zärtliche Berührung kann ein Glücksgefühl auslösen, aber auch Lebenslust animieren. Wenn Segensspender und Segensempfänger auf den universalen Horizont eingestellt sind, könnte in dieser Handlung universale Lebenskraft fließen. Der Therapeut A. Lowen ist sicherlich und auch mit einigem Recht skeptisch, ob dazu der rituelle Vollzug allein schon genügt.

Aber was heißt hier »fließen«? Dieses Stichwort, das das Geschehen in Segenshandlungen kennzeichnen soll, wird in der Theologie, aber auch in der Linguistik meistens als metaphorische Redeweise charakterisiert. In seinen ausführlichen Untersuchungen zu Texten der deutschsprachigen Mystik im hohen Mittelalter hat M. Egerding den Sachverhalt folgendermaßen beschrieben: »Der metaphorische Charakter einer Aussage resultiert nämlich daraus, dass in ihr verschiedene Worte so kombiniert

sind, dass die betreffende Aussage nur durch eine metaphorische Interpretation einen Sinn erhält, jedoch wörtlich verstanden als logisch absurd erscheint.«[7] Dass zwischen Göttlichem und Menschlichem eine Fließbewegung stattfinden soll, schließt die Annahme räumlicher Konstel-

»zwischen Göttlichem und Menschlichem eine Fließbewegung«

lationen und flüssiger Stoffe in dieser Begegnung ein und vermag deshalb die Eigenart mystischer Erfahrung nur indirekt zu erfassen. Egerding konzediert durchaus, »dass die von einem heutigen Rezipienten festgestellten semantischen Anomalien in Texten des Mittelalters nicht in jedem Fall dem mittelalterlichen Bewusstsein entsprechen müssen«[8], weil die Subjekt-Objekt-Spaltung das begriffliche Denken damals nicht vollständig geprägt hat.

Aber auch gegenwärtige Reflexion gerät in Schwierigkeiten, wenn sie die Grenze zur metaphorischen Redeweise eindeutig festlegen soll. Blut fließt durch den Körper. Strom fließt in der Leitung. Zuneigung fließt zwischen zwei Menschen. Segenskraft fließt von der Gottheit her. All diese Vorgänge kann man körperlich spüren.

Für das theologische Denken mögen der Mensch und die Gottheit in verschiedene Welten gehören. In der mystischen Ekstase, in der religiösen Erfahrung, selbst in der Alltagsbegegnung werden nach Auskunft der Betroffenen Einflüsse spürbar, die von außen kommen und das Innere durchfluten. Wenn man die Wiedergabe

»von der Sprache selbst überholt«

einer solchen leibbezogenen Erfahrung als metaphorisch bezeichnet, dann ist man auf Bilder vom Göttlichen, vom Menschlichen und von der Unmöglichkeit ihrer direkten Berührung fixiert, die von der Sprache selbst überholt sind.

Beim Segnen fließt göttliche Lebenskraft durch einen menschlichen Leib hindurch und beeinflusst andere. Nach Mechthild von Magdeburg hat dieses Geschehen auch die Verschriftlichung ihrer mystischen Erfahrung bestimmt. Die mündliche und schriftliche Überlieferung solcher Flusserfahrungen ist nur deswegen sinnvoll, weil der göttliche Einfluss realiter so stark ist, dass er auch auf diesem Wege andere Menschen zu erreichen und zu erfüllen vermag. Segenskräfte können dann nicht nur durch personale Medien, sondern auch durch Gegenstände, Bücher, Bilder und Töne vermittelt werden. So fragt Mechthild in einem Prolog: »Eya herre, wie sol dis buoch heissen alleine ze dinen eren? Es sol heissen ein vliessende licht miner gotheit in allú dú herzen, dú da lebent ane valscheit.«[9]

Segen als Handlung

● Wie vermittelt man Lebenskraft im Akt des Segnens? Wer die Methodik der religiösen Handlung erfassen will, muss zunächst die Rituale des Alltags analysieren. Im Zuge der kulturellen Sozialisation lernen Menschen, sich in einem kommunikativen Netzwerk zu bewegen, das durch Worte, Blicke und Gesten gebildet wird und im zwischenmenschlichen Austausch Distanz und Nähe so ausbalanciert, dass eine geregelte Dosierung von Vitalkraft erfolgen kann. Menschen geben einander das, was sie geben können. Menschen holen sich voneinander auch das, was sie brauchen. Der konventionelle Rahmen, in dem der energetische Austausch erfolgt, sorgt dafür, dass die meisten Prozesse unbewusst bleiben. Wenn »die Chemie zwischen Personen nicht stimmt«, werden solche einseitigen oder wechselseitigen Störungen als Antipathie erlebt. So-

ziale Isolierungen wirken auf die Betroffenen deswegen bedrohlich, weil die Gelegenheiten zu solchen Austauschvorgängen dadurch erheblich eingeschränkt werden. Auf der anderen Seite lebt man in einer erfreulichen Begegnung mehr oder weniger auf.

Was in der Schöpfung Gottes andauernd geschieht, wird auch in der Gemeinde Gottes permanent praktiziert.[10] Die Vermittlung weltlicher Lebenskraft wird durch die Verwendung machthaltiger Formeln und Rituale mit Gotteskraft aufgeladen. Menschen können einander segnen im Namen der Gottheit.

Die handwerkliche Dimension des Segnens besteht für ChristInnen bis heute im Vollzug der Bekreuzigung. Das Kreuz ist offensichtlich ein machtgeladenes Symbol, dessen Mächtigkeit man entweder tiefenpsychologisch aus seiner archetypischen Qualität oder phänomenologisch aus seiner räumlichen Konstruktion herleiten kann. Für die unterschiedlichen Traditionen konzentrieren sich im Kreuz die Kräfte des Kosmos. »Das vierarmige Kreuz findet sich als Schriftzeichen bei den Elamitern, Sumerern, Kretern und Hethitern, als Schmuck des hohenpriesterlichen Kleides in Memphis, als Mantel- und Halsschmuck der assyrischen Könige. Bei den Akkadern ist es das Symbol des Himmels, des Gottes Anu, bei den Galliern Symbol der Sonne, bei den

»Kreuz als gestalteter Machtraum«

bei den Dakota-Indianern Symbol der vier Himmelsgegenden der ›Windrose‹. Bei den Mexikanern erscheint das Kreuz als Stilisierung des Baumes des Lebens und der Fruchtbarkeit, bei den Germanen als Stilisierung des Hammers. Das Henkelkreuz gilt als Schlüssel des Lebens in Ägypten, ist aber auch in der semitischen Welt verbreitet, desgleichen in Phrygien und bei den Hethitern. Bei den Griechen wurde das Kreuzzeichen auch dem Brot eingeschnitten.«[11]

Das Kreuz ist ein gestalteter Machtraum. Es bildet deshalb in vielen Fällen den Grundriss für Kirchengebäude und bestimmt als Kruzifix auf, hinter oder über dem Altar deren Binnenraum. In den Segenshandlungen[12] wird der Einfluss dieser Machtgestalt in der Regel auf Körperpartien bezogen, die ihrerseits Energiezentren des Leibes sind. Vor allem das aus dem Osten stammende

»Energiezentren des Leibes«

Chakrensystem macht verständlich, dass die Auswahl der Segnungspunkte in der kirchlichen Tradition keineswegs beliebig erfolgt ist. Auch wenn die entsprechenden anthropologischen Modelle in der kirchlichen Überlieferung weitgehend unbekannt waren, hat man die Kraftübertragung beim Segnen mit großer Selbstverständlichkeit an jenen Körperstellen vollzogen, die für die Aufnahme und Verarbeitung von Lebensenergie eminent wichtig sind.

Vor allem in der großen Bekreuzigung werden zwischen Haupt und Herz jene Körperpartien aktiviert, die für das religiöse wie für das soziale Leben bedeutungsvoll sind. Auffällig ist freilich auch, dass die Chakren des unteren Leibes bei der christlichen Praxis ausgespart bleiben. Wenn dahinter die Angst vor der Vitalisierung der »niederen« Lebensbereiche gestanden hat, dann könnte gerade diese Blockierung von religiöser Segenskraft die Eigendynamik des körperlichen Begehrens gefördert haben.

Beim Akt des Segnens handeln Christen und Christinnen in Vollmacht. Lebenskraft fließt, indem das kosmische Konstrukt des Kreuzes mit dem Namen des dreieinigen Gottes geladen und auf die energetischen Zentren des menschlichen Leibes geleitet wird.

[1] Vgl. dazu M. Josuttis, Religion als Handwerk. Zur Handlungslogik spiritueller Methoden, Gütersloh 2002 (erscheint im Herbst).
[2] G. von Rad, Theologie des Alten Testamentes, Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1960, 372.
[3] K. E. Müller, Das magische Universum der Identität. Elementarformen sozialen Verhaltens – Ein ethnologischer Grundriss, Frankfurt 1987, 174.
[4] Vgl. J. Liedloff, Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit, München 1980.
[5] C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1992 (Erstauflage 1968), 61.
[6] A. Lowen, Bio-Energetik. Therapie der Seele durch Arbeit mit den Körper, Reinbek 1988, 55.
[7] M. Egerding, Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik, Bd. I: Systematische Untersuchung, Paderborn 1997, 23.
[8] Ebd., 31.
[9] Zitiert bei Egerding, ebd., 121.
[10] Hilfreich ist die trinitätstheologische Fundierung bei D. Greiner, Segen und Segnen. Eine systematisch-theologische Grundlegung, Stuttgart 1998, bes. 266ff.
[11] F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, 104.
[12] Zu den verbalen Aspekten der Methodik von Segens- und Weihehandlungen vgl. E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie, Münster 1967, 155ff.

Segnen

Segnen, d.h. die Hand auf etwas legen
und sagen: Du gehörst trotz allem Gott.
So tun wir es mit der Welt,
die uns solches Leiden zufügt.
Wir verlassen sie nicht, wir verwerfen,
verachten, verdammen sie nicht,
sondern wir rufen sie zu Gott,
wir geben ihr Hoffnung,
wir legen die Hand auf sie und sagen:
Gottes Segen komme über dich ...

Wir haben Gottes Segen empfangen
in Glück und im Leiden.
Wer aber selbst gesegnet wurde,
der kann nicht mehr anders,
als diesen Segen weitergeben,
ja, er muss dort, wo er ist, ein Segen sein.
Nur aus dem Unmöglichen
kann die Welt erneuert werden;
dieses Unmögliche ist der Segen Gottes!

Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften Bd 4, München [3]1976, 596

Marie-Louise Gubler

Segen und Fluch in der Bibel

Segen als Kraft und Fruchtbarkeit und als Folge der Einhaltung der Gebote; Fluch dagegen für die Ungehorsamen; der Segen Jesu, der die Gemeinden gedeihen lässt ... – Erkundungen im weiten Feld biblischen Fluchens und Segnens.

● »Die Frage nach dem Segen liegt abseits der begangenen Straßen der theologischen Forschung.«[1] Denn obschon Segen wichtiger Bestandteil des Gottesdienstes ist, fehlt das Thema in den christlichen Bekenntnissen. Unser deutsches Wort »Segnen« stammt vom Lateinischen »signare«, bezeichnen. Das Nachzeichnen des Kreuzes wird zur Bezeichnung des ganzen Vorganges des Herbeirufens Christi. Im Gottesdienst ist es der Priester, der durch den Segen die Leben bewahrende und behütende Kraft des gekreuzigten und auferstandenen Christus auf die Gemeinde herabruft. Im Alltag sind es die Eltern, die ihre Kinder besonders bei Abschied oder Bedrohung mit dem Kreuzzeichen segnen. Was aber heißt Segen?

In der Mitte der Bibel steht der Bericht über eine Rettung durch Gott, die als Heilstat (soteria/salus) erfahren wird. Was aber mit »Heil« gemeint ist, bleibt vielfach unklar und hat nach der Erfahrung des 2. Weltkrieges einen fatalen Nebenklang. »Heil« bezeichnet weniger den Akt des Rettens als die Folge davon: einen Zustand des Gesundseins, des Intaktseins. »Heil« kann darum als Gruß dienen wie das hebräische »Schalom« und gehört so zum Wortfeld des Segens. Wo wir heute von Glück sprechen, von Gesundheit und Wohlbefinden, spricht die Bibel von Segen.

Retten und Segnen sind zwei verschiedene Weisen des Handelns Gottes für den Menschen. Rettung als erfahrenes Ereignis des Eingreifens Gottes, Annahme in Glaube und Bekenntnis, Vergebungszuspruch und Rechtfertigung haben den Charakter des Augenblicks; Segen als andauerndes Handeln Gottes, als Wachsen, Reifen und Gedeihen macht aus dem Augenblick das Stetige der Geschichte. Im Segen werden die großen Heilstaten Gottes dem Einzelnen in seiner Lebensgeschichte zuteil. Durch das Miteinander und Ineinander von rettendem und segnendem Handeln Gottes kommt das Moment des Kontingenten des geschichtlichen Geschehens zur Sprache. Der rettende Gott ist der kommende, der segnende Gott der gegenwärtige.[2]

Wie ein roter Faden durchzieht das Thema des Segens und seines Gegenteils, des Fluches, die Geschichte der Hebräischen Bibel. Im Vordergrund steht Gott, der die Kraft des Lebens

und Gedeihens auf den Feldern und in der Familie schafft und vor Schaden bewahrt. Segen ist mit der Schöpfung verbunden: Im segnenden Gott wird die Schöpfung kultisch vergegenwärtigt.

Etwas seltener ist im Neuen Testament von Segen die Rede. Im Kreuzzeichen wird die Segensfunktion des Schöpfers mit dem Zeichen der Erlösung in Jesus Christus verbunden, von dem uns Heil zugesagt wird. Freilich kann Segen nicht völlig »christianisiert« werden, vielmehr ist im Reden vom Segen ein Erbe sichtbar, das weit in die Religionsgeschichte zurückreicht.

Segen als elementare Lebenskraft

● In der Bibel ist Segen das volle Leben schlechthin, das fruchtbare Land, die Nachkommenschaft, die Güter des täglichen Bedarfs. Ein Volk, das die Wüste kennt, Hunger und Durst litt, erfährt in diesen irdischen Gütern Gottes gütige Zuwendung und Hilfe. Korn, Wein, Olivenöl sind in besonderer Weise Produkte des Landes, das »von Milch und Honig fließt«. Segen ist auch der Friede mit den Nachbarn: »Der Herr gebe Kraft seinem Volk. Der Herr segne sein Volk mit Frieden.« (Ps 29,11)

Die ältesten religionsgeschichtlichen Vorstellungen binden den Segen an ein Wort und eine Handlung der Kraftübertragung durch einen dazu Begabten. So ist der Segen Isaaks (Gen 27) im ursprünglichen Sinn Übertragung von Lebenskraft als Fruchtbarkeit und Gedeihen. Er kann nur einmal vergeben werden[3], ist unbedingt und unwiderruflich. Der Zeitpunkt ist der nahe Tod des Vaters. Für den Segnungsakt braucht der Segnende die Stärkung durch eine besondere Mahlzeit und die Berührung durch Handauflegung. Der Abschiedssegen als feste Einrichtung spricht nicht direkt von Gott, sondern von der Fruchtbarkeit (vgl. auch Gen 24,60: der Segen über Rebekka). Eine uralte mythische Vorstellung mit magischen Zügen wird im Jakobskampf erzählt (Gen 32): Ein göttliches Wesen verfügt über Segenskraft, die durch die körperliche Begegnung im Kampf übertragen wird.

Unabhängig von der Volkszugehörigkeit gibt es Begabte mit der Kraft zu segnen und zu fluchen, wie Bileam (Num 22-24). Diese Kraft des machtgeladenen Wortes kann gegen Bezahlung in den Dienst des Königs von Moab gestellt werden. Dass aber Bileam Israel gegen den Willen des Königs segnet statt verflucht, ist der Intervention Jahwes zu verdanken. Die erste Segnung Israels erfolgt so durch einen Nichtisraeliten und kurz vor der Landnahme wird der Rettergott zum segnenden Gott. Damit verbindet der Jahwist das ursprünglich geschichtslose Thema des Segens mit der Geschichte der Verheißung.

Segen und Verheißung

● Im Prolog zur Vätergeschichte wird der Segen Bestandteil der Geschichte des Auszugs und der Verheißung von Land und Nachkommenschaft: »Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen ... durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.« (Gen 12,2-3) Die alte magische Vorstellung vom Segen als Kraftübertragung wird von der Handlung gelöst und theologisiert: der Segen wird Verheißung. Die Segensverheißung wird zum durchgehenden Motiv der Vätertraditionen und durchzieht vor allem den Jakob-Esau-Zyklus als Frage nach der Bedeutung des Segens (Gen 25-36). Der Gesegnete bleibt gesegnet: Segen kann nicht rückgängig gemacht werden und ist bedingungslos.

In der Vätertradition ist der Raum des Segens die Familie, die Sippe.

In der Urgeschichte (Gen 1-11) steht Segen im Zusammenhang der Schöpfung und betrifft alle Kreaturen. Die Lebenskraft der Erde, die Fruchtbarkeit der Tiere und Menschen entspringen dem segnenden Handeln Gottes (Gen 1,22.28: »Gott segnete sie und sprach: seid fruchtbar und vermehret euch...«). Auswirkung dieses Segens ist die Geschlechterfolge. In den Genealogien wird die Kontinuität des Segens in der Geschichte erfahrbar. Die Optik der Urgeschichte ist universalistisch und erhält in der Apokalyptik ihre Entsprechung, wenn am Ende des endzeitlichen Dramas und seiner Schrecken die Heilszeit als Friedenszustand, als Blühen und Gedeihen, als neuer Himmel und neue Erde erwartet wird (Jes 26,12; 66,11 u.ö.).

Segen und Fluch

● Wie in der Genesis ist auch im Deuteronomium das Thema des Segens bestimmend (im übrigen Pentateuch ist es das Thema der Rettung). Beim Betreten des verheißenen Landes werden Segen und Fluch zeichenhaft auf zwei Berge, Garizim und Ebal, »gelegt« und von dort proklamiert (Dtn 11,26). Nun erfüllt sich die Verheißung des Landes und tritt in Kraft. Für die nun sesshaft gewordenen Bauern ist Segen die Kraft des Wachsens und Gedeihens in der dreifachen Fruchtbarkeit des Leibes, des Ackers, des Viehs: »Gesegnet bist du in der Stadt, gesegnet bist du auf dem Land. Gesegnet ist die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Ackers und die Frucht deines Viehs ... gesegnet ist dein Korb und dein Backtrog. Gesegnet bist du, wenn du heimkehrst, gesegnet bist du, wenn du ausziehst ... Der Herr befiehlt dem Segen, an deiner Seite zu sein: in deinen Speichern und bei allem, was deine Hände schaffen ... Der Herr öffnet dir den Himmel, seine Schatzkammer voll köstlichsten Wassers: Er gibt deinem Land zur rechten Zeit Regen und segnet jede Arbeit deiner Hände.« (Dtn 28,1-14)

Freilich ist dieser Segen nicht mehr bedingungslos, sondern an den Gehorsam des Bundesvolkes geknüpft. Neben dem Segen steht darum der Fluch. Die Fluchandrohung ist Ausdruck eines Kampfes, der eine der schwersten Auseinandersetzungen in der Geschichte Israels war: Es ging um die Frage, wo die Quelle des Segens lag – bei den Fruchtbarkeitsgöttern des Landes, den Baalim, oder beim Retter- und Bundesgott Jahwe? Dass das Bekenntnis zum Rettergott Jahwe bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte gesprochen wurde, zeigt, dass für Dtn der Retter Israels zum Spender des Segens wurde und sich die Segensverheißung der Vätergeschichte auf das Volk ausweitete (Dtn 26,1-11; vgl. Dtn 33,26-29). Der Segen wird Bestandteil des Bundes zwischen Gott und seinem Volk und an den Gehorsam gebunden. Darum wird Ungehorsam

»Segen wird Bestandteil des Bundes«

mit Fluch belegt: »Verflucht bist du in der Stadt, verflucht auf dem Land. Verflucht ist dein Korb und Backtrog, die Frucht deines Leibes, die Frucht deines Ackers ... verflucht bist du, wenn du heimkehrst und wenn du ausziehst ... Der Herr lässt die Pest an dich, bis er dich ausgemerzt hat aus dem Land ... schlägt dich mit Schwindsucht, Fieber und Brand, mit Glut und Trockenheit ... Der Herr schlägt dich mit Wahnsinn, Blindheit und Irresein ... dein Leben lang wirst du ausgebeutet und ausgeraubt, und niemand hilft dir ... Alle diese Verpflichtungen werden über dich kommen, dich verfolgen und dich erreichen, bis du vernichtet bist, wenn du auf die

Stimme des Herrn, deines Gottes, nicht hörst und nicht auf seine Gebote achtest ...« (Dtn 28, 15-68). Dieses Schreckensbild von Untergang, Grauen, Vernichtung sucht seinesgleichen in der Bibel. Der Fluch ist hier identisch mit dem von den Propheten angedrohten Gericht Gottes. Der Polarität von Rettung und Gericht entspricht die Polarität von Segen und Fluch.

Die Schilderung des Bundeserneuerungsfestes von Sichem, das alle sieben Jahre stattfand (Jos 24; Dtn 31,10f), folgt dem »Bundesformular« altorientalischer Staatsverträge (wie jener der Hetither im 14./13. Jh. v. Chr.): Nach Präambel, Grundsatzerklärungen und Einzelbestimmungen werden die Götter (bzw. Jahwe) als Zeugen angerufen und Segen und Fluch verkündet. Die Begegnung mit Jahwe und die Anerkennung oder Verweigerung seiner Gebote wird zu einer Frage von Leben und Tod: »Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.« (Dtn 30,19)

Dass Verbotsreihen mit Fluchandrohungen verbunden wurden, zielt auf Vergehen im Verborgenen, die sich der Kontrolle und der Ahndungsmöglichkeiten der Gemeinschaft entziehen (z.B. heimliches Verrücken von Grenzsteinen, Anstiftung zu Zauberei oder Glaubensabfall). Wie beim Segen geht es um die elementarsten Erfahrungen: So wird das Verhältnis des Menschen zur Ackererde, aus der er

» Verbotsreihen mit Fluchandrohungen «

stammt, gestört; der Ackerboden, der Bruderblut »getrunken« hat, wird unfruchtbar (Gen 4). Die Gewalt eskaliert, Grenzüberschreitungen führen zu Entartung des Menschengeschlechts und zur Katastrophe (Gen 6). So »fällt« der Fluch des Herrn auf das Haus des Frevlers wie der Segen auf die Wohnung des Gerechten (Spr 3,33) und die Verwüstung des Landes wird als Fluch, der die Erde »frisst«, gedeutet (Jes 24,6). In der prophetischen Vision fliegt eine Schriftrolle mit dem Fluch über die Erde, dringt in das Innere der Häuser und vernichtet sie (Sach 5,1-4). Unbarmherzige Feinde ziehen den Fluch an wie ein Gewand (Ps 119,17f). Die breite Fluchparänese in Dtn 28 spiegelt die bittere Erfahrung der Exilszeit. Sie zeigt ein gesteigertes Interesse am Gericht, das auf die Gesetzesübertretung folgt. In der Katastrophe des Exils erweist sich, dass die Warnung vor dem Königtum, das Israel gegen Gottes Willen ertrotzte, »kein leeres Wort« war (Dtn 32,47).[4]

Segen im Kult

● Oft begründen Theophanie-Erzählungen einen heiligen Ort, von dem der Segen ausgeht. Im Heiligtum begegnen die Betenden einem Ort in der Welt, wo eine scharfe Trennlinie zwischen heilig und profan, rein und unrein, Segen und Fluch verläuft. Hier begegnen sie auch dem Berufswissen der Priester, die in Gottesurteilen über die Vergebbarkeit von Schuld entscheiden. Die Sphäre des Unreinen und des Fluches ist lebensbedrohlich. Das altertümliche Eifersuchtsordal Num 5,12ff gipfelt in der Beschwörung der des Ehebruchs verdächtigten Frau mit einer Fluchandrohung: Ist sie schuldig, wird sie das fluchbringende Wasser, das sie trinken muss, unfruchtbar machen. In den Bannformeln des Heiligkeitsgesetzes ist vom »Herausschneiden« des Schuldigen aus der Mitte des Volkes die Rede (Lev 17,4 u.a.). Als Fluchträger erleidet der sakral Ausgestoßene ein furchtbares Schicksal: Er wird von keiner Gemeinschaft mehr aufgenommen, wird mit dem angerichteten Bösen allein gelassen und eine Beute des Bösen.[5]

Die Hauptaufgabe der Priester besteht aber in der Herabrufung von Segen auf das Volk. Der Priestersegen setzt die Institution des Tempelkultes mit einer legitimen Priesterschaft voraus und verbindet den Segen in der Bezugnahme auf Mose mit der Geschichte der Großtaten Gottes: »Der Herr sprach zu Mose: Sag zu Aaron und seinen Söhnen: So sollt ihr die Israeliten segnen; sprecht zu ihnen: Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr lasse sein Angesicht über dich leuchten und sei dir gnädig. Der Herr wende sein Angesicht dir zu und schenke dir Heil. So sollen

»Heiligtum als Ort der Segensvermittlung«

sie meinen Namen auf die Israeliten legen, und ich werde sie segnen.« (Num 6,22-27) Die weltlichen Gaben des Landes werden im Priestersegen mit geistlichen Inhalten gefüllt. Viele Psalmen kreisen um das Heiligtum als Ort der Segensvermittlung (besonders die Zionslieder, Wallfahrts- und Segenspsalmen; z.B. Ps 65; 115,12-15). Wenn die Wallfahrer nach Jerusalem pilgern, wird das dürre, trostlose Tal »für sie zum Quellgrund und Frühregen hüllt es in Segen« (Ps 84,7). Der Segen hat seinen Ort am Schluss des Gottesdienstes: Er soll die Betenden bleibend begleiten.

Nicht nur Priester segnen vom Tempel aus, sondern auch der König. Die biblische Segenstheologie kreist um Königtum (als Träger) und Tempel (als Ort) des Segens. In beiden Institutionen wird das stetige Heilshandeln Gottes sichtbar. Der König erfährt seine Erhöhung und sein langes Leben als Segen (Ps 21,4: »Du kamst ihm entgegen mit Segen und Glück, du kröntest ihn mit einer goldenen Krone. Leben erbat er von dir, du gabst es ihm, viele Tage für immer und ewig.«). Bei der Einweihung des ersten Tempels ist es der König Salomo, der ein großes Weihegebet vor dem Volk betet und es mit dem Segen und mit Opfern beschließt (1Kön 8). In den messianischen Weissagungen wird der König der Heilszeit durch seine Geburt zum Segensmittler und Friedensbringer (Jes 11; Mi 5,4: »Er wird der Friede sein«).

Segen und Alltag

● Ein zerstörter Tempel bedeutet nicht nur, dass kein Gottesdienst mehr stattfindet, sondern dass die Quelle des Segens verschüttet ist. Mit dem Verlust der tragenden Institutionen wurde der nachexilischen Generation der Segen entzogen. Auch die Bindung des Segens an den Gehorsam hielt der erfahrenen Wirklichkeit nicht mehr stand. Aus der Krise entstand eine neue Einsicht: Der Segen Gottes ist letztlich unverfügbar – ja, Gott kann auch auf der Seite der Ungesegneten sein!

Psalm 73 und das Ijob-Buch sind Ausdruck dieser Krise. Ganz vom Thema des Segenshandeln Gottes bestimmt, erinnert die Ijoblegende an die Vätererzählungen (der Gerechte ist auch

»Der Segen Gottes ist letztlich unverfügbar.«

von Glück gesegnet: Ijob 1-2;42). In der Ijobdichtung wird das Problem des unerklärlichen Segensentzuges mit dem Geheimnis der Schöpfung beantwortet (Ijob 38-41).

Auch die Weisheitstradition kann im Zusammenhang des Segenswirkens Gottes gesehen werden. Weisheit und Segen kennzeichnen das Gewachsene, das Gereifte. Die ursprünglich profane und nicht spezifisch israelitische Weisheit hat mit Lebensbewältigung und Gelingen zu tun. Ihr Bereich ist – wie für den Segen – das Haus, die Familie, das Feld, die Stadt. Selbst die höfi-

sche Weisheit (seit Salomo) ist keine politische Wissenschaft, sondern die Weisheit des Königshauses. Weisheit wird als Wirkung des Segens verstanden, das Weisheitswort als Frucht des Segens. Sowohl Weisheit wie Segen sind universal: »Wie Gott seinen Segen allen Menschen verliehen hat, so kann auch die Weisheit in allen Menschen, über die ganze Erde reifen.«[6]

Der Segensgruß

● Gruß und Segen sind oft identisch und auch der Geringere kann den Segensgruß entbieten. Ein schönes Beispiel dafür ist Gen 47,7-10: Josef stellt dem Pharao seinen Vater vor und Jakob entbietet dem Pharao den Segensgruß. Ein alter Wanderhirte segnet den mächtigen Ägypter und sein Segen hat Gewicht! Wo hingegen der Segensgruß verweigert wird, entsteht ein Riss in der Familie (Gen 37,4). Segen und Gruß kommen vor allem in der Situation des Abschieds zusammen. Im Tobitbuch entlässt Tobit seinen Sohn auf die gefährliche Reise mit einem Segensgruß und gibt so den im Gottesdienst empfangenen Segen weiter: »Gott, der im Himmel wohnt, wird euch auf eurer Reise behüten; sein Engel möge euch begleiten.« (Tob 5,17)

Zum Wortfeld des Segens gehört auch der Friedensgruß (schalom/eirene/salus/Heil). Im Gruß vollzieht sich Segnung. So grüßt der Engel Gabriel Maria (Lk 1,28). Und dieser Gruß entwickelt eine eigentümliche Lebendigkeit: Beim Gruß Marias hüpft das ungeborene Kind im Schoß der Elisabet auf, wird Elisabet vom Heiligen Geist erfüllt und segnet ihrerseits Maria mit lauter Stimme: »Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes!« (Lk 1,40-42)

Von besonderer Bedeutung ist der Segensgruß in der Aussendungsrede Mt 10,5-15. Mit dem Grüßen der »Häuser« ist der Auftrag der Apostel, zu heilen und zu helfen, verbunden. So erscheinen die Boten als Segensträger, die den Menschen Heilsein und Segen bringen, wie Jesus

»Boten als Segensträger«

selbst es tat. Mit der Aussendung der wandernden Jünger in die Häuser und Dörfer tritt die Botschaft vom nahen Gottesreich in das Dasein der Sesshaften ein. Der Segensgruß kann aber nur wirksam werden, wenn er angenommen wird, sonst kehrt er zu den Grüßenden zurück: »Wenn das Haus es wert ist, soll der Friede, den ihr ihm wünscht, bei ihm einkehren. Ist das Haus es aber nicht wert, dann soll der Friede zu euch zurückkehren.« (Mt 10,13)

Segen in Christus

● Wie der Segen im Alten Testament in die Geschichte des Gottesvolkes einbezogen und mit der Verheißung verbunden wurde, so wird im Neuen Testament der Segen Jahwes zum Segen in Christus. Christus selbst wird der Segnende und alles Segenswirken Gottes mit dem Werk Gottes in Jesus Christus verbunden.

Jesus selbst segnet: Wie am Iom Kippur ein Rabbi um Handauflegung und Segnung der Kinder gebeten wird, bitten Mütter Jesus um den Segen für ihre Kinder, damit sie wachsen und reifen können (Mk 10,16parr). Wie jede jüdische Familie in der Segnung der Mahlzeit das Schöpfungswirken Gottes ehrfürchtig anerkennt, spricht Jesus das Segensgebet über Brote und Fische, bevor er sie verteilen lässt, und über Brot und Wein beim Abschiedsmahl (Lk 9,17; 22,17ff). Wie Gott einst Isaak versprach: »Ich will mir dir sein und dich segnen« (Gen 26,3), erfährt die christliche Gemeinde den Segen des

scheidenden Jesus als Zusage seiner bleibenden Gegenwart bei den Zurückbleibenden. Das Lukasevangelium endet mit dem Bild des segnenden Auferstandenen: »Dann führte er sie hinaus in die Nähe von Betanien. Dort erhob er seine Hände und segnete sie. Und während er sie segnete, verließ er sie und wurde zum Himmel emporgehoben.« (Lk 24,50f)

Die Gemeinde ist beauftragt, diesen Segen weiterzugeben: »Segnet, die euch fluchen«, heißt es in der Bergpredigt (Mt 5,44); »Segnet, die euch verfolgen, segnet und flucht nicht«, mahnt Paulus (Röm 12,14; vgl. 1Petr 3,9). Indem die Gemeinde den Segen über den Segenskelch spricht, bekommt sie Anteil an Tod und Auferstehung Christi und kann darum nicht mehr am »Tisch der Dämonen« Gast sein (1Kor 10,16). Ganz elementar sind auch die Folgen einer unwürdigen Eucharistiefeier: Das Gericht äußert sich in Krankheit und Todesfällen in der Gemeinde (1Kor 11,26-34) und die durch Abfall schwach gewordene Gemeinde wird mit einem Boden verglichen, der nur mehr Dornen und Disteln hervorbringt, von dem der Segen gewichen ist, der von Fluch und Vernichtung bedroht ist (Hebr 6,7).

»beauftragt, diesen Segen weiterzugeben«

Auch im Neuen Testament ist Gott der Spender des Segens, doch in Verbindung mit dem Werk Christi, in dem sich die Segensverheißung an Abraham erfüllt und der Fluch des Gesetzes (nach Dtn 21,23) überwunden wurde: »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist ... Christus hat uns freigekauft, damit den Heiden durch ihn der Segen Abrahams zuteil wird und wir so aufgrund des Glaubens den verheißenen Geist empfangen.« (Gal 3,13f) Im Galaterbrief liegt die wichtigste »Christianisierung« des Segensbegriffes vor, die Segen, Verheißung und Geist als endzeitliche Heilsgabe verbindet. »Gesegnet« ist hier gleichbedeutend mit »gerechtgesprochen« und die Segensgabe ist der Hl. Geist.

Segen bezeichnet das Rettungswirken Gottes in Christus, das den Glaubenden als »Erbe« vermacht wird: »Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel.« (Eph 1,3; vgl. 1Petr 3,9) Wie einst das Gottesvolk der Endzeit in der alttestamentlichen Heilsprophetie als »Same der Gesegneten Jahwes« bezeichnet wurde (Jes 65,16-25), so erfährt die Gemeinde Jesu die »Fülle des Segens Christi (eulogia christou)« (Röm 15,29) in der Verkündigung des Evangeliums als wirksame Kraft des Wachsens, Gedeihens und Reifens, als Ausdruck der zukünftigen Heilsvollendung, die denen zugesagt wird, die aus dem Glauben lebten und handelten: »Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist.« (Mt 25,34)

[1] C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, Gütersloh (GTB 1402) 1981 (Erstveröffentlichung 1968), 7ff.

[2] Vgl. ebd. 9-22.

[3] Anders ist es beim Segen Jakobs über seine Söhne in Gen 49, wo der Segen des Vaters auf die Söhne »verteilt« wird!

[4] Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1969, 146.204.243.352; vgl. ders. Segen und Fluch, in: RGG Bd 3 (31961) 243.

[5] Vgl. G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, 277.281.291.

[6] Westermann, Segen in der Bibel, 41.; zu »Segen im Gottesdienst und im Handeln der Kirche« vgl. ebd. 99-115.

Birgit Jeggle-Merz

Segnungsfeiern

Orte der Begegnung mit dem Gott der Schöpfung

Segnen hat nichts mit Magie zu tun, sondern mit Dankbarkeit und Vertrauen. Ein Blick in die Geschichte ermutigt, mit Segnungsfeiern nicht nur liturgische Vielfalt, sondern auch den Lobpreis als Urform des Segens wiederzugewinnen.

● Auf den ersten Blick mag man belächeln, dass gerade in der postmodernen, von vielen als nachchristlich qualifizierten Gesellschaft Segen und Segnungsfeiern hoch im Kurs stehen und hinter einer solchen »Mode« eher eine esoterische Anwandlung vermuten als ein christliches Tun. Der Erfurter Pfarrer Reinhard Hauke, schon bekannt durch die in seiner Gemeinde entwickelte gottesdienstliche Feier zur Lebenswende[1], leitete in diesem Jahr – unter für eine kirchliche Veranstaltung doch großem Medieninteresse (immerhin strahlten sowohl das ZDF als auch der MDR einen Bericht aus) – zusammen mit der evangelischen Pastorin Bianka Piontek zum zweiten Mal einen ökumenischen Segnungsgottesdienst am Valentinstag für »alle, die partnerschaftlich unterwegs sind«[2]. Die Idee zu einem solchen Segnungsgottesdienst entstand aus Ärger über den Kommerz anlässlich des Valentinstages und mündete in den Versuch, diesen »Tag der Verliebten« wieder mit der christlichen Tradition zu verbinden, »indem auf den Abend des 14. Februar Christen und Nichtchristen zu einem Segnungsgottesdienst eingeladen wurden, in dem inhaltlich die Partnerschaft im Mittelpunkt stehen sollte«[3]. Also, so könnte man schnell urteilen, ein neuer Versuch, in den so atheistisch geprägten Neuen Bundesländern Missionierung zu betreiben. Pfarrer Hauke bemerkt abschließend in einem Bericht über die Feier: »Dieser Gottesdienst hat gezeigt, dass es durchaus noch Bereiche gibt, in denen Sinndeutung durch den christlichen Glauben gegeben werden kann und wo bisher noch keine liturgische Form gefunden wurde ... Das Leben ist so vielfältig und gleichzeitig so gefährdet, dass der Segen Gottes noch viel weiter gefächert erbeten werden muss. Wenn wir glauben, dass unser Gott ein Gott des Segens und der Zuwendung ist, dann können wir keinen Raum von seiner Gegenwart und Zuwendung ausgrenzen, dann müssen wir weit denken und ihn in den weiten Raum einladen.«[4]

So weit, so gut. Die Zeichen der Zeit zwingen dazu, nach gottesdienstlichen Formen zu suchen, die den von gottesdienstlichen Vollzügen entfremdeten postmodernen Menschen ansprechen können, denn eine Vertrautheit mit den Hochformen der Liturgie (hier ist nicht an hohe bischöfliche Liturgie gedacht, sondern ganz schlicht schon an ein so komplexes Gebilde wie

eine Eucharistiefeier) kann nicht mehr vorausgesetzt werden. In diesem Beitrag soll allerdings über eine denkbare und auch wohl faktisch nachweisbare missionarisch-evangelisierende Funktion solcher Feiern hinaus der Frage nachgegangen werden, was denn der theologische Gehalt von Segensfeiern oder Segnungshandlungen überhaupt ist. Damit soll deutlich werden, dass Segnungsfeiern nur auf den ersten Blick einem rein magischen Bedürfnis des Menschen nachkommen, Dinge oder Zeiten des Lebens sakral-magisch zu überhöhen, um von Gott möglicherweise ein Einwirken zu erreichen.

Offenbarung des Schöpfungssinns

● Eine sakral-magische Überhöhung des Lebens als Sinn und Zweck von Segnungen wäre nämlich ein völliges Missverstehen dessen, was »Segnung« im christlich-jüdischen Verständnis bedeutet. Das gesprochene Wort der Segnung spricht hier nämlich dem Objekt der Segnung nicht irgendeine Heiligung im Sinne einer Sakralisierung zu, auch dem Benutzer des Objekts wird keine moralische Verpflichtung auferlegt, sondern es wird die »Geeignetheit« hinsichtlich des Schöpfungssinns dem betenden Menschen offengelegt.[5]

Schon im ersten Schöpfungsbericht der Genesis wird das Schöpfungswerk mit dem Segen Gottes in Verbindung gebracht: Gott segnet die Vögel, die Fische, Mann und Frau und den Sabbat. Der Segen Gottes und die Bitte um diesen Segen bleiben Thema der Schrift, doch nie in der Absicht, das Leben selbst oder die Dinge des Lebens sakral zu überhöhen und sie aus ihrer Geschöpflichkeit herauszunehmen. Der Acker, die Scheune, die Herde bleiben was sie für den Menschen sind, nämlich Gegenstand täglicher Sorge, Frucht ermüdender Arbeit und Mittel zum täglichen Unterhalt. Auch werden sie nicht in den Dienst der Verherrlichung Gottes gestellt, also etwa durch den Segen heilig gemacht.[6] Gottes Segen zielt vielmehr auf Heil(ung) und Mehrung des Lebens, intendiert also immer wieder aufs Neue das Gutheißen der Schöpfung.

In der Bibel ist segnen – hebr. *brk* – immer ein Tun, das von Gott ausgeht und die Antwort des Menschen nach sich zieht. Das bedeutet: Dem Segen, der von Gott ausgeht, entspricht einzig der Lobpreis des Menschen. Im griechischen Wort *eulogein* und im lateinischen *benedicere* ist dieser Zusammenhang bewahrt: Gott ist derjenige, der segnet; diesem Handeln korrespondierend lobt und preist der Mensch Gott für sein Tun. Nach biblischem Verständnis ist ein solches Handeln genau das, was der Mensch angesichts des heilvollen Wirkens Gottes tun kann. Das deutsche Wort *segnen*, das sich aus dem lateinischen *signare* ableitet, unterstreicht, dass der Mensch durch den Segen Gottes bezeichnet, quasi mit einem Siegel versehen ist und so Heil

Zur Herkunft des Valentinsfestes: Ursprünglich wurde in den Gegenden, in denen am 6. Januar das Fest der Geburt Christi gefeiert wurde, am 14. Februar, also 40 Tage danach, das Fest der Darstellung Jesu im Tempel begangen. Als im 4. Jh. sich immer deutlicher der 25. Dezember als Datum des Weihnachtsfestes herauskristallisierte und damit der 2. Februar zum Fest der Darstellung des Herrn wurde, musste auch der 14. Februar inhaltlich neu gefüllt werden. Doch der hl. Valentin (vermutlich Bischof und Märtyrer aus dem 4. Jh.) hat mit dem Thema »Fest der Liebenden« im Grunde nichts zu tun (er wird als Krankenpatron gegen Epilepsie verehrt). Aber dieser Tag im Monat Februar galt in manchen Gegenden auch als Tag der jährlichen »Vogelhochzeit« und wurde auf diesem Wege zu dem Valentinstag oder Vielliebchentag mit dem heute bekannten Inhalt.

und Segen über ihn kommt. Das deutsche Wort bringt somit den vollen Bedeutungszusammenhang des biblischen Wortfeldes nicht mehr ganz zum Ausdruck.

In den liturgischen Quellen begegnen schon früh Segensgebete über Personen und Dinge, wie z.B. über Wasser, Öl oder Früchte, die geprägt sind von der alttestamentlich-jüdischen Tradition des Betens und auch deren Struktur verpflichtet sind. Mit einer Vielzahl von Segenssprüchen – so genannten *b^{e}rakot* – war nämlich der jüdische Alltag zur Zeit Jesu durchwoben, wodurch alle Bereiche des Lebens mit Gott als dem Schöpfer in Verbindung gebracht wurden. Noch heute betet der fromme Jude solche Segenssprüche, so z.B. beim Anblick hoher Gebirge oder großer Wüsten: *»Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der du das Schöpfungswerk vollbracht«* (Sidur Sefet Emet 291).

Schon anhand dieses kleinen Beispiels wird der Bezug auch unseres heutigen Betens zu unseren jüdischen Geschwistern im Glauben deutlich. Die frühen Christen knüpften in jedem Fall an diese Praxis an und beleuchteten ihr Tun im Licht der österlichen Botschaft: Aus dem tiefen Bewusstsein der Erlösung und die Teilhabe an

»Alle Segensgebete sind Lobpreis Gottes.«

der Auferstehung Christi sind seit frühester Zeit alle christlichen Gebete, so auch alle Segensgebete, zunächst Lobpreis Gottes und erst aus diesem Lobpreis erwachsende Bitte um den Segen Gottes über diese Personen und Dinge.

Im Mittelalter allerdings – bedingt durch eine sich verändernde Sicht des Verhältnisses von Mensch und Gott, von Schöpfung und Verheißung – ging der Lobpreis im Rahmen der Segensgebete über Mensch und Ding fast gänzlich verloren, vorherrschendes Element wurde die Bitte, durch das Schutzbedürfnis des mittelalterlichen Menschen und seine Furcht vor den Einflüssen des Dämonischen geprägt. Diese Verschiebung in Verständnis und Umgang mit Segnungen begünstigte ein quasi-magisches Verständnis der Segnungen (und Exorzismen) und führte zu einer völligen Überschätzung der Segenshandlungen und der gesegneten Gegenstände im Sinne eines Kausalverhältnisses.

Wie so oft in der Geschichte der Kirche kommt es immer dann zu einer Gegenbewegung, wenn das Pendel zu weit nach einer Seite ausgeschlagen ist. So auch im Bereich der Segnungen: Die Reformation wandte sich massiv gegen das »Mißverständnis der Segnungen als Herstellung heiliger und deshalb besonders wirkmächtiger, am persönlichen Glauben vorbei geistliche und säkulare Effekte hervorbringender Orte, Zeiten und Dinge«[7].

Das Konzil von Trient bestätigte noch einmal ausdrücklich den geistlichen Effekt aller Segnungshandlungen, ohne allerdings den fundamental biblisch-christlichen Zusammenhang von Lobpreis und Bitte wieder herzustellen. Die Barockzeit wurde so noch einmal zur Blütezeit der Segnungen. Die vielen »unhaltbaren Wucherungen«[8] in diesem Bereich gaben gerade der Aufklärung reichen Boden für Kritik.

Hunger nach Zeichen

● In unsere technisch-rationale Zeit scheinen Segnungen, Segnungshandlungen oder gar Segnungsfeiern zunächst überhaupt nicht hineinzupassen. Aber, die Renaissance des Wallfahrtswesens, die neue Blüte der Segnungen wie z.B. des Adventkranzes, der Osterlämmer, von Votivkerzen und -bildern und noch mehr die Vielzahl an neuen »Themen« für Segnungsfeiern (»Segnung eines Menschen, der einen anderen Men-

schen verloren hat«, »Segnung zum Einzug in eine neue Wohnung«, »Segnung vor einer Operation«, »Kindersegnung beim Eintritt in den Kindergarten«)[9] sprechen eine andere Sprache.

Es ist etwas zutiefst Menschliches, für sein je persönliches Leben Schutz und Sicherheit zu suchen. Wenn die Menschen dies beim lebendigen Gott suchen, dem – so wie die Verkündigung der Kirche immer betont hat – in der Liturgie begegnet werden kann, so ist dies neben allen, durchaus berechtigten Befürchtungen eines vorherrschend magischen Verständnisses solchen Handelns, zunächst gut. Es ist Aufgabe der Kirche, dieses wohl auch archetypische Bedürfnis der Menschen im Licht der Botschaft Gottes zu deuten und im Feiern erfahrbar zu machen, dass gottesdienstliches Tun Ort der Begegnung mit dem Schöpfer, dem Herrn und Eigentümer der Welt ist oder zumindest werden kann.

Bekenntnis des Vertrauens

● Segnen besteht in den Akten des *Lobpreises Gottes*, des Schöpfers und des Erlösers, »der die Welt und damit auch die materiellen Dinge zu ihrer proto- und eschatologischen Bestimmung führen wird, ›gute Schöpfung‹ zu sein, d.h. Ort der Begegnung von Gott und Mensch (wie prototypisch das Paradies), sowie der *Epiklese*, der Herabrufung des Heiligen Geistes, der die zu segnenden Dinge mit der ›guten Schöpfung‹ Gottes symbolisch identifiziert und somit die materielle Welt der Dinge zu einem Ort seiner Energien, seines Wirkens macht«[10]. Segnen im christlichen Verständnis ist also Lobpreis des schenkenden und schützenden Gottes, der die im Lobpreis gepriesene Zuwendung durch diesen selbst wieder vermittelt, so dass der Lobpreis letztlich zum Bekenntnis des Vertrauens auf seine helfende und rettende Nähe wird.

Dies kann nicht nachhaltig genug betont werden. Benediktionen, also Segnungsfeiern über Menschen oder Dinge, sind in ihrem Innersten lobpreisende Anrufungen Gottes über diese Menschen oder diese Dinge: In diesem anamnetisch-epikletischen Geschehen gedenkt Kirche dankbar der Tatsache, dass alles Geschaffene bereits durch Schöpfung und Erlösung gesegnet ist und bittet Gott, »seine Güte und sein Wohlwollen, seinen durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkten Segen für sie erfahrbar zu erhalten«[11]. Diese Dimension gilt auch heute und kann dann wirksam werden, wenn Menschen vom Anruf Gottes getroffen, ihr Leben und die Dinge ihres Lebens im Licht der Botschaft Gottes deuten wollen.

Bekenntnis zur Schöpfung

● Die Quelle allen Segens und Segnens ist die österliche Heilstat Gottes in Christus.[12] Der Gedanke einer Consecratio mundi gehört zu den Grundaussagen einer Theologie von der Menschwerdung Gottes: Durch Inkarnation, Leben, Sterben und Auferstehen Christi wird die Welt, alles Leben und alles Materielle, in der Berührung mit dem Erlöser verwandelt, gleichsam geheiligt, weil sie an der Heiligkeit der Menschheit Christi partizipiert. »Denn was der Materie, die im Leibe Christi geformt ist, geschehen kann, kann grundsätzlich auch der übrigen Materie dieses Kosmos geschehen«[13], so schrieb Johannes Pinsk, ein Protagonist der Liturgischen Erneuerung in seiner immer noch bedeutsamen Schrift »Die sakramentale Welt«. »Das Evangelium belehrt uns, daß der Gottessohn nicht gekommen ist, um nur eine menschliche Natur ›heil‹ zu machen, sondern daß es Seine Aufgabe ist, ›die Welt‹ zu heilen.«[14] Hier kommt zum Ausdruck, dass die Konsekrierung der Welt sich nicht auf

den Menschen beschränkt, sondern die ganze Schöpfung umfasst, im Sinne eines Bekenntnisses zur Welt als guter Schöpfung (1 Tim 4,4). »Heilen« meint hier: alles Geschaffene »zu seinem eigentlichen Sein führen«, denn es gibt nichts Gottfernes in der Welt, das der Sohn Gottes nicht zu seiner Wohnstatt machen könnte. Nur wenn der Mensch, die konkrete Welt wider den Willen Gottes gebraucht, dann gibt es so etwas wie Unheiliges in der Welt.

Im Grunde kann der Christ, der im Glauben weiß, dass Christus kraft der Taufe in ihm wohnt, sich als Gesegneter gewiss sein und bedarf keiner weiteren Segnung mehr; und doch: Weil er Mensch ist, bedarf er immer wieder der Vergewisserung über dieses Gesegnetsein, dieses Heilsein. »Die Segnung ist ein Bekenntnis zu Gottes Schöpfung und zur Pflicht des Menschen, die Dinge der Schöpfung schöpfungsgerecht, genauer: im eigentlichen Sinne sachgerecht, zu gebrauchen. Die Segnung weist das Ding – was auch immer es sei – in sein Wesen ein und verpflichtet den Segnenden, es wesensgemäß zu achten und zu nutzen. Der segnende Mensch begegnet in den Dingen seiner Welt dem Schöpfergott und nimmt die Schöpfung als einen der Wege zu Gott an.«[15]

Sakramentenfeiern kontra Segnungsfeiern?

● So verbirgt sich hinter einer Segnung (und mehr noch hinter einer Segnungsfeier), sei sie auf den ersten Blick noch so unscheinbar und nebensächlich, immer auch ein Angebot Gottes, immer auch eine Chance, den Himmel jetzt schon in unserer Zeit ansatzweise aufscheinen zu lassen. In den unterschiedlichsten Situationen des Lebens und in den verschiedensten Bereichen der Welt ist – in je verschiedener Dichte und Intensität – das Mysterium Gottes wahrnehmbar und erfahrbar. Dies trifft in besonderer Weise immer dann zu, wenn Christen sich zur Gottesdienstfeier versammeln.

Zunächst zweitrangig ist, welche Form von Gottesdienst die Menschen feiern, denn »das Mysterium ist immer ganz«[16], wie der Benediktiner Odo Casel unermüdlich betonte. In jeder

»In jeder Feier geht es um das eine Pascha-Mysterium.«

gottesdienstlichen Feier geht es um das eine Pascha-Mysterium, auch wenn alle sakramentlichen Feiern (dieser Begriff umfasst Sakramente und Sakramentalien) immer von Taufe und Eucharistie als den Kirche konstituierenden Vollzügen her zu verstehen und auf sie wieder bezogen sind.[17]

So lassen sich also Segnungsfeiern und Sakramentenfeiern nicht gegeneinander ausspielen, sie sind letztendlich unterschiedliche symbolische Realisierung des einen Pascha-Mysteriums. »Die Feier der Sakramente, das Herzstück der christlichen Liturgie, ist im Grunde nichts anderes als die alles überragende Stunde, in der sich eine Gemeinde von Gläubigen unter den Segen Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus stellt, um durch den Dienst der Kirche seiner Heilsfrucht teilhaftig zu werden.«[18] Was die Kirche über die Feier der Sakramente explizit aussagt, gilt in abgestufter Weise, aber dennoch nicht weniger bedeutsam, für alle Segnungshandlungen: Es geht darum, das gesamte Dasein unter den Segen und damit in die Wirklichkeit Gottes zu stellen.

Nach der Reform der Liturgie im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils schienen viele »Sakramentalien« der katholischen Kirche nebensächlich, wenn nicht überflüssig, weil die Gläubigen durch eine Rückbesinnung auf den

Kern der Liturgie nun die Liturgie der Kirche selbst mitfeiern konnten und sollten. Damit wurde – allerdings unbeabsichtigt – einer Verarmung des gottesdienstlichen Lebens der Menschen Vorschub geleistet. In der Feier der Eucharistie allein, soweit diese auch unbestritten das Zentrum christlichen Lebens bildet, erschöpft sich aber

» Verarmung des gottesdienstlichen Lebens «

nicht gottesdienstliches Tun. Verkennt man dies (so zeigt auch die gängige Praxis), liegt die Versuchung nahe, alle Bereiche des menschlichen Lebens, alle Höhen und Tiefen, alle Anliegen und Nöte in diese eine Feier hineintragen zu wollen.

Die Liturgiekonstitution hatte seinerzeit formuliert: »Durch diese Zeichen (d.s. die Sakramentalien) werden die Menschen bereitet, die eigentliche Wirkung der Sakramente aufzunehmen« (SC 60). Und weiter: »Die Wirkung der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien ist also diese: Wenn die Gläubigen recht bereitet sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten« (SC 61).

Segnungsfeier am Valentinstag

● Hier lässt sich an den Beginn dieses Beitrags anknüpfen: Die Konzilsväter sprachen im Rahmen ihrer Rede von den Wirkungen der Sakramente und Sakramentalien davon, dass die Gläubigen »recht bereitet werden« müssten. Darunter sind wohl auch katechetisch-homiletische Bemühungen zu verstehen, die den Menschen das Tun der Kirche verstandesmäßig zu erläutern suchen. Aber noch mehr als alle rationalen Erklärungen, die unbenommen wichtig sind, sprechen die liturgischen Feiern selbst, wenn sie so gestaltet sind, dass ihr innerstes Wesen auch deutlich werden kann. Gottesdienstliches Feiern erschließt sich nur selten durch Erklärungen, sondern deutet sich im schlichten »Dabeisein«, im Mitfeiern und in der daraus erwachsenden Bereitschaft, sich durch Gottes Anruf berühren zu lassen.

Pfarrer Hauke hat in dem »Segnungsgottesdienst für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind«, keinen Zweifel daran gelassen, dass es ihm (und damit der Kirche) weder um eine abergläubige Schutzhandlung noch um eine Verzweckung der Partnerschaft zweier Menschen geht, sondern allein um die Beleuchtung einer menschlichen Lebenssituation im Licht der Botschaft des christlichen Gottes. Er betete, stellvertretend für die Gemeinde:

»Guter Vater im Himmel, Schöpfer des Lebens und der Liebe zwischen den Menschen ... Wir bitten dich für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind, verheiratet oder unverheiratet, jung oder alt: Stärke sie im guten Willen, füreinander da zu sein. Richte alle Enttäuschten auf und schenke die nötige Kraft zur Versöhnung und zum Neuanfang. Dich wollen wir in deinen Werken loben, deine Nähe suchen und dich in der Schöpfung erspüren. Dich, den dreifaltigen Gott loben wir, der uns als gute und bleibende Gemeinschaft begegnet, als Vater, Sohn und Heiliger Geist.«[19]

Dieses Gebet verdeutlicht die Dynamik der Liturgie: Es ist Gott, der auf die Menschen zugeht, weil er ihr Heil will. Und weil die Menschen Rettung und Heilung erfahren, darum werden sie befähigt, Gott zu loben und zu preisen. Hören wir dazu noch einmal der Konzilstext über die Liturgie: »Auch bewirken sie (die Sakramente und Sakramentalien), daß es kaum

einen rechten Gebrauch der materiellen Dinge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben.« (SC 61)

Menschen, die gesegnet werden wie in Erfurt geschehen, können dadurch erfahren, dass sie von Gottes immerwährender Güte getragen sind. Durch solche Segnungsfeiern, die gerade auch Menschen ansprechen wollen, die der Kirche distanziert oder dem Glauben fragend oder suchend gegenüberstehen, kann der Boden für anfängliche Gottesbegegnung eröffnet werden. Solche Feiern stellen eine Möglichkeit dar, in vorsichtigen Schritten sich der Botschaft dieses lebendigen Gottes zu nähern und doch schon vom Pascha-Mysterium umfangen zu sein, ohne gleich mitten im Zentrum christlicher Vollzüge zu stehen, für deren innere Mitfeier der Glaube an diesen Gott der Bibel unerlässlich ist.

Hier erschließt sich die eigentliche Chance des neuen Booms von Segnungen und Segnungsfeiern: Lange wurde recht undifferenziert zu jeder Gelegenheit Eucharistie gefeiert, lange meinte man, auf alle Lebenssituationen der Menschen mit der Spendung von Sakramenten reagieren zu müssen, auch wenn im Grunde der Glaube der Menschen an die Grundlinien des christlichen Glaubens fehlte. Heute zeigt sich, welchen Reichtum an gottesdienstlichen Feiern die Kirche über Taufe, Firmung, Trauung und Eucharistie hinaus bereithält, eine Vielfalt, mit der die kirchliche Gemeinschaft den Menschen in ihrer je unterschiedlichen Disposition gerecht werden kann, ohne diese gleich zu vereinnahmen oder – ein Punkt, dessen Beachtung immer wichtiger wird – ihre Mysterien einem Ausverkauf preis zu geben.

Man kann einwenden, dass diese hier aufgezeigten Dimensionen von Segnungsfeiern im Grunde nur im Glauben auch voll erfasst werden können. Dies ist sicher richtig. Doch diese Feiern erzählen auch schon dem Suchenden und Fragenden von dem Gott des Lebens und laden ihn ein, diesem zu begegnen und sich unter seinen Segen zu stellen. Eine gottesdienstliche Feier im christlichen Sinn wird nicht dadurch in ihrem Wert geschmälert, dass viele »Ungläubige« anwesend sind, denn nach der Verkündigung der Kirche ist Trägerin eines jeden Gottesdienstes die betende Kirche, in die sich alle mit ihren Fragen und Nöten einreihen können – wenn sie dies wollen.

[1] Vgl. z.B. Reinhard Hauke, »Feier der Lebenswende«. Versuch einer christlichen Alternative zur Jugendweihe, in: DIAKONIA 32 (2001) 132-138; vgl. auch ders., Die Feier der Lebenswende, in: Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft, Teil 2. Stuttgart 2000, 32-48. – ebd. ders., Nächtliches Weihnachtslob für Nichtchristen, 100-102.

[2] Reinhard Hauke, Eine Einladung: Segnungsgottesdienste für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind, in: Gd 34 (2000) 52f (siehe auch die Homepage: www.bistum-erfurt.de).

[3] Hauke, Eine Einladung, 52.

[4] Ebd., 53.

[5] Vgl. z.B. J. Hennig, Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum, in: ALw 10/2 (1971) 355-374.

[6] Vgl. Jean-Marie Tillard, Segen, Sakramentalität und Epiklese, in: Conc (D) 21 (1985) 140-149, hier 140.

[7] Reinhard Meßner, Sakramentalien, in: TRE 29 (1998) 648-663, hier 651.

[8] Hans Hollerweger, »Ein Segen sollst du sein«, in: ThPQ 126 (1978) 250-259, hier 251.

[9] Alle Titel sind entnommen: Ich will mit dir sein und dich segnen. Segensfeiern und Segensgesten, hg. v. Christine Bundschuh-Schramm, Osterfildern 1999.

[10] Meßner, Sakramentalien, 657.

[11] Reiner Kaczynski, Die Benediktionen, in: B. Kleinheyer u.a., Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984, 233-274, hier 243.

[12] Rupert Berger, Segen. IV. Liturgisch, in: LThK3 Bd. 9 (2000) 397-399.

[13] Johannes Pinsk, Die sakramentale Welt, Freiburg, 2. Aufl. 1941 (Ecclesia orans 21) 18.

[14] Ebd., 19f.

[15] A.A. Häußling, Hunger nach Gott in der Liturgie, in: EuA 76 (2000) 95-106, hier 102.

[16] Odo Casel, Das Heilige Jahr der Kirche, in: ders., Das christliche Kultmysterium. Hg. v. B. Neunheuser. Regensburg [4]1960, 116-130, 126 [Erstveröffentlichung in: Liturgische Zeitschrift 4 (1931/32) 37-44].

[17] Vgl. Meßner, Sakramentalien, 656.

[18] Tillard, Segen, Sakramentalität und Epiklese, 143.

[19] Hauke, Eine Einladung, 52.

Richard Picker (Interview)

Widerspruch gegen das Leben

Zur Psychodynamik des Fluchens

Wer flucht, wer anderen Böses wünscht, verweigert die Zustimmung zu Leben und Geschaffensein. Solche Destruktivität schlägt immer auch auf den Fluchenden zurück. Befreiung verspricht das Vertrauen auf den Segen des Himmels und der Erde. DIAKONIA im Gespräch mit dem Wiener Psychotherapeuten und Theologen.

● DIAKONIA: *Auch in scheinbar Negativem wird heute gerne nach einem positiven, nutzbaren Kern gesucht. Gibt es auch so eine positive Seite des Fluchs?*

Picker: Nein! Therapeutisch gesehen ist der Fluch immer destruktiv in seiner Auswirkung. Er ist bestenfalls für den, der flucht, eine Entlastung und eine Chance, sich mit sich selbst zu konfrontieren. Wenn etwa eine Mutter über ihre Tochter sagt: »Sie soll nie wieder glücklich sein«, kann sie durch eine Nachfrage, ob sie das wirklich will, ihren Zorn, ihre Verletzungen gegenüber der Tochter wahrnehmen lernen. Als Ausdruck eines Fühlens, das damit bearbeitbar wird, kann das Fluchen auch Positives bewirken. Doch abgesehen von diesem kleinen Bereich, hat ein Fluch immer eine negative Wirkung.

Sich von diesen Wirkungen freizumachen, ist für den, der verflucht wurde, sehr schwierig. Wer hört: »Du sollst nie im Leben glücklich werden«, verinnerlicht einen solchen Fluch, sodass er tief in ihm drinnen sitzt und es oft ein langer Weg ist, sich davon wieder zu distanzieren. Was das so schwer macht, ist die psychisch-energetische Wucht, mit der ernst gemeinte Flüche besetzt sind. Diese Energie trifft den Verfluchten innerlich, erst recht, wenn die Fluchenden Autoritäts- oder Vertrauenspersonen sind. Wer von Vater oder Mutter einen Fluch hört, kann diesen nur zurückweisen um den Preis des Verlustes der Übereinstimmung mit den Eltern bzw. der Eltern selbst.

Vor kurzem bekam ich Kenntnis von dem Fall einer Mutter, die ihren Sohn, der Priester war und geheiratet hat, mittels einer Postkarte aus Medjugorie verflucht hat. Das hat eine ganz andere Qualität, als zu sagen: »Mit dieser Handlung meines Sohnes bin ich nicht einverstanden, drüber bin ich unglücklich.« Aber mit einer öffentlichen Postkarte an das Pfarramt, noch dazu aus einem Wallfahrtsort – das bleibt an den Betroffenen beinahe unweigerlich in irgendeiner Art und Weise hängen.

DIAKONIA: *Was passiert eigentlich in dem Menschen, der flucht?*

Picker: Therapeutisch gesehen gerät ein Fluchender in einen großen Widerspruch zu sich selbst, denn fluchen heißt, jemanden massiv schädigen, ihn eigentlich töten zu wollen, zwar nicht immer physisch, aber zumindest psychisch – also: ihm Böses zu wünschen. Manche erschrecken vor der möglichen Kraft des Fluchens und schränken dann ein: »Ich will ja nicht, dass ihm wirklich etwas passiert, aber ...«

Die Mutter nun, die per öffentlicher Postkarte den Sohn verflucht, nimmt in gewisser Weise sein Leben, das sie ihm geschenkt hat, zurück. Sie nimmt zurück, was sie als Mutter ihm gegeben hat. Sie nimmt damit eine Position ein, die ihr nicht zusteht, eine göttliche, richtende Position.

Machtanmaßung

● DIAKONIA: *Wenn Fluch also mit Macht und Ohnmacht zu tun hat, kann es dann nicht doch auch sein, dass das Fluchen so etwas wie eine letzte Möglichkeit für die Ohnmächtigen, für Unterdrückte, Gefolterte darstellt, ihre Integrität zu wahren, sich zu wehren?*

Picker: Fluchen ist Machtanmaßung. Wer flucht, widerspricht dem Gleichnis Jesu, der von der selbstwachsenden Saat spricht: Lasst Gutes und Böses miteinander wachsen. Wer flucht, widerspricht dem Gebot, in der Nachfolge Jesu lieber selbst den Tod auf sich zu nehmen, als anderen den Tod zu wünschen. Schon das böse Denken über den anderen zählt im NT zu dem, was man nicht tun soll. Im Gegenteil wird immer wieder dazu aufgefordert, Segen zu sein und Segen zu bringen. In den Handlungsanweisungen des NT steht nirgends, dass es ein Recht gäbe zu fluchen.

Aus dem therapeutischen Blickwinkel geht es um eine Grundentscheidung, die jeder zu treffen hat: für oder gegen das Leben, für oder gegen den Tod. Erich Fromm hat (in seinem Buch: Die Kunst des Liebens) mit den Kategorien von »biophil« und »nerkrophil« versucht, religiöse Phänomene insgesamt zu begreifen.

Der fluchenden Mutter kann entgegengehalten werden: »Meinen Sie also, es wäre besser, ihr Sohn wäre tot? Soll das so ein?« Denn wenn diese Mutter in Medjugorie das Glaubensbekenntnis betet, bekennt sie sich zu Gott als Schöpfer und willigt damit ein in die Schöpfung, bejaht grundsätzlich, dass es etwas gibt. Wenn sie sich zur Fluchenden macht, nimmt sie diese

»Widerspruch gegen die Grundtatsachen des Lebens«

Einwilligung in die Schöpfung zurück und will im Grunde alles zunichte machen. Sie richtet sich damit auch gegen das eigene Leben. So ruft das Fluchen auch in einem selbst die destruktiven Kräfte wach. Den Widerspruch gegen die Grundtatsachen des Lebens hält der Mensch aber nicht lange gut aus.

DIAKONIA: *Kommt also der Fluch wie der Segen, den ich ausspreche, eines Tages zu mir zurück?*

Picker: Dieser Satz wird immer als magisch abgewertet, aber es ist eine Erfahrungstatsache. Wenn Sie in der U-Bahn die Leute anschauen, sehen Sie es den Menschen an: Es gibt welche, die haben eine gute, gütige, bejahende Ausstrahlung, und andere, die haben diese nicht, denen weichen sogar die Katzen aus. Das ist merkbar. Das haben alle schon erlebt.

DIAKONIA: *Haben Sie manchmal den Eindruck, dass Menschen, die bei Ihnen therapeutische Hilfe suchen, von einem Fluch beladen sind?*

Picker: Ja, das gibt es und das muss ernst genommen werden. Wenn sich jemand mit einem

Fluch beladen fühlt, kann das ein objektiver Irrtum sein: Niemand hat ihn wirklich verflucht. Doch was wirkt, ist der Zustand der eigenen Seele. Hier muss der Spielraum gesucht werden, der es ermöglicht zu überlegen, dass das auch anders gewesen sein kann – hier beginnt ein kleiner Pfad der Freiheit, der Befreiung von den bedrängenden Gefühlen der Verfluchung.

Allerdings benennen Menschen das, was ihnen von anderen widerfuhr, selten direkt als Fluch. Meistens schildern sie, was Böses, Unangenehmes etc. zu ihnen gesagt wurde. Manchmal deute ich das dann als Fluch und meine Patienten sagen: »Ja, das ist es. Ein Fluch.« Sie finden zum Mut, das Phänomen direkt zu benennen.

De facto verfluchen nämlich Menschen andere öfter, als man glaubt. Etwa wenn ein Sohn von seinem Vater über Jahrzehnte vermittelt bekommt: »Du bist nichts wert. Du sollst keine Chance haben. Ich akzeptiere dich nicht.« Das kann wirken wie ein Fluch. Der väterliche Segen dagegen wäre: »Du bist mein Sohn, was immer auch passiert und was Du tust – ich stehe zu Dir.«

DIAKONIA: *Kann es in einer solchen Situation dann nicht auch ein Akt von Selbstachtung des Sohnes sein, seinerseits einen Fluch gegen den Vater dagegen zu setzen?*

Picker: Ja – und doch bleibt eine Frage: In dem Roman von Ivo Andrič, »Die Brücke über die Drina«, wird die Pfählung eines Täters geschildert, die in gewisser Weise der Leidensgeschichte Jesu gleicht. Nur mit dem gewaltigen

»an der Vergebung arbeiten und nicht an der Rache«

Unterscheid, dass die letzten Worte des gepfählten Serben sind: »Türken, Türken, es soll euch zurückkommen, was ihr mir angetan habt.«

Bei Jesus hingegen heißt es: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.« Das zeigt zwei Möglichkeiten: Bei Andrič setzt sich die Blutrache fort, der Fluch bleibt. Nach dem Tod Jesu sind uns die Hände gebunden: Wir dürfen die Täter nicht verfolgen, wir müssen an der Vergebung arbeiten und nicht an der Rache.

Wirksam über Generationen

● DIAKONIA: *Es gibt ja auch Geschichten von verfluchten Familien, verfluchten Orten – wie wirkt die Psychodynamik des Fluchs hier?*

Picker: Im Stift Rein in der Steiermark, so hat mir jüngst jemand erzählt, seien seit der Jahrhundertwende von 1900 alle Äbte unter einem Fluch. Ein unglücklicher Abt habe sich und alle Nachfolger verflucht, und wirklich, so sagt man, habe es in den letzten 100 Jahren jeden Abt irgendwie negativ erwischt. Jetzt liegt es an uns: Interpretieren wir die Geschichte des Stiftes von diesem einen Abt her oder relativieren wir das als interessante Perspektive ohne weitere Bedeutung. Eine solche Geschichte weiterzuerzählen ist aber immer gefährlich, denn es könnte einer, der in diesem Stift Abt wird, das in verquerer Anhänglichkeit an seine Vorgänger zur self-fullfilling prophecy werden lassen – das wird dann ein Fluch. Und der wirkt nicht magisch, sondern durch Identifizierung.

DIAKONIA: *Wie kann nun ein Mensch oder eben auch eine Gemeinschaft bzw. Institution wie ein Stift sich von dem Fluch befreien? Durch Exorzismus?*

Picker: Meine These ist: Die heutige Psychotherapie ist die aktuelle Form des Exorzismus in unserer Zivilisation. Es geht ja darum, Menschen von Obsessionen zu befreien und sie zur Freiheit zu führen. – Das ist als Phänomen mit dem Exorzismus vergleichbar. Bei der Befreiung

von einem Fluch geht es darum, dass jemand seine Identifizierung mit dem Verflucher aufhebt und eine neue Identität sucht, die nicht vom Fluchenden abhängt.

Hier berühren wir nun auch den Segen: Denn für diese Befreiung vom Fluch bzw. dem Fluchenden braucht es eine Atmosphäre, in der Identität nicht aus dem Zuspruch der Gesellschaft entsteht. Normalerweise baut sich Identität zu einem Großteil aus dem auf, was man

»Identität nicht aus dem Zuspruch der Gesellschaft«

uns über uns sagt und gesagt hat, aber das ist nicht wirklich tragfähig. Im Johannesevangelium wird mehrfach betont, dass der, der seine Ehre nur von den Menschen bezieht, kein Kind Gottes sein kann. Man muss sein Herz, seine Identität an einem Punkt aufhängen, der nicht vom Konsens der Gesellschaft zerstörbar ist. Das geht durch die Nachfolge Jesu – durch die Identifizierung im Glauben mit Jesus. Aber dafür gibt es gesellschaftlich keinen Applaus und das klingt für viele wirklich seltsam.

DIAKONIA: *Schließlich braucht es dazu auch das wirklich feste Vertrauen, dass Gott segnet und eben nicht verflucht.*

Picker: Wir müssen festhalten: Wir mögen ambivalent sein, aber Gott ist nie ambivalent. Zu sagen: »In jedem Segen ist auch ein Fluch oder in jedem Fluch ist auch ein Segen«, klingt zwar wie eine vordergründige Weisheit, aber es ist eine unzulässige Übertragung eines vielleicht therapeutisch zuweilen sinnvollen Gedankenganges auf ein Weltbild. Schon der Begriff Ambivalenz ist da ungünstig, denn er meint, dass zwei einander widersprechende Gefühle zur selben Zeit einen Menschen erfüllen. So beschreibt Ambivalenz einen zu lösenden problematischen Zustand und keine als positiv zu wertende Situation, schon gar nicht etwas, das zur Norm werden soll. Amivalenzen kommen vor – etwa die, sein Kind zu lieben und dennoch nicht mehr auszuhalten und an die Wand schmettern

»erschrecken über die Todestendenz in mir«

zu wollen. Wer das erlebt hat, weiß, dass das kein guter Zustand ist. Wenn das Kind die zehnte Nacht durchschreit, sind manche emotionalen Reaktionen vielleicht verständlich, aber sie dürfen nicht realisiert werden! Ich muss im Gegenteil auf meine Ressourcen schauen und zu einer Situation zurückfinden, die für mich und mein Kind lebbar ist. Ich muss erschrecken über die Todestendenz in mir, aber ich darf ihr nicht nachgeben.

DIAKONIA: *Was kann ich also tun, wenn mir danach ist, einen andere Menschen zu verfluchen? Gibt eine fruchtbare Umgangsweise mit solchen Regungen?*

Picker: Ich würde mich zuerst einmal von dem Fluch verabschieden und als Ersatz einfach leicht boshaft sein, sozusagen mit keiner Münze

»als Ersatz einfach leicht boshaft sein«

einen Ausgleich probieren. Aber man muss sich den Triumph verbieten, sollte etwa einer, der mir geschadet hat, einmal selbst in der Patsche sitzen. Vielleicht gestatte ich mir eine kleine Bosheit – aber mehr ist nicht statthaft.

Ich kann auch Ersatzhandlungen setzen, etwa einen wütenden Brief schreiben und dann verbrennen. Ich kann über das Gefühl mit jemand anderem reden. Das sind kleine Schritte der Erleichterung. Es geht nicht um nicht Verdrängung, sondern um die Einsicht: »Ich darf

zwar nicht fluchen, aber es ist mir danach.« Die Leugnung des Impulses führt nur zum Heucheln. Wer immer freundlich sein will, überfordert sich. Es braucht auch Ventile für Aggressionen – der Fluch aber ist kein zu Wählendes. Aggressionen werden nicht weniger dadurch, dass sie ausgelebt und in die Tat umgesetzt werden.

Ich kann zurückweisen, was ein anderer tut, aber ihn zu verfluchen, würde bedeuten, seine Existenz zurückzuweisen, seinem Lebensrecht zu widersprechen. Augustinus hatte die Formel: Die Sünde hassen, den Sünder lieben.

Segen, der weitergeht

● DIAKONIA: *Haben Sie als Therapeut eine Erklärung dafür, dass die Worte, mit denen im Alltag geflucht wird, oft aus dem Vokabular des Heiligen sind: »Himmelkreuzdonnerwetter sakrisches ...« ?*

Picker: Ich glaube, das hängt damit zusammen, dass der Ursprung der menschlichen Existenz etwas Heiliges ist; Fluch drückt einen Grundwiderspruch zum Leben aus. Einzustimmen darin, dass es uns und alles Sein gibt, ist dagegen eine Grundbewegung von Religion. So ist Segen das Gegenteil von Fluch, nämlich die Zustimmung zum Leben.

Zum Segen gehört nun, sich zu bedanken, und Segnen heißt auch, anzuerkennen, dass ich mein Leben nicht selber mache, mich nicht mir selbst verdanke. Wenn ich anerkenne, dass ich

»anzuerkennen, dass ich mich nicht mir selbst verdanke«

anderen Menschen unter viel Negativem auch viel Positives verdanke, lande ich bei der Anerkenntnis, dass wir uns alle nicht uns selbst verdanken. Ich bin vor der Frage nach Gott. – Aber manche lieben die Finsternis mehr als dieses Licht – sagt der Johannesprolog.

Ich hatte einmal einen Klienten, der mir von Mönchen erzählte, deren Verbeugungen ihm gefielen. So habe ich ihn aufgefordert, sich selbst zu verbeugen. »Nein«, sagte der, »ich verbeuge mich nicht, vor nichts und niemandem, ich hab mir alles selbst erarbeitet.« Natürlich hat es Sinn, das eigene Leben in die Hand zu nehmen und aktiv zu leben, aber die Grundlagen mache ich nicht selber – nicht einmal die Milch, die ich für meinen Kaffee brauche.

DIAKONIA: *Manche Menschen fassen es als Kränkung auf, sich nicht sich selbst zu verdanken, und andere können ihr Leben aus einer großen Dankbarkeit heraus gestalten.*

Und nur ersteren kann man therapeutisch helfen. Wer nicht danken kann, kann ja auch nicht zugeben, dass er/sie geliebt wird. Wir sind so geübt darin, in den negativen Empfindungen sitzen zu bleiben, dass manche es kaum aushalten zu erkennen, dass es jemand gibt, der/die sie wirklich liebt.

Eine Klientin, die wirklich tief in vielen Unglücken steckte, hat einmal von mir Gift verlangt: »Besorgen Sie mir doch ein Gift. Wenn ich jetzt erblinde, das will ich nicht erleben.« Ich

»in den negativen Empfindungen sitzen zu bleiben«

habe es abgelehnt, denn ich bin für das Leben da und nicht für den Tod. Die Klientin hat sich daraufhin im Unfrieden aus der Therapie verabschiedet und gemeint, ich hätte sie also nie wirklich verstanden. Aber nach drei Monaten hat sie mir geschrieben: »Es ist in halbes Wunder passiert; ich bin in einem Heim gelandet und habe mich in einen Mitpatienten verliebt, und so glücklich wie jetzt war ich noch nie.« Sie war sozusagen auf die andere Seite gekommen. Jetzt

lächle ich und Sie lächeln und so merken wir, dieser Brief ist ein Segen, der weitergeht. Wenn manche Pfarrer nicht mehr machen würden, als zu segnen, wäre das schon genug.

DIAKONIA: *Aber wenn fluchen eine Machtanmaßung ist, indem man sich an die Stelle Gottes setzt, ist das dann beim Segnen nicht auch so? Ist nicht auch der Segen eigentlich Gottes Sache?*

Picker: Nein, denn nach der christlichen Überzeugung ist das Gute selbstverständlich. Die alte scholastische Definition lautet: Bonum est diffusivum sui – das Gute breitet sich quasi von selbst aus. Es ist ein inspirierender Vorgang zwischen Gott und uns. Im Primizsegen heißt es: »Ich segne dich mit allem Segen des Himmels und der Erde.« Jeder Mensch hat diesen Segen

»Segen des Himmels und der Erde«

der Erde und kann ihn weitergeben, indem er weitergibt, was in ihm Gutes da ist – Lebenserfahrung, Wohlwollen, Energie. Als Christ habe ich dazu noch den Segen des Himmels dazu – die Gnade unseres Herrn Jesus Christus etc. – und das ist ein weitergegebener Segen. Den gebe ich meinerseits wieder weiter, den habe ich nicht in der Hand, den gebe ich weiter, der geht auch nicht aus.

Der Unterschied zwischen psychischen Kraftakten und Segen ist der Aufwand: Wenn wir uns alle die Hand geben und angestrengt an jemanden denken, dass es ihm/ihr besser geht, dann versuchen wir mit unserer psychischen Energie diesem Menschen beizustehen. Aber dieser Segen der Erde erschöpft sich. Der Segen des Himmels dagegen wird nicht weniger. So ist es beim Segnen nicht wichtig, ob es mir gut oder

»Der Segen des Himmels wird nicht weniger.«

schlecht geht, wichtig ist, ob ich den Segen des Himmels weitergeben will. Denn der ist nicht ein Produkt meiner Konzentration, sondern ein Geschenk, das ich selbst geschenkt bekommen habe. Das ist es, was man sakramentalen Segen nennen kann, Segen, den Getaufte aus ihrer Tradition weitergeben. So kann ich auch segnen inmitten allen Elends der Welt.

Das Gespräch mit Richard Picker führte Veronika Prüller-Jagenteufel.

Der gütige Gott segne euch.
Er schenke euch ein versöhntes Herz,
wenn ihr an die Vergangenheit denkt.
Er gebe euch die nötige Kraft,
um die Aufgaben der Gegenwart
zu bewältigen.

Er möge euch mit Hoffnung erfüllen,
damit ihr vertrauensvoll in
die Zukunft gehen könnt.
Dies gewähre euch der dreieinige Gott,
der Vater und der Sohn
und der Heilige Geist. Amen.

aus der Textsammlung von Franz Harant

Franz Harant

In zweiter Ehe neu beginnen

Segensfeier bei Wiederheirat

Aus guter Praxis sowie in einer Arbeitsgruppe entstanden in der Diözese Linz »Orientierungen zur seelsorglichen Begleitung Geschiedener«. Der verantwortliche Umgang mit dem Wunsch nach Segensfeiern ist dabei ein zentrales Anliegen.

● Frauen und Männer, die in einer neuen Beziehung wieder Zutrauen gefunden haben und zu einem Neubeginn mit Ehewillen ermutigt wurden, können für die neue Verbindung in redlicher Weise mit Gebet um den Segen begleitet werden, wenn sie ihre Vergangenheit mit den vielen entstandenen Bindungen, mit Schmerz, Trauer und bestehenden persönlichen Verpflichtungen in einem lebensversöhnlichen Gesprächsprozess anerkennen.

Wiederheiratende suchen Segen

● Weil es zunehmend mehr Scheidungen und Wiederverheiratungen gibt, kommt es auch immer öfter vor, dass sich Paare anlässlich ihrer standesamtlichen Wiederheirat in irgend einer Form den Segen der Kirche für ihren Lebensweg wünschen. Es ist eine Freude, dass Menschen mit solchen Erfahrungen von der Kirche etwas wollen. Doch diese Paare sind eine Minderheit: In der Diözese Linz sind es nach vorsichtigen Schätzungen jährlich 30 bis 50 Paare. Selbst wenn SeelsorgerInnen zunächst geneigt sind, den Wunsch der Paare zu erfüllen, entsteht gelegentlich ein Druck von Seiten der betroffenen Paare und von Seiten jener SeelsorgerInnen, die schon einige Jahre österreichweit in unterschiedlich vorsichtiger oder großzügiger Weise um die Zeit der standesamtlichen Eheschließung liturgische Feiern abhalten, die von den Mitfeiernden als »schöne Brautmesse« erlebt werden.

Man hört gelegentlich auch von Feiern anlässlich der zweiten Zivilheirat, die in ihrem Pomp die Erstheirat bei weitem übertreffen und so für Menschen, die von der Geschichte des Paares und einer früheren Ehe wissen, als besonders peinlich empfunden werden, weil die spezielle Hypothek dieser Konstellation in keiner Weise, etwa durch einen nachdenklichen Text oder im Bußakt oder bei den Fürbitten, zum Ausdruck kommen darf. Das Tabuisieren und Ausklammern der jeweiligen Geschichte wird in manchen Fällen geradezu zelebriert.

Gesprächspastoral

● Der stärker werdende Wunsch der Paare, die Not der SeelsorgerInnen und die Absicht Wildwuchs einzudämmen, brachten es mit sich, dass der Priesterrat der Diözese Linz im März 1997 die Abteilung Ehe und Familie des Pastoralamtes beauftragte, im Hinblick auf Segensfeiern am diözesanen Geschiedenenpastoralkonzept des Jahres 1986 weiterzuarbeiten. Über die Diözesangrenzen hinausblickend, wurde in einer interdiözesanen Arbeitsgruppe eine Zielrichtung entwickelt. Grundanliegen der Arbeitsgruppe war, dem Rechnung zu tragen, was Papst Johannes Paul II. in Familiaris Consortio den Seelsorgern ans Herz legt: Einerseits soll die Kirche »den Betroffenen in fürsorgender Liebe beistehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten«, andererseits darf durch die liturgische Handlung nicht der »Eindruck einer neuen sakramental gültigen Ehe erweckt werden, damit es nicht zu Irrtümern hinsichtlich der Unauflöslichkeit der gültig geschlossenen Ehe kommt.« (FC 85)

Doch der Ansatz, zu überlegen, was alles vermieden werden muss, führte in eine Sackgasse. In einem Neuansatz wurde die Sicht des Paares gegenüber der Vergangenheit das Wichtigste, sodass die Ausgangslage nun zweierlei

»mitsamt ihrer fragmentarischen Geschichte vor Gott«

kennzeichnet: Erstens die Verpflichtung vom Evangelium her, Menschen in ihrer gebrochenen Situation auf dem Weg zu neuer Hoffnung aktiv zu begleiten, und zweitens, diese Begleitung so zu gestalten, dass die betroffenen Menschen Mut bekommen, mitsamt ihrer fragmentarischen Geschichte vor Gott zu leben und ihre Sehnsucht nach gelingender Beziehung einigermaßen auf die Basis einer Versöhnung mit der Vergangenheit zu setzen.

Es ging also immer mehr um die Versöhnung mit der Tatsache, dass frühere Ehen eingegangen wurden, einen personalen Bund schafften, der mit der Würde und Kraft der Schöpfung ausgestattet ist, dass Vorpartner im Leben eine große Bedeutung haben, weiterhin Teil der Lebensgeschichte bleiben und dass daraus hervorgegangene Elternschaften verpflichtend bleiben. Ein wertschätzender Abschied von der früheren und kirchenrechtlich aufrecht bleibenden Ehe ist notwendig. So erfordert die Vorbereitung einer Segensfeier bei Wiederheirat eine umfassende und kompetente Gesprächspastoral.

Integration der Vergangenheit

● Der Arbeitsgruppe wurde immer klarer, dass die Gesprächspastoral, wie sie in den Linzer Orientierungen von 1986 gefordert wird, auch – und besonders im Zusammenhang mit einer erneuten zivilen Trauung – Priorität haben muss. Zu einem neuen Start braucht es also die sorgfältige pastorale Begleitung durch kompetente SeelsorgerInnen, die sich dafür auch ausbilden lassen. In der Diözese Linz sind das für die Pastoral an Wiederheiratenden bereits einige Priester, Diakone und PastoralassistentInnen.

»Paare, die also anlässlich ihrer zweiten standesamtlichen Hochzeit zum Seelsorger/zur Seelsorgerin kommen, sollen von diesem/dieser in erster Linie ein Ja hören und nicht ein hinter Vielleicht oder Ungern verborgenes Nein.«[1] Es geht bei der Anfrage nach einer Segensfeier um ein Ja mit entsprechender Qualität. Bei einem Paar, das mit der bisherigen bruchstückhaften Vergangenheit versöhnt ist bzw. in einen Ver-

söhnungsprozess eingetreten ist, wenn also die beiden Partner die Vergangenheit mit den vielen entstandenen Bindungen, mit Schmerz, Trauer und bestehenden persönlichen Verpflichtungen anerkennen, dann kann ein Segen auf diesem Hintergrund realistisch ankommen. Wenn nicht,

»nicht ein hinter Vielleicht oder Ungern verborgenes Nein«

bleibt es übertönendes Theater, bei dem wir uns als Kirche schuldig machen. »Erst wenn die Vergangenheit gelten darf, kann auch die Gegenwart und Zukunft gedeihen.«[2]

Das Ergebnis der interdiözesanen Arbeitsgruppe, die langjährigen Erfahrungen der für die Geschiedenenpastoral in der Diözese Linz besonders geschulten SeelsorgerInnen (in jedem Dekanat mindestens eine/r) und Hinweise kirchlicher Ehe-, Familien- und LebensberaterInnen flossen schließlich in den »Orientierungen zur seelsorglichen Begleitung von Geschiedenen II« zusammen und wurden im März 1999 vom Priesterrat als eine Handreichung, die in pastoraler Klugheit anzuwenden ist, mit großer Mehrheit (51 Ja / 2 Nein / 2 Enthaltungen) zur Kenntnis genommen.

In gebrochener Situation aktiv begleiten

● Grundanliegen der Orientierungen II ist: Wenn ein Paar bei Wiederheirat seelsorgliche Begleitung wünscht, so ist diesem Wunsch entsprechende Achtung entgegenzubringen und gemäß dem biblischen Seelsorgsauftrag diese Begleitung zu gewähren. Dabei orientieren sich die SeelsorgerInnen an der jesuanischen Wahrheit, d.h. auch an der Barmherzigkeit Gottes, wie sie in den Evangelien als Grundhaltung und Grundstimmung dargestellt wird.

Wenn also Geschiedene das seelsorgliche Gespräch suchen, ergeben sich daraus große Chancen – für dieses Paar und für die Seelsorge –, die zu nützen sind. Den Paaren wird einerseits mehr angeboten als sie erbitten – und andererseits weniger. Das Mehr: ein gründliches Gespräch und ein umfassender Versöhnungsprozess. Das Weniger: keine schnelle Erledigung, schon gar keine Trauung im kirchenrechtlichen Sinn.

Der Wunsch der Paare signalisiert auf jeden Fall, dass wir als Kirche immer noch gefragt sind, wenn es darum geht, das Leben, wie es war und ist, ohne Beschönigung vor Gott zu bringen, Freude und Trauer in der Gemeinschaft gelten

»erinnernde Versöhnung um der Zukunft willen«

zu lassen und zu feiern. Der biblisch orientierte christliche Glaube ist schließlich ganz wesentlich eine Religion der erinnernden Versöhnung um der Zukunft willen. Der Tatsache von Brüchen im Leben, auch von zerbrochenen Beziehungen und Ehen, ist also Rechnung zu tragen.

Wir wollen damit auch einen Dienst an der Versöhnung leisten und drücken im pastoralen Gespräch aus, dass die Menschen bei uns ein Ansehen haben, wenn wir auf Gelungenes und Misslungenes, also auch auf ihre Lebensbrüche schauen und ihnen helfen, dass sie diese selber anschauen können. Als Seelsorger bieten wir die Möglichkeit, dass die Geschichte zu Wort kommen darf. Die Bereitschaft, über die Vergangenheit, die eigene bzw. die des neuen Partners, zu reden, kann dabei innerhalb des Paares sehr unterschiedlich sein, was Respekt und Behutsamkeit erfordert.

Lebensversöhnlicher Prozess

● Die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft gehören also respektvoll beachtet und geachtet. Dies erfordert eine redliche und gründliche Auseinandersetzung in einem umfassenden Seelsorgegespräch. Dieser Gesprächsprozess bedeutet für alle Beteiligten, das Paar und den/die SeelsorgerIn, Zeit- und Energieaufwand. Das müssen diese wissen und dem haben diese auch ausdrücklich zuzustimmen, wenn sie sich darauf einlassen wollen. Auf jeden Fall muss klar gemacht werden, dass es sich um eine saubere Vorgangsweise ohne Abkürzung handeln werde. Sie ist ein unverzichtbarer »Vorspann« zur Segensfeier.

Diese Gesprächspastoral ist schließlich wesentlich differenzierter als weithin vorherrschende pastorale Vorstellungen, wie etwa: »Sind wir großzügig, schließen wir alles mit ein, spielen wir uns nicht zum Richter auf.« Oder: »Es gibt eine klare kirchenrechtliche Ordnung und jede weitere versuchte Eheschließung ist ein Ehebruch. Geschiedene sind also zum Alleinleben berufen, wenn die alte Ehe nicht wieder aufgenommen werden kann.« Oder: »Eigentlich darf's ja nicht sein, aber wenn die Leute lästig sind, gehen wir halt in eine Filialkirche, dann fällt's nicht so auf.«

Neue Bindung mit festem Ehewillen

● Vielfach gibt es in einer neuen Bindung wieder Zutrauen und einen festen Ehewillen. Dass es diesen Paaren um Ehe geht, das haben wir nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern anzuerkennen. Einzelne Paare bringen diese neue staatsrechtlich institutionalisierte Bindung erneut in den Zusammenhang mit Glauben und Kirche, weil sie aus dem Grundwasser der göttlichen Liebe heraus leben wollen. Deshalb kann ich auch um Verständnis werben, dass wir uns darüber unterhalten, wie es zu dieser neuen Bindung gekommen ist. Für das seelsorgliche Gespräch ist also auch Thema, ob die neue Verbindung auf der Grundlage beiderseitig erklärten

»aus dem Grundwasser der göttlichen Liebe«

Ehewillens steht und ob die Bereitschaft besteht zu einem entsprechenden christlichen Zusammenleben sowie dazu, die Kinder christlich zu erziehen.

In eine zweite Bindung muss ein Partner in der Regel nach all der Enttäuschung als »gebranntes Kind« wesentlich mehr investieren; der ursprüngliche Elan ist dahin. Für die neue Beziehung ist demnach eine andere Beziehungsdynamik zu erwarten und zu entwickeln. Auf diese Tatsache ist im Gesprächsprozess zumindest hinzuweisen. Im Gesprächsverlauf geht es also auch um die Benennung und Erschließung der Themen und Inhalte, die für die neue Beziehung von Bedeutung sein können, auf jeden Fall beachtet werden sollten. Jede weitere Bindung ist schließlich auch von den vorherigen Bindungen betroffen. Die Maßstäbe an die Zweitehe werden zudem von den Paaren oft höher gelegt als jene an die Erstehe.

Segen der Kirche?

● Viele Paare, die vom »Segen der Kirche« sprechen, meinen zwar in ihrem Innersten den »Segen Gottes«, denn nur der segnet, drücken dies aber nicht so aus. Wenn Paare den »Segen der Kirche« bzw. den »Segen Gottes« wünschen, so hat dies auch mit jener Qualität zu tun, die sie

sich vom »Segen der Eltern« erhoffen oder gar erkämpfen. Da geht es auch um etwas anderes als nur um Legitimierung.

Dieses um den Segen Bitten hat damit zu tun, dass man sich freisprechen und ermutigen lässt für das Eigene, für die persönliche Lebensgestaltung. Gerade die Ermutigung, dass es (wieder) eine hoffnungsvolle Zukunft gibt, liegt im Segen. Auf alle Fälle soll das Paar herausgefordert werden, zu sagen, was ihm der »Segen der Kirche« bedeutet und inwieweit ihm damit für die Beziehung geholfen ist.

Abklärungen und Vereinbarungen

● Was also ist konkret zu tun, wenn ein Paar die Bitte nach einer kirchlichen Feier äußert? Zunächst ist dieser Wunsch mit dankbarer Freude aufzunehmen. Gottes Segen feiern darf zwar nicht von Bedingungen abhängig gemacht werden, wohl aber müssen für das öffentliche Gebet um den Segen Voraussetzungen gegeben sein.

»Das öffentliche Gebet um den Segen braucht Voraussetzungen.«

Mit Augenmaß, Behutsamkeit und zugleich Deutlichkeit soll in großzügiger Weise überlegt werden, was unter den gegebenen Umständen und Bedingungen möglich und was zu berücksichtigen ist. Auf keinen Fall dürfen Willkür und Missbrauch sich breit machen.

Deshalb sollen Abklärungen und Vereinbarungen von Anfang an bzw. im Laufe des Gesprächsprozesses für ein seelsorglich verantwortbares Vorgehen eine Hilfe sein. Je mehr von Anfang an geklärt ist, desto großzügiger und weniger restriktiv kann dann die Feier gestaltet werden. So ist zu vereinbaren, dass für alle Mitfeiernden deutlich bleiben muss, dass es sich um keine kirchliche Eheschließung handelt. Dies beginnt schon bei der mündlichen und schriftlichen Ankündigung der Segensfeier. Die Einladung hat bereits eine eindeutige Deklaration der liturgischen Handlung als »Segensfeier« zu sein.

Eine seelsorglich verantwortliche liturgische Begleitung erfordert aber auch im Rahmen der Feier entsprechende Worte. Vielleicht drücken dies die folgenden Worte aus, die ich einmal bei der Begrüßung in einer derartigen Feier klärend vorangestellt habe.

»Liebe Feiergemeinschaft! Ich finde es schön, dass Sie gekommen sind, um bei dieser Segensfeier dabei zu sein. Auch wenn für Theresia und Heinrich keine kirchliche Trauung möglich ist, lassen sich die beiden den Segen, die begleitende Nähe Gottes auf ihrem gemeinsamen Lebensweg zusagen. In Gottes Namen sind wir jetzt beisammen, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.«[3]

Eigenes liturgisches Profil

● Konkret soll eine eigenständige, einfache und menschenfreundliche Feierform gefunden werden, bei der die Wichtigkeit und emotionale Wirkung von Zeichen zu beachten ist. Der übliche Rahmen für eine derartige Segensfeier ist ein Wortgottesdienst. So kann nämlich auf lange Sicht gesehen ein Ritus entwickelt und praktiziert werden, der auch von Pastoral- und PfarrassistentInnen geleitet wird und nicht an den geweihten Priester oder Diakon gebunden ist. Außerdem sollte die Eigenständigkeit und der eigene Wert einer solchen Segensfeier als rituelle Handlung betont werden.

Mit dem Paar ist zu vereinbaren, dass alles vermieden wird, was eine kirchliche Trauung

vortäuscht oder grundsätzlich bzw. ortsüblich einer solchen gleichkommt. Daher gibt es bei uns kein Ja-Wort und keinen Ringtausch. Die Form des Einzugs, der Platz des Paares und dergleichen werden zu klären sein. Die Segnung von

»dass sie einander zum Segen werden«

Zeichen, z.B. einer Kerze oder eines Kreuzes oder einer Bibel könnte ein Markierungspunkt sein. Der Segnung der Menschen (des Paares) unter dem Aspekt, dass sie einander zum Segen werden, sollte jedoch der Vorrang gegeben werden. Das feierliche Segensgebet für das Paar steht im Mittelpunkt einer solchen Segensfeier.

Als Feierelemente könnten verwendet werden: Einzug des Gottesdienstleiters/der Gottesdienstleiterin mit Präludium – Gesang zur Eröffnung – Begrüßung – Einführung – Kyrie – Segnung einer Kerze – Musik oder Gesang zur Besinnung – (Tages-)Gebet – Text aus der Heiligen Schrift – Ansprache (Predigt) – Segnung des Paares – Fürbitten (Wünsche) – Vaterunser – Text zur Besinnung – Allgemeiner Segen – Entlassung – Gesang zum Schluss – Auszug des Gottesdienstleiters/der Gottesdienstleiterin mit Postludium.

Zugesprochenes Wort und berührendes Zeichen

● Was könnte die Kirche mit einer Segensfeier vermitteln? Segnen hat zwei Grundelemente: das zugesprochene Wort (benedicere) und das berührende Zeichen (signare). Gerade Menschen mit leidvollen Erfahrungen, die zu Lebensbrüchen führten, sind sehr empfänglich für gute Worte. Es tut gut, wenn jemandem, an dem vielleicht kein gutes Wort mehr gelassen wurde, zugesprochen werden kann, dass auch über ihn ein gutes Wort gesagt ist. Es ist ein pastorales Handeln, das gute Wort auszusprechen und nicht in der Schwebe zu lassen. Und das gute Wort lautet: »Gott denkt und redet (immer noch) gut über dich.«

Das gute Wort ist aber auch, dass die geschiedenen Partner ebenso von Gott geliebt werden, weil er hinter jedem steht – Gott ist in diesem Sinn allparteilich. Segen soll es also auch für

»Segen auch für jene, die wir zurückgelassen haben«

jene geben, die wir auf unserem Lebensweg verletzt zurückgelassen haben. Der Segen ist das vernehmbare Wort, dass Gottes Gegenwart immerwährend ist.

Im Gebet um Gottes Segen wird Wohlwollen, Mut und Kraft zugesprochen. Die Botschaft des Segens könnte lauten: »Niemals fallt ihr aus dem liebenden Blick Jesu heraus. Wenn ihr miteinander vor Gott lebt, wisst ihr um seinen Segen. Gott ist eurem Fuß eine Leuchte, auch wenn ihr schon einmal gestolpert seid.« Ein angemessenes Zeichen können durchaus die über das Paar ausgebreiteten Hände (des Gottesdienstleiters/der Gottesdienstleiterin und womöglich auch der Eltern) oder ein Kreuzzeichen auf die Stirn sein.

Segensfeier – ein pastoraler Weg

● Entsprechend dem Anliegen der Bischofssynode 1980 über »die Aufgaben der christlichen Familie in der heutigen Welt« ist die gefundene Form unserer Segensfeiern ein praktischer seelsorglicher Weg in der Geschiedenenpastoral, der in der Proposition für den Beschlusstext der Sy-

node als Wunsch formuliert ist: »Dabei möge man auch der Praxis der Kirchen des Ostens Rechnung tragen, um so besser die pastorale Barmherzigkeit herzustellen.«[4]

Die Kirchen des Ostens kennen nur eine sakramentale Eheschließung. Für sie endet eine sakramentale Ehe nicht einmal mit dem Tod eines Partners, wie bei den Katholiken, sondern dauert auch über den Tod hinaus. Trotzdem wird eine zweite und dritte Verbindung um der Barmherzigkeit Gottes willen gesegnet, und zwar nach einer verschieden langen Bußzeit.

Die beschriebene Vorgangsweise ist bemüht, der Forderung der Bischofssynode zu entsprechen. Schließlich steht es der Kirche gut an, Menschen auf ihren realen Wegen zu begleiten, und zwar in radikaler Offenheit und Offenhaltung jeder Geschichte.

Die Orientierungen zur seelsorglichen Begleitung von Geschiedenen II sowie eine Sammlung von Texten für Segensfeiern sind beim Autor erhältlich: Kapuzinerstraße 84, Postfach 284, A-4021 Linz, franz.harant@dioezese-linz.at

[1] Aus den Unterlagen eines Studientages des Katholischen Familienwerkes Österreichs im Jahr 1992.

[2] Aus den Orientierungen zur seelsorglichen Begleitung von Geschiedenen II, hg. v. Referat für Ehe und Familie des Pastoralamtes der Diözese Linz im März 1999.

[3] Franz Harant, In zweiter Ehe neu beginnen – Segensfeier für Paare, die keine kirchliche Ehe schließen können, unveröff. Manuskript.

[4] Proposition Nr. 14, Punkt 6.

Segen sei euch zugesagt.
Gute, wohlwollende und hilfreiche Worte,
aus denen ihr leben könnt,
seien euch zugesprochen.
Gott segne euch und die Wurzeln
eurer Herkunft.
Er ermögliche euch das Verlassen
von Vater und Mutter, damit ihr einander
anhangen könnt.
Im Einklang mit eurer Geschichte möget ihr
verbindlich werden im gemeinsamen Leben.
Gott segne und schütze das Haus
eurer Beziehung.
Er wohne selber in eurer Mitte,
damit keiner dem anderen Gott sein muss.
Gott segne eure Leiber und schenke euch
Freude an der Zärtlichkeit der Worte
und Gesten.
Er begabe euch zu kultivierter Erotik,
befriedigender Sexualität und verantworteter
Elternschaft, damit ihr mit Lust und Liebe die
Kostbarkeit des schöpferischen Lebens
genießen könnt ...
Gott segne eure Arbeit im Haushalt
und im beruflichen Erwerb.
Er schenke euch vielfältige Talente,
damit euer gemeinsames Schaffen euch innerlich und äußerlich erfülle und reich mache.
Gott segne eure Auseinandersetzungen und
verlasse euch nicht in Konflikt, Krise und Streit.
Er erleuchte euch mit seiner Wahrheit und
rühre euch an mit seiner Barmherzigkeit,
damit ihr trotz aller Verletzungen erneut
aufeinander zugehen könnt.
Gott segne euren wachsenden Glauben.
Er weite, vertiefe und stärke eure Hoffnung,
damit ihr vertrauensvoll der Liebe Zukunft
geben könnt.
Gott segne eure Wege ...
So segne euch der ewige und treue,
der gütige und menschenfreundliche Gott,
den wir erfahren als Vater, Sohn und
Beziehungsgeschehen im Heiligen Geist.
Amen.

aus der Textsammlung von Franz Harant

Susan K. Roll

Mächtiges Nein und stärkeres Ja

Segen und Fluch in Frauenliturgien

In der blühenden Frauenliturgiebewegung spielt Segen eine zentrale Rolle: Segen für weibliche Leiblichkeit, Segen für Brot und Wein, Segen für den Frauenalltag. Exorzismen, Zorn und Klage bringen dabei die nach wie vor bestehende Frauenverachtung liturgisch in Wort und Handlung.

● In den letzten dreißig Jahren wurde in vielen Ländern und Kulturen fast explosionsartig von im Glauben fundierten Frauengruppen mit intelligenter symbolischer Kreativität eine begeisterte Entwicklung von Ritualen betrieben. Die wahrscheinlich bemerkenswerteste Veränderung, die diese Frauenliturgiebewegung auszeichnet, ist die Tatsache, dass hier Frauen in immer größer werdender Zahl liturgisches Handeln in einem breiten Spektrum ritueller Feiern und Gottesdienste für sich reklamieren. »Liturgisches Handeln« bedeutet dabei schlichtweg eine Verlagerung vom Objekt zum Subjekt, von der passiven Teilnehmerin zur aktiven Gestalterin von Liturgien: Frauen, die im Laufe der Kirchengeschichte nur sehr beschränkt am offiziellen Handeln der Kirche teilnehmen konnten, ergreifen in steigendem Maße die Initiative und entwerfen Riten, um pastoralen Bedürfnissen entgegenzukommen, die in den offiziellen Büchern nicht vorgesehen sind. Sie stellen Texte und Lieder zusammen und führen eigene Gebete und Rituale in oft recht großen Gruppen ähnlich gesinnter Frauen (und Männer) durch.

»Aussegnung«

● Die Tradition hat die Praxis des Segenspendens jenen vorbehalten, die ein kirchliches Amt inne haben. Der Akt erforderte einen Amtsinhaber, der das Segensritual an einem oder mehreren Segenempfängern ausübte. Zusätzlich trug etwa das alte Ritual der Muttersegnung oder »Aussegnung«, eines Segens für die Mutter nach einer Geburt, das vom 11. Jahrhundert an bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts allgemein üblich war, typische Zeichen eines Reinigungsritus, der die Mutter von einer Art Befleckung durch die Geburt reinigen sollte. Dem tridentinischen Rituale Romanum gemäß, welches von 1614 bis 1964 gültig war, musste die junge Mutter mit einer brennenden Kerze in der Hand vor dem Kirchentor knien, bis der Priester und ein Ministrant sie unter Absingen des Psalms 24 abholten, der die Verse enthält: »Wer darf hinaufziehen zum Berg des Herrn, wer darf stehen an seiner heiligen Stätte? Der reine Hände hat und ein lauteres Herz ... er wird Segen empfangen vom Herrn.« Dann reichte ihr der Priester das linke Ende sei-

ner Stola und führte sie buchstäblich in die Kirche, wo sie niederkniete und betete und der Priester sie mit Weihwasser besprengte. Frauen in deutsch- und holländisch-sprachigen Gegenden, die diesen Segen in den 40er- und 50er-Jahren erhielten, berichten des öfteren, dass sie sich diesem Ritual wohl nach der Geburt des ersten oder auch zweiten Kindes unterzogen, es aber nach weiteren Geburten zurückwiesen, weil sie sich

»vor dem Kirchentor knien«

verletzt fühlten und zornig wurden, so als ob man ihnen gesagt hätte, dass sie mit der Geburt eines Kindes etwas getan hätten, wofür sie sich schämen müssten oder das gar sündhaft wäre.[1]

Das gegenwärtig gültige Buch der Segnungen, De benedictionibus, das 1984 von der Kommission für Liturgie in Rom in lateinischer Sprache herausgegeben wurde, gestattet Laien – und dazu gehören alle römisch-katholischen Frauen – verhältnismäßig wenig Spielraum, Segnungen durchzuführen. Paragraph 18 der Allgemeinen Einleitung definiert verschiedene Arten von Segnungen, die nur von einem Diözesanbischof vorgenommen werden können, andere nur von einem Priester, weitere von einem Diakon, außer er assistiert einem Priester, denn dann wäre dieser der Geeignetere. In der begrenzten Anzahl von Segnungen, die ein Laie durchführen kann, ist ein formell bestellter Akolyt oder Lektor vorzuziehen – Ämter, die Frauen nicht offiziell übertragen werden können.

Selbstverständlich hat es immer schon Segnungen gegeben, die Frauen formlos zu Hause vornehmen können, wenn zum Beispiel eine Mutter ihr Kind mit dem Zeichen des Kreuzes auf die Stirn segnet, bevor das Kind zu Bett geht oder wenn es das Haus verlässt. Neu ist, dass Frauen heute öffentlichen Raum beanspruchen sowie die Autorität ihrer eigenen Würde als gleichgestellte Gläubige – einer Würde, die in ihrer eigenen Taufe wurzelt – und Segnungen sowohl individuell als auch im Kollektiv vornehmen und sich dabei direkt auf den Namen Gottes berufen.

Gesegneter Leib

● Ein Grund für den hohen Stellenwert des Segens in Frauenliturgien liegt in der Erneuerung einer positiven Theologie des Leibes und der Leiblichkeit sowie in einer neuen Wertschätzung der Schöpfung insgesamt, in der jeder einzelne Körper mit den anderen zu einem organischen, zusammenhängenden Ganzen verwoben ist. Segnen bedeutet, dem Gegenstand oder der Person, die gesegnet wird, Wert und Achtung zuzusprechen. Frauenkörper werden bis heute in

»ungeachtet seines Alters«

den Massenmedien routinemäßig entwertet als Sexobjekt, um Konsumartikel zu bewerben, oder durch pornographische Darstellungen. Durch einen radikalen rituellen Akt einer Segnung der inherent guten Natur des weiblichen Körpers, ungeachtet seines Alters, seiner Schönheit, Rasse oder seines Gesundheitszustandes, wird der positive Wert dieses Leibes in scharfen Gegensatz gesetzt zu dem mächtigen, frauenfeindlichen kulturellen Kontext. Die Segnung des weiblichen Körpers oder eines seiner Teile oder Aspekte durch Frauen selbst als mit Autorität Handelnde (und nicht als Objekte einer Segenspendung durch einen männlichen Kleriker, die sie wie durch eine Einbahnstraße trifft) hebt die sowohl offen als auch unterschwellig vorhandene Frauenfeindlichkeit, die den Lebenskontext von Mädchen und Frauen durchzieht, durch ein Ritual wieder auf.

Auf einer höheren Ebene bringt die Segnung weiblicher Leiblichkeit Segen für die Verkörperung der gesamten Schöpfung. Frauen wurden traditionell als Objekte gesehen, die gezähmt, ausgebeutet und vermarktet werden können und müssen und deren Wert von ihrer »Brauchbarkeit« abhängt. Heute behaupten sie sich vermehrt als verantwortungsbewusste Teilnehmerinnen an einer ausgewogenen, neu zu schaffenden Ordnung.

Wohltun

● Ein Beispiel eines Segnungsrituals, das von Frauengruppen gerne aufgenommen wird, stellt die »Segnung der Hände« dar. Diese Liturgie beginnt mit einer Meditation zu Hintergrundmusik darüber, wen und was unsere Hände berührten. Es folgen eine Lesung über die Arbeit menschlicher Hände, die neue Strukturen der Gerechtigkeit aufbauen, und ein Segensgebet, in welchem alle Teilnehmerinnen wiederholen: »Gesegnet sei die Arbeit deiner Hände, du Heilige; gesegnet seien diese Hände, die Leben berührt haben; gesegnet seien die Hände, die Schöpferisches hervorgebracht haben; gesegnet seien die Hände, die Leid ausgehalten haben;« und so fort. Die Teilnehmerinnen werden dann aufgefordert, einander Rücken und Nacken zu massieren. Die Liturgie schließt mit einer meditativen Stille, auf die ein Gedicht folgt, und einem Schlusslied.[2]

Ähnliche Formen von Frauenliturgien loben, segnen und verstärken das Gutsein des weiblichen Körpers als solchem, oder sie konzentrieren sich auf einen bestimmten Körperteil, wie zum Beispiel eine Heilungsliturgie, die von einem Frauenkreis nach der doppelseitigen Brustoperation einer Freundin entworfen wurde.[3] Der gesamte Komplex von Körper/Geist/Seele kann auch in Rituale für das Heil-Werden nach Vergewaltigung oder Inzest eingebaut werden, die den Körper segnen oder den Heilungsprozess nach einer Therapie bestärken.

In weniger drastischen Situationen segnen Frauenliturgien den Körper z.B. durch natürliche Formen der Wellness, wie etwa durch einen »Liturgischen Gang ins Bad«, einem drei Stunden dauernden Ritual, das in einer Badeanstalt stattfand und in Reinigung, Feiern und Salben eingeteilt war, unterbrochen durch Tanz, Segnung des Wassers und jeder Stunde sowie einer Zeit, während der Obst, Schokolade, Sekt und Saft geteilt wurden.[4]

Nahrung

● Das Segnen verschiedener Nahrungsmittel ergibt sich organisch als Höhepunkt bei der Essensbereitung als Segensgebet vor einer Mahlzeit. In Frauenliturgiegruppen werden auch oft viele verschiedene Nahrungsmittel verwendet, z.B. Milch und Honig als Erinnerung an das verheißene Land des Ersten Testaments bzw. an die Initiationsriten der frühen ChristInnen, oder etwa eine Auswahl von Brot aus verschiedenen Kulturen. Auch das Segnen und Teilen von Äpfeln ist voller Symbolik wegen der Assoziation des Apfels mit dem Garten Eden und dem Ungehorsam von Adam und Eva – und wegen der Schuld, die Eva jahrhundertelang zugewiesen wurde. Äpfel zu segnen dient nicht nur symbolisch dazu, die Würde und Gleichberechtigung der Frauen wiederherzustellen, sondern bestätigt auch das Positive an der weiblichen Suche nach Erkenntnis, wie es in einer Feier einer Gruppe von Theologinnen betont wurde.[5] Der Apfel, der im historischen Kontext den Ungehorsam der Frauen Gott gegenüber symbolisierte, dient nun als symbolisches Zentrum für Frauen, die nach Erkenntnis und Weisheit suchen.

Eucharistie?

● Selbstverständlich segnen Frauen auf ihre Weise auch Brot und Wein, Grundnahrungsmittel in westlichen und mediterranen Kulturen. Dieser Segen kann sehr einfach sein[6] und von allen Teilnehmerinnen gesprochen werden, oder einzelne Teilnehmerinnen lesen Teile des Textes oder antworten auf die Worte einer Leiterin. Manchmal wird ein solches Ritual dem jüdischen Pessachfest nachgestaltet, insofern es die Nennung von Namen und Geschichten heldenhafter Frauen im Laufe der Geschichte und den Verzehr symbolischer Speisen beinhaltet. Manchmal nennen die Teilnehmerinnen ihren Segensakt von Brot und Wein aber auch Eucharistie, wie z.B. bei den so genannten »Küchentisch-Eucharistien«, die in Europa und Nordamerika immer weitere Verbreitung finden.[7] Es gibt auch Gruppen, die sich regelmäßig zu »Fraueneucharistien« treffen. Dieses Phänomen ist für die Zukunft der Kirche und der Sakramententheologie insgesamt bedeutsam, denn diese Fraueneucharistiegruppen ohne männlichen, geweihten Vorsitzenden zögern nicht, ihre Segnungen von Brot und Wein Eucharistie zu nennen, im festen Glauben, dass Christus in irgendeiner Weise anwesend ist. Zugleich finden sich hier kaum Hinweise auf eine Opfertheologie, die traditionell eine der Grundkomponenten des römisch-katholischen Eucharistieverständnisses darstellt.

Alltag

● In den letzten Jahren hat man dem Alltagsleben der Frauen mehr Interesse entgegengebracht, besonders den täglichen Aufgaben im Haushalt, die oft im Vergleich mit Problemen in der Wirtschaft als trivial und unwichtig hingestellt werden. Daher werden in Frauenliturgien auch einfache, oft vernachlässigte Aspekte im Leben von Hausfrauen gesegnet. So beginnt Hanna Stracks »All-Tag-Segen« mit den Worten: »Segen ruhe auf / der alltäglichen Hausarbeit / KochenWaschenBügelnPutzen / ... Segen ruhe auf / der Treue zu den Pflichten / jahrzehntelang ...«[8]

Seltener Fluch

● Fluch kommt dagegen in Frauenliturgien kaum vor, wiewohl es einige interessante Beispiele von Fluchritualen gibt. Rosemary Radford Ruether nennt in ihrem Buch »Women-Church« Beispiele von Exorzismen als Teilen größerer Liturgiefeiern: Exorzismusriten gegen das Übel des Sexismus, gegen frauenfeindliche Texte, gegen das Übel der Umweltverschmutzung oder gegen die vielen Übel, die zu Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt beitragen. Für ein solches Ritual stellen sich die Teilnehmerinnen in einem Halbkreis auf und während eine Frau eine Litanei der Übel liest (Korruption, Militarismus, Gewalt in der Gesellschaft, Gewalt in den Familien, Rassismus, usw.), rufen alle gemeinsam: »Fort damit!« Eine weitere Möglichkeit ist, dass die Vorbeterin konkrete Symbole der Unterdrückung und des Bösen zeigt und in einer Zeit des Schweigens die Teilnehmerinnen auf Zettel aufschreiben, inwieweit sie selbst in diese Übel mit verstrickt sind. Anschließend werden diese Zettel eingesammelt und verbrannt.[9]

Ein ähnlicher Fluch-Ritus in Form eines Exorzismus des Bösen wurde für eine Frauenliturgie entworfen, bei welcher die Teilnehmerinnen nach einer Eröffnung auf einem freien, sonnigen Feld sich in eine kalte, dunkle Steinkapelle begaben, deren Stühle (kleine vierbeinige Hocker ohne Rückenlehne) umgedreht in der Ka-

pelle aufgestellt worden waren, so dass die Stuhlbeine ein beunruhigendes, scharfes und spitzes Kreuz bildeten. Dann lasen einige Frauen eine Litanei der Übel, die Teilnehmerinnen antworteten: »Fort damit!«, und zum Schluss wurden alle aufgefordert, die Stühle umzudrehen und in einem Kreis aufzustellen. Augenblicklich war die bedrohliche, ungemütliche Atmosphäre einem freundlichen Raum gewichen, aus dem Gefahr und Angst symbolisch verbannt worden waren.[10]

Zorn und Klage

● Viele Frauen haben jedoch Unbehagen mit Fluch, Fluchritualen, Fluchgebeten etc. Manche fragen, ob wir damit nicht unsere Schattenseite verleugnen? Wäre es nicht ehrlicher und gesünder, unsere Schattenseite zu benennen, uns damit zu konfrontieren und sie anzunehmen? So finden sich Fluchrituale in publizierten Frauenliturgien wirklich selten. In gewisser Weise weist bereits die Tatsache, dass Frauen mit neuen liturgischen Formen feiern, die patriarchalische Annahme zurück, dass männliche Formen, Texte und rituelle Akte die Norm für die gesamte Menschheit seien. Daher ist kein eigener Akt der Zurückweisung notwendig, der wiederum ein Kanal für Gewalt und Wut sein kann. Berechtigter Zorn angesichts vorherrschender Unterdrückung und Ungerechtigkeit, wie der Zorn der Propheten, kann wirksamer ventiliert und geformt werden, sodass er zur Energiequelle wird, Strukturen der Gerechtigkeit und des Friedens aufzubauen.

Meist benennen Frauenliturgien die Formen des Bösen weniger durch Flüche, sondern durch Klage und Trauer. Diese machen dann den Weg frei für Trost und Unterstützung und wandeln sich in Kraft für positive Veränderungen.

Stärkeres Ja

● Sowohl auf individueller Ebene als auch im Rahmen der Schöpfung zeigt der Akt des Segnens, dass etwas, das lange als wertlos galt, hoch bewertet und von Gott als Geschenk angenommen wird. Durch diesen Gegensatz entsteht eine kritische Spannung, die rituelles Segnen davor bewahrt, banal, verallgemeinernd oder eigentlich bedeutungslos zu werden.

Wenn ein Fluch ein Aufschrei aus Schmerz und Wut ist, dann ist ein Segen ein Ruf der Hoffnung und der Ermutigung, der sowohl den Gegensatz zwischen Gut und Böse verkörpert als auch die dynamische Energie, die es braucht, um das Gute zu wollen. Segnen bedeutet zugleich ein mächtiges Nein und ein noch stärkeres Ja.

Übersetzung aus dem Englischen: Franz Liebich, Graz

[1] Vgl. Susan K. Roll, The Churching of Women After Childbirth. An Old Rite Raising New Issues, in: Questions Liturgiques/ Studies in Liturgy 76 (1995) 206-229.
[2] Vgl. Diann Neu, In Praise of Hands, in: Waterwheel 2/1 (1989), 4-5.
[3] Vgl. Janet Walton, Feminist Liturgy. A Matter of Justice, Collegeville 2000, 68-71.
[4] Vgl. Doris Gabriel/ Maria Katharina Moser, Liturgischer Gang ins Bad, in: Der Apfel 58/2 (2001) 22-23.
[5] Vgl. Susan K. Roll, Liturgy in the Company of Women: the ESWTR Conference, in: Questions Liturgiques/Studies in Liturgy 74/4 (1993) 231-234. Zur Idee der Segnung des Apfels vgl. Radford Ruether Rosemary, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988,
[6] Vgl. z.B. Hanna Strack, Segen. Herberge in unwirtlicher Zeit, Pinnow 1993, 21.
[7] Vgl. Sheila Durkin Dierks, Womeneucharist, Boulder 1997.
[8] Strack, Segen, 50.
[9] Vgl. Ruether, Unsere Wunden.
[10] Vgl. Susan K. Roll, Traditional Elements in New Women's Liturgies, in: Questions Liturgiques/Studies in Liturgy 72 (1991) 56-57.

Johann Sautermeister

»Viel Glück und viel Segen«

Zu einer Spiritualität des Geburtstags

Geburtstag zu feiern kann an den Geschenkcharakter des Lebens erinnern und in der Freude über das Dasein kann Gottes Segen spürbar werden. Überlegungen zur spirituellen Deutung eines »weltlichen« Festtages.

● Jede und jeder hat ihn einmal im Jahr: den Geburtstag. Meist ist dieser Tag irgendwie besonders, auch wenn er nicht immer abgehoben vom Alltag gefeiert wird. Zwischen unübertrefflicher Party-Stimmung und unwilliger Kenntnisnahme zeichnet sich das facettenreiche Spektrum ab, wie man sich zum Geburtstag verhalten kann. Das ist auch nicht verwunderlich, wenn man berücksichtigt, dass der Geburtstag das große weltliche Fest darstellt, das keinen spezifisch religiösen Hintergrund besitzt. So hatte etwa der Namenstag in katholischen Kreisen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts viel größere Bedeutung als der Geburtstag.[1]

Heute dagegen dominiert die Feier des Geburtstages, während der Namenstag immer mehr in Vergessenheit zu geraten droht. Der Geburtstag hat nach vielen Jahrhunderten wieder die Stellungen eingenommen, die er bereits in der griechischen und römischen Antike inne hatte. Damals wurde er »mit Glückwünschen, Geschenken, Schmaus und Trank gefeiert, und zwar vielfach allmonatlich«[2]. Wenn auch nicht allmonatlich, so ist doch in den meisten Fällen der Geburtstag heutzutage das große weltliche Fest – und das ganz selbstverständlich. Dabei leben einige Bräuche und Sitten heute noch fort, und sei es nur der Geburtstagskuchen mit den Kerzen.[3] Welche anthropologische und zugleich religiöse Tiefendimension kann aber dem Geburtstag zugeordnet werden?

Drei Zugänge

● Ein erstes Schlaglicht: »Viel Glück und viel Segen auf all Deinen Wegen, Gesundheit und Frohsinn sei auch mit dabei!« Wer kennt nicht diesen Kanon, der zu unzähligen Geburtstagsfeiern angestimmt wird? Den konkreten Wünschen, Gesundheit und Frohsinn, werden zwei allgemeinere vorgelagert: Glück und Segen.

Ein zweites Schlaglicht: »Aber dieses Jahr hatte ich den Mut, zum ersten Mal seit zwanzig Jahren meinen Geburtstag zu feiern. (...) und ich wollte feiern, dass ich lebe. Die letzten Jahre fiel mir das Leben eher schwer, es war eher eine Last und eine Anstrengung, aber seit einigen Monaten spüre ich, wie gerne ich wieder lebe. Es sollte ein Dankesfest an meine Freunde und an das Leben werden.«[4] Dieser Auszug aus einem Erfahrungsbericht schildert, wie die Geburtstags-

feier zu einem besonderen Symbol für die Annahme des eigenen Lebens wird.

Und ein drittes Schlaglicht: Mehrmals wird in der Bibel erzählt, wie lang ersehnte und nicht mehr für möglich gehaltene Kinderwünsche in Erfüllung gehen. So gebiert Sara, Abrahams Frau, noch in hohem Alter ihren Sohn Isaak, wie Gott es verheißen hatte (Gen 18,1-5; 21,1-8). Ebenso verdankt sich die Geburt Samuels der Gunst Gottes (1 Sam 1,1-2,12). Und nicht zuletzt sei an die Geburt Johannes des Täufers erinnert, obwohl Elisabeth in hohem Alter war (Lk 1,5-25.57-80). Für alle drei Erzählungen gilt: Die Geburt ist ein Geschenk Gottes, nicht Resultat eigener Leistung.

Verwiesenheit

● Alle drei Schlaglichter weisen darauf hin, dass das Leben »etwas« ist, worüber man nicht total verfügen kann. Lebe ich, so ist nicht gewährleistet, dass ich glücklich und zufrieden lebe. Ich habe es nicht völlig in der Hand, ob mein Leben gelingt oder nicht. Und nicht zuletzt zeigt die Tatsache, dass ich geboren wurde, dass der Beginn meines Lebens nicht in meiner Macht steht, dass ich in das Leben geworfen wurde, ohne gefragt worden zu sein. Aber nicht nur die Geburt verweist auf die fundamentale Abhängigkeit und Passivität, in die Welt gesetzt worden zu sein.[5]

Der christliche Existenzphilosoph Søren Kierkegaard hat in seiner Analyse des Selbstbewusstseins darauf hingewiesen, dass der Mensch sein Selbstverhältnis nicht konstituieren kann. Ein kleines Gedankenexperiment mag dies verdeutlichen: Man stelle sich nur vor, man müsse überlegen, ob man man selbst sei. Um das zu beurteilen, muss man aber schon um sich wissen, sonst könnte man keinen Vergleich anstellen. Somit ist es nicht möglich, das grundlegende Wissen um sich selbst in sich selbst, relational begründen zu wollen. Vielmehr ist es immer schon vorhanden. Dass der Mensch schon immer um sich weiß, ist nach Kierkegaard in einem absolutem Grund fundiert, der als absoluter eben nicht erkannt werden kann. Das Leben vermag aber nur dann zu gelingen, wenn der Mensch sich zu diesem Grund verhält und sich als von ihm abhängig anerkennt.[6] Darin konvergiert Kierkegaard mit den Subjekt-Spekulationen des Theologen Friedrich Schleiermachers. Nach ihm ist das Selbstbewusstsein ein nichtreflexives Gefühl, das sich »schlechthinnig abhängig« von einem absoluten Grund, dem Absoluten, weiß. In diesem Gefühl erfährt der Mensch einen fundamentalen Mangel. Das, was ermangelt, deutet das Gefühl als das ersehnte Absolute.[7]

Die fundamentale Abhängigkeit der eigenen Existenz bedeutet aber nicht reine Passivität. Der Mensch vermag sich immer noch in Freiheit dazu zu verhalten. Er kann sich der Annahme seiner grundlegenden Verwiesenheit verschließen oder sie akzeptieren. Mit Jörg Splett ist daher von der Existenzform des Menschen im

»dass ich den Anfang meines Lebens nicht ›machen‹ konnte«

Medium, d.h. im Sich-Öffnen oder Sich-Verschließen gegenüber Vorgegebenem oder Entgegentretendem, zu sprechen.8 Erst unter diesem Eingeständnis ist eine realistische Selbsteinschätzung möglich und einer wirklich gelingenden Lebensgestaltung der Boden bereitet.

Die Geburt als sinnenfälliger Eintritt in das soziale Leben verweist also auf die Tatsache, dass ich den Anfang meines Lebens nicht »machen« konnte. Doch auch die Grundstruktur menschlicher Subjektivität, dass das Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben ist, verweist den Menschen

darauf, dass er nicht der uneingeschränkte »Macher« ist, dass er in seinem freien Handeln auf eine Grundlage angewiesen ist, die er selbst nicht in seiner Gewalt hat. Der Geburtstag als Gedenktag an die Geburt eines bestimmten Menschen verweist somit implizit auf die unverfügbare Dimension menschlicher Existenz.

Auf der Suche

● Dass der Mensch sein Leben nicht total im Griff hat, zeigt sich schon im tagtäglichen Leben darin, dass nicht alles so läuft und gelingt, wie man es sich wünscht. Bereits Aristoteles weist in seinem teleologisch-ethischen Ansatz darauf hin, dass alles – also auch der Mensch – nach dem Guten, nach dem Glück strebt.[9] Es gehört aber zum freiheitlichen Wesen des Menschen, dass er nicht automatisch, instinktsicher immer das Richtige tut, um das Glück zu erreichen. Die Verwirklichung der Sehnsucht nach einem gelingendem Leben ist daher mit erheblichen Unsicherheiten behaftet.

Wenn wir einander zum Geburtstag gratulieren und Glück wünschen, wird genau dieser Wunsch, dass das Leben gelingen möge, zum Ausdruck gebracht. Der Glückwunsch macht

»Gedenktag an die Aufgabe und das Ziel des Lebens«

nur dann Sinn, wenn das Glück nicht sicher ist, sonst würde man es nicht wünschen (müssen). Die umfassende Bedeutung von Glück scheint heute dagegen oft hinter einem Verständnis von Glücksgefühl und -moment in den Hintergrund zu treten.

Das war in der Antike jedoch anders: »Dem modernen ›Empfindungsglück‹ tritt – etwas zugespitzt formuliert – ein antikes ›Erfüllungsglück‹ gegenüber. Der Begriff der eudaimonia steht für ein gelingendes oder ›blühendes‹ Leben, für eine Einheit aus Wohlergehen und Wohlbefinden.«[10] Der Philosoph Martin Seel hat deshalb dafür plädiert, zwischen einem episodischen Glück, das sich auf eine Episode oder Periode im Leben bezieht, und einem übergreifenden Glück, das das Leben als Ganzes in den Blick nimmt und es als Gelingendes qualifiziert, zu unterscheiden.[11] Eine Geburtstagsgratulation, die den Wunsch eines gelingenden Lebens zum Inhalt hat und sich der grundlegenden Bedeutung von Glück bewusst ist, verleiht damit dem Geburtstag als Gedenktag an die Aufgabe und das Ziel des Lebens seinen besonderen Ausdruck.

Zuspruch für das Leben

● Dass dieses Streben nach umfassendem Glück nicht eine Aufgabe ist, bei der man auf sich allein gestellt ist, sondern bereits unter einem bestimmten Vorzeichen steht, kommt im Segenswunsch zum Ausdruck. »Segnen« heißt im lateinischen »benedicere«, was wörtlich übersetzt »gut reden« heißt und soviel wie »gut zusprechen« bedeutet. Der Segen entstammt einem religiösen Kontext, und somit ist es letztlich Gott, der »gut zuspricht«.

Im Segen kommt sowohl die Bejahung als auch die Befähigung des Menschen durch Gott zum Ausdruck. Gott sagt zu jeder und jedem Einzelnen: »Ja, es ist gut, dass Du da bist, dass es Dich gibt!« ER nimmt jede und jeden an in seiner Liebe. Zugleich befähigt und ermutigt ER den Menschen, seinen Weg zu gehen und sein Leben so zu führen, dass es gelingt und an sein Ziel kommt. Die indikativische Zusage[12] entlastet damit zugleich, alles alleine machen und leisten zu müssen, damit das eigene Leben glückt. Aufgrund der passiven bzw. medialen Grundstruktur

menschlichen Lebens wäre das auch zum Scheitern verurteilt. Vielmehr gilt im Zeichen der Dignificación: »Gottes Liebe macht jeden Menschen würdig, gibt umfassenden Sinn.«[13]

Schöpfungstheologisch impliziert der Segen den Ursprung und den Inbegriff der Fürsorge Gottes für alle seine Geschöpfe. Diese positive Zusage ermöglicht zugleich eine Lebensführung,

»Bejahung und Befähigung des Menschen durch Gott«

die auf ein gelingendes Leben hin ausgerichtet ist. Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht wird das deutlich: »Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde (...) Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.« (Gen 1,27f.31) Das Dasein wird also im Schöpfungssegen anerkannt und gutgeheißen. Damit bedeutet der Segenswunsch am Geburtstag, dass es gut ist, da zu sein, dass es jemanden gibt, der Dich bejaht und gutheißt, der sich freut, dass es Dich gibt – ohne dass eine bestimmte Leistung davor erbracht werden muss, sozusagen gratis!

Konturen einer geburtstaglichen Spiritualität

● Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, dass der Geburtstag als Gedenktag an die eigene Geburt zugleich auf das eigene, passive »In-die-Welt-gesetzt-Sein« verweist. Das Leben beruht nicht auf reiner Selbstmächtigkeit, wie auch die Analyse der menschlichen Subjektivität ergibt. Die Struktur menschlichen Selbstbewusstseins verweist vielmehr auf ein Absolutes, das dessen existentieller Grund ist. Die »schlechthinnige Abhängigkeit« des Menschen bedeutet jedoch nicht fundamentale Passivität. Der Mensch ist imstande, in Freiheit zu handeln und sich zu sich selbst, zum Anderen, zur Welt und zur Transzendenz zu verhalten. Insofern eignet ihm der Lebensmodus im Medium. Das bedeutet aber in ethischer Hinsicht, dass der Mensch sich um ein gelingendes, um ein glückendes Leben bemühen muss.

Die anthropologische Dimension des Geburtstages erfährt im christlichen Glauben eine religiöse, schöpfungstheologische Interpretation. Der christliche Glaube deutet das Absolute, alles Leben Begründende, als Gott, der die Welt und den Menschen geschaffen hat. Der Glaube sieht

»dass das Leben nicht selbstverständlich ist«

aber im Schöpfungsgeschehen kein für Gott indifferentes Ereignis. Vielmehr bringt Gott in seinem Wirken und über sein Werk sein Wohlwollen und seine liebende Zustimmung zum Ausdruck. ER heißt seine Schöpfung grundlegend gut und erteilt dem Menschen den Auftrag, sein Leben zu führen. Gottes Segen bringt sowohl diese Bejahung als auch die Ermächtigung zur Lebensführung zum Ausdruck. Der Mensch ist damit nicht auf sich alleine gestellt, sein Leben so zu gestalten, dass es zu einem glückenden wird.

Eine Spiritualität des Geburtstages weiß damit um die zugrunde liegende Bedeutung, wenn es heißt »viel Glück und viel Segen ...«. Sie erkennt, dass das Leben nicht selbstverständlich ist, dass es sich vielmehr eines Anderen und anderer verdankt. Im letzten ist es Gott, der alles Leben ermöglicht und es zum Gelingen führen möchte. Ich bin nicht auf mich alleine gestellt.

Vor diesem Hintergrund erweist sich der Geburtstag als ein universales und zugleich persönliches Fest. Im Bewusstsein um die eigene

Existenz wird zugleich das Leben überhaupt und seine Gründung in Gott gefeiert. Allein die Tatsache, dass ich existiere, dass ich bin, ist gut! Ich muss keine Vorleistung erbringen; ich bin einfach so gewollt und geliebt! Und gerade das ist in einer fast ausschließlich leistungsorientierten Gesellschaft Grund genug zum Feiern und Anlass zur Freude. Denn mit dem Philosophen Josef Pieper lässt sich sagen: »Freude ist eine Äußerung der Liebe«[14] – der Liebe Gottes zu uns Menschen und unserer Liebe zu uns, den anderen und zu Gott, dem Grund allen Seins. Diese Grundhaltung bildet den Horizont und die Grundlage jeder »geburtstaglichen Spiritualität«.

[1] Vgl. R. Falkenberg, Kindergeburtstag. Eine Brauchstudie über Kinder und ihr Fest, Marburg (Diss. Masch.) 1982, 69-80.
[2] Wörterbuch der Antike, begr. von H. Lamer, fortgef. von P. Kroh, Stuttgart [10]1995, 225.
[3] Vgl. K. Beitl, Art. Geburtstag, in: LThK IV, [3]1995, 335.
[4] Aus: D. Tausch-Flammer/L. Bickel, Jeder Tag ist kostbar. Endlichkeit erfahren – intensiver leben, Freiburg 2000, 171.
[5] Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge, Frankfurt a.M. 1996, 1f.
[6] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: Gesammelte Werke. Abt. 24/25, hg. v. E. Hirsch/H. Gerdes, Gütersloh [4]1992, 8-10.
[7] Vgl. F. Schleiermacher, Einleitung zur Glaubenslehre §§ 3-5, in: Der christliche Glaube, hg. v. M. Redeker, Bd. 1, Berlin 1960.
[8] Vgl. J. Splett, Spiel-Ernst. Anstöße christlicher Philosophie, Frankfurt a.M. 1993, 29-35, 58-64.
[9] Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, hg. v. G. Bien, Hamburg [4]1985, I.1.
[10] Ch. Horn, Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern, München 1998, 65.
[11] Vgl. M. Seel, Versuch über die Form des Glücks, Frankfurt a.M. 1999, 62.
[12] Vgl. O. Fuchs, Glaubenswissen im Horizont der Gnade. Plädoyer für eine indikativische Homiletik, in: ders., »Von solcher Hoffnung kann ich Leben ...«. Predigten, Luzern 1997, 185-207.
[13] A. Biesinger/Ch. Schmitt, Gottesbeziehung. Hoffnungsversuche für Schule und Gemeinde, Freiburg 1998, 82.
[14] J. Pieper, Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, in: Werke Bd. 6, Hamburg 1999, 217-285, hier 233.

Bestellung von Einzelheften:
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2001) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80 (jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 76.

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

Jahrgang 2001

Zukunft der Gemeindeleitung	1/2001
Das Böse	2/2001
Buße	3/2001
kinderlos	4/2001
Welche Kirche braucht die Stadt?	5/2001
erschaffen	6/2001

Vorschau Jahrgang 2002

Segen und Fluch	1/2002
Für wen haltet ihr mich?	2/2002
Weltkirche	3/2002
Leibsorge	4/2002
Gewalt	5/2002
Freundschaft	6/2002

Peter Pawlowsky

Wer glaube, soll zahlen

Der Euro als Anlass einer Gewissenserforschung

In Deutschland und Österreich und zehn weiteren europäischen Ländern gilt seit 1.1. eine neue Währung. Wie aber hält es die Kirche mit dem Geld? Stehen hier nicht auch Neuerungen an? Eine nachdenkliche Glosse.

● Vermutlich kommt Gott ohne Bargeld aus. Alte Darstellungen der Tugenden und Laster statten zumeist Geizhälse und Wucherer mit Geldbeuteln aus, während die gottgefälligen Heiligen ihren Zahlungsverkehr bargeldlos abwickeln. Gott selbst, sofern auf Bildern sichtbar, nimmt Münzen oder Scheine erst gar nicht in die Hand. Was er anzubieten hat, ist gratis, weil sowieso unbezahlbar.

In dieser Hinsicht ist die Kirche in der fatalen Situation, die göttliche Vorgabe nicht nachvollziehen zu können. Sie braucht Geld. Während in Europa fundraising und sponsoring erst von den Amerikanern gelernt werden müssen, hat die Kirche darin bereits langjährige Erfahrung. Vieles ist durch Schenkungen eingegangen. Spenden und Stiftungen, ehemals mit dem hässlichen Wort »Pfründe« bezeichnet, sind eine bewährte Praxis. Der Verkauf kostenlos zur Verfügung stehender göttlicher Gnadengaben gegen harte Währung hat sich jedoch als gefährlich erwiesen, weil dadurch Kirchenspaltungen gut legitimiert werden können.

Eine neuzeitliche Form der Kirchenfinanzierung verdanken wir Adolf Hitler. Sein Credo war: Wer glaubt, soll zahlen. Der Kirchenbeitrag, häufig falsch, aber begreiflich, »Kirchensteuer« genannt, hat sich in Österreich und Deutschland erfolgreich der Entnazifizierung widersetzt. Der Euro erobert Europas Geldbörsen, Monetarier aller Länder vereinigen sich, nur Hitlers Nachfolgestaaten halten an des Führers Kirchenfinanzierungsmodell fest.

Es war ja nicht alles schlecht, was Hitler erfunden hat; er hat zum Beispiel auch Autobahnen bauen lassen. Wozu? Um besser Krieg führen zu können. Auch der Kirchenbeitrag ist nicht mit bloß menschenfreundlichen Absichten eingeführt worden. Er sollte eine Waffe gegen die Kirche sein und wäre es wohl auch geworden, hätte man dem Erfinder nur genug Zeit gelassen. Kann man nach Ableben des Erfinders die Waffe zu einem Werkzeug der Wohltätigkeit machen? Ist der Kirchenbeitrag zu Pflugscharen umgeschmiedet worden?

Es gibt berechtigte Zweifel. Selbstverständlich geschieht mit dem solcherart eingenommenen Geld unverzichtbar Gutes und Notwendiges. Aber die Art und Weise der Geldbeschaffung

hat die üble Absicht des Erfinders wie einen Virus gespeichert. Modelle und Strukturen können ihre Herkunft nicht verleugnen. Jetzt findet die größte Geldwechslerei seit der Antike statt. Jesus wurde eine kaiserliche Münze vorgelegt, weil man damals im fernen Palästina ebenso wie in

»Kirchenbeitrag zu Pflugscharen umgeschmiedet?«

Spanien und Nordafrika mit ein und derselben Währung zahlen konnte. So weit wären wir also endlich wieder. Könnte das ein Anlass sein, das im deutschen Sprachraum gängige Verhältnis von Kirche und Geld zu überdenken?

Seit dem Konzil und in allen Synoden wurde über eine Umwandlung des Beitragssystems in ein System freiwilliger Spenden nachgedacht. Niemand will die Verantwortung übernehmen. Wird man weniger einnehmen? Wird man kirchliche Angestellte entlassen müssen? Werden den Priestern die Gehälter weiter gekürzt? Nicht einmal die revolutionären Kirchenvolksbegehrer wagen revolutionäre Schritte, um nicht unschuldige Sympathisanten zu beschädigen.

Die Maxime «Wer glaubt, soll zahlen« tut ihre Wirkung und reduziert den Glauben vieler auf ihre Zahlungsmoral. Wo die Kirche als Finanzamt auftritt, entsteht keine Spendenfreude. Doch erst die Umkehrung der Maxime zeigt vollends, wie genial die Bosheit ist, die das vireninfizierte System ungewollt am Leben erhält. Es handelt sich um eine wohlgelittene Häresie: »Wer nicht zahlt, glaubt nicht.« Wer nämlich nicht bereit ist zu zahlen, ist genötigt, aus der Kirche auszutreten. Um jede Auseinandersetzung darüber zu vermeiden, ist der Entschluss dem Bezirksamt mitzuteilen. Dort sitzen Beamte, die machen sich nichts draus, dürfen sich gar nichts draus machen, sondern haben sich religiös neutral zu verhalten.

Immerhin, die Kirchenbeitragsstelle bekommt Nachricht und wieder etwas weniger Geld. Die Kirche schließt daraus messerscharf, dass hier Glaube abhanden gekommen ist. Wenigstens offiziell. Dürfen Ausgetretene Sakramente empfangen? Paten sein? Kirchlich begraben werden? Müssen sie nicht Unterricht nehmen, wenn sie wieder eintreten und wieder einzahlen? Wenigstens offiziell?

Die Koppelung von Glaubenstreue und Zahlungsmoral hat uns Adolf Hitler eingebrockt. Wie könnte man sich im 21. Jahrhundert davon verabschieden? Wer kann verantworten, dass das System verändert wird? Aber wer kann verantworten, dass es so bleibt? Offene Fragen, die leider mit einem Tabu belegt sind. Erst wenn sie

»Wer nicht zahlt, glaubt nicht.«

gelöst sind, wird die Kirche auch hierzulande freier über andere Umgangsformen mit dem Geld reden können. Sollte nicht das alte Zinsverbot auf Börsenspekulationen adaptiert werden? Könnte man nicht das Subsidiaritätsprinzip, das päpstliche Enzykliken propagieren, auf die Kirche anwenden und die Finanzhoheit den Gemeinden übertragen? Innerhalb und außerhalb der Kirche warten Probleme auf die Einmischung der Christen, damit gerechtere Lösungen zustande kommen. Aber die Chancen stehen schlecht, solange im eigenen Haus weggeschwiegen wird, worüber zu reden wäre.

Der Euro öffnet die Grenzen, auch für den Blick in Länder, in denen die Kirchenfinanzierung anders gelöst ist. Plagiate sind erlaubt. Wenn schon die Gläubigen, ehe sie heilig gesprochen sind, nicht ohne Geldbeutel auskommen, dann sollten sie einander doch mehr Freiheit und Verantwortung zutrauen. Damit sie Gott, der ohne Bargeld lebt, ein wenig ähnlicher werden.

Guido Vergauwen

Die ersten Geretteten der Sintflut

Zum 1700-jährigen Jubiläum der armenisch-apostolischen Kirche

Eine Studienreise des Instituts für Ökumenische Studien der Universität Fribourg im Herbst 2001 wurde zur Begegnung mit einer der ältesten christlichen Kirchen, die bis heute ihrem Volk Identität vermittelt. Ein Blick in Geschichte und Gegenwart.

»Nichts ist lehrreicher und bringt mehr Freude, als einzutauchen in die Gesellschaft von Menschen einer vollkommen anderen Rasse, die man hoch achtet, mit der man fühlt, auf die man selbst als Außenstehender stolz ist. Die Lebensfülle der Armenier, ihre rauhe Zärtlichkeit, ein edler Arbeitseifer, ihre unerklärliche Abneigung gegen jede Metaphysik und die herrliche Vertrautheit mit der Welt der realen Dinge ...«
(Ossip Mandelstam)[1]

Ein unbekanntes Land

● Armenien ist weithin ein unbekanntes Hochgebirgsland im Kaukasus, das wie kein anderes an der geographischen, politischen und kulturellen Grenze zwischen Europa und Asien, zwischen Christentum und Islam liegt. Die faszinierende Kultur des armenischen Volkes ist in Jahrtausenden gewachsen, orientalisch beeinflusst und tief christlich. Armenien ist nicht nur der erste christliche Staat der Welt gewesen, sondern auch heute noch ist das Christentum – trotz jahrzehntelangem Einfluss der Sowjetideologie und drückender wirtschaftlicher Probleme – die identitätsbildende Kraft in Armenien.

Die Armenier bezeichnen sich gerne als Nachkommen Jafets, des drittes Sohnes Noachs. Daher ihr stolzes Selbstbewusstsein: Als erste Gerettete der Sintflut haben ihre Vorfahren Gottes vielfarbigen Regenbogen der Hoffnung gesehen und den erneuten Schöpfungsauftrag vernommen: »Seid fruchtbar ... bevölkert die Erde, und vermehrt euch auf ihr.« (Gen 9,7) Der Berg Ararat, auf dem die Arche Noachs gestrandet sein soll, übt mit seiner beschneiten Höhe und von überall sichtbar seine Anziehungskraft aus – er ist das unerreichbare, weil jetzt auf türkischem Gebiet liegende Symbol der Eigenständigkeit und der Sehnsucht nach Freiheit.

In der heutigen Republik Armenien leben 2,5 Millionen Armenier, aber 6 Millionen leben auf der ganzen Welt verstreut. – Die armenisch-apostolische Kirche ist ihnen in allen Verfolgungen, nicht zuletzt im Genozid von 1915-1922, die Hüterin der armenischen Sprache und Kultur geblieben.

Im Palast des Kirchenoberhauptes, des Katholikos, der sich nahe der Hauptstadt Erevan in Edschmiadzin befindet, zeigt man ehrfürchtig die in Gold geschmiedeten Buchstaben des armenischen Alphabets, das 406 vom Heiligen Mesrop Maschtots eigens entworfen wurde, sowie – ebenfalls in Gold – das Kreuz, das als Lebensbaum der neuen Schöpfung gedeutet wird und allerorts in den Kreuzsteinen (Chatsch'khar) tausendfach kunstvoll dargestellt wird.

Die frühe christliche Missionierung Armeniens soll auf die Apostel Thaddäus und Bartholomäus zurückgehen und seit 301 hat sich das Christentum in Armenien als »Staatsreligion« inkulturiert. Es hat die Gestalt eines tiefverwurzelten Volksglaubens angenommen, der in sich alte Rituale (Tieropfer) und Bräuche integriert hat, eine eindrückliche Kirchenmusik und einen unverwechselbaren Stil des Sakralbaus entwickelt hat. Davon zeugen bis in den entlegendsten Orten des Landes die zahlreichen Kreuzkuppelkirchen. Als Ausdruck dieser ungebrochenen traditionellen Baukunst steht heute in Erevan die neu errichtete Kathedrale, die als Zeichen der Hoffnung und des Wiederaufbaus des Landes von einem ununterbrochenen Strom von Pilgern, vor allem von jungen Armeniern und Armenierinnen, besucht wird.

»Missionierung soll auf Thaddäus und Bartholomäus zurückgehen.«

Eine leidvolle Geschichte

● Die Geburtsstunde des armenischen Volkes liegt im Dunkeln.[2] Die Armenier selbst bezeichnen sich nach einem mythischen Helden Hajk, der sein Volk von der Tyrannei des Riesen Bel befreite, »haj« und ihr Land »Hajestan«. Sie gehören zur indogermanischen Familie und haben viele Elemente der angrenzenden Kulturen des Kaukasus, Kleinasiens und Westasiens übernommen. Von Osten und Süden wurde Armenien immer wieder von fremden Völkern bedrängt. Wie ein roter Faden zieht sich durch die dreitausend jährige Geschichte Fremdherrschaft, Verfolgung, Zerstörung und Diskriminierung armenischer Sprache und Kultur. Dennoch gelang es dem kleinen indogermanischen Volk, seine Kultur und Eigenständigkeit zu wahren.

»Fremdherrschaft, Verfolgung, Zerstörung«

Das erste vorchristliche Jahrhundert gilt als Blütezeit Armeniens unter König Tigran dem Großen mit der größten territorialen Ausdehnung, blühender Kunst und Städtebau. Beinahe fünf Jahrhunderte regierte das mächtige Herrschergeschlecht der Arsakiden, in deren Regierungszeit die bedeutendsten Ereignisse der armenischen Geschichte fallen: die christliche Evangelisation, die Annahme des Christentums als Staatsreligion, die Trennung des Reiches in Ost- und Westarmenien und die Schaffung der armenischen Schrift. Ständige Angriffe von Persern und Römern zerstörten die Königstädte. Am Ende des 3. Jh. n. Chr. setzten die Römer König Trdat III. ein, der vom hl. Gregor »dem Erleuchter« zum Christentum bekehrt worden war und im Jahr 301 das Christentum zur Staatsreligion erklärte.

Vom 7. bis zum 9. Jh. überrannten arabische Heere brandschatzend und zerstörend das bereits zersplitterte Land, bis im 10. Jh. Byzanz neue armenische Könige einsetzte. Die Hauptstadt Ani als »Stadt der 1001 Kirchen« wurde von den Seldschuken verwüstet und die Armenier aus den Städten vertrieben. So begann

die armenische Diaspora. In der Diaspora entstanden bedeutende armenische Kolonien: Viele Armenier hatten im Kampf um den christlichen Glauben an den Kreuzzügen teilgenommen und ließen sich in Venedig, Marseille und Paris nieder; in Venedig erschien um 1512 der erste gedruckte armenische Kalender; unter der Herrschaft der Turkstämme wurde 1461 das Patriarchat von Konstantinopel gegründet.

»1512 der erste gedruckte armenische Kalender«

Westarmenien war von den Osmanen besetzt worden, die Ostarmenier dagegen leisteten massiven Widerstand gegen die islamischen Herrscher. Doch schließlich kam Ostarmenien ins Blickfeld des zaristischen Russland, das es 1827 eroberte. Im Vertrag von Berlin wurde Armenien 1878 offiziell unter dem Osmanischen Reich und Russland aufgeteilt. Im Osmanischen Reich fanden – entgegen allen Zusagen in Berlin – Massenverhaftungen, Hinrichtungen und Pogrome statt, bei denen 300.000 Armenier starben und 100.000 nach Osten auswanderten.

Nach dem Sturz des osmanischen Herrschers durch die Jungtürken hofften die Armenier auf eine Verbesserung ihrer Lage. Doch den Jungtürken waren die christlichen Armenier, die oft zur städtischen Bildungselite gehörten, eine Bedrohung für ihren Plan eines großen Turkreiches vom Mittelmeer bis nach Usbekistan. In der Nacht vom 24. auf den 25. April 1915 wurden in Istanbul 600 armenische Intellektuelle hingerichtet oder deportiert und der Großteil der armenischen Bevölkerung in die syrische Wüste getrieben oder massakriert. Gegen diesen ersten gezielten Völkermord des 20. Jahrhunderts, bei dem 1,5 Millionen Armenier umkamen, wehrte sich der deutsche Augenzeuge Pastor Johannes Lepsius vergeblich bei der türkischen Regierung. Die Dramatik dieses Genozids hat Franz Werfel in seinem Roman »Die vierzig Tage des Musa Dagh« festgehalten, um »das unfassbare Schicksal des armenischen Volkes dem Totenreich alles Geschehenen zu entreißen«[3].

1920 wurde im Vertrag von Sevre Armenien als souveräne Republik anerkannt, aber nach wenigen Wochen von der Türkei wieder angegriffen und am Ende des Jahres von den sowjetischen Bolschewiken eingenommen und 1922 der Sowjetunion einverleibt. Nach fast 70 Jahren Sowjet-Herrschaft beschloss die Bevölkerung Armeniens aus dem zerfallenden Staatenbündnis der Sowjetunion auszuscheiden und ist seit 1991 eine freie, unabhängige Republik.

Die Folgen des verheerenden Erdbebens von 1988 in Nordarmenien sind noch heute sichtbar. 1988 entbrannte auch der bis heute andauernde Konflikt um die mitten in Aserbeidjan liegende armenische Insel Berg Karabach (Art'sach), deren Bevölkerung aufgrund der dauernden Unterdrückung durch die Aseris den Wunsch nach Unabhängigkeit und den Anschluss an die Republik Armenien hegte. Heute besteht ein Waffenstillstand und kann Karabach mit etlichen Schwierigkeiten durch den armenisch eroberten Latsch'iner Korridor besucht werden.

»der erste gezielte Völkermord des 20. Jahrhunderts«

Noch heute – 10 Jahre nach der Unabhängigkeit – bestimmt der Kampf um die Klärung der historischen Ereignisse das politische Leben Armeniens. Die Anerkennung des Genozids ist vom Völkertribunal, vom europäischen Parlament und den Vereinten Nationen erfolgt, gilt aber für viele europäische Länder mit Rücksicht auf den Handelspartner Türkei als nicht opportun.[4] Wirtschaftlich ist die Lage Armeniens

schwierig: die Großindustrie-Anlagen der Sowjetzeit sind in desolatem Zustand; das Kernkraftwerk Metsamor ist eine gefährliche radioaktive »Zeitbombe«; die Abwanderung der jungen Leute hält an; viele Betriebe sind an ausländische Firmen veräußert. Bewässerungsprobleme und Versorgungsengpässe machen der privatisierten Landwirtschaft zu schaffen.

Wegen Energiemangel mussten in den harten Wintern häufig Schulen und Universitäten geschlossen werden. Da bis zur Unabhängigkeit das Bildungswesen auf russischer Sprache und Kultur aufgebaut war, fehlen geeignete armenische Lehrmittel. Die älteste Hochschule ist die Universität von Erevan mit 18 Fakultäten. Das wohl berühmteste Forschungsinstitut Armeniens ist das Matenadaran, die staatliche Bibliothek für Handschriften, in der wertvolle armenische Übersetzungen der Kirchenväter und frühen Philosophen verwahrt werden.

Eine nationale Kirche des Volkes

● Die armenisch-apostolische Kirche gilt als die älteste Staatskirche der Welt. Bis zum November 2001 feierte sie ihr 1700-jähriges Jubiläum. Die allgemeine Bekehrung zum Christentum und die Taufe des armenischen Volkes im 4. Jh. hat die individuelle und gemeinschaftliche Identität der Armenier tief geprägt. Entstanden aus dem Zeugnis der Märtyrer, wie der Hl. Hripsime und ihrer Gefährtinnen, und maßgeblich von Mönchen wie dem Hl. Mesrop Maschtots geprägt, hat sie ein jahrhundertealtes liturgisches und theologisches Erbe bewahrt.[5] Von großer Bedeutung ist dabei die Gestalt Gregors des »Erleuchters« (illuminator). Auch die Erfindung des armenischen Alphabets als entscheidender Schritt zur endgültigen Festigung der kulturellen Identität ist mit dieser Taufe verbunden. Als Instrument der Evangelisation diente es Mesrop Maschtots und dem Katholikos Sahak als Mittel, die Bibel zu übersetzen und die geistlichen, theologischen und kulturellen Werke der Syrer und Griechen mit der eigenen Tra-

»jahrhundertealtes liturgisches und theologisches Erbe«

dition zu verschmelzen. Für die armenisch-apostolische Kirche war das »goldene Zeitalter« das 5. Jahrhundert: Hier erwachte die Nation gegenüber der byzantinischen Dominanz und dem sassanidischen und später arabischen Joch im Kampfruf: »Für Jesus, für die Heimat«.

Die Kirche hat dieses nationale Erwachen nicht behindert und das Nationale hat die religiöse und geistliche Mission nicht zerstört, vielmehr sah der verstorbene Katholikos Karekin I. (ein enger Freund von Papst Johannes Paul II.) die Kirche als Seele des Volkes und das Volk als Leib der Kirche.[6] In diesen »heiligen, nationalen Tempel« (Oghlukian) haben die Armenier im Lauf der Jahrhunderte unterschiedliche Schätze von Legenden, Philosophien, Theologien und Kunst eingebracht.

So hat auch die Volksfrömmigkeit nicht nur die Jahrhunderte, sondern die Jahre der Sowjetzeit überdauert. Viele vorchristliche Traditionen des im 9. Jh. v. Chr. entstandenen und im 7. Jh. v. Chr. untergegangenen Urartu-Reiches leben

»Kirche als Seele des Volkes«

im Brauchtum weiter: so im Lebensbaum als Symbol der Unsterblichkeit. Nicht nur die vielen Kreuzsteine zeigen ihn, sondern an Wallfahrtsorten kann man etliche Bäume und Sträucher mit Stofffetzen und bunten Tüchern sehen. Löwe und Stier der urartäischen Kunst wurden in Kir-

chenreliefen, Kreuzsteinen und in der armenischen Miniaturkunst übernommen. Archaisch erscheinen auch die heute noch gebräuchlichen Tieropfer an Wallfahrtsorten (wie Edschmiadzin, Chor Virap).

Keine soziale oder politische Macht konnte die Armenier so nachhaltig mit ihren 1700-jährigen Traditionen, ihrem Land und ihren nationalen Wurzeln verbinden wie die Kirche mit ihrer Liturgiesprache, dem Alphabet, den inspirierten Gebeten und ihren Märtyrern. Durch die Jahrhunderte war die Kirche eine Quelle der Inspiration für die Freiheitsbestrebungen und den Stolz des armenischen Volkes.

Heute ist sich die armenische Kirche bewusst, dass sie den Herausforderungen einer modernen Gesellschaft begegnen muss. Nicht zuletzt sind es die Diaspora-Armenier, die unter dem Einfluss europäischer und amerikanischer Kirchen eine Reform der Liturgie fordern. Der Einfluss 70-jähriger sowjetischer Atheismusideologie, die wachsende Missionstätigkeit fundamentalistischer Sekten und die Unkenntnis christlicher Glaubensinhalte bei den jungen Leuten sind eine große Herausforderung für die Kirche.

Ein Meilenstein war 1995 die Gründung einer theologischen Fakultät in Erevan, wo eine neue Generation von religiös ausgebildeten Laien heranwächst, die bald beim Aufbau der Gemeinden und im Religionsunterricht mitwirken wird. Viele von ihnen waren nicht getauft und

»neue Generation von religiös ausgebildeten Laien«

wurden vom 70-jährigen Rektor und Erzbischof Chahé Adjemian auf Wallfahrten zu ihren christlichen Wurzeln geführt und getauft. Im Priesterseminar von Gjumri werden zur Zeit 23 junge Männer in allereinfachsten Verhältnissen auf das Theologiestudium und die Weihe in Edschmiadzin vorbereitet (sie leben und studieren in alten polnischen Baucontainern aus der Erdbebenzeit mit einem Jahresbudget von lediglich 10.000 Dollar!).

Die theologische Gestalt der armenischen Kirche

● Nachdem das Institut für Ökumenische Studien vom 23. bis 25. März 2001 mit einem wissenschaftlichen Symposium des 1700-jährigen Jubiläums der armenisch-apostolischen Kirche gedachte, wollte die Studienreise die vorhandenen Kontakte festigen und vertiefen. Theologische Differenzen in der Christologie erweisen sich zunehmend als sprachliche Interpretationsprobleme. Der armenischen Kirche war die Teilnahme am Konzil von Chalzedon nicht möglich,

»theologische Differenzen als sprachliche Interpretationsprobleme«

weil sie im Überlebenskampf mit dem persischen Zoroastrismus stand. Die Konzilsbeschlüsse wurden von den Byzantinern auf so fehlerhafte Weise übermittelt, dass die Armenier sie ablehnten und beim »alten Glauben« blieben.

So übernahm die armenische Kirche die monophysitische Christologie, lehnte aber den Nestorianismus ab. Im Glaubensbekenntnis des Hl. Nerses Shnorhaly bekennt sie über Christus: »Wir bekennen, dass die zwei Naturen eins wurden und dass keine von ihnen in der Vereinigung verlorenging«.[7] Theologischen Druckversuchen von Byzanz, die griechische Sprachgestalt (zwei Naturen, eine Person) zu übernehmen, widerstand die armenisch-apostolische Kirche.

Durch die Kreuzzüge kam die armenische Kirche mit der römischen Kirche in Berührung. Der Katholikos Gregor III. war zum Konzil in Jerusalem 1141/42 eingeladen, und im dritten Kreuzzug 1189 ersuchte Papst Clemens den Katholikos um seine Hilfe. Die Differenzen bezogen sich hier vor allem auf rituelle Fragen (flexibler Heiligenkalender und eigener Zyklus der Herrenfeste, kein Wasser in den Wein etc.) und wurden auf dem Konzil von Sis 1307 diskutiert. Die von den Bischöfen akzeptierten Beschlüsse fanden aber ernsthaften Widerstand sowohl in Ostarmenien wie Kilikien, zumal das Königreich Kilikien 1375 zerstört und der Sitz des höchsten Patriarchen, des Katholikos, nach Edschmiadzin verlegt wurde.

Die Sakramente sind dieselben wie in der katholischen Kirche, die Priester sind teils verheiratet, teils zölibatär wie in den orthodoxen Kirchen. Die Bischöfe werden aus den zölibatären Priestern mit dem Rang von Archimandriten (vardapet) gewählt. Die oberste Kirchenleitung liegt beim Katholikos, der von 12 Bischöfen ordiniert und gesalbt wird. Er wird vom nationalen Kirchenkonzil (Klerus und Laien) auf Lebenszeit gewählt, kann aber auch wieder abgesetzt werden.

Die armenische Kirche kennt noch zwei Dienstämter der alten Kirche, die durch Handauflegung übertragen werden: den Diakon, der in Liturgie und Pastoral dem Priester zur Seite

»zwei Dienstämter der alten Kirche«

steht und den Dpir (eigentlich »Kleriker«), der für den Psalmengesang, Türöffnung, Lichtanzünden zuständig ist. Oft obliegt der liturgische Gesang Frauen. Im Männerkloster von Geghard ist ein Chor junger, ausgebildeter Sängerinnen für den Gesang zuständig!

Neben der armenisch-apostolischen Kirche gibt es kleine Minderheiten katholischer und protestantischer Armenier. Die katholischen Armenier stehen mit dem im 18. Jh. nach der Benediktinerregel gegründeten Orden der Mechitharisten in Beziehung.

Ökumenische Offenheit

● Begegnung – das Kennenlernen des anderen – war das Hauptanliegen der Reise. Dies galt zunächst den zahlreichen Ausdrucksformen der Kunst und der kirchlichen Kultur: der Handschriften- und Miniaturensammlung der Bibliothek Matenadaran; den Arbeiten junger christlicher Künstler, die gegen die Flut kitschigen Imports an alte armenische Kunst anknüpfen; den alten Kirchen, in denen wieder die Sakramente

»gravierende soziale Probleme«

der Kirche gefeiert werden und die im kreativen Auge der Jugend die Farbe der Zukunft annehmen; den Klosterruinen, in denen wieder das Mönchtum zu neuem Leben erwacht.

Die Begegnung mit Bischöfen aus den vom Erdbeben 1988 schwer beschädigten Gebieten von Gjumri, Spitak und Vanadzor hat den Teilnehmenden der Studienreise auch Einblicke in die gravierenden sozialen Probleme des Landes ermöglicht. Viele erdbebenzerstörte Häuser sind verlassen. Die große Arbeitslosigkeit im Land fördert die Auswanderung. Die Fabriken, die Eisenbahn sind stillgelegt. Die Armut ist allenthalben sichtbar. Im Priesterseminar von Gjumri scheint trotzdem die offensichtliche Kargheit der Lebensbedingungen den Enthusiasmus der jungen Leute, die sich auf einen kirchlichen Dienst vorbereiten, nicht zu brechen.

Es war die Begegnung mit einer Gesellschaft, die – ohne sich etwas vorzumachen – dennoch von der Hoffnung lebt, ihre Alltagsprobleme (Wasserversorgung, Elektrizität, Heizung) allmählich verbessern zu können, wieder eine eigenständige Wirtschaft aufzubauen und das Bildungsniveau zu verbessern. Gerade die Kirche trägt zu diesem Aufbau bei – durch soziale Programme, aber auch und nicht zuletzt durch die beharrliche Vermittlung einer starken Identität für Menschen, die durch die Erfahrungen mit

»beharrliche Vermittlung einer starken Identität«

der kommunistischen Herrschaft, den Krieg mit dem benachbarten Aserbeidjan, die Folgen des Erdbebens, die weitgehende Abhängigkeit von Ausland demoralisiert und enttäuscht wurden.

Die armenisch-apostolische Kirche ist ohne Zweifel wieder eine starke, identitätsbildende Kraft im Land. Aber auf dem Hintergrund ihrer weltweiten Diaspora bewahrt sie die Gläubigen vor der Enge nationalistischer Tendenzen. Sie entwickelt zunehmend das Bewusstsein einer Weltkirche, die durchaus eine Brückenfunktion zwischen der Orthodoxie und der katholischen Kirche wahrnimmt. Sie zeugt von einer großen theologischen Offenheit und Vielfalt. Einige ihrer Priester und Bischöfe wurden in Russland, Griechenland, Österreich und Rom ausgebildet. Ihre ökumenische Aufgeschlossenheit und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit anderen Denominationen wird sie aber nie auf Kosten ihrer armenischen Eigenständigkeit erkaufen. Ökumene in wohltuender Nüchternheit.

Während eines Abendessens mit Erzbischof Yeznik Petrossian, dem Verantwortlichen für die ökumenischen Beziehungen, sage ich vorsichtig: »Wo jetzt der Papstbesuch so befriedigend verlaufen ist und wir eigentlich kaum noch theologische Differenzen haben, wäre es doch schön,

»Brückenfunktion zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche«

wenn wir bald miteinander die Eucharistie empfangen könnten.« Die Antwort des Erzbischofs: »Lass uns doch erst einmal diese köstliche Paprika miteinander essen ...«

[1] Ossip Mandelstam, Die Reise nach Armenien, Frankfurt 1983, 24.
[2] Vgl. zum Folgenden: J. Dum-Tragut, Armenien entdecken. 3000 Jahre Kultur zwischen West und Ost, Berlin 2001.
[3] Franz Werfel, Die vierzig Tage des Musa Dagh, 1933 (Knaur-Taschenbuchausgabe 1968, 1).
[4] So auch für das Schweizer Parlament, wo dies 2001 zur Debatte stand.
[5] Zur Geschichte der armenischen Kirche vgl. Yeznik Petrossian, Armenian Holy Apostolic Church, Etchmiazin 2001; Abel Oghlukian, La valeur religieuse et nationale imprescriptible de l'église apostolique armenienne dans la vie du peuple armenien, Genève 2001; Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben zur 1700-Jahrfeier der Taufe des armenischen Volkes, Ökumenische Wegzeichen No 7, Institut d'études oecumeniques de l'université de Fribourg 2001.
[6] Oghlukian, La valeur, 6.
[7] Ausführlich dazu: Petrossian, Armenian Holy Apostolic Church, 18-34.

Matthias Scharer

Kommunikative Theologie lernen

Eine Zwischenbilanz

Persönliche Erfahrungen mit theologischem Wissen zu verbinden, ist das – oft kaum erreichte – Ziel vieler Aus- und Fortbildungen für TheologInnen. Von einem in vieler Hinsicht gelingenden Beispiel wird hier berichtet.

Was bewegt 18 Frauen und Männer aus dem deutschen Sprachraum, großteils in kirchlichen Leitungspositionen (u.a. Regens eines Priesterseminars, Leiter einer diözesanen Finanzkammer, Schulamtsleiter, Ordensverantwortliche usw.), sich nach einem lange zurückliegenden Theologiestudium neu auf eine intensive theologische Auseinandersetzung einzulassen? Manche von ihnen hatten ob der pragmatischen Herausforderungen ihres kirchlichen Berufes fast schon selbst darauf vergessen, dass sie TheologInnen sind. Die TeilnehmerInnen des Universitätslehrganges Kommunikative Theologie (ULG), der seit dem Wintersemester 2000/01 an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck eingerichtet ist, konnten sich im Statut des Lehrganges und in den Werbematerialien theoretisch darüber informieren, worum es in diesem theologischen Lehrgang geht (http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo/lehrgang/).

Ziel des ULG ist die Vernetzung: von zentralen theologischen Themen unter biblischen, systematischen und gesellschaftlichen Aspekten, der Lebens-/Glaubensbiographie und der persönlichen Geschichte mit Theologie; von kommunikativen Zusammenhängen in der Gruppe, von rituellen Feiern des Glaubens und von interkulturell-weltkirchlichen Lernprozessen.

Es ist ganz anders gelaufen

- Vor Beginn wurde von der Leitung des Lehrganges – Józef Niewiadomski (Dogmatik), Elisabeth Rathgeb (Erwachsenenbildung), Matthias Scharer (Katechetik und TZI Graduierung), Franz Weber (Pastoraltheologie und Missionswissenschaft) – mit jeder einzelnen Teilnehmerin/jedem einzelnen Teilnehmer ein Aufnahmegespräch geführt. Bereits da kam die Verbindung von inhaltlicher, anthropologisch-theologischer Auseinandersetzung, einem intensiven Gruppenprozess und der weltkirchlichen Perspektive deutlich zur Sprache. Doch wie diese Integration von wissenschaftlicher Theologie, kommunikativer Praxis in der Gruppe und orts-/weltkirchlicher Perspektive realisiert werden sollte, blieb den meisten vorerst ein Rätsel. In qualitati-

ven Interviews, welche vor und nach der ersten von neun Kurswochen mit TeilnehmerInnen im Zusammenhang einer begleitenden Diplomarbeit geführt wurden[1], kommt die Differenz von Erwartung und tatsächlichem Geschehen im Lehrgang deutlich zum Ausdruck. So sagte ein Teilnehmer unmittelbar vor Beginn der ersten Kurswoche u.a.:

»Also besonders wichtig ist mir, dass das umgesetzt wird, was der Titel verspricht, nämlich Kommunikation und Theologie zu entwickeln, und das in einer zeitgemäßen Form. Für mich ist Theologie vor allem sehr spannend.«

Nach der ersten Woche resümiert derselbe Teilnehmer gleich zu Beginn des Interviews:

»Also das erste, was mir einfällt, es ist ganz anders gelaufen. Es gab keinen einzigen Vortrag. Es gab einmal einen kurzen Input, hat der N.N. das genannt. So über die Methoden der TZI und in Kombination mit Theologie, wie das aussehen kann. Das war spannend und interessant, aber die eigentliche Kommunikative Theologie, um die es hier geht, die sind wir selber, sag ich einmal. Das heißt, wir sind dabei, prozessorientiert die Themen zu entwickeln, die Erkenntnisse zu erlangen, um die es da geht. Und das ist wirklich sehr spannend, und ich hab diese Woche schon ein paar Mal an unser Gespräch am Anfang gedacht. Und da ist mir so eingefallen, ich hab unter anderem gesagt, ich will Spannendes erfahren und neue Erkenntnisse und so. Also es geht in diese Richtung. Ich bin sehr, sehr froh, dass ich da bin. Es ist auch sehr meditativ, es ist überaus berührend, was da geschieht. Es ist, und das ist nicht übertrieben, ein Stück weit lebensverändernd. Ich bin also wirklich auch in meiner Persönlichkeit, in meinen Glaubens- und Lebensfragen, in meinen theologischen Konstrukten, die ich mit mir herumtrage, angefragt. Und das jeden Tag. Und das manchmal bis hinein in sehr grundlegende Dinge. Und das ist, das macht man sonst nicht so leicht. Das ist wirklich sehr spannend.«

Vom Übersetzen zum Verstehen

● Was sind Grundvoraussetzungen eines lebendigen und persönlich bedeutsamen theologischen Lernprozesses, wie ihn die TeilnehmerInnen in dieser Form nicht erwartet hatten?

Wer als wissenschaftlich arbeitender Theologe als Referentin/Referent bei Fortbildungsveranstaltungen eingesetzt ist, begegnet in der Regel der Erwartung, seinen speziellen theologischen Schwerpunkt so plausibel wie möglich zu vermitteln. Vielleicht steht auch noch eine Praktikerin/ein Praktiker zur Verfügung, die/der das in die Praxis hinein »übersetzt«, was die TheologInnen vorgeben. Wenn in solchen Lernarrangements überhaupt sinnvolle Lernprozesse stattfinden, dann laufen sie in der Regel von oben nach unten, also von den ExpertInnen zu den TeilnehmerInnen, aber kaum zurück. Auch

»Interaktionsprozesse sind für die Sache der Theologie bedeutsam.«

wenn viel diskutiert wird, kommt es kaum zu einer Interaktions- und Kommunikationsform, die dafür Raum gibt, dass beide Seiten miteinander und voneinander lernen. Eine Kommunikation, in der die subjektiven Theologien der TeilnehmerInnen entsprechend gewürdigt und die Interaktionsprozesse als für die »Sache« der Theo-

logie bedeutsam erkannt werden, ist in traditionellen theologischen Lehr-/Lernprozessen kaum möglich.

Dem gegenüber versteht sich Kommunikative Theologie als Theologie im Prozess: Die Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen, wie der Menschen untereinander, die jegliche Theologie zum Gegenstand hat, wird nicht praxisfern reflektiert, sondern aus lebendigen Kommunikationsprozessen heraus und mit diesen im Zusammenhang entwickelt.

Damit ist nicht gemeint, dass im Kursgeschehen der Himmel auf die Erde kommt und das Reich Gottes bereits verwirklicht ist. Die bleibende Fremdheit unter den KursteilnehmerInnen und zwischen TeilnehmerInnen und LeiterInnen, die Konflikte und Störungen in der Gruppe, die Widerstände und Lernverweigerungen sind geradezu das »Salz« eines solchen Prozesses, der es zentral mit dem Leben und Glauben und deren theologischer Reflexion im Hier und Jetzt des kommunikativen Geschehens in der Gruppe zu tun hat. Theologische Erkenntnis und kommunikativer Prozess bleiben ungetrennt, aber auch unvermischt in dem Sinne, dass der Ansatz der Themenzentrierten Interaktion nach R.C. Cohn, welcher Haltung und Didaktik des Lehrganges bestimmt, nicht zur erlösenden Ersatzreligion hochstilisiert wird.[2]

Lehrende lernen

● Es liegt auf der Hand, dass kommunikativ-theologische Lehr-/Lernprozesse dialogisch angelegt sind und die Lernenden als Subjekte gewürdigt werden. Wie ist das zu verwirklichen, wenn es nicht eine gutgemeinte Option bleiben soll? Modellhafte Lernprozesse der Lehrenden sind dafür unumgänglich. Jochen Hilberath, Dogmatiker in Tübingen, und ich leiteten vor Beginn des Universitätslehrganges mit den für den Lehrgang vorgesehenen DozentInnen aus den unterschiedlichen philosophischen und theologischen Fachbereichen ein einwöchiges Seminar, in dem

»mit den DozentInnen ein einwöchiges Seminar«

wir miteinander den Lehrgang in den Grundzügen planten. In diesen Prozess wurden die zunächst in DozentInnenteams entwickelten Grobcurricula für die einzelnen Kurswochen eingebracht und gemeinsam bearbeitet.

Eine »dynamische Balance« wurde bewusst angezielt und zwar von: biographischer Theologie, ekklesiologisch verstandenem Gruppenprozess, reflektierten theologischen Gehalten und dem kirchlich-gesellschaftlichen Kontext (Globe), der alle drei Ebenen tangiert. Dies ermöglichte es uns, für die einzelnen Kurswochen jene Anliegen zu finden, die theologisch zentral, anthropologisch geerdet und kontextuell bezogen waren.

Doch auch diese Planungen mussten im Hinblick darauf offen gehalten werden, dass das jeweilige Leitungsteam eines Lehrgangsmoduls – trotz aller Vorplanung – durch den tatsächlich stattfindenden Gruppenprozess erst lernt. Um das zu gewährleisten, gibt es nach jeder Kurswoche so genannte Übergabegespräche, in denen das »alte« und das »neue« Leitungsteam, gemeinsam mit der Gesamtleitung des Lehrgangs, den Prozess nachreflektiert und die Planung nachjustiert.

Qualifizierte Lernprozesse

● Die Lernprozesse der TeilnehmerInnen werden durch so genannte Peer Groups unterstützt, in denen sie seit dem dritten Kurs neben den

Kurswochen und dem Einzelstudium miteinander arbeiten. Dort tauschen sie ihre Erfahrungen über die Bedeutung ihres theologischen Arbeitens im konkreten beruflichen Kontext aus, planen Projekte und gestalten Zeit miteinander.

Da der Universitätslehrgang mit dem Master in Kommunikativer Theologie und für VolltheologInnen auch mit dem kirchlichen Lizenziat abgeschlossen werden kann, gehen intensive

»nicht einfach nur eine didaktische Umsetzung«

Gruppenphasen, Einzelstudium und Projektarbeit mit einer eigenen Projekt- und Supervisionswoche Hand in Hand. Abschlussarbeiten und Prüfungen sollen schließlich zeigen, wie eine persönlich integrierte Theologie zu einer kritischen Hermeneutik des beruflichen und privaten Lebens werden kann.

Biografische Theologie und »geschenktes« Wir

● Der aufmerksame Blick auf die potentiellen TeilnehmerInnen des Lehrganges, deren Situation und theologische Vorerfahrungen, welche in den Aufnahmegesprächen offenkundig wurden, ermöglichte eine Akzentuierung auf biografische Theologie; sie wurde auch zum speziellen Anliegen der ersten Kurswoche. Bereits im Seminar mit den Lehrenden wurde zunehmend deutlicher, dass der Prozess in der Gruppe nicht einfach nur eine didaktische Umsetzung vorgegebener Anliegen und Inhalte darstellt. In unserem eigenen Kommunikationsprozess wurde neben der inhaltlich-theologischen Auseinandersetzung auch den kommunikativen Prozessen zwischen uns bis dahin Raum gegeben, dass das gemeinsame Beten, Meditieren und liturgische Feiern vom theologischen Diskurs nicht abgetrennt wurde. Dabei zeigte sich, wie unentschränkbar die durchaus konfliktreichen Gruppenerfahrungen, das Erleben von Kirche und die ekklesiologische Reflexion ineinander gehen.

Ansatzweise Erfahrungen eines geschenkten und nicht didaktisch hergestellten Wir, die unter Theologie Lehrenden keineswegs selbstverständlich sind, ermutigten uns, auch das »Ekklesiologiemodul« mit den TeilnehmerInnen unter einer solchen Perspektive zu planen. Im entsprechenden Lehrgangsmodul kamen darüber hinaus verschiedene Kirchensysteme (frühkirchlich, volkskirchlich, nachkonziliar) mit ihrer unterschiedlichen emotionalen Ladung buchstäblich ins Spiel.

Der Himmel ist offen

● Wie brisant philosophisch-anthropologische Fragen sein können, wird dann bewusst, wenn sie im Spektrum der Philosophiegeschichte beleuchtet, mit den neuesten wissenschaftlichen Fragestellungen konfrontiert und an die Selbstaufklärung des Menschen angebunden werden: Was ist der Mensch – wer bin ich? Anthropologie wird so zur buchstäblichen Auseinandersetzung um Leben und Sterben, um die Einheit von Leib und Seele, um Ethos und Verantwortlichkeit. Das Philosophieren über den Menschen wird zur Philosophie über sich selbst und den anderen; es kann konkret in der Gruppe erfahrbar werden.

An eine subjektiv und intersubjektiv geerdete Anthropologie kann dann die kommunikative Eschatologie unmittelbar anschließen. Es geht um die Hoffnungen und Ängste, die Menschen bewegen. Der ehemals als Lehre über die »letzten Dinge« benannte theologische Traktat wird aus jener zentralen christlichen Hoffnungs-

metapher heraus in und mit der Gruppe erschlossen, von der her das Leben und Sterben eine neue Dimension erhält: vom offenen Himmel, jener Zukunft, die durch den Tod hindurch erhofft werden darf und in der Gottes unbegrenzte Liebe zum Leben in allen Facetten erahnbar wird. Fragen nach eigenen und nach biblischen Hoffnungserzählungen werden virulent; es geht letztlich um das, was den Brüchen – auch angesichts des Todes – standhält. Gibt es eine Hoffnung für alle und was ist der Preis dafür?

Konkurrenz und Neid

● Ein Leben aus der Dimension des offenen Himmels verstellt keineswegs den Blick auf die konkrete, von Konkurrenz und Neid bestimmte Wirklichkeit in der Welt und zwischen den Menschen. Wider alle Harmonisierungstendenzen, die kirchlichen Gruppen nicht selten eigen sind und die das Heil in der homogenen Gruppe der Neuevangelisierten suchen, nimmt Kommunikative Theologie die konfliktreiche und konkurrenzvolle Wirklichkeit des Lebens deutlich wahr.

»die konfliktreiche und konkurrenzvolle Wirklichkeit des Lebens«

Das mimetische Begehren und unterschiedliche geschichtliche Versuche, Konkurrenz und Neid einzudämmen, ermöglichen einen realistischen Blick auf menschliche Möglichkeiten und Grenzen heute. Eine »kommunikative Gnaden- und Gesellschaftslehre« verbindet die durch die christliche Soziallehre sensibilisierte Solidarität mit dem Loslassen: Ein Leben mit österlichen Augen lässt Wandlung zu, die letztlich in der Feier der Liturgie ihren dichtesten Ausdruck findet.

Welt(kirche) hereinholen

● Während ich an diesem Beitrag schreibe, ist der »Bibelkurs« bereits geplant, aber noch nicht durchgeführt. Bibelarbeit, so meinen viele, führt in eine vergangene Welt zurück, die das Heute vergessen lässt. Das Gegenteil ist der Fall. In unserer Planung, die wir den aktuellen gesellschaftlichen Ereignissen angepasst haben, liegt der Schwerpunkt darin, den gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext ernst zu nehmen: So er-

»aktuellen gesellschaftlichen Ereignissen angepasst«

halten biblische Schuld-, Anschuldigungs- und Vergebungsgeschichten nach dem 11. September 2001, an dem die Symbole der neoliberalen Macht terroristisch zerstört wurden, eine neue Brisanz. In Konfrontation mit der Passion Jesu und mit sperrigen Texten zur Lebenshingabe Jesu im Johannesevangelium kann beides neu gelesen werden: der Schrifttext und der politisch brisante »Text des Lebens«.

Kommunikative Theologie, die in einer lebendigen, auseinandersetzungsfreudigen Gruppe betrieben wird und in der wechselseitiges Lernen von »Lehrenden und Studierenden« geschieht und dabei ein Stück Kirche erfahrbar wird, kann nicht im eigenen Kontext bleiben. Sie drängt auf die Auseinandersetzung mit der pluralen Welt und der Vielfalt der Kirche(n) weltweit. Weltkirchliche Erfahrung in kleinen Gruppen, gut vorbereitet und in Lateinamerika, Afrika und dem ehemaligen Osten Europas situiert, wird der Lerngemeinschaft neue Horizonte öffnen, die wiederum in das Gruppengeschehen und in die theologische Auseinandersetzung einfließen.

Was TeilnehmerInnen weitersagen wollen

● Wir haben einige KursteilnehmerInnen gebeten, für die Einladung zu unserem nächsten Durchgang des Lehrganges, der mit dem Sommersemester 2003 beginnt und für den die Anmeldung ab 1. November 2001 möglich ist, einige Zeilen zu schreiben:

»Ich erlebe die Kurswochen als eine intensive, anspruchsvolle und belebende Zeit, in der ich ganzheitlich angesprochen und gefördert werde. Die jeweiligen inhaltlichen Impulse sind für mich immer wieder hilfreiche Wegweiser im beruflichen Alltag und ehrenamtlichen Engagement. Da die menschlichen Begegnungen im Kurs von einer lebensfördernden christlichen Spiritualität getragen sind, wirken sie klärend und stärkend auch in meiner persönliche Situation.«

»Was mich an diesem ULG begeistert, sind vor allem vier Dinge: das gemeinsame und auch theologisch qualitative Arbeiten in der Gruppe mit einem Experten; die Vielfalt der Themen und der dadurch ermöglichte Weitblick und gleichzeitig ein durchgehender roter Faden; die Herausforderung zu einer konkreten praktischen Umsetzung des Gehörten, d. h. die Suche nach Bezügen zur eigenen biographischen und beruflichen Situation, verbunden mit einer Reflexion der eigenen Handlungspraxis; die Möglichkeit der Mitgestaltung und des Erwerbs von Leitungsfähigkeiten und die Ermöglichung einer Qualifikation.

»Der ULG ist für mich privat und beruflich wichtig. In ihm paaren sich persönliche Glaubensbetroffenheit und wissenschaftlich-theologisches Wissen; eine Erfahrung, die mir das frühere, lediglich auf Wissen ausgerichtete Theologiestudium nicht vermittelt hat. Der ULG gibt mir zahlreiche Anregungen für meine Arbeit als kirchlicher Journalist.«

»Der Universitätslehrgang Kommunikative Theologie ist für mich eine innovative und dialogische Art, in der heutigen Zeit Theologie zu betreiben. Der Lehrgang ist ein Biotop im Dschungel der vielen Meinungen und Strömungen unserer Gesellschaft. Wer sich darin einigermaßen zurechtfinden möchte, dem kann ich Kommunikative Theologie nur bestens empfehlen.«

Informationen zum Universitätslehrgang Kommunikative Theologie finden Sie auf der Homepage der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck unter: http://praktheol.uibk.ac.at/komtheo/lehrgang/

[1] Diese Diplomarbeit untersucht die Eingangserwartungen und die Veränderungen innerhalb der ersten Kurswoche. Es ist eine weitere Diplomarbeit zur Untersuchung der Lehrgangsprozesse nach der Weltkirchenerfahrung geplant, die in kleinen Gruppen in Lateinamerika, Afrika und ehemals osteuropäischen Ländern gemacht und im Lehrgang vorbereitet und aufgearbeitet wird.

[2] Vgl. Matthias Scharer, Die Rolle der TZI in einer »Kommunikativen Theologie«, in: Themenzentrierte Interaktion 15 (2001), 33-41.

Bernhard Fresacher

Seelsorge in den Lebenswelten von Familien

Ehe- und Familienpastoral in den Zeichen unserer Zeit

Auf die verschiedenen Familienwelten antwortet eine differenzierte Seelsorge. Ihre größte Herausforderung ist die Kommunikation: der Kontakt mit den Familien, die Familiensemantik und die Kooperationsstrukturen.

● Was den einen zu viel wird, kommt den anderen zu kurz. Gemeint ist die Familienpastoral. Die einen befürchten, dass die Kirche durch ihre Fixierung auf Familie zu viele Menschen ausschließe und dass sie sich selbst fälschlicherweise für eine Familie halte. Dieser kirchliche Familialismus mache blind einerseits für nichtfamiliale Lebensformen und -phasen, andererseits für die Organisationsstrukturen der Kirche, die sich von den sozialen Strukturen einer Familie unterscheiden. Die anderen hingegen beklagen die Tatenlosigkeit der Seelsorge in Sachen Familie. Die Pfarrgemeinden seien zu wenig auf Familien eingestellt. Die Seelsorge gehe von einem überholten Familienbild aus und nehme die Familien zu wenig differenziert wahr. Eine kontinuierliche Begleitung fehle. In der Spannung dieser beiden Sichtweisen (die gar nicht so konträr sind, wie es scheinen mag) bewegen sich meine folgenden Vorschläge: Wie stellt sich die Seelsorge in den Lebenswelten von Familien heute dar? Vor welchen Herausforderungen steht sie?

In einem ersten Schritt werde ich das Problem und die gesellschaftliche Situation benennen, vor deren Hintergrund sich diese Fragen stellen. Sodann will ich im zweiten Schritt auf die Strukturen der Seelsorge eingehen und schließlich im dritten Schritt die Herausforderungen aufzeigen, die ich gegenwärtig sehe.

Die katholische Kirche weiß sich in der Verantwortung für den Schutz von Ehe und Familie. Damit erfüllt sie auch eine – verfassungsrechtlich verankerte – Erwartung unserer Gesellschaft. Sie hat dabei aber ein Problem: Die Seelsorge, insbesondere die territoriale in den Kirchengemeinden (den Pfarreien, Seelsorgeeinheiten und Dekanaten), wird immer mehr aus den Lebenswelten von Familien ausgeschlossen. Dadurch entfernt sich die Kirche von den familialen Wirklichkeiten unserer Zeit.[1] Dies ist ein pastorales Problem. Denn es wirft die Frage auf, wie die Kirche unter diesen Umständen ihrem Auftrag gerecht werden kann, allen das Evangelium zu verkünden oder – wie die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils programmatisch definiert – »die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen« und so »nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu

deuten« (GS 4). Die Seelsorge muss sich fragen, ob sie genügend dazu beiträgt, dass »auch heute der christliche Glaube wieder den Menschen finden«[2] wird.[3]

Familienformen

● Die Gesellschaft beeinflusst unsere Sichtweise von Familien. Das, was wir zu Gesicht bekommen, hängt davon ab, wie wir hinschauen, wie wir es sehen. Jede Seelsorge vor Ort steht vor der Aufgabe, die Situation der Familien zu erfassen. Was sie dabei zu Gesicht bekommt, wird im Detail sehr unterschiedlich sein. Unter diesen Voraussetzungen sind die folgenden – sehr allgemein gehaltenen – thesenartigen Streiflichter zu den Veränderungen der sozialen Wirklichkeit von Familie heute zu sehen.[4]

Legt man der Familie zwei Beziehungssysteme zugrunde, nämlich die Zweierbeziehung und die Eltern-Kind-Beziehung, so ist heute von einer Entkopplung dieser beiden Systeme auszugehen. Die Ehe hat ihren Status als einzig legitime Grundlage der Familie verloren. Eine Ehe bringt nicht automatisch Kinder hervor, und Kinder setzen nicht unbedingt eine Ehe voraus – und Zweierbeziehungen führen nicht selbstverständlich zur Hochzeit. Die Stärkung der Zweierbeziehung gerät in Konkurrenz zu unserer modernen Kindzentrierung. In der Tendenz nähern sich Kinderwelten – die seit der Neuzeit zu immer mehr geschützten eigenen Welten wurden – (wieder) den Erwachsenenwelten an.

Gab es eine Zeit lang einen weitgehend standardisierten Lebenslauf von der Herkunftsfamilie bis zur eigenen Familie, so stehen heute zahlreiche Entscheidungen an: bezüglich der Lebensform, der Vereinbarung von privatem Leben und Beruf, der Gestaltung einer Zweierbeziehung, der Familiengründung und der Kinderzahl, des Erziehungsstils usw. Wenn die in der Seelsorge wirksamen Familienbilder und -definitionen nicht darauf abgestimmt werden, verfehlen sie diese Situation.

Wenn wir die Liebe als das Verbindende in der Familie (für die Beziehungssysteme) ansehen – was relativ neu ist –, dann grenzen wir diese über die besondere soziale Form, wie Personen sich zueinander verhalten bzw. verhalten sollen, von anderen Lebenswirklichkeiten (Wirtschaft, Politik, Kunst, Sport etc.) ab. Die Liebe unterscheidet sich von anderen sozialen Formen zum

»Liebe macht einen Unterschied.«

einen durch ihre spezifische Exklusivität: wir zwei bzw. unsere Familie im Unterschied zum Rest der Welt. Nach innen äußert sich diese Exklusivität im Anspruch der Intimität (in der Zweierbeziehung durch die Sexualität symbolisiert, in der Eltern-Kind-Beziehung durch die Blutsverwandtschaft, weshalb dies z.B. auch für Adoptivfamilien zu einem schwierigen Thema oder bei Familienfeiern zum Konfliktstoff werden kann). Zum anderen ist die Liebe durch die Totalberücksichtigung der Person gekennzeichnet. Sie ist die einzige Kommunikationsform (außer vielleicht der Freundschaft), in der nicht nur eine bestimmte Rolle, sondern die ganze Person wichtig ist. Diese – auch als »romantische Liebe« bezeichnete – Form der Liebe finden wir heute in den Programmen der Romane, in Film und Fernsehen, in der Popmusik wieder. Dort gewinnt sie quasi religiöse Qualitäten – eine ganz besondere Herausforderung für die Seelsorge.

Wir haben schließlich gelernt, Familien nicht als statische Gebilde anzusehen, sondern als komplexe, dynamische Wirklichkeiten (Systeme). Familie ist eine Lebensphase und enthält in sich noch einmal verschiedene Phasen. Es gibt

zum einen immer ein Danach, immer eine Phase nach der bzw. ohne die Familie (in der diese in den Hintergrund tritt, auch wenn verwandtschaftliche Bande erhalten bleiben).[5] Zum anderen verändern sich Familien selbst im Lauf der Zeit. Gängig ist mittlerweile ein – allerdings auf Ehepaare mit Kindern zugeschnittenes – Konzept, das fünf Phasen unterscheidet: Gründungsphase, Aufbauphase, Stabilisierungsphase, konsolidierte Phase und Umorientierungsphase, an die dann die nachfamiliale Phase anschließt.

Diese Unterscheidung von verschiedenen familialen Phasen hilft, interne Familiendynamiken besser zu verstehen und die Bedürfnisse bzw. Problemlagen von Familien besser zu unterscheiden.[6] In der Seelsorge wird es also darauf

»Pluralität der Familienwelten«

ankommen, nicht nur die Pluralität der Familienkonstellationen wahrzunehmen, sondern auch die markanten Unterschiede der Familienphasen sowie nicht zuletzt die Differenz zwischen familialen und nichtfamilialen Lebenswelten.

Familienseelsorge

● Die gesellschaftlichen Veränderungen beeinflussen die Arbeit der Seelsorge ebenso, wie es die Strukturen in der Seelsorge selbst tun. Bekanntlich bildete sich im 19. Jahrhundert die feste Koalition zwischen Kirche und Familie als pastorale Innovation im Kontext der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft heraus. Sie zielte auf die Integration des Einzelnen als ganze Person in die Gemeinschaft der Familie und über diese in die Gemeinschaft der Kirche. Den Eltern wurde die Rolle der Erstverkünder des Evangeliums gegenüber ihren Kindern zugeschrieben. Die Kinder wurden dafür ihrerseits den Eltern zu Gehorsam verpflichtet. Der Kirche gelang es dadurch, die Familie zur festen kirchlichen Institution der religiösen Erziehung und damit auch zur Rekrutierung ihres Nachwuchses zu machen. Diese Geschichte steckt hinter dem weitgehend bis heute gepflegten kirchlichen Sprachgebrauch.[7]

Die hohe Wertschätzung der Familie in dieser Tradition hat ihre Kehrseite zum einen darin, dass die gelebte Realität schnell als defizitär abqualifiziert wird. Leistungen, die Familien als Lernorte des Glaubens (nach wie vor) in erheblichem Ausmaß erbringen, können nicht entsprechend gewürdigt werden. Zum anderen kollidiert diese (idealisierte) Wertschätzung mit den Familienbildern, die heute bestimmend sind. Problematisch wirkt sich vor allem auch die unhistorische Sicht aus, die sowohl Familie als zeitlose Naturgegebenheit erscheinen lässt als auch ihre spezifischen Phasen übersieht. Durch den kirchlichen Familialismus haben es außerdem nichtfamiliale Lebensformen und -phasen nach

»Familien sind heute nicht mehr auf die Kirche angewiesen.«

wie vor schwer, Beachtung zu finden. Die Familien haben sich von kirchlichen Ansprüchen und Reglementierungen (z.B. hinsichtlich der religiösen Kindererziehung) emanzipiert – nicht aus einer Verweigerungshaltung heraus, sondern weil es sich so ergeben hat. Familien sind heute nicht mehr auf die Kirche angewiesen.

Während die Teilnahme an allgemeinen kirchenbezogenen Anlässen wie vor allem dem Sonntagsgottesdienst, der Beichte oder Ostern seit Jahren rückläufig ist, erfreuen sich Taufe, Erstkommunion und Beerdigung ungebrochener, zum Teil steigender Beliebtheit.[8] In diesem Trend

liegt das starke Interesse im Bereich der Kinder- und Familiengottesdienste, der Kinderchöre und aller familienbezogener Feste im Jahreskreis (allen voran Weihnachten) sowie die Tatsache, dass familienorientierte Jugendliche (also Jugendliche, die sich später einmal auch eigene Kinder wünschen) eher religiös bzw. kirchlich interessiert sind als andere. Familien bedienen sich kirchlicher Angebote allerdings nach ihrem Bedarf. Kirchliche Feiern werden familienreligiös gedeutet: die Taufe also z.B. nicht als Aufnahme in die Kirche, sondern – ähnlich wie bei der Erstkommunion – als Familienfeier oder als Beginn des Lebensweges; Weihnachten nicht als Fest der göttlichen Inkarnation, sondern als Feier der Familiengründung. Kirchliche Riten werden zur religiösen Bestätigung und Sakralisierung der Familienidentität genutzt.

»kirchliche Riten zur Sakralisierung der Familienidentität«

Die Seelsorge bietet über die Anlässe im Kirchenjahr und die Feiern der Sakramente hinaus zahlreiche weitere Gelegenheiten des Kontakts mit Familien: Gruppengespräche, Beratung, Veranstaltungen rund um Paarbeziehung oder religiöse Erziehung, Eltern-Kind-Kreise, Familienwochenenden und -freizeiten, Alleinerziehenden- oder Müttertreffs etc. Diese – meist unter hohem persönlichem Engagement erbrachten – Leistungen der Lebenshilfe, der geistlichen Begleitung, der Liturgie sowie der Gruppenarbeit können nicht hoch genug eingeschätzt werden. Sie sprechen die Bedürfnisse nach Förderung der Kinder, nach Austausch und Gemeinschaft oder nach kontinuierlicher Begleitung an. Zugleich bieten sie »Oasen« für Sinnsuche und Fragen, die über die (alltäglichen) Dinge dieser Welt hinausweisen. Die pastoralen Angebote unterscheiden sich allerdings erheblich in ihrer Professionalität und Attraktivität. Trotz ihrer großen Vielfalt gelingt es nicht (mehr), die ganze Pluralität der Bedürfnisse und Interessen, der Lebensentwürfe und Sinnorientierungen in den Familien unserer Zeit einzufangen.[9] Vor allem in den Pfarrgemeinden zeichnet sich eine Tendenz zur Verengung auf einen kleinen Ausschnitt aus dieser Pluralität ab. Viele Menschen sehen ihre Situation dort nicht angesprochen und wenden sich an andere.

Daneben finden Familien Einrichtungen, Gruppen und Initiativen, die aus dem kirchlichen Raum stammen, ohne dass diese allerdings – auf den ersten Blick – mit der Kirche in Verbindung gebracht werden: Kindertagesstätten, Familienbildungsstätten, Erwachsenenbildungswerke, Hilfsangebote der Caritas, Beratungsstellen, Verbände und andere Initiativen. Der Kontakt, der Austausch oder die Zusammenarbeit von Seiten der Seelsorge mit diesen »Anbietern« findet gewöhnlich allerdings nicht unter geregelten strukturellen Rahmenbedingungen statt, sondern hängt von einzelnen Personen ab, denen dies ein Anliegen ist. Oft rücken die genannten spezialisierten Dienste gar nicht in das Blickfeld der territorialen Seelsorge. Die unterschiedlichen Sprachen oder Zielvorstellungen bereiten außerdem Verständigungsschwierigkeiten. So findet sich in der Praxis oft eher ein zusammenhangloses Nebeneinander als ein konzertiertes Miteinander. Dabei werden meist schon die vorhandenen Strukturen und Möglichkeiten nicht genutzt oder berücksichtigt.

»eher ein zusammenhangloses Nebeneinander«

Die Arbeit in der Seelsorge wird von Leitbildern und Wertvorstellungen über Ehe und Familie geprägt. Diese sind unerlässlich, werden al-

lerdings meist nicht ausdrücklich formuliert bzw. präsentiert. Sie filtern die Wahrnehmung von Familiensituationen und steuern das Handeln in der Seelsorge. Insofern beeinflussen sie unmittelbar den Kontakt zu den Familien. Sie wirken sich ausschlaggebend darauf aus, wer sich in der Pfarrgemeinde akzeptiert weiß und wer sich ausgeschlossen fühlt, wer sich einbringen will, und wer sich wo anders engagiert.

Die Seelsorge lebt vom persönlichen Einsatz der haupt- und der ehrenamtlichen Akteure. Mit ihrem Engagement steht und fällt die Qualität der Arbeit und die Attraktivität für Familien. Ausschlaggebend sind die Sensibilität der Akteure und deren »persönlicher« Kontakt zu den Familien. Die Arbeit hängt von gegenseitiger Akzeptanz und vom Vertrauen ab, das sich oft erst über lange Zeit aufbaut.

Diese hohe Abhängigkeit von Personen birgt allerdings zugleich das Risiko, dass der Kontakt nicht gelingt und die Beteiligten einander nicht akzeptieren, dass mit dem Wechsel von Akteuren auch Kontakte verloren gehen und Kontinuitäten abbrechen, das Risiko schließlich auch der Einseitigkeit und der Verengung auf eine

»Risiko der Einseitigkeit und der Verengung«

»eingeschworene« Gemeinde sowie des Ausschlusses anderer – manchmal über viele Jahre. Strukturen kontinuierlicher Abstimmung zwischen den Akteuren in den Pfarrgemeinden und über die Pfarrei- oder Seelsorgeeinheitsgrenzen hinaus (Zuständigkeiten und Verantwortungen, verbindliche Regelungen des Zueinanders der verschiedenen Ebenen mit klaren Aufgabenverteilungen) sind nicht selbstverständlich. Geeignete Kommunikationsformen, die den Kontakt zu Familien so unterstützen, dass sie dabei der modernen Autonomie der familialen Lebenswirklichkeiten Rechnung tragen, müssen sich im Raum der (territorialen) Seelsorge erst durchsetzen.

Herausforderung Kommunikation

● Mit diesem Hinweis ist die größte Herausforderung bezeichnet, die ich heute für eine Seelsorge in den Lebenswelten von Familien sehe: die Kommunikation – und zwar nicht nur im Sinn persönlicher Beziehung, sondern vor allem in strukturellen und semantischen Hinsichten. Diese werden nämlich gerade im kirchlichen Leben gegenüber einer Präferenz auf Persönliches vernachlässigt.[10] Seelsorge unterscheidet das Evangelium an den »Zeichen der Zeit«. Dafür ist sie auf Kommunikation (in diesem umfassenden Sinn) angewiesen. Anders lässt sich das Evangelium nicht unterscheiden. Es geht also um die Kommunikation des Evangeliums in unserer Gesellschaft.[11] Wie risikofreudig zeigt sich die Seelsorge hierin?

Mindestens ebenso wichtig wie das, was kommuniziert wird, ist nämlich, wie kommuniziert wird. Dies wird in einer hauptsächlich ereignis- und themenorientierten Seelsorge leicht übersehen (die außerdem dazu neigt, das Evangelium so zu verkünden, dass die Korrespondenz zum Leben nicht sofort einleuchtet). Dies gilt auch für den Kontakt mit Familien. Er ist der modernen Autonomie der Lebenswirklichkeiten

»sich den Familienwelten auszusetzen«

ausgesetzt. Für Familien bedeutet dies (was Familienberaterinnen und -berater längst wissen), dass sie für Versuche der Vereinnahmung, der In-

strumentalisierung, der Veränderung von außen etc. kommunikativ unzugänglich sind.12 Der Seelsorge bleibt nichts anderes übrig, als sich den Familienwelten auszusetzen, ohne zu wissen, was dabei herauskommen wird. Dieses Risiko lässt sich nicht vermeiden. Denn es geht um nichts Geringeres als um die Resonanz des Evangeliums in den Lebenswelten von Familien unter den heutigen gesellschaftlichen Kommunikationsbedingungen. Welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen? Vor welchen Herausforderungen steht die Kommunikation der Seelsorge in den Lebenswelten von Familien heute? Ein paar Stichworte dazu:

- Es wird darauf ankommen, inwiefern die genannten Anlässe des Kontakts mit Familien als Kommunikationsgelegenheiten wahrgenommen und gestaltet werden: von den Akteuren, von den strukturellen Rahmenbedingungen und von den semantischen Einstellungen (Familienbildern) in der Seelsorge. Welche Missverständnisse und Interessenkonflikte sind zu erwarten? Welche Chancen der Verständigung bieten sich?
- Die Stärken der persönlichen Kontakte sind strukturell so zu fördern, dass die beschriebenen Risiken der Personzentrierung in der Seelsorge möglichst gering gehalten und die Möglichkeiten persönlichen Engagements gesteigert werden. Ich denke an sichere Kooperationsstrukturen zwischen Seelsorge und – kirchlichen wie nichtkirchlichen – Einrichtungen, die mit Familien zu tun haben, an für diese Strukturen

»entlastende Strukturen«

Verantwortliche in einem bestimmten regionalen Komplex, an Qualitätsstandards etc. Erst dadurch werden Informationsaustausch, Synergieeffekte und gemeinsame Projekte – unter den Bedingungen begrenzter Ressourcen – ermöglicht und von dem hohen persönlichen Einsatz entlastet. Dadurch können auch die lebens- und wohnraumnahen Möglichkeiten der Kirchengemeinden dort, wo die sozialen Dienste der Caritas oder die Arbeit der Beratungsstellen an ihre Grenzen stoßen, besser zum Tragen kommen und umgekehrt: die spezialisierten Dienste dort, wo die Kirchengemeinden tatsächlich nicht mehr weiterhelfen können.

- Von den hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen ist zu erwarten, dass sie durch regelmäßige Kontakte und durch eine entsprechende Ausbildung und Weiterqualifizierung ein differenziertes

»keinen zu engen Wahrnehmungsfilter anlegen«

Verständnis für die Lebenswelten von Familien aufbringen und kontinuierlich ihre eigenen Werturteile überprüfen. Daraus entwickelte pastorale Konzepte sind ebenfalls strukturell abzusichern. Den Ehrenamtlichen und Freiwilligen bietet dies mehr Sicherheit und ermöglicht es, ihre qualifizierte Rolle im Bezug auf diese Rahmenbedingungen zu bestimmen. Den Pfarrgemeinderäten könnte hierbei eine stärkere Vermittlungsfunktion zukommen.

- Die in der Seelsorge wirksamen Ehe- und Familienbilder bedürfen einer kontinuierlichen Überprüfung durch geeignete Verfahren. Die Einstellung zu den Lebenswelten von Familien muss so reflektiert und ausgerichtet sein, dass sie nicht voreilig moralisch qualifiziert oder (unterschwellig) einen zu engen Wahrnehmungsfilter anlegt: Inwiefern ist sie in der Lage, auf spezifische Situationen von Familien einzugehen? Hilft sie, Konflikte, die sich aus den unterschiedlichen Lebenssituationen und -einstellungen ergeben, auszutragen? Trägt sie dazu bei, die aufgrund von Armut, wegen ihrer Lebensform oder anderer Probleme mit sozialen Folgen vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossenen Familien wahr-

zunehmen? Berücksichtigt sie ausreichend die beschriebenen Entkopplungen von Liebe, Sexualität, Zweierbeziehung, Ehe und Elternschaft sowie deren Auswirkungen im konkreten Familienalltag? Die Seelsorge wird dann lernen, Familien an ihren Grenzen (der Zeit, der Kommunikation, der Erziehung, der Belastbarkeit etc.) zu begegnen. Sie wird dann auch nicht (mehr) übersehen, dass es im Leben mehr als nur Familie gibt.

- Schließlich ist es notwendig, endlich den kirchlichen Familialismus zu überwinden und das »Familiäre« dort zu lassen, wo es hingehört: in den Familien. Die Kirche ist anders organisiert als Familien. Traut sie den Familien zu, ihr Leben unter den gesellschaftlichen Bedingungen von heute zu meistern? Kann sie den Familien auch die Lösung ihrer Probleme überlassen? Die Kirche gewinnt nicht mehr Vertrauen, wenn sie sich verstärkt in Sachen Intimität äußert, anstatt sich in Respekt zu üben. Denn die Liebe war wohl – trotz aller Pannen – noch nie ein so hoch versiertes und weit verbreitetes Können wie heute.

Genuine Kompetenz der Kirche ist und bleibt der Glaube an das Evangelium. Die Familien braucht sie, um zu erfahren, wie sich dieser Glaube in deren Lebenswelten bewährt, welchen Unterschied das Evangelium in diesen Lebenswelten macht. Nur so kann sie die »Zeichen der Zeit« in den verschiedenen autonomen Lebenswirklichkeiten unterscheiden. Dann wird sie ihren wirksamen Ort in unserer Gesellschaft (wieder)gewinnen – nicht nur bei den Familien.

[1] Übersehen wird leicht, dass sich nicht nur die Leute von der Kirche entfernen, sondern die Kirche ihrerseits den Anschluss zu immer mehr Lebenswelten verliert. Vgl. Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M. 1998; Hans Georg Ziebertz, Religion, Christentum und Moderne. Veränderte Religionspräsenz als Herausforderung, Stuttgart u.a. 1999.

[2] Joseph Kardinal Ratzinger, Zur Lage von Glaube und Theologie heute, in: IKZ 25 (1996) 370.

[3] Seelsorge steht dabei vor der paradoxen Herausforderung, eine klare Werteposition zu vertreten, ohne Menschen auszuschließen. Dieses Dilemma zeigt sich z.B. auch im Hirtenbrief der deutschen Bischöfe anlässlich des Familiensonntags von 1999 »Ehe und Familie – in guter Gesellschaft«.

[4] Vgl. ausführlicher dazu: Bernhard Fresacher, Moderne Familien: Modelle und Trends, in: Josip Klaric (Hg.), Die Kroatische Migrantenfamilie. Pastorale Jahrestagung Bergisch Gladbach 9.-12.10.2000, Frankfurt a.M. 2001, 137-158.

[5] Die Zeit ohne Familie im alltäglichen Leben dauert heute vielfach länger als die in der Familie. Die Gründe sind bekannt: Steigerung des Lebensalters, Rückgang der Kinderzahlen, Zunahme der Kinderlosenrate, Aufschub der Familiengründung.

[6] So zeigt sich z.B., dass es Familien (sowohl als Alleinerziehende wie auch mit zwei Eltern) mit Kindern bis zu einem Alter um die 15 Jahre finanziell am schwierigsten haben.

[7] Vgl. z.B. die Ausführungen des Katechismus der Katholischen Kirche zum Vierten Gebot (KKK 2251-2253) oder Lumen Gentium (LG 11) oder neuerdings die sog. »Familienkatechese«.

[8] Lediglich bei den kirchlichen Trauungen fällt ein rückläufiger Trend auf, der wesentlich mit kirchlichen Normen zu tun haben dürfte.

[9] Vgl. Rainer Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: Herbert Haslinger (Hrsg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegung, Mainz 2000, 91-101.

[10] Zur Kritik der »Psychologisierung« der Seelsorge vgl. Isolde Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen 1996.

[11] Vgl. dazu grundlegend: Bernhard Fresacher, Kommunikation – Leitbegriff theologischer Theoriebildung. Fundamentaltheologische Anstöße, in: ZKTh 123 (2001) 269-283.

[12] Diese Sicht lässt sich auf alle Bereiche der Seelsorge übertragen. Sie wird vor allem von einem systemischen Denken unterstützt. Vgl. Uta Pohl-Patalong, Möglichkeitsräume erweitern. Systemtheorie und systemisches Denken in der Praktischen Theologie, in: DIAKONIA 32 (2001) 139-146.

Religionspädagogik

Norbert Mette/Folkert Rickers (Hg.) **Lexikon der Religionspädagogik**

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2001
1230 Seiten in 2 Bänden, geb., oder als CD-Rom,
Eur-D 129,-/Eur-A 132,70/sFr 206,-
CD-Rom und Buch: Eur-D 199,-/Eur-A 204,60/sFr 311,-

Mit den vorliegenden zwei Bänden eines Lexikons der Religionspädagogik wird eine seit langem offene Lücke in diesem Bereich gefüllt und den Herausgebern, die die Verwirklichung dieses Projektes in Angriff genommen haben, sei zuallererst dafür herzlichst gedankt.

Ein erster Blick in das enzyklopädische Werk lässt erkennen, dass es das Produkt vielfältigsten ExpertInnenwissens ist. Dies zeigt einen positiven Effekt dahingehend, dass einzelne Stichworte sehr präzise und umfassend dargestellt sind und man als LeserIn nicht nur einen Überblick erhält, sondern an manchen Stellen auch detaillierter in ein Themenfeld eingeführt wird.

Hinsichtlich der Konzeptionierung dieser Enzyklopädie ist das Anliegen der Herausgeber, die einzelnen Schlagworte vor allem aus religionsdidaktischer Perspektive unter Einbeziehung ökumenischer, interreligiöser, feministisch-theologischer und politischer Lerndimensionen darzustellen, besonders positiv hervorzuheben. Die Verwirklichung dieses Anliegens ist – wie die Herausgeber selbst in ihrem Vorwort kritisch anmerken – bei den einzelnen Stichworten unterschiedlich gut gelungen, was bei der großen Anzahl an AutorInnen und deren unterschiedlichen Kontexten nicht wirklich verwundert.

Die Option auf eine laufende Aktualisierung lässt dennoch darauf hoffen, dass eine Annäherung an diesen programmatischen Gesichtspunkt immer besser gelingt. Den Herausgebern sei für diese Aufgabe ein nötiges konsequentes Einfordern und unendliche Ausdauer gewünscht.

Dieses Vorhaben, das Lexikon im Abstand von zwei Jahren mittels Updates aktualisieren zu wollen, kommt den Ansprüchen von BenützerInnen und den Herausforderungen an ein Lexikon heute auf verschiedenen Ebenen entgegen. Zunächst kann damit der antizipierbaren Gefahr und Wahrscheinlichkeit, dass Schlagworte fehlen, ergänzungswürdig sind oder neue entstehen, adäquat begegnet werden. Dass LeserInnen dazu eingeladen werden, sich mit Kritik und Vorschlägen an der Weiterentwicklung zu beteiligen, ermöglicht, die Gattung Lexikon zu einem interaktiven Medium werden zu lassen und offeriert eine erst seit kurzem mögliche Aktualisierungsdynamik. Zu erwarten ist, dass neben der Ergänzung und Aufnahme neuer Stichworte vermehrt die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen postmodernen Ansätzen gefordert sein wird, die theologische, anthropologische und (religions)didaktische Schlüsselbegriffe und -themen substanziell anfragen, in Frage stellen und zur Entwicklung neuer Konzepte anregen.

Angesichts des in Konzeptionierung und inhaltlicher Ausführung gelungenen Lexikons machen sich leider in der praktischen Handhabung der gedruckten Ausgabe gewisse Mängel bemerkbar. So lässt sich die Nennung der einzelnen Schlagworte in Schriftgröße und -form kaum von den in den einzelnen Beiträgen vorgenommenen Untergliederungen unterscheiden, wodurch eine Orientierung an manchen Stellen erschwert wird. Ein – leider vermisster – Index könnte zudem die Benützungsfreundlichkeit und -freudigkeit immens erhöhen.

Diesen etwas komplizierten Umgang mit dem Lexikon vernachlässigend, ist den vorliegenden Bänden und den angekündigten Updates in der Bibliothek und auf dem Computer aller in der Religionspädagogik Tätigen und Interessierten auf alle Fälle ein Platz zu reservieren.

Andrea Lehner-Hartmann, Wien

Burkard Porzelt
Jugendliche Intensiverfahrungen

Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz

Graz: Manumedia Verlag Schnider 1999
285 Seiten, kart., Eur-D 25,56

Thema dieser Dissertation ist die Suche nach dem »verbindenden Dritten« zwischen den beiden Polen Glauben und Leben im Kontext einer zeitgemäßen Korrelationsdidaktik. Kritisch stellt Porzelt an letztere die Frage, inwieweit Glaube und Leben eigenständige Pole einer Korrelation sind, die sich wirklich gegenseitig befragen oder doch immer wieder der Glaube implizit als immer schon feststehende Antwort auf die Fragen des Lebens verstanden wird. Er plädiert dafür, auch den Glauben immer wieder neu im Lichte des Lebens zu verstehen.

Eine zeitgemäßen Korrelationsdidaktik müsse dabei die hinter der Überlieferung in Schrift und Tradition stehenden Grunderfahrungen freilegen, um diese mit den zeitgenössischen Erfahrungen in Verbindung zu bringen. Hier stellt sich jedoch die Frage, wie neu dieser Ansatz tatsächlich ist, hat doch bereits die historisch-kritische Exegese diese Freilegung zur Aufgabe, um biblische Texte im heutigen Kontext verstehbar zu machen und ihre Lebensrelevanz zu entfalten.

Der Verfasser widmet sich dann dem Pol der Lebenserfahrung, um anhand von Relevanz- bzw. Intensiverfahrungen Jugendlicher Grunderfahrungen freizulegen, die in eine Korrelation eingebracht werden könnten. Die in einer Gruppe junger Frauen der Katholischen Studierenden Jugend (KSJ) und in einer Gruppe junger Männer der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG) mittels Erzählrunden erhobenen Daten bringen Folgendes zu Tage: Jugendliche wissen um eigene Intensiverfahrungen und können diese beschreiben; die Erfahrungen sind »äußerst vielgestaltig« und werden in einer der Jugendsubkultur entsprechenden Sprache erzählt; selbst in kirchlich gut sozialisierten Kreisen wird die Erfahrung nicht unter Zuhilfenahme religiöser Sprache oder Bilder gedeutet. Gerade dies beweist noch einmal, dass als »verbindendes Drittes« nicht religiöse Sprache oder Bilder in Frage kommen.

Bei aller Disparität entdeckt der Verfasser dennoch in den einzelnen Intensiverfahrungen existentielle Kernthemen »von Heimat und Fremde (1), psychosozialer Integration und Isolation (2), Tod, Kontingenz und Vergänglichkeit (3), akzeptierender Kommunikation (4) und präsentischer Alltagstranszendenz (5)« (S. 260).

In der Natur der Studie liegt, dass ein Weiterdenken und Weitersuchen angeregt wird. So wäre interessant, in welcher Weise Jugendliche, die nicht wie die Probanden hauptsächlich das Gymnasium besuchen, Erlebnisse verarbeiten und deuten bzw. ob sie diese in ähnlicher Weise verbalisieren. Bei der untersuchten Gruppe stellt sich die Frage, ob die genannten Grunderfahrungen in einem weiteren Schritt nicht doch noch mit Glaubenserfahrungen in Schrift und Tradition bzw. mit religiösen Deutungen korrelierbar wären.

Voraussetzung für den auch vom Verfasser angezielten Dialog zwischen Erfahrungswelt der Schüler und christlich-jüdischer Überlieferung ist eine behutsame Kommunikationskultur, die die Privatheit der Einzelerfahrung respektiert, zugleich aber auch der Wille zur wechselseitigen Befragung, bei der die fremde Erfahrung in ihrem Anderssein wahrgenommen wird.

Unbestreitbar geworden ist mit der Studie die Bedeutung von Intensiverfahrungen im Prozess des Erwachsenwerdens. Zu bedenken wird sein, inwieweit solche Erfahrungen innerhalb der Pastoral aufgegriffen oder aber z.B. mittels der Erlebnispädagogik inszeniert werden können.

Patrik C. Höring, Odenthal

Sozialformen von Religion

Michael Krüggeler/Karl Gabriel/ Winfried Gebhardt (Hg.), **Institution – Organisation – Bewegung**

Sozialformen der Religion im Wandel

Veröffentlichungen der Sektion »Religionssoziologie« der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2
Opladen: Leske + Budrich, 1999
245 Seiten, kart., Eur-D 20,-/Eur-A 20,60/sFr 36,-

Dieser Sammelband greift ein in der religionssoziologischen Forschung vernachlässigtes Thema auf: die mesosoziologische Ebene von Religion. Was macht diese aus? Sie begegnet vor allem in den drei Sozialformen: Institution, Organisation und Bewegung. Im Kontext der gegenwärtigen Organisationsgesellschaft kommt vor allem der Organisation von Religion bzw. Kirche eine wichtige Bedeutung zu. Eine zu starke Fixierung auf diese Sozialgestalt bringt allerdings auch Probleme mit sich; auf die Partizipation ihrer Mitglieder wirkt eine so erfahrene Religion bzw. Kirche nicht gerade motivträchtig. Nicht zufällig kommt es als Reaktion zur Ausbildung verschiedener Bewegungen inner- oder außerhalb der institutionalisierten Religionen. In dem so knapp umrissenen Problem- und Themenspektrum gliedern sich die Beiträge dieses Buches in drei Schwerpunkte: (1) Religion und Organisation, (2) Charisma zwischen Bewegung, Institution und Organisation und (3) Dilemmata der Organisierung von Religion. Besonders interessant ist, dass in zwei Fällen die Beiträge aufeinander Bezug nehmen: H. Geiser und F.-X. Kaufmann zur Reichweite des Organisationsansatzes zum Verständnis von Religion in der Gegenwart und W. Gebhardt und W. Lipp zum Konzept einer Soziologie des Charismas. Die Beiträge des 3. Teils konkretisieren die Grundsatzthematik mit Blick auf aktuelle Probleme bzw. Phänomene in den beiden christlichen Großkirchen: u.a. das Planungsdilemma in der Volkskirche (P. Hohmann), die Professionalisierungsfalle in der Gemeindepastoral (U. Bätz), neue geistliche Bewegungen (M. Hochschild) und das Kirchenvolks-Begehren (H. Denz).

Norbert Mette, Paderborn

Citypastoral

Ulrich Engel **City-Seelsorge**

Perspektiven für Kirche und Stadt am Ende des 20. Jahrhunderts

Leipzig: Benno-Verlag 1998
104 Seiten, kart., Eur-D 12,60/Eur-A 13,-/sFr 24,-

Diese Rezension bildet einen Nachtrag zum Literaturüberblick über »Stadtpastoral« in Heft 5/2001. Denn dieses kleine Bändchen – hervorgegangen aus den Erfahrungen mit dem Projekt »Offene Kirche der Dominikaner« in Düsseldorf – verdient unbedingt neben den dort vorgestellten Publikationen genannt zu werden. Jeweils in komprimierter und entsprechend prägnanter Form wird in den einzelnen Kapiteln ein Überblick über die Einschätzungen der Stadt in der Bibel und deren Wirkungsgeschichte gegeben, werden grundlegende Informationen zur Stadtsoziologie vermittelt, aktuelle theologische u.a. Einschätzungen zur Situation von und in Großstädten nachgezeichnet und Pastoralprojekte im urbanen Raum vorgestellt. Das Ganze mündet in systematisch-theologische Markierungen und pastoraltheologische Leitlinien, die um einen Fragebogen für die Praxis ergänzt werden. Ausdrücklich verwiesen sei auf den die eigene Wahrnehmung schärfenden Exkurs zu Stadtmotiven in der bildenden Kunst, exemplarisch dargestellt an in Reproduktion beigefügten Arbeiten von Ingemar Reuter und Gerd Winner.

Norbert Mette, Paderborn

Neue Pastoral

Reinhold Bärenz
Die Wahrheit der Fische
Neue Situationen brauchen eine neue Pastoral

Freiburg: Verlag Herder 2000
288 Seiten, geb., Eur-D 16,90/Eur-A 17,40/sFr 30,-

Von allen theologischen Disziplinen dürfte die Praktische Theologie die bunteste sein, weil hier die sich ständig wandelnde Praxis behandelt wird. So gilt: Neue Situationen brauchen eine neue Pastoral. Einen spannenden Beitrag dazu leisten die Werke des Luzerner Pastoraltheologen Reinhold Bärenz. Behandelte sein erstes Buch, »Frisches Brot. Seelsorge die schmeckt«, grundsätzliche Fragen, so steht im hier zu besprechenden Buch eine offene Gemeindetheologie im Vordergrund. Die Überlegungen beginnen mit einem Abschnitt aus einem Werk von Jeremias Gotthelf und schließen auch mit einer Geschichte. Es sind immer wieder diese narrativen Einfügungen, die zur Buntheit und Farbigkeit des ganzen Buches beitragen.

Es ist von der Pfarrei die Rede, von den kirchlichen Lebensvollzügen, wobei ein Lieblingsgedanke des Autors immer wieder beherrschend in den Vordergrund tritt: die Beziehung. Unter diesem Leitwort wird auch die Verkündigung abgehandelt unter den Stichworten: Leben teilen – Diakonia; Leben feiern – Leiturgia; Leben lernen – Martyria.

Ein mutiges Kapitel ist dasjenige über Ämter und Dienste. Bekannte Postulate kommen hier zur Sprache und im Anschluss an Karl Rahner wird wiederholt, was an sich theologisch einsichtig ist, im konkreten Vollzug aber immer stärker von der Kirchenleitung blockiert wird, weil man an einem ideologisierten Zölibatsgesetz festhalten und die Kosten nicht wahr haben will, die solche Sturheit verursacht. Und darum stehen da dann auch die bekannten Sätze von Karl Rahner: »Wenn und insofern die Kirche in einer konkreten Situation eine genügende Anzahl solcher priesterlicher Gemeindeleiter ohne Verzicht auf die Zölibatsverpflichtung nicht finden kann, dann ist es selbstverständlich und gar keiner weiteren theologischen Diskussion unterworfen, dass sie auf die Zölibatsverpflichtung verzichten muss ... « (144)

Es folgen lesenswerte Ausführungen zu »Seelsorge, spirituell und kompetent«. Es wird hier und im ganzen Buch spürbar, dass der Autor über viele Jahre hinweg als »Seelsorger der Seelsorger« im Bistum Bamberg tätig war, sodass seine Bücher, bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit, doch immer auch für die praktische Seelsorge und damit für die Seelsorgerinnen und die Seelsorger in der praktischen Arbeit unserer Pfarreien geschrieben sind.

Ein wenig aus diesem Rahmen zu fallen scheint das recht abstrakt klingende Kapitel »Wie Verständigung gelingen kann« (188 ff.). Von Kasualseelsorge, Seelsorge an Übergängen, ist im siebten Abschnitt die Rede. Dann nochmals Grundaussagen im vorletzten Abschnitt: »Auf die Frage, wie die Kirche und ihre Seelsorge zukunftsfähig bleiben wird, wird man antworten dürfen, dass dies nicht durch ein festeres Anziehen der dogmatischen Zügel gelingen wird. Dogmen (Behauptungen) werden auch in Zukunft von den Menschen gestattet und gefragt sein, wenn sie mit dem Leben des Menschen wirklich etwas zu tun haben.« (235)

Das Buch von Reinhold Bärenz ist ein schönes Buch, ein buntes Kaleidoskop, weniger System, oft farbige Bruchstücke, die sich dann doch zum Ganzen fügen. Jesus reicht den Seinen Brot und Fisch. Unter welchem Zeichen wohl das nächste Buch des Autors uns überraschen wird?

Josef Bommer, Luzern

DIAKONIA Filmtipp

Shrek

USA 2001, 90 Minuten
Genre: Trickfilm, Fantasy
Produktion: DreamWorks SKG
Regie: Andrew Adamson, Vicky Jenson
Stimmen im englischen Original: Mike Myers, Eddie Murphy, Cameron Diaz, John Lithgow
Stimmen in der deutschen Version: Sascha Hehn, Randolf Kronberg, Esther Schweins, Rufus Beck

Der Sumpf. Hier fängt alles an. Hier wohnt Shrek und genießt schleimige Amphibien zum Hors d'oeuvre, massenhaft Morast zum Duschen und vor allem seine heilige Ruhe.

Der Held. Shrek. Ein Oger, ein großes, grantiges, grünes Wesen, das nicht gerade den Eindruck vermittelt, ein Held sein zu wollen. Im Gegenteil. Alles, was Shrek tut, ist getragen vom Wunsch, seine heilige Ruhe zu haben.

Sein Begleiter. Der Esel. Er ist der erste, der Shrek konsequent und erfolgreich in seiner Ruhe stört. Sein permanentes Geplappere ist in der Tat etwas nervig. Aber natürlich liebenswert. Selbstredend ist der Esel eine treue Seele.

Die Prinzessin. Fiona ist eine Prinzessin, wie es sich gehört: schön, rettungsbedürftig und mit prinzessisch korrekten Vorstellungen von ihrer Zukunft. Eine Prinzessin, wie es sich gehört? Nun, im Laufe des Filmes wird sie ungewöhnliche Seiten erkennen lassen.

Der böse Herrscher. Lord Farquaad ist ein kleiner, egozentrischer, feiger Pedant, der sein Reich wohl geordnet haben und ein richtiger König sein will. Das ist er aber nur, wenn er eine richtige Prinzessin heiratet.

Der Film. »Shrek« ist ein Fantasy-Trickfilm aus der DreamWorks-Fabrik, die hier auf die Macht der Grafikcomputer setzt. Und das überaus gelungen.

Die Geschichte. Shrek lebt glücklich und zufrieden in seinem Sumpf. Nur ab und an muss er ein paar Eindringlinge vertreiben, bis er eines Tages auf seinem Weg durch den Wald auf den Esel trifft, der gerade auf der Flucht vor Lord Farquaads Soldaten ist. Diese haben den Auftrag, alle Fabelwesen und Märchenfiguren gefangen zu nehmen. Sie stören in Farquaads Konzept von Duloc als perfektem Königreich und sollen deportiert werden. Shrek schlägt die Soldaten in die Flucht und gewinnt so die Sympathie des Esels. Dieser heftet sich an Shreks Fersen und begleitet ihn – unter ständigem Gequassel – in seinen Sumpf. Dort findet Shrek Schneewittchens Sarg auf seinem Tisch und Rotkäppchens Wolf in seinem Bett. Ein Blick aus der Tür offenbart das volle Ausmaß der Katastrophe: Im Sumpf wimmelt es nur so von Märchenfiguren: Zwerge, Elfen, die drei kleinen Schweinchen, der Rattenfänger von Hameln samt Ratten. Die Fabelwesen wurden von Lord Farquaad verbannt. Beseelt vom Wunsch, die Ruhe und Einsamkeit in seinem Sumpf wiederherzustellen, und bar jeder Furcht macht sich Shrek auf den Weg zu Lord Farquaads Burg. Dort platzt er in ein Turnier, gewinnt und erhält ein Angebot: Shrek soll die schöne Prinzessin Fiona, die Farquaad – um sich tatsächlich König nennen zu können – zu ehelichen gedenkt, aus dem Turm befreien, in dem sie, von einem Drachen bewacht, gefangen ist. Gelingt Shrek dies, so soll er seinen Sumpf zurückbekommen.

Shrek macht sich auf den Weg. Auf etwas unorthodoxe Weise befreit er die Prinzessin. Am Rückweg – wie könnte es anders sein – verlieben sich Shrek und Fiona. Doch steht ihrer Liebe einiges im Weg: Shrek kämpft mit seiner gut eingelernten Überzeugung, dass ein hässlicher Oger alleine am glücklichsten ist, und Fiona hütet ein dunkles Geheimnis. Auf ihr lastet ein Fluch. Sobald die Sonne untergeht, verwandelt sie sich in ein hässliches, grünes Wesen. Nur der wahren Liebe erster Kuss kann den Fluch lösen. Und diesen erlösenden Kuss erwartet Fiona von Lord Far-

quaad. Nach einigen Verwirrungen erweist sich aber – wie zu erwarten – die Liebe letztlich als stärker. Shrek und Fiona finden doch zueinander. Wie das segensreiche Ende des Fluchs aussieht, sei an dieser Stelle offen gelassen.

Leichte Kost ist es, könnte man meinen, die dieser DIAKONIA-Filmtipp der cineastischen Konsumation anempfiehlt. Beim genauerem Hinsehen und längerem Nachdenken jedoch zeigt sich »Shrek« als märchenhafte Manifestation einer postmodernen Gesellschaft, in der traditionelle Rollen und Vorstellungen ebenso prägend sind wie ihre Überwindung, in der an existenzielle Fragen rührende Moral gleichermaßen präsent ist wie locker-flockiger Witz und Bissig-Kritisches neben Harmlos-Rührendem steht. Zitate aus Vorgefundenem und Neuschöpfungen werden in einem bunten, computergenerierten Mix zu einer neuen, eigenständigen Erzählung verwoben. Die Märchenwelt des Shrek ist eine, in der neue erfundene Fabelwesen wie Ogers neben altbekannten Märchenfiguren stehen. Kampfszenen aus Matrix, der Makarena-Dance, Talkshow-Elemente und eine Präsentation von potentiellen Ehefrauen à la Herzblatt werden ebenso zitiert wie das Motiv der zu rettenden Prinzessin und des Helds wider Willen, der erst zu seiner wahren Berufung finden muss.

Die Rolle der Prinzessin ist zunächst klassisch: Sie ist wunderschön und muss gerettet werden. Wobei klar ist, wie eine anständige, romantische – prinzessisch-korrekte – Rettung auszusehen hat. Doch dann verprügelt sie Robin Hood und seine Bande – wenn eine Frau so lange alleine lebt, muss sie sich doch zu wehren wissen, erklärt sie dem verwunderten Shrek.

Dass letztlich die Liebe siegt, erscheint als harmlos. Ganz und gar nicht harmlos ist der Witz des Films (Gags seien hier nicht all zu viele verraten). Ebenso wenig harmlos ist die Figur des Lord Farquaad und ihre gewitzte Präsentation. Er wird weder als gütiger, weiser Herrscher, noch als das Böse repräsentierender Machthaber gezeichnet, sondern als lächerlich – gefährlich lächerlich.

Das bringt uns zu einem – sehr (post?)modernen – Hauptthema des Films: dem Minderwertigkeitskomplex. Alle haben einen: Farquaad, Fiona und Shrek. Lord Farquaads Minderwertigkeitskomplex liegt in seiner körperlichen Kleinwüchsigkeit begründet, die er kompensiert mit besonderem Größenwahn, seinem perfekten Königreich, seinem riesigen Schloss, seiner Folterkammer und seiner Selbstbetrachtung im aus Angst lügenden Zauberspiegel. Shrek hält sich für einen hässlichen Oger, mit dem ohnedies niemand etwas zu tun haben will, und versucht, sich Enttäuschungen zu ersparen, indem er die Einsamkeit zur besten aller Lebensformen hochstilisiert und sich in seinem Sumpf vergräbt. Fiona hat Angst, jemand könnte entdecken, was der Fluch, der auf ihr liegt, des Nachts aus ihr macht. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch der Esel einen Minderwertigkeitskomplex, nur merkt man das nicht, weil er beständig quasselt, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass er nervt. Wie jeder ordentliche Film made in USA hat »Shrek« also auch eine moralische Botschaft: Die wahre Gestalt einer Person ist auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung nicht erkennbar.

»Shrek« ist ein Film für Kinder wie Erwachsene. Kinder werden an der fantasievollen Animation ihre Freude haben und auch die moralische Botschaft des Films verstehen. Der Witz des Films, der im sorgsam ausgestalteten Detail steckt, das Thema Minderwertigkeitskomplex und die Figur des Lord Farquaard ist allerdings für Erwachsene erdacht. Der Blick auf diese unterschiedlichen Publikumsgruppen wie auf die Inhalte zeigt »Shrek« als Film, der auf zwei Seiten eines Zauns spielt, ohne diesen niederzureißen. **Maria Katharina Moser**, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin von DIAKONIA und freiberufliche Erwachsenenbildnerin.

Manfred Josuttis, Dr. theol., war bis März 2001 ordentlicher Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Göttingen. Seine Schwerpunkte sind Homiletik, Liturgik, Seelsorge und Pastoraltheologie.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

Birgit Jeggle-Merz, Dr. theol, ist Akademische Rätin für das Fach Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br.

Richard Picker, Dr. theol, ist Psychotherapeut (Psychoanalyse, Gruppentherapie, Gestalttherapie) in freier Praxis in Wien sowie in der Ausbildung von TherapeutInnen tätig.

Franz Harant, Mag. theol., ist Ehe- und Familienseelsorger der Diözese Linz, diplomierter Ehe-, Familien- und Lebensberater und Pfarrer.

Susan K. Roll, Ph.D. in Theologie, ist Professor für Liturgie und Systematische Theologie am Christ the King Seminary in Buffalo, New York (USA). Ihre Schwerpunkte liegen in der Erforschung von Geschichte und Gegenwart von Frauen in Liturgie und Spiritualität sowie in Arbeiten zum liturgischen Jahr.

Jochen Sautermeister ist wissenschaftliche Hilfskraft in der Abteilung für Religionspädagogik, Kerygmatik und Kirchliche Erwachsenenbildung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Mitarbeiter beim Forschungsprojekt »Religiosität und Familie«.

Peter Pawlowsky, Dr. phil. (Germanistik, Kunstgeschichte und Philosophie), war von 1990 bis 1997 Leiter der Abteilung Religion im ORF/Fernsehen. Er lebt als freier Publizist in Wien.

P. Guido Vergauwen o.p. ist Professor für Fundamentaltheologie und Direktor des Ökumenischen Instituts der Theologischen Fakultät an der Universität Fribourg/Schweiz.

Matthias Scharer ist Professor für Religionspädagogik und Kathechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und Mitinitiator des dortigen Universitätslehrgangs Kommunikative Theologie.

Bernhard Fresacher, Dr. theol., leitet seit 1996 das Referat Ehe und Familie im Bistum Trier. Zuvor war er Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Universität Mainz.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
33. Jahrgang · Januar 2002 · Heft 1

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
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 € 59,40, sFr 101,80; *Studentenabonnement* (gegen Nachweis) € 47,40, sFr 84; *Einzelheft* € 12,-, sFr 21,80; 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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden); für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4; für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1. Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Gerhard Nachtwei

Allerwelts-Christus? – aller Welts Christus!

Splitter einer biographischen Christologie

Selbstverständliche Christusbegegnung im Kirchenjahr – Jesus-Faszination – fundamentaltheologische Auseinandersetzung – »multikulturelles Chalcedon«: Als gemeinsamer Nenner zeigt sich eine Christologie, die Menschen, Gott und die Welt in spannende Beziehung setzt.

Angekommen in der Postmoderne

● Auch ich bin wohl mit vielen anderen in der Postmoderne angekommen. Ich mag die von Martin Buber erzählte Geschichte: Nach Elli Wiesel verbindet Christen und Juden der gemeinsame Glaube an den Messias. Die Juden warten auf seine Ankunft, die Christen auf seine Wiederkunft. Elli Wiesel: »Wenn er an/wiederkommt, werden wir ihn fragen, wer recht hatte.« Martin Buber: »Und ich werde dem Messias ins Ohr flüstern: ›Sag es ihnen nicht‹.«

Kann also nun jeder sich seine Vorstellung über Jesus machen, wie es ihm lustig ist? Gelten keine verbindlichen Lehren, keine Abgrenzungen zu irrigen Auffassungen mehr? Hat die Beliebigkeit als eines der beliebten Kinder der Postmoderne die Oberhand bekommen? Nein, so verstehe ich die Geschichte von Buber nicht. Kein Allerwelts-Christus. Aber auch kein Christus, den ich für mich vereinnahmen könnte. Kein Glauben an Christus gegen die anderen, sondern nur um der anderen willen. Also: Aller Welts Christus! Ich denke, er wird denen nicht antworten, die rechthaberisch sich auf ihn berufend über die anderen triumphieren wollen.

Wer ist dieser Jesus Christus für uns Christen heute? Was wissen und lehren wir über ihn? Wie kommt er durch unser Leben zum Vorschein? Roman A. Siebenrock: Die »Forschung zog aus, um Jesus vom Glauben des Dogmas loszuketten, und meinte, dass er sich in seine eigene Zeit zurückgezogen hätte. Das Gegenteil ist der Fall. Sie ermöglichte vielmehr eine Begegnung der Menschen aus allen Kulturen und Religionen mit Jesus von Nazaret. Jesus ist zum Zeitgenossen einer globalisierten Welt geworden. Wir stehen am Beginn eines neuen christologischen Prozesses, wir stehen am Beginn des Weges zu einem multikulturellen Chalcedon.«[1]

Zum Glauben gekommen in der Vor-Moderne

● Bei den Versuchen, einer Christologie meiner Kindheit auf die Spur zu kommen, bin ich nicht sehr fündig geworden. Es bleibt mir wohl

nur übrig zu vermuten, dass ich den Glauben an Christus in Kirche und Familie praktisch gelebt, aber kaum reflektiert habe. Das könnte verwundern, da ich immerhin schon in der Grundschule (damals bis zur achten Klasse) manchen Läs-

» Glauben an Christus praktisch gelebt «

terungen und kritischen Anwürfen von Lehrern ausgesetzt war, die damit die Überlegenheit des wissenschaftlichen Denkens und des Kommunismus zu beweisen trachteten. Doch etwa die an den zwölfjährigen Schüler mitten im Unterricht heimtückisch gestellte Anfrage, ob ich denn wirklich glaube, dass Jesus gen Himmel gefahren sei, wie es ja jetzt erst durch die sowjetischen Weltraumraketen möglich geworden wäre, brachte meinen Glauben nicht ins Wanken, sondern führte mich nur zum Ortspfarrer, der mir beibrachte, nun meinerseits den Lehrer durch ihn provozierende Fragen in Verlegenheit zu bringen. Mein Christusglaube vollzog sich in den Sakramenten, der Mitfeier des Kirchenjahres, den Kreuzweg- und Sakramentsandachten ...

Das Jesus-Zwischenspiel

● »Sie immer mit ihrem Jesus«, sagte unser Bischof unserem Seelsorgeamtsleiter in den frühen 70er-Jahren. Dieser erzählte es, ebenso überrascht wie amüsiert, weiter. Die damalige Jesus-People-Bewegung ist allerdings an mir persönlich vorbeigegangen, wenn ich einmal davon absehe, dass ich in der Jugendarbeit Melodien aus dem Musical Jesus Christ Superstar verwendete. Mehr beeindruckte mich Jesus als der Mann, der alle Rahmen sprengte, der wahrhafte Revolutionär. Das allerdings hielt sich in gewisser Weise durch, wie ich im Nachhinein feststellen kann. 1969 hatte ich auf meine Primizanzeige einen Text von Dorothee Sölle drucken lassen: »Ich glaube an Jesus Christus, an ihm messend erkenne ich, wie unsere Intelligenz verkrüppelt, unsere Phantasie erstickt, unsere Anstrengung vertan ist, weil wir nicht lebten, wie er lebte.« 2001 ist mir eingekommen, diesen Text auch auf meine Einladung zur Pfarreinführung in Dessau zu drucken. Doch ist dies wohl nicht Hauptmotiv meiner Christologie, sondern nur ein allerdings immer wiederkehrendes Nebenmotiv.

Das Hauptmotiv: Christus

● Wie ein Blitz trafen mich in dieser Gemengelage die christologischen Reflexionen aus Ratzingers »Einführung in das Christentum«, um ein Feuer zu entzünden, das bis heute nicht erloschen ist.[2]

Ich zitiere aus meiner Dissertation, die zwischen 1976 und 1986 entstanden ist: »In der ›Einführung‹ werden Menschwerdung (Hominisation) und Christologie und weiterführend Christologie und Soteriologie eng aufeinander bezogen. Die innere Einheit dieser oft nebeneinander und isoliert behandelten Traktate liegt nach Ratzinger in Christus als dem ›eschatos Adam‹ (1 Kor 15,45), der den Menschen ganz über sich hinausbringt und dadurch zu Gott bringt und – gleicherweise – durch den Gott den Menschen ganz über sich hinausbringt und dadurch zu sich selbst bringt. Die Vermittlung liegt in Christus, in seinem ›Sein-Für‹, in seiner Liebe, die allein Unsterblichkeit gründet und die als Liebe gerade das Kreuz nicht aus-, sondern einschließt. Um deutlich zu machen, was dies bei Ratzinger bedeutet, dass Christus die Mitte ist, der exemplarische Mensch, wollen wir seinen Gedankengang nun im einzelnen darlegen. ›Der

Rubikon der Menschwerdung wird zunächst überschritten durch den Schritt vom Animal auf den Logos hin, vom bloßen Leben zum Geist ... Aber dieser Schritt ... ist erst dann erfüllt, wenn

»Christus: der exemplarische Mensch«

der Logos selbst ... und der Mensch ineinandertauchen. Die volle Menschwerdung des Menschen setzt die Menschwerdung Gottes voraus; erst in ihr ist der Rubikon vom ›Animalischen‹ zum ›Logischen‹ definitiv überschritten und jener Anfang zu seiner höchsten Möglichkeit geführt‹. Wenn der Mensch dadurch Mensch ist, dass er unendlich über sich hinausreicht, wenn er um so mehr Mensch ist, je mehr er ›entschränkt‹ ist, dann ist der am meisten Mensch, dann ist der der wahre und eigentliche Mensch, der total über sich hinausreicht und den Unendlichen nicht nur berührt, sondern eins mit ihm ist: Jesus Christus. Mit ihm ist die Evolution an ihr Ziel gekommen. Christus ist der ›exemplarische Mensch‹. Er ist kein kurioser Ausnahmefall, sondern der allerdings nicht noch einmal erreichbare, doch für jeden Menschen heilsbedeutsame Höchstfall des Menschen. Seine Existenz betrifft die ganze Menschheit. Das ist es, was in der biblischen Idee der ›Kooperativpersönlichkeit‹ festgehalten wird. In einem manchmal ›zu biologistischen Vokabular‹ wird von Teilhard de Chardin doch ›in der Sache die Richtung der paulinischen Theologie‹ erfasst und neu verstehbar gemacht: In Christus ist gleichsam der nächste Evolutionssprung geschehen, ›in dem Personalisation und Sozialisation sich nicht mehr ausschließen, sondern bestätigen‹. Die Zukunft des Menschen liegt im ›Sein Für‹. Sie liegt in einem Einzigen, ›aber so, dass darin der einzelne nicht ausgelöscht, sondern ganz zu sich gebracht wird‹. In Christus ist die letzte Stufe der Evolution erreicht, ›weil Liebe hier den Durchbruch durch den Tod vermocht und so unser aller Situation von Grund auf gewandelt hat‹ ... In der Auferstehung Christi ist eine neue Stufe des Lebens erreicht, die den Raum der biologischen Evolution und Mutation hinter sich gelassen hat. Sie ist ›selbst keine biologische Stufe mehr‹, sondern bedeutet ›den Ausbruch aus der Alleinherrschaft des Bios‹. Das Sehnen der Evolution wird nicht aus ihr selbst, sondern allein von Gott her, auf den sie immer schon geschaffen war, erfüllt.‹«[3]

Immer noch und immer wieder fasziniert mich der Gedanke, dass in Christus sich zugleich

»wer Gott ist und wer der Mensch ist«

zeigt, wer der Mensch in Wahrheit ist und wer Gott in Wahrheit ist. Dass Anthropologie und Theologie unvermischt und ungetrennt gesehen werden müssen, hatte Chalcedon ausgedrückt. Und für mich war es eine Übersetzung des Hintergrundes dieser Einsicht für unsere Zeit, dass Menschsein nicht im Für-sich-Sein besteht, sondern im Sein von-her-auf-zu. Die Beziehung, die Begegnung ist die bestimmende Kategorie aller Wirklichkeit. Deshalb gilt für die Praxis menschlich-christlichen Lebens: Nur wer sich selbst verlieren kann, der gewinnt sich. Dass wir Christen an einen trinitarischen Gott glauben, der in sich Beziehung ist, darf nicht eine spekulative Betrachtung am Rande für theologische Insider und Experten sein. Dies muss zur alles bestimmenden Dimension der Theologie werden. Solch eine Christologie revolutioniert unser Menschen-, Welt- und Gottesbild und wir haben sie immer wieder neu einzuholen.

Gegen diese Vorstellung wird nicht erst heute vorgebracht, dass sie das Christliche in allgemeine Philosophie einebnet. Das konnte schon

Ratzinger 1980 erfahren. In seinem Aufsatz »Kardinal Ratzinger, Max Scheler und eine Grundfrage der Christologie« erklärte R. A. Krieg

»Gott, der in sich Beziehung ist«

den Versuch Ratzingers, einen neuen Begriff von Person als Relation zu kreieren, der von der Trinität über die Christologie bis hinein in die Anthropologie (und Ekklesiologie) zu reichen vermag, als gescheitert. »Die Vorstellung von der Person als Beziehung entzieht sich einem klaren Verständnis.« Ratzinger wäre gut beraten, sich von Schelers Idee eines idealen, exemplarischen Menschen zu lösen, um an der Einzigartigkeit Jesu und seiner Göttlichkeit festzuhalten.[4] Dass in der »Einführung« der historische Jesus zu kurz kommt, hatte Ratzinger selbst eingestanden, aber mit dem Charakter dieses Werkes begründet.

Für mich in meiner geistlichen Praxis und in der Verkündigung ist dies zum Grundakkord geworden: Menschen in Beziehung zu bringen: zu Gott, zum Menschen, zur Natur, zu sich selbst. So realisiert sich wahres Menschsein. So realisiert Gott sein Gott-Sein in Mensch und Welt.

Begegnungschristologie

● So finde ich mich wieder in dem, was Siebenrock in den Katechetischen Blättern schreibt. »In einer Begegnung treffe ich mit den Wurzeln meiner Lebensvorstellung und meiner faktisch gelebten Weltanschauung auf einen Anderen, Fremden, der auf den ersten Blick auch ganz vertraut sein kann. Es kommt zu einem Treffen, in dem Welt, Mensch und Gott auf dem Spiel stehen. Etwas fällt in mein Leben ein und zieht unablässig Kreise. In einer Begegnung werde ich verändert. Meine Perspektiven, Sehnsüchte und Wünsche, Ängste, Selbst- und Fremdbilder stehen in Frage. Eine wirkliche Begegnung vermittelt Rationalität und Personalität.«[5]

Dramatische Korrelation[6]

● Was geschieht, wenn wir die Menschen von heute mit ihren vielfältigen Lebensgeschichten und die Lebensgeschichte Jesu, auch wie sie sich in der Kirche durch die Jahrtausende niedergeschlagen hat, in eine dramatische Korrelation bringen? Ich bin neugierig auf die Aufsätze dieses Heftes und möchte Sie als Leser/innen neugierig machen. Die alte Formel vom wahren Gott und wahren Menschen kann so eine neue Lebendigkeit entfalten. Und meine eigene Biographie und Theologie finden wieder mehr zusammen. Aber mehr noch als zum Lesen sind wir zum Leben eingeladen. Und wir sollten uns der Frage stellen, ob an unserem Leben die anderen wirklich erfahren können, wer Gott ist und wie wahres Menschsein aussieht.

[1] Roman A. Siebenrock, Das Geheimnis des Rabbi: Eine Christologie der Begegnung, in: KatBl 126 (5/2001) 336.
[2] Siehe dazu die Ausführungen in meiner Dissertation: Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie, Leipzig 1986.
[3] Ebd., 52 f.
[4] Ebd., 262 f.
[5] Siebenrock, Geheimnis, 336.
[6] Vgl. ebd., 335.

Drei Lebens- und Glaubenswege

Erfahrungen mit Christentum, Judentum und Islam

Einen »Atheisten«, der sich in Dresden zur Taufe entschloss, eine Christin mit jüdischen Wurzeln und eine christliche erzogene Frau, die Muslima wurde, hat DIAKONIA um ihre ganz persönliche Antwort auf die Frage: »Für wen haltet ihr mich?« gebeten. Bausteine biographischer Theologie.

Wolfram Nagel
Der Dornbusch

● Es wäre falsch zu sagen, vor meiner Taufe sei ich Atheist gewesen. Erstens bin ich in kirchlicher Umgebung aufgewachsen. Das heißt, unsere Wohnung befand sich genau neben der mittelalterlichen Dorfkirche und mein Kinderzimmer lag unmittelbar über dem Gemeindesaal. Ich konnte also stets die Orgel bzw. die Choräle hören, deren Melodien mich zeitlebens begleiteten. Außerdem komme ich väterlicherseits aus einer streng baptistischen Familie, in der Kinder nicht getauft, aber dennoch mit der Hl. Schrift konfrontiert wurden. Wenn Großmutter zu Besuch kam – und sie blieb immer sehr lange – las sie uns Kindern abends aus der Bibel vor. Allerdings hörte ich stets mit schlechtem Gewissen zu, hatte doch mein Vater derlei heimliche Unterweisungen untersagt. Als Lehrer konnte er sich eine gespaltene Erziehung seiner Kinder nicht leisten. Aber mir gefielen die Geschichten von jenem Mann, der Brot vermehren und Wasser in Wein verwandeln konnte.

Mein Vater wie auch meine Mutter gehörten zu jener ideologisch gewendeten Nachkriegsgeneration, die sich von ihren christlichen Wurzeln getrennt hatten, um sich dem Fortschritt anzuschließen. (Ohne Gott und Sonnenschein fahren wir die Ernte ein.) Kirche galt als etwas rückwärts Gewandtes. Vater hatte als Kind unter den religiösen Ritualen seiner Eltern gelitten. Nach Außen hin predigten sie Nächstenliebe und Vergebung. Zu Hause gab es für kleinste Verfehlungen Schläge. Er war mit ständiger Angst vor Höllenqualen aufgewachsen. Die Abkehr von seiner freikirchlichen Gemeinde hatte er als Befreiung empfunden. Er trat in die SED ein.

Und Mutter? Als Waise wuchs sie bei ihrer lutherischen Oma auf und wollte eigentlich Diakonisse werden. Doch als junge Schwesternschülerin ertrug sie die Drangsalierungen ihrer Oberin nicht und flüchtete aus der Anstalt. Sie wurde bald darauf Pionierleiterin. So waren die Zeiten.

Allerdings musste sie mehrfach erleben, wie Schüler der höheren Klassen über Nacht verschwanden. Entweder waren sie von der Stasi abgeholt worden oder rechtzeitig in den Westen geflohen. Mutter hatte sich dann Anfang der 50-er Jahre zwar geweigert, die Junge Gemeinde ihrer Kleinstadt auszuspionieren. Das tat sie aber nicht, um sie vor Repressionen zu schützen, sondern aus Anstand. Andere nicht christlich geprägten Jungfunktionäre besaßen weniger Skrupel. Dieses Grundgefühl verhinderte wohl auch ihre weitere politische Karriere. Sie heiratete – kirchlich – und bekam Kinder.

Zwar spielte Religion in meinem Elternhaus nur noch eine Nebenrolle, doch achteten meine Eltern darauf, dass wir den Glauben unserer christlichen Nachbarn respektierten. Und in meinem Heimatdorf gehörten noch fast alle Bewohner zur Kirche. Die Vierzehnjährigen meines Jahrgangs wurden fast alle konfirmiert, mit zwei Ausnahmen: eine Klassenkameradin war katholisch und ich war »gar nichts«.

Vielleicht weckte dieses Außenseitertum bereits damals meine Affinität zum Katholizismus, wie ich auch immer eine Affinität zur fernen Stadt Dresden hatte. Dass ich einmal in der Dresdner Kathedrale getauft werden würde, mag eine glückliche Fügung sein. Der Weg bis zu jenem Augenblick in der Sakramentskapelle war allerdings lang und kurvenreich. Eine entscheidende Zwischenstation war die Kunst, die Literatur.

Glauben

● Den Begriff Glauben konnte mein Vater nicht ausstehen. Er behauptete zu wissen, dass es Gott nicht gebe. Auf Fragen nach Gott gab er einfache Antworten in Form von Gegenfragen. Wo soll Gott wohnen? Siehst du ihn, auf einer Wolke? Brot und Wein vermehren? Das können doch nur Zauberer. Die Bibel, sagte er, sei ein wunderbares Geschichtenbuch, aber wahr sei nichts darin. Denn wahr sei nur, was man sehen und anfassen könne. Ich glaubte ihm und stritt mich mit den Schulkameraden.

Einmal kam ich mit einem Nachbarsjungen ins Gespräch. Er hatte gerade die Christenlehre besucht, die für mich tabu war. Das ärgerte mich. Ich wollte wissen, worum es gegangen war. Um den Dornbusch, sagte mir der Junge. Was für ein Dornbusch? Der Junge erzählte mir die Geschichte aus dem Buch Exodus, als Mose ein Engel des Herrn in jener Flamme erschien, die aus

»Er wusste zu glauben und ich glaubte zu wissen.«

einem Dornbusch emporschlug, ohne ihn zu verbrennen. Das kann nicht sein, sagte ich dem Jungen und erinnerte ihn an den Chemieunterricht. Für normales Holz mag das zutreffen, nicht aber für einen biblischen Dornbusch, erwiderte er. Wir stritten lange und kompromisslos. Er wusste zu glauben und ich glaubte zu wissen.

Erst viele Jahre später las ich die Geschichte nach. Da diente ich in der Nationalen Volksarmee. Mein Cousin hatte mir eine Bibel geschickt. Ich bewahrte sie in meinem Spind auf wie einen verbotenen Gegenstand. Die mosaische Wüste weckte in mir so eine Sehnsucht nach Freiheit. Mit christlichem Glauben hatte das noch nichts zu tun, genauso wenig wie meine sonntäglichen Dombesuche.

Während meiner Armeezeit ging ich jeden Sonntag Nachmittag zur Orgelvesper. Bach und Buxtehude entzogen mich für kurze Zeit den Befehlen, Waffen und brutalen Soldaten-Spielen. Nach der Vesper blieb ich noch eine Weile in der Kirche, schaute mir den Altar mit der Kreuzi-

gung an, die mittelalterlichen Wandbilder, Skulpturen. Vergeblich wartete ich darauf, angesprochen zu werden. Nie kam der Pfarrer oder ein anderer zu mir, um zu fragen, wie es mir gehe. Wahrscheinlich hatte sie meine Uniform abgeschreckt.

Nach der Armee blieb die Bibel lange im Regal stehen. Das Studium, die Arbeit als Bauingenieur, Beziehungen, mein Sohn .... es vergingen Jahre. Als ich das Kind einmal zu einem Orgelkonzert in die Dresdner Kathedrale mitnahm, wo Werke von Eric Satie gespielt wurden, brüllte er. Eine unangenehme Situation. Erst später, im Wendeherbst betrat ich die ehemalige Hofkirche wieder. Da hatte sich auch bei mir bereits Entscheidendes gewendet.

Bei meinen zweiten Studium in Leipzig stellte der Dozent für Weltliteratur die Frage nach jenen drei Büchern, die man auf eine einsame Insel mitnehmen würde. Spontan nannte ich die Bibel an erster Stelle. Ich erinnerte mich an all die abendlichen Lesungen meiner Großmutter, die Streitgespräche mit den Schulkameraden, die Abende auf dem Soldatenbett. Und ich begann zu begreifen, wie sinnentleert zum Beispiel die Weihnachts- und Osterfeste geworden waren. Es gab Glaskugeln, aber keine Krippe. Es gab Sterne, aber nicht den Stern von Bethlehem. Es gab Geschenke, aber ohne die Hl. Drei Könige aus dem Morgenland ... Und Ostern? Da suchten wir Kinder die Eier ... mitunter bereits am Karfreitag.

Zum Schlüsseltext wurde für mich die Bergpredigt: Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden ... selig sind, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit ... Alles was ich zuvor in eine sichtlich gescheiterte sozialistische Utopie hinein projiziert hatte, offenbarte sich mir nun in diesen klaren Worten. Ihr seid das Salz der Erde ...

Wende

● Damit empfing mich die politische Wende in der DDR. Jetzt musste ich nicht mehr vergeblich warten, bis jemand auf mich zukam. Ich selbst ging auf die Straße, die damals ein großes Forum auch im Namen Christi war. Ich lernte Leute kennen, die ganz aktiv an der Ökumenischen Versammlung teilgenommen hatten. Ich freundete mich mit dem Kaplan der Hofkirche an. Ihm war es mit zu verdanken, dass die Bürgerproteste in Dresden unblutig verliefen. Wie bei meinen Eltern führten persönliche Begegnungen zu einer Entscheidung, allerdings mit

»ein Forum auch im Namen Christi«

umgekehrtem Vorzeichen. So manche Lektüre wie Hans Küngs Credo haben mich bestärkt. Allerdings habe ich auch Leute getroffen, die kritiklos die Seiten wechselten, bspw. einen ehemaligen NVA-Offizier, der sich den Zeugen Jehovas angeschlossen hat. Weil ich das Evangelium beim Wort nehme und schlechte Erfahrungen mit dem realen Sozialismus gemacht hatte, stehe ich hierarchischen Strukturen kritisch gegenüber. Außerdem fühle ich mich der Ökumene verpflichtet.

Vater starb ein Jahr nach der Wende, kurz vor Weihnachten. Zuvor hatte ich noch versucht, ein Gespräch zwischen ihm und dem Pastor seiner ehemaligen Gemeinde zu vermitteln. Ich spürte, wie sehr er geistlichen Beistand brauchte. Aber er konnte nicht mehr zurück. So starb er einsam, ohne Gott. Ich sah ihn dann am frühen Morgen hinter einer Glaswand im Leichenraum des Krankenhauses liegen. Es war das erste Mal, dass ich für jemanden betete.

Dass ich mich zur Taufe entschloss, verdanke ich möglicherweise auch diesem Augen-

blick. Aber ich konnte nicht so einfach zu den abgerissenen Wurzeln meiner Eltern zurück finden, als wäre nichts gewesen.

Die politische Wende zwang mich ohnehin, neu anzufangen, beruflich, familiär ... Religion und Ethik wurden meine Profession. Die nachgeholte Taufe war eine Konsequenz. Damals bei der Zeremonie in der Verkündigungskapelle der Kathedrale erinnerte ich mich an den Kinderstreit auf der Straße. Gerne hätte ich meinem Schulkameraden Recht gegeben, dass aus einem biblischen Dornbusch durchaus Flammen schlagen könnten, ohne ihn zu verbrennen. Aber da wusste ich bereits, dass er längst nicht mehr an den Engel Jahwes am Berge Horeb glaubte.

Ruth Steiner
Daheim in zwei Religionen

● Ich bin als Kind jüdischer Eltern geboren, die 1938 nach ihrer Vertreibung aus Österreich auf die Philippinen flüchteten. Wir wurden nicht traditionell jüdisch erzogen. Doch mein Vater betonte immer, dass wir stolz darauf sein könnten, Juden zu sein. Mit dem Bewusstsein, dass das Jude-Sein eine Gnade ist, bin ich aufgewachsen. Um uns Kindern die gesellschaftliche Integration zu erleichtern, ließen meine Eltern mich und meine Geschwister in der evangelischen Union Church taufen. Dieser Akt blieb für mich immer irgendwie schwer nachvollziehbar. Über die angenehme Zugehörigkeit zu einer konkreten Gemeinde ging meine Bindung damals nicht hinaus.

Ich war dann Jahre lang auf der Suche nach meiner religiösen Identität. Als ich 15 war, kam ich nach Österreich – auf der Suche nach einer Heimat. Nach vielen Diskussionen willigte mein Vater ein, dass ich zurück ging und die katholische Neulandschule besuchen konnte. Meine Eltern kamen erst 1965 wieder nach Österreich.

Hier in Österreich kam ich vor allem durch Lehrerinnen und Mitschülerinnen in Berührung mit der katholischen Kirche. Immer stärker faszinierte mich die Liturgie und ich entwickelte schließlich eine enge Beziehung zur Eucharistie. Ich hatte einen Ort gefunden, der meiner Spiritualität entsprach. Mit 19 entschied ich mich, in die katholische Kirche einzutreten, mich neuerlich taufen zu lassen und bewusst christlich zu leben.

Mein Vater, der mir diese Entscheidung lange Zeit nicht verzieh, erinnerte mich beständig an meine jüdischen Wurzeln. Er schlug mir vor, einige Zeit in Israel zu verbringen, um herauszufinden, ob ich nicht doch Jüdin sein wollte. Ich ging tatsächlich mehrmals für Wochen in einen Kibbuz in Israel. Dort wurde mir klar, dass ich wirklich Jüdin bin: Ich bin stolz darauf und das kann mir niemand nehmen. Doch meine Religion ist das Christentum. Für mich ist der Messias schon da. Das soll aber keine Abwertung der jüdischen Religion bedeuten, sondern ist meine ganz persönliche Aussage.

»Für mich ist der Messias schon da.«

Ich bin jüdischer Abstammung und habe jüdische Wurzeln. Und dennoch: für mich ist Christus der Messias! Juden denken in diesem Punkt anders: Sie warten noch auf den Messias, weil sie der Ansicht sind, dass sein Kommen mit Veränderungen in der Welt verbunden sein

muss, die in ihren Augen noch nicht zu sehen sind. Das muss man einfach so stehen lassen.

Berufung

● Weshalb ich mich in meiner Jugend entschieden habe, trotz meines jüdischen Selbstbewusstseins bewusste Christin zu werden, ist – wie jede Berufung – letztlich nie ganz rational einholbar. Für mich war und ist die Spiritualität der Evangelien wichtig: Zentral ist für mich die Bergpredigt mit ihrer Botschaft der Liebe und Barmherzigkeit. Das gibt es natürlich auch im Alten Testament, doch es war eben gerade Jesus, der mich faszinierte und es immer noch tut. Die Faszination, die er auf Menschen seiner Zeit ausgestrahlt haben muss, erfasst auch mich immer wieder neu. Für mich war Jesus Christus ein Revolutionär seiner Zeit.

Hinzu kommt, dass ich ein sehr spiritueller Mensch bin, mit einem starken Bedürfnis nach Gebet. Die katholische Liturgie ist mir spirituelle Heimat geworden, die Eucharistie der Kernpunkt meiner Spiritualität: Wenn ich zur Kommunion gehe, erfüllt mich der Glaube, dass

»Eucharistie als Kernpunkt«

Christus in mir fortlebt und dass er der Erlöser ist. Es ist wohl diese innige innere Beziehung zum Erlöser, die mich Christin werden ließ und sein lasst. Aber ich will niemanden abwerten, der nicht dieser Meinung ist.

Sicherlich: Spirituelle Tiefe und die Dankbarkeit für das wiederholte Erlösungshandeln Gottes in der Geschichte, das Psalmengebet und vieles mehr finden sich ebenso im Judentum. Ich gehe auch in die Synagoge und entdecke dabei immer wieder, wie viel der christlichen Liturgie aus dem Judentum geschöpft ist. Ich will die Religionen nicht auseinander dividieren. Jesus sagt: »Ich bin der Weg.« Auch Juden haben ihren Heilsweg. Jeder hat seine Gebote, um zu Gott zu kommen. Auf keinen Fall dürfen wir Christen versuchen, Juden zu missionieren.

Manchmal kenne ich mich in meinen eigenen religiösen Gefühlen nicht recht aus: Bin ich Jüdin? Bin ich Christin? Jedenfalls ist das Christentum für mich nicht bloß eine Fortsetzung des Judentums, sondern etwas Neues, Herausforderndes, das aber aus der Quelle lebt, aus der es gekommen ist.

Sensibilität

● Oft kann ich die Gefühle beider Seiten – von Christen wie von Juden – verstehen und teilen. Ich bin sensibel, viel sensibler wie die meisten meiner österreichischen MitchristInnen für die Gefühle des jüdischen Volkes. Als Beispiel möchte ich den Streit um die Aufstellung von Kreuzen in Auschwitz nennen. Ich kann zwar verstehen, dass katholische Ordensschwestern dort ein Kreuz aufrichten als Zeichen der eigenen Reue und des Glaubens an die Erlösung. Ich verstehe aber mindestens ebenso gut, dass für Juden das Kreuz ein Zeichen der Qual und der Folter ist, und halte es für verletzend, wenn Christen über dem Friedhof für Millionen Juden, der Auschwitz auch ist, dieses Zeichen aufrichten. Die Erklärung des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat das 1990 gut zusammengefasst: »Wir Christen müssen den Ernst der Anfrage begreifen, die Nichtchristen an unsere Theologie des Kreuzes richten, das für uns vom Schandpfahl zum Heilszeichen geworden ist. Viele Nichtchristen, vor allem Juden, haben in der Geschichte das Kreuz als Verfolgungssymbol erfah-

ren: bei den Kreuzzügen, durch Inquisition und Zwangstaufen, bei Pogromen und Verfolgungen. Wir müssen also lernen, dass das Kreuz für viele Menschen ganz anderes bedeutet, als wir damit aussagen möchten. Unsere Symbole, Absichten und Kriterien können nicht für alle anderen als Maßstab gelten.«

Mir ist der Dialog zwischen Juden und Christen und die Sensibilisierung der christlichen Gemeinden für ihre jüdischen Wurzeln und ihre jüdischen Glaubensgeschwister sehr wichtig geworden. Hier ist noch enorm viel zu tun. Wir müssen dabei das Gemeinsame erkennen, aber das Trennende klar darlegen. Von beiden Seiten braucht es dazu guten Willen und Interesse.

Wir leben in einer religionspluralistischen Gesellschaft, die viel relativiert – ich versuche nicht Abstriche von meiner religiösen Identität zu machen, sondern zu integrieren. Für mich ist wichtig, als Christin zu leben, die Eucharistie zu empfangen, aber stolz zu sein, dass ich jüdischer Herkunft bin. So möchte ich leben können.

Literatur: Ruth Steiner, Daheim in zwei Religionen. Mein Bekenntnis zum Judentum und zum Christentum, Wien 2000.

Sabah Brockmann-Ahmed
Religion und Lebensweise

● Wenn mich Menschen nach den Beweggründen meines Übertritts vom Christentum zum Islam befragen und ich ihnen nach mehreren Erklärungsversuchen schließlich verrate, dass ich mit einem Muslim pakistanischer Herkunft verheiratet bin, reagieren sie mit dem ›Aha-Effekt‹, so als ob eine Heirat den Übertritt zu einer anderen Religion erklärt. Die entscheidende Frage lautet doch, warum ich als zwanzigjähriges Mädchen, das in einem katholischen Elternhaus aufwuchs und eine Klosterschule besuchte, für den Islam so empfänglich war? Warum verlor die eigene Religion so sehr an Bedeutung, dass ich in der Ehe mit einem gläubigen Muslim nichts Problematisches sah? Im Gegenteil, ich verspürte geradezu einen Reiz, einen gläubigen Muslim in meiner steten Nähe zu wissen.

Kinderglauben

● Einen Grund für diese Entwicklung sehe ich darin, dass die elterliche, religiöse Erziehung den Herausforderungen des säkularen Umfeldes nicht gewachsen war. Meine Eltern erzogen uns Kinder wie sie selbst erzogen worden waren, nämlich herkömmlich traditionell katholisch. ›Traditionell‹ insofern, dass wir Kinder ganz selbstverständlich an den sonntäglichen Gottesdiensten teilnahmen, Andachten besuchten, vor den Festtagen beichteten. Bis zu einer gewissen Altersgrenze erfüllten wir alle Erwartungen, die meine Eltern diesbezüglich hatten. Eine Auseinandersetzung mit der Religion fand indes nicht statt. Über den Glauben außerhalb der Kirche zu reden, wurde eher als peinlich empfunden. War es da verwunderlich, dass diese passive Form der Religiosität sich nicht bewährte, als der säkulare Einfluss das Elternhaus überrollte?

Auch die Klosterschule trug nicht dazu bei, mich bei der Entwicklung des Kindheitsglaubens zum Glauben eines Erwachsenen zu begleiten und diesen zu festigen. Zwar fand in den von mir geliebten Religionsstunden die gewünschte und notwendige Auseinandersetzung mit Gott und der Welt statt, doch als uns der Religionslehrer

über Religionskritiker wie Nietzsche, Marx und Feuerbach aufklärte, mit der Absicht, uns Jugendliche vor den negativen Einflüssen jener zu bewahren, ging der Schuss nach hinten los. Die These »Religion ist Opium für das Volk« schien mir einsichtig und war fortan auch meine These. Als ich das Elternhaus und die Schule verließ, spielte die christliche Religion für mich keine Rolle mehr. Die Person Jesus verblasste als fernes Ideal meiner Kindheit.

Trotz der vorübergehenden Areligiosität blieb ich religiösen Themen gegenüber aufgeschlossen. Eine Frage beschäftigte mich besonders. Wie möchte ich leben? Wen möchte ich mir als für meinen vor mir liegenden Lebensweg als Vorbild nehmen? Ich wusste um meine eigene Bedürftigkeit und das Verlangen nach Wissen um die richtige Orientierung war stark.

Es war wohl das andere Klima der islamischen Religion, das mich auf meiner Suche nach einer verlorenen Einheit in besonderer Weise ansprach. In der Person meines Mannes begegnete ich erstmals einen Menschen, der mit beiden Füßen auf der Erde stand, lebensbejahend und

»Suche nach einer verlorenen Einheit«

dennoch religiös tief verwurzelt. Als dieser rational denkende Mensch sich rituell zum Gebet reinigte, seinen Gebetsteppich ausbreitete und sich vor seinem Schöpfer niederwarf, war dies für mich eine interessante Entdeckung. Der durch den Islam geprägte menschliche Charakter war mein Schlüssel zum Islam.

Weg der Mitte

● Letztlich waren es mehrere Aspekte, die mich bewogen, nach drei Jahren intensiver Auseinandersetzung das islamische Glaubensbekenntnis abzulegen. Es war vor allem eine Entscheidung für die harmonische islamische Lebensweise, die die natürlichen Instinkte des Menschen akzeptiert. Der Islam offenbarte sich mir als Weg der Mitte zwischen Askese und Lebensbejahung, zwischen Dies- und Jenseits, zwischen Spiritualität und gesellschaftlicher Teilnahme. Alles religiöse Streben steht im Einklang mit der Natur des Menschen. Muslim-Sein, wörtlich: sich friedensstiftend dem Willen Gottes zu unterwerfen, in Frieden mit sich und seiner Umwelt und seinem Schöpfer zu leben, ist das Programm des Islams, das mich überzeugte.

Diese Ganzheitlichkeit spiegelt sich auch in dem islamischen Gottesbild. Gott ist einer und einzigartig, es gibt kein Mysterium der Dreifaltigkeit, keine unverständliche Erbsünde und keinen komplizierten Erlösungstod. Im Koran fordert Gott den Menschen auf, seinen Verstand zu nutzen, jeder ist mündig vor seinem Schöpfer, es bedarf keines kirchlichen Mittlers, keines Klerus, keines unfehlbaren Oberhauptes. Der Verstand des Einzelnen ist ein Instrument, um den Glauben zu stärken. Allah ist allmächtig und barmherzig. Der Muslim ist ein Realist, sein spiritueller Weg ist einfach und klar, praktikabel.

Es kam der Zeitpunkt, an dem ich einen Aspekt der islamischen Lebensweise, das fünfmalige Gebet, einfach ausprobierte, um die Wirkung zu beobachten. Ich benetze Hände, Gesicht

»einen neuen Zugang zu Gott«

und Füße mit Wasser, empfand ein Gefühl der Reinigung, probierte das rituelle Gebet und stellte fest, es funktionierte: Es ermöglichte mir einen neuen Zugang zu Gott.

Parallel zu diesen neuen Erfahrungen verlief die Auseinandersetzung mit meiner Herkunftsreligion. Ich las abwechselnd Bücher über Chris-

tentum und Islam. Es waren vor allem die Bücher jener christlichen Theologen, die die Entstehungsgeschichte und Kanonisierung der Evangelien kritisch beleuchteten und sich bemühten, die ursprüngliche juden-christliche Christologie wiederherzustellen.

Be-deutung Jesu

● Insbesondere das Wissen über die Umstände des um 325 nach Christus stattfindenden Konzils von Nicäa, das gegen die anfängliche Mehrheit der Arianer und unter Druck des heidnischen Kaisers Konstantin aus Jesus Gott machte, erleichterten es mir, mich nach der emotionalen Loslösung auch geistig vom Dogma der Gottessohnschaft zu lösen. Das Trennende zwischen Islam und Christentum, nämlich die unterschiedliche Auffassung über die Person Jesus, hob sich annähernd auf in Übereinstimmung mit der koranischen Feststellung: »Der Messias, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter.«

Zwei Aspekte der christlichen Be-deutung Jesu haben mein kindliches Jesusbild und damit das um mich herrschende religiöse Klima besonders geprägt: Jesus als der Leidende und Jesus, der absolute Pazifist. Schon im Kindergarten malten wir Jesus am Kreuz. Früh prägte sich das Bild vom leidenden Menschensohn ein. Geschichten über die ersten Märtyrer im Christentum beeindruckten mich sehr. Uns wurde vermittelt, dass Jesu Königreich nicht von dieser Welt sei, Leiden und Verfolgung im Himmel belohnt werde und Leiden ein Weg zu Gott sei.

Mit zunehmendem Alter verstand ich immer weniger, warum ich die andere Wange hinhalten soll, wenn man mir Unrecht tut. Der leidende Jesus bot mir als Jugendliche wenig Identifikation. Der jugendliche Geist strebt eher nach Weltverbesserung, statt in Geduld auszuharren.

Positiv hingegen wirkte auf mich die Bedeutung Jesu als der absolute Pazifist. Jesus, der nach christlicher Überzeugung aus Liebe zu den Menschen sogar sein Leben hingibt, ja, das war unbestreitbar »Jesus Christ Superstar.« Was kann man Tugenden wie »friedvoll und liebend«, die Jesus verkörperte, entgegenhalten? Natürlich nichts! Sie sind unanfechtbar, was beim christlich-islamischen Dialog, wie mir scheint, bei nicht wenigen Christen dazu führt, sich auf Berufung des pazifistischen Jesus-Bildes insbesondere gegenüber den Muslimen moralisch überlegen zu fühlen.

Aber wie verwirklichen die Anhänger Jesu das pazifistische Gebot der hingehaltenen Wange in der Praxis? Ist die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit bezüglich dieses Gebotes nicht besonders groß, wenigstens in der Vergangenheit? Steht die Kirchengeschichte und die Geschichte

»Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit«

des christlich geprägten Abendlandes nicht im eklatanten Widerspruch zu der pazifistischen Friedensbotschaft Jesu? Wie glaubwürdig ist da das theoretische Bekenntnis zum Frieden, zur Liebe und Vergebung?

Auf dem neulich in Assisi stattfindenden Religionsgipfel sagte ein christlicher Bischof: »Kein Frieden ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung.« Wie real ist das Menschenbild, das sich hinter dieser Forderung verbirgt? Wie kann man Gerechtigkeit durch Vergebung herstellen? Ein Ausspruch des Propheten Muhammed zum Thema Gerechtigkeit ist für alle Menschen machbar und lautet: »Wer von euch etwas Verabscheuungswürdiges sieht, der soll es mit (der Tat) seiner Hand verändern, und wenn er das nicht vermag, dann mit (den Worten) seiner Zunge, und wenn er (auch) das nicht vermag,

dann mit (dem Wunsch) seines Herzens, und das ist das Wenigste an Glauben.«

Es brauchte lange, bis ich als eine aus der christlichen Tradition entstammende Muslima begriff, dass ein spiritueller Held wie Muhammed auch politische Erfolge haben darf. Der Islam versteht sich nicht nur als Religion, sondern als Lebensweise. Die Zielsetzung einer Lebensweise geht zwangsläufig über die einer Religion hinaus.

Gesellschaftsmodell

● Es bedurfte einer umfassenden Kenntnis des Islams bis mir der Unterschied zwischen Religion und Lebensweise klar wurde. Es galt nicht nur separate Glaubensartikel zu begreifen, sondern ein allumfassendes Gesellschaftsmodell in seiner ganzen Dimension. Heute weiß ich, dass es gerade die Ganzheitlichkeit des islamischen Gesellschaftsmodells ist, in dem profane Dinge des Alltags mit dem Glauben an den einen Gott harmonisch miteinander verwoben sind, die meine Faszination für den Islam bis heute aufrecht erhält.

Diese Ganzheitlichkeit beinhaltet weiter, dass der vom Christentum übertretende neue Muslim sich nicht, wie man annehmen könnte, zwischen den Zielen Jesus und Muhammed entscheiden muss. Der Koran achtet die pazifistische Botschaft Jesu. Als Prophet hatte Jesus, arabisch Isa, den Auftrag, das jüdische Gesetz neu zu interpretieren. Der Koran verehrt ihn als Bestätiger und Reformer der vorangegangenen Offenbarungen und als wundertätigen Heiler in der Reihe anderer Propheten vor ihm. Die unterschiedliche Zielsetzung beider Propheten erklärt sich aus ihren unterschiedlichen Lebensumständen. Anders als Muhammed wurde Jesus in das geordnete Rechtssystem des römischen Reiches hineingeboren. Er brauchte sich um die soziale und politische Ordnung keine Sorgen machen, beschreibt Karen Amstrong in ihrem Buch »Muhammed, Religionsstifter und Staatsmann«. Eine ganz andere Situation fand Muhammed siebenhundert Jahre später in Arabien vor. Das Arabien seiner Zeit lag abseits der damaligen Hochkulturen Byzanz und Persien. Es bestand eine dringende Notwendigkeit für eine neue politische

»auf der Seite der Entrechteten«

Ordnung und im 7. Jahrhundert musste die Lösung zwangsläufig eine religiöse sein, schreibt Amstrong weiter. Muhammed, der anfangs jegliches politische Mandat für sich ablehnte, sah es als seine religiöse Pflicht, sich auf die Seite der Entrechteten zu stellen, sich für eine gerechte Gesellschaft zu engagieren, sein Volk aus der primitiven Stammeskultur hinauszuführen, was Arabien letztlich den Frieden brachte.

Der islamische Rechtsgelehrte Ibn Taymiyyah (gest. 1328) behauptete, dass der Islam das mosaische Gesetz der Gerechtigkeit mit dem christlichen Gesetz der Gnade verbunden und einen Mittelweg zwischen der Strenge des Judaismus und der Barmherzigkeit Jesu gefunden hat.

Meinen Übertritt vom Christentum zum Islam habe ich nie als Abwendung von der Person Jesu betrachtet. Der Schweizer Muslim Ahmad Huber sieht seine Annahme des Islam nicht als

»einfach und klar«

Bekehrung, sondern als eine »Heimkehr zur Ur-Religion des Kosmos, zum Ur-Glauben aller Menschen.« In der Tat ermöglicht diese Heimkehr einen neuen, unverstellten Blick auf die historische Person Jesu, frei von übergewichtigen Bedeutungen und Projektionen, einfach und klar wie die Botschaft des Koran selbst.

Elmar Klinger

Fragen und Probleme gegenwärtiger Religionstheologie

Ein Lagebericht

Auf Konferenzen und in Gremien findet seit Jahren der Dialog der Religionen statt. Im Nachdenken über den Dialog fragt man nach der Bedeutung von Pluralität und Einzigartigkeit. Die Erklärung Dominus Jesus geht an diesem Diskurs vorbei.

● Das Gespräch der Religionen wird an vielen Orten auf den verschiedensten Ebenen geführt. Meilensteine im globalen Rahmen sind das Friedensgebet von Assisi[1], die Zusammenkunft des Parlaments der Weltreligionen[2] mit dem Thema eines Weltethos der Religionen in Chicago 1993, die »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden«, die zum ersten Mal 1970 in Kyoto/Japan stattgefunden hat[3], der islamisch-christliche Kongress von Cordoba[4] im September 1974, die 25 Jahre Bendorfer Konferenzen[5] sowie Tagungen der Europäischen Akademie für Wissenschaft und Künste in Salzburg, München, Riga und Wien. Eine wichtige Einzelperson ist Thomas Merton. Er führt eine beispielhafte Auseinandersetzung mit dem Buddhismus.[6] Es gibt die abrahamischen Teams, in denen Christen, Juden und Muslime zusammenarbeiten, und die Reich-Gottes-Gemeinschaften der katholischen Arbeiterjugend in Taiwan.[7] Seit 1975 finden am religionstheologischen Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien wichtige Symposien zur Begegnung des Christentums mit nicht-christlichen Religionen statt unter dem Titel »Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt«.[8]

Gespräche zwischen den Religionen haben Voraussetzungen, verfolgen Ziele und bewegen sich in Grenzen. Ihr Rahmen ist Gegenstand des Gesprächs über die Gespräche. Es erörtert Daten und Programme und wird allgemein in den vergleichenden Religionswissenschaften, der Religionssoziologie und Religionsphilosophie sowie speziell in der Islamistik, der Indologie, Buddhologie oder der Judaistik[9] geführt. Dieses Gespräch ist jedoch eine spezielle Herausforderung für die Theologie; denn Kenntnisse von der eigenen und der fremden Religion sind erforderlich und werden in ihm thematisiert. Es stellt die Theologie vor Probleme, die sie in der Vergangenheit nicht hatte, die sie heute jedoch lösen muss, wenn anders die Religion ihr ureigenes Thema ist. Das Gespräch über die Grundlagen des Gesprächs mit Islam, Hinduismus und Buddhismus war Gegenstand der religionstheologischen Akademien der Theologischen Hochschule St. Gabriel/Mödling, die von 1992 bis 1998 stattfanden.[10] Sie wurden in Zusammenarbeit mit europäischen Fachwissenschaftlern veran-

staltet und dienten der Einführung von Lehrenden und Forschenden in die Religionswelt des Islam und der indischen Religionen, »damit sie besser mit den notwendigen Erfordernissen des Dialogs vertraut würden und damit der Dialog mit anderen religiösen Traditionen überhaupt einen wirksamen Eingang finde in die Forschungs- und Lehrstätten christlicher Theologie.[11] Die Partner und ihre Erfahrung sind Grundlage der Begegnung.

Dialogischer Dialog

● Raimon Panikkar nennt einen Dialog, der über die religiösen Sachverhalte hinaus die Partner selber zum Thema hat, einen dialogischen Dialog. Dieser behandelt die Einstellung zur jeweils anderen Religion auf einer religiösen Basis. Panikkar nennt ihn auch »intrareligiösen Dialog« im Unterschied vom interreligiösen oder auch »dialektischen Dialog«, der sich um eine Verhältnisbestimmung im Sinn der vergleichenden Religionswissenschaft oder im Sinn der Apologetik bemüht.[12] Der dialogische Dialog ist selber ein religiöser Vorgang. Es wird zwischen den Vertretern der jeweiligen Religion auf der Ebene von Theologie und Wissenschaft geführt. Er betont den inhaltlichen Standpunkt der Tradition, die sie vertreten, lotet die Möglichkeiten der Begegnung aus, ringt um den Fortschritt im Verständnis jeweiliger Tradition und lässt den Inhalt der Überlieferung, der sich den Gesprächen immer entzieht, an dem sie sich jedoch alle zu orientieren haben, Maßstab der Betrachtung eigener und fremder Überlieferungen sein. Ihre Pluralität und der Pluralismus ihrer Standpunkte gehört daher zu seinen Grundlagen.

In der pluralistischen Religionstheologie ist die Vielheit der Religionen Gegenstand der Theologie. Sie ist eine unhintergehbare Tatsache der Religion als Religion, faktisch gegeben und von prinzipieller Bedeutung. Die Frage nach Gott und Christus wird dadurch neu gestellt. Sie bildet ein zentrales Thema der Auseinandersetzung. Charakteristisch und richtungsweisend sind die Titel von John Hick und Paul F. Knitter.[13] Sie nennen die Lehre von der Einzigkeit des Christlichen einen Mythos und entwickeln eine pluralistische Theologie der Religionen. Daher der Titel: »The myth of christian uniqueness. Toward a pluralistic theology of religion«.[14]

»Die Vielheit der Religionen ist eine unhintergehbare Tatsache.«

Pluralismus

● Das interessanteste, wichtigste, am meisten umstrittene, aber auch am wenigsten geklärte Stichwort dieser Theologie ist ihr Titelbegriff selber – der Pluralismus. Er wird substantivisch und adjektivisch gebraucht. Er meint die vorhandene Vielzahl von Religionen, mit der man umzugehen hat, aber zugleich die Interpretation dieser Vielzahl in der Theologie. Es geht um ihre Rechtmäßigkeit, nicht nur um ihr tatsächliches Vorhandensein, um die quaestio iuris, nicht nur um die quaestio facti. Die Vielzahl wird somit prinzipiell verstanden. Ein theoretisch befriedigender Standpunkt, der Vieles zur Grundlage des Einen macht und beides nicht immer nur konkurrierend gegenüberstellt, wurde bislang nicht entwickelt. Das Viele hat einen sehr weiten Sinn und wird ganz unterschiedlich gefasst. Hans Waldenfels spricht von einem existentiellen Pluralismus im Sinn der Postmoderne, Felix Wilfred von einem mystischen Pluralismus, Paul F. Knitter von einem universellen Pluralismus, Reinhold Bernhardt von einem monistischen Pluralismus;

er verweist auf die doppeldeutige Verwendung dieses Begriffs; Michael von Brück unterscheidet zwischen einem aufgeklärten Pluralismus, einem religionsgeschichtlichen Pluralismus der Kulturen, einem westlichen und einem asiatischen Pluralismus, einem theologischen und einem Beliebigkeitspluralismus. Gavin D'Costa – ein entschiedener Gegner von Hick und Knitter – nennt im Gegenzug ihren Standpunkt einen Mythos: »Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions«.[15] Panikkar fordert neben einer pluralistischen Geisteshaltung den christlichen Pluralismus, dessen Träger christliche Pluralisten seien, die Christsein nicht auf ein quantitatives Verständnis reduzieren, sondern in seiner qualitativen Eigentümlichkeit charakterisieren.[16]

Der ungeklärte Sprachgebrauch in der pluralistischen Religionstheologie macht größere Anstrengungen auf dem Feld der Theoriebildung notwendig. Man verfolgt bislang ein pragmatisches Ziel auf dem Boden des Dialogs. Daher

»nicht nur die Person, sondern das Werk Jesu«

Knitter: »Dialog ist, so könnte man sagen, das ›höchste Gut‹, der ›normative Wert‹ in der pluralistischen Religionstheologie. Pluralisten möchten einen authentischeren, produktiveren Austausch zwischen den Religionen fördern, [...] der zur Verbesserung, vielleicht sogar zur Veränderung der Gläubigen führt.«[17] Denn es gibt eine globale Verantwortung aller Religionen für die heutige Welt. Sie alle sind am Heil des Menschen ausgerichtet und entwickeln ein soteriologisches Programm. Sie können einen Beitrag für die Befreiung des Menschen leisten und werden auch daran gemessen. Daher steht im Mittelpunkt der Christologie bei Knitter nicht die Person, sondern das Werk Jesu, die Solidarität mit den Leidenden in der Botschaft vom Reich Gottes. Dieses besitzt theologische und christologische Priorität.

Der Anspruch auf exklusive Wahrheit der eigenen Standpunkte, das Alleinvertretungsrecht in Sachen der Religion, die Verabsolutierung des Christentums, sagt man, nehme das Interesse am Dialog und zerstöre die Bereitschaft, ihn überhaupt zu führen. Daher sei eine Relativierung von Gotteslehre und Christologie erforderlich. Man habe das An-sich Gottes, auf das sich alle Religionen beziehen und die Vielfalt der Perspektiven, in denen es sich zeigt und auf die sich die Namen Gottes beziehen, zu unterscheiden. Das Gleiche gelte von der Nachfolge Jesu in der Lebensführung und den Bekenntnissen zu seiner Person, die vielgestaltig sind. Exklusive Aussagen der Schrift hätten eine hymnische, keine ontologische Bedeutung.

Die Theologie des Pluralismus der Religionen steht somit vor einem Sprachproblem. Sie kann es wegen des Maßstabs, den sie sich gibt – die Förderung der Fähigkeit zum Dialog –, wegen der Tradition, aus der sie kommt und mit der sie sich auseinandersetzen muss – die der klassischen Christologie – und auch wegen der Behauptungen, die sie selber aufstellt, nicht umgehen. Die Frage lautet: Ist die Einzigkeit Christi eine Widerlegung oder eine Bestätigung des Pluralismus? Ist sie ein Hindernis für den Dialog oder begründet und motiviert sie ihn zu führen?

Sprachprobleme

● Die pluralistische Theologie der Religionen bietet auf dieser Ebene der sprachtheoretischen Auseinandersetzung viele Angriffsflächen. Man wird nicht sagen können, dass Hicks kantianische These vom Ding an sich (noumenon) und seinen Erscheinungsweisen (phaenomenon),

wobei der Name Gottes das erste nicht erreicht und sich im zweiten erschöpft, heutigen Erfordernissen genügen und das Problem lösen kann. Denn in der Sprache sind Bekanntes und Unbekanntes Gegenstand wahrer Aussagen. Gegenstand und Vergegenständlichung, Objekt und Verobjektivierung, Absolutheit und Verabsolutierung sind daher streng zu unterscheiden. Pluralität und Universalität bilden keinen Gegensatz, sie bedingen sich. Beides konstituiert wirk-

»Absolutheit und Verabsolutierung unterscheiden«

liche Rede. Alles, was es tatsächlich gibt und zum Thema werden kann, ist ein Einzelnes. Das Einzelne aber ist immer eines unter vielen. Einheit und Vielheit können sich – logisch betrachtet – gar nicht widersprechen. Je einzelner ein Einzelnes ist, desto realer bezieht es sich auf anderes und desto besser lässt es sich von ihm unterscheiden und in seinem eigenen Charakter bestimmen. Es ist unvermeidlich Gegenstand genereller Aussagen.

Ein weiterführender Diskurs über die sprachtheoretischen Voraussetzungen des Dialogs der Religionen kann daher nützlich sein und ist überall dort anzumahnen, wo es um die Religionen wirklich geht. Man sollte den Begriff des Mythos zur Charakterisierung des Überlieferten zurückhaltend anwenden. Er eignet sich nicht generell; es gibt andere literarische Formen seiner Dokumentation, einschließlich jener des historischen Berichts. Religionen machen das Übergeschichtliche zum Thema. Aber sie haben alle eine Geschichte. Sie gehen mit ihr um. Sie sind auch in sich selber ein plurales Phänomen. Sie sind es nicht nur in ihren Gegensätzen. Der generalisierende Sprachgebrauch im Umgang mit dem Wort Religion ist daher problematisch. Sein Charakteristikum in der Rede von Gott zu suchen, hat ohnedies Grenzen. Es prägt zwar die abendländische Tradition, zu der die pluralistische Theologie der Religionen gehört, aber man darf und kann es für den Buddhismus gar nicht verwenden. Es ist keine gemeinsame Basis eines Dialogs, sondern Gegenstand des inhaltlichen Diskurses. Man hat somit diese hermeneutische Voraussetzung zu korrigieren, wenngleich das Problem selber zentrales Thema bleibt. Das Ziel des Dialogs ist weder die Verabsolutierung noch die Relativierung der eigenen Aussagen. Es liegt in ihren Thematisierungen unter fremden, bis dahin nicht gekannten Bedingungen. Ihre Wahrheit muss aus dieser Perspektive und auf ihrem

»Dialoge sind oberster Maßstab und höchstes Gut.«

ihrem Boden darstellbar sein und sich als wahr auf ihm behaupten können. Das Wahre ist immer ein Gutes. Dialoge sind damit oberster Maßstab und höchstes Gut, wenn sie wahre Dialoge sind. Wahrheitsfähigkeit und der Wahrheitsanspruch sind von der Wahrheit selber zu unterscheiden. Ihre Verwechslung macht Gespräche ausweglos.

Die pluralistische Theologie der Religionen will in der Rede von Gott und von Christus den ontologischen Diskurs der klassischen Traktate überwinden und setzt auf den funktionalen Diskurs. Das Leben Jesu und seine Botschaft vom Reich Gottes werden vom Christusbekenntnis unterschieden. Dieses misst sich an jenem. Das Leben Jesu begegnet zwar in den Aussagen über Jesus, aber es hat einen Vorrang. Der christologische Diskurs umfasst beide. Er ist ein plurales Geschehen, das nicht die Über- und Unterordnung, sondern die Gleichrangigkeit seiner Pole zur wesentlichen Tatsache macht. Die ontologische Christologie steht vor diesem funktionalen Problem; denn sie hat die Lehre von der Person Jesu in einem getrennten Traktat behandelt. Die

funktionale Christologie steht jedoch umgekehrt vor dem ontologischen Problem. Sie muss zeigen, inwiefern die Lehre von der Erlösung durch Jesus eine wahre Lehre ist und sich auf Jesus

»ontologische und funktionale Christologie«

selbst berufen kann. Die Vielheit der Heilsvermittler und die Einzigkeit seiner Person müssen sich nicht widersprechen. Seine Einzigkeit wird in der Vielheit greifbar und ist darin zu erklären.

Es gibt eine Anerkennung des Pluralismus der Religionen in der christlichen Überlieferung selbst. Das Schema eines Entweder-Oder von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus kann diesen Tatbestand nicht hinreichend erfassen. Perry Schmidt-Leukel will dieser Einteilung sogar logische Unausweichlichkeit bescheinigen und meint, dass mit ihm das Gesamtproblem erschöpfend umschrieben sei. In diesem Sinn wäre das Christentum exklusivistisch, da es andere Religionen ablehnt, oder inklusivistisch, sofern es diese auf sich bezieht und ihnen eine teilweise Berechtigung beimisst. Es wäre aber nicht pluralistisch, weil es nicht deren Gleichheit anerkennt.[18]

Was aber heißt »pluralistisch«? Worin liegt das Charakteristikum des Pluralismus und wie ist dieser zu verstehen? Diese Frage ist ein Sprachproblem. Es gibt viele Äpfel und viele Kartoffeln. Aber niemand würde auf den Gedanken kommen und sagen, Apfel und Kartoffel seien die gleiche Frucht, bloß weil es von ihnen jeweils viele gibt, oder behaupten, es gibt viele Arten Früchte und deshalb gehe die jeweilige Frucht in dieser Vielheit unter. Pluralismus und Egalitarismus sind nicht deckungsgleich. Sie widersprechen sich. Gegenüber einer hermeneutischen Verallgemeinerung von Standpunkten hat man den pluralen Charakter von Theologie als Theologie zu betonen. Sie ist kein Monolog, sondern immer Diskurs von Standpunkten. Sie ist selber ein pluraler Tatbestand. Sie hat viele Quellen, viele Methoden und viele Richtungen. Man kann sogar fragen, ob der Begriff einer pluralistischen Theologie nicht eine Tautologie sei und man nicht sagen muss, sie ist entweder plural oder nicht Theologie. Eine andere Frage jedoch wäre, ob und wie sie diesem ihrem eigenen Wesen heute Rechnung trägt. Exklusivistisch oder inklusivistisch tut sie es nicht. Sie müsste fähig sein, das Eigene aus der Perspektive der anderen zu betrachten, ohne sich in ihnen zu verlieren.[19]

Dieser Pluralismus ist in Trinitätslehre, Christologie und Ekklesiologie greifbar. Er ist dort auch verankert.[20] Die These von einer rechtmäßigen Existenz nichtchristlicher Religionen in

»das Eigene aus der Perspektive der anderen zu betrachten«

den Quellen der christlichen Überlieferung vertritt Jacques Dupuis.[21] Er betont die Relationalität allen Heilsgeschehens, sodass Einzelnes Universalität besitzen kann. Eine Fundamentaltheologie dieses Pluralismus steht noch aus.

Dominus Jesus

● Auf der Ebene des kirchlichen Lehramts befasst sich die Erklärung »Dominus Jesus« mit der gegenwärtigen Religionstheologie.[22]

Ihr Thema sind Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Sie wendet sich gegen den Versuch, die Tatsache des religiösen Pluralismus dadurch zu rechtfertigen, dass zwischen der Heilsordnung des ewigen Wortes (außerhalb der Kirche) und der Heilsordnung des fleischgewordenen Gottes unter-

schieden wird, sodass erstgenannte universal ist, die zweite aber nicht. Hick und Knitter werden dabei nicht genannt, sondern statt dessen gesagt: »Diese Ansichten sind dem christlichen Glauben gänzlich entgegengesetzt« (10). Der universale Heilswille des dreifaltigen Gottes ist in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Wirklichkeit geworden. »Unter Beachtung dieses Glaubenssatzes ist die Theologie heute eingeladen, über das Vorhandensein anderer religiöser Erfahrungen und ihrer Bedeutung im Heilsplan Gottes nachzudenken und zu erforschen, ob und wie auch Gestalten und positive Elemente anderer Religionen zum göttlichen Heilsplan gehören können« (14). Die Ausdrücke Einzigkeit, Universalität

»Eine lehramtliche Erklärung ist kein Diskurs.«

und Absolutheit ergeben sich aus den Quellen des Glaubens und drücken seine Treue zur Offenbarung aus (15). Hingegen haben die Ausdrücke Himmelreich, Reich Gottes und Reich Christi keine ganz eindeutigen Bedeutungsinhalte (18).

Die Kirche darf nicht betrachtet werden als ein Heilsweg neben jenem in »den anderen Religionen, die komplementär zur Kirche, ja im Grunde ihr gleichwertig wären« (21). Die Mentalität des Indifferentismus und Relativismus, der zur Annahme der Gleichwertigkeit aller Religionen führt, darf sich in der Kirche nicht verbreiten (22).

Eine lehramtliche Erklärung ist kein Diskurs unter Theologen. Er wird nicht in ihr geführt und ist von ihr somit auch gar nicht zu erwarten. Er hat im Vorfeld stattgefunden. Auf die pluralistische Theologie der Religionen bezieht sich der Beitrag von Kardinal Ratzinger in der Zeitschrift Communio 1996 unter dem Titel »Zur Lage von Glaube und Theologie heute«.[23]

Ihm antwortet Hick 1998 in »Dialog der Religionen« unter dem Titel: »Eine Antwort auf Kardinal Ratzingers Ausführungen zum religiösen Pluralismus«.[24] Aufschlussreich sind die Auflagen der Kongregation zum Buch von Jacques Dupuis im Appendix 1: Der Zusatz fordert und beinhaltet die einzige und universale Heilsvermittlung Jesu Christi, die Einzigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung Jesu Christi, das universale Heilshandeln des Hl. Geistes, die Orientierung der gesamten Menschheit an der Kirche, den Wert und die Heilsfunktion der religiösen Traditionen.[25]

Die Erklärung »Dominus Jesus« behandelt die wesentlichen Anliegen der pluralistischen Theologie der Religionen selber beiläufig oder gar nicht. Sie befasst sich mit Irrtümern, die ihr vielleicht anhaften oder die sie begünstigt. Ihre Vertreter sind auch nicht direkt genannt. Das Problem ist die egalitäre Betrachtung der Religionen. Sie wird abgewehrt durch exklusivistische und inklusivistische Aussagen, die einen Dialog im Rahmen der Evangelisierung zwar begründen und gestatten. Aber die anerkannte Parität der Partner gehört zum Dialog, nicht zur Evangelisierung. Er kann sich daher nicht auf Lehrinhalte beziehen. Die Kirche evangelisiert, aber wird nicht evangelisiert. Der Pluralismus hat faktisch Bedeutung, lässt sich jedoch nicht prinzipiell verstehen. Die Orthodoxie steht vor der Orthopraxie, nicht sie über jener.

Das Hauptproblem der Erklärung »Dominus Jesus« liegt in dem, was sie verschweigt. Sie bestreitet nicht den Pluralismus in Tradition und

»Das Hauptproblem liegt in dem, was sie verschweigt.«

Theologie sowie im Lehramt des Zweiten Vatikanums. Sie nimmt ihn aber nicht zur Kenntnis. Weder sich selbst noch die Standpunkte, mit de-

nen sie sich auseinandersetzt, bringt sie damit in Beziehung. Dies gilt speziell für den Begriff des Dialogs, den sie nur für die natürliche, nicht für die übernatürliche Ebene gelten lässt.[26]

Betroffen sind davon aber auch der irdische Jesus und das Reich Gottes in der Christologie, das Volk Gottes in der Ekklesiologie sowie die Evangelisierung in der Missiologie. Die Pastoralkonstitution schließlich wird nirgendwo auch nur im Ansatz behandelt.

In der Christologie wird über Jesus gesagt, dass er die Fülle und Endgültigkeit der ganzen Offenbarung ist. Aber er selber kommt nirgendwo zu Wort, sondern ganz im Gegenteil! Seine Botschaft vom Reich Gottes, die ihn zu einer endgültigen Größe, zur Fülle der ganzen Offenbarung in der Geschichte macht, wird relativiert, ja geradezu karikiert. Es heißt wörtlich, man kann »für die Ausdrücke Himmelreich, Reich Gottes und Reich Christi keine ganz eindeutigen Bedeutungsinhalte ableiten, auch nicht von ihrer Beziehung zur Kirche, die selbst Mysterium ist und nicht gänzlich mit einem menschlichen Begriff erfasst werden kann« (18).

Die Ekklesiologie hat den meisten Ärger verursacht und den größten Widerspruch erfahren. Ich möchte hier nur einen Mangel hervorheben, die Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes. Es wird gesagt, dass Kirche das Reich Gottes verkünden und begründen müsse, aber nicht, dass es für sie ein Maßstab wäre und Jesus sie mit und in ihm selbst gegründet hat. Der Ausdruck »Volk Gottes« kommt in der ganzen Erklärung kein einziges Mal vor, obwohl die Kirche aus ihm besteht und selber die Versammlung des Volkes Gottes ist. Es ist außerdem der Schlüsselbegriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums.

Mit den anderen Religionen befasst sich die Erklärung »Dominus Jesus« nur sehr begrenzt. Sie warnt vor Relativismus und Indifferentismus. Die Kirche ist nicht nur ein Heilsweg neben anderen, sondern der notwendige Heilsweg. Es gibt eine Notwendigkeit ihr anzugehören.

Weil aber die Erklärung über das Reich Gottes nichts Eindeutiges und eigentlich gar nichts zu sagen weiß, weil sie diesen Begriff nur kontrovers diskutiert, verfügt sie auch nicht über den Begriff der Evangelisierung. Er ist ebenfalls ein

»Verkündigung des Reiches Gottes hat befreienden Charakter.«

zentraler Begriff des Zweiten Vatikanums und bedeutet ja per definitionem Verkündigung des Reiches Gottes. Sie hat befreienden Charakter. Davon ist in der Erklärung jedoch nirgendwo die Rede. Sie kann die Notwendigkeit der Kirche für das Heil inhaltlich nicht fassen und von der Sache her auch nicht begründen. Sie geht deduktiv zu Werke. Weil die Kirche an den Heilswillen Gottes glaubt, heißt es, muss sie missionieren (22).

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums ist die allgemeinste Grundlage und der umfassendste Horizont aller Offenbarung des Willens Gottes in der heutigen Welt und Mission der Kirche. Sie wird in der Erklärung einmal beiläufig zitiert, aber thematisch nie erwähnt. Sie hat jedoch eine Schlüsselfunktion im Umgang der Kirche mit ihrem Verhältnis zur nichtchristlichen Welt. Sie gestattet und begründet eine Theologie des Sehens, Urteilens und Handelns. Auf dem Boden und im Licht fremder Standpunkte lässt sich der eigene erst überhaupt bedeutungsvoll erklären.

[1] Vgl. Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König, Kommentar von Hans Waldenfels, Freiburg i.Br. 1987. Ebenso »Glaubende aller Religionen: vereint für den Aufbau des Friedens«. Weltag des Friedens 1992, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992

(= Arbeitshilfen 92).

[2] Vgl. Hans Küng und Karl Josef Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos des Parlaments der Weltreligionen. München 1993; sowie Hans Küng u.a. (Hg.), Globalisierung erfordert ein globales Ethos, Jena 2000.

[3] Vgl. Norbert Klaes, Erfahrungen in der »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden« (WCRP), in: Anton Peter (Hg.), Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen, Theologische Reflexionen, Missionarische Perspektiven, Freiburg 1996, 91-108.

[4] Vgl. Mikel de Espalda, Der islamisch-christliche Kongreß in Cordoba (September 1974), in: Concilium 12 (1976), 395-397.

[5] Vgl. Martin Bauschke, Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000. Vgl. ebenfalls Eugen Biser (Hg.), Interreligious dialogues, Wien-Salzburg 2000.

[6] Vgl. hierzu Thomas Merton, Asiatisches Tagebuch, Zürich 1987.

[7] Vgl. Josef Meili, Die katholische Arbeiterjugend als Modell von Reich-Gottes-Gemeinschaften in Taiwan, in: Peter, Christlicher Glaube, 58-76.

[8] Vgl. Andreas Bsteh (Hg.), Beiträge zur Religionstheologie, 9 Bde, Mödling 1976-1999.

[9] Vgl. dazu neben anderen Robert J. Schreiter, Abschied vom Gott der Europäer. Zur Entwicklung regionaler Theologien, Salzburg 1992 und Leonard Swidler, Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg/München 1992.

[10] Andreas Bsteh (Hg.), Christentum in der Begegnung. Studien zur Religionstheologie, 6 Bde, Mödling 1994-2001.

[11] Ders. (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus. Studien zur Religionstheologie 6, Mödling 2001, 9.

[12] Vgl. Raimon Panikkar, The intrareligious dialogue, New Jersey 1999; sowie »Vom Herzen sprechen«. Ein Gespräch der Herder-Korrespondenz mit Raimon Panikkar über den interreligiösen Dialog, in: HK 9 (2001), 448-453.

[13] Vgl. Paul F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988; sowie ders., Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen, Frankfurt a. Main 1997. Eine Bilanz dieser Theologie in Auseinandersetzung mit ihren Ansätzen ziehen Reinhold Bernhard, Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991; Karl-Heinz Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi am Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln 1995; Raimund Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg 1996; ders. (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Freiburg 1998; Hans-Gerd Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt a.M. 1998.

[14] New York [2]1988.

[15] New York 1990.

[16] Raimon Panikkar, Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München 1991, 178-187. Zur Fragestellung insgesamt vgl. auch Günter Riße u.a. (Hg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996.

[17] Paul F. Knitter, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Hans-Gerd Schwandt (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen, Frankfurt a. Main 1998, 75-95; 76.

[18] Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus, in: Peter, Christlicher Glaube, 227-248.

[19] Vgl. zu diesem Standpunkt Elmar Klinger, Christliche Identität im Pluralismus der Religionen. Probleme und Perspektiven in der Sicht des Zweiten Vatikanums, in ders. (Hg.), Gott im Spiegel der Weltreligionen, Regensburg 1997, 111-124.

[20] Man vgl. hierzu Raymund Schwager (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg 1996, 83-117; sowie Hans-Martin Barth, Christlicher Glaube im Kontext nichtchristlicher Religionen, in: Hans-Gerd Schwandt, a.a.O. 97-116. Siehe ebenfalls Elmar Klinger, Hermann Schell im Gespräch der Weltreligionen, in: Ottmar Meuffels, Rainer Dvorak (Hg.), Wahrheit Gottes – Freiheit des Denkens. Hermann Schell als Impulsgeber für Theologie und Kirche. Gedenkschrift anläßlich seines 150. Geburtstages, Würzburg 2001, 81-94. Weiterhin Hans-Joachim Sander, Hermann Schells Apologetik der pluralen Wahrheit des Glaubens, ebd. 95-108.

[21] Jacques Dupuis, Toward a christian theology of religion, New York 2001.

[22] Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung »Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche«, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

[23] Internationale Katholische Zeitschrift Communio 25 (1996), 359-384. Man vgl. auch Indien: Theologen unter römischem Verdacht, in: HK 1 (1997), 14-16.

[24] Diese Antwort ist auch abgedruckt in Reinhard Kirste u.a. (Hg.), Die dialogische Kraft des Mystischen. Religionen im Gespräch 5, Balve 1998, 493-496. Zur Auseinandersetzung mit Hick vgl. auch Hans-Joachim Sander, Die Differenz der Religionen – Glauben im Pluralismus des Heiligen. Der Religionsdisput von Yamaguchi und die pluralistische Religionstheorie von John Hick, in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft/ Nouvelle Revue de science missionaire 54 (1998), 3-22.

[25] Vgl. Jacques Dupuis, a.a.O. Appendix, 434-438.

[26] Man vgl. im Unterschied dazu »Nostra aetate« mit der Bewertung von Kardinal Arinze, 30 Jahre Nostra aetate. Die »Magna Charta« des Konzils für den interreligiösen Dialog, in: Christlich-islamische Begegnung 9 (1995), 144-146. Eine biographisch-ideologische Auseinandersetzung mit Dominus Jesus führt Hermann Häring, Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger, Düsseldorf 2001.

Manuela Kalsky

Vom einsamen Helden zur messianischen Gemeinschaft

Feministische Versuche, die Bedeutung Jesu neu zu erschließen

Nach der Kritik an der Männlichkeit des Erlösers und einer leidensbetonten Opfertheologie fragt feministische Christologie nach konkreten Heilserfahrungen von Frauen. Aus diesem Blickwinkel wird Jesus Christus nicht bedeutungslos, aber »relativiert«: in Beziehung gesetzt.

● Jede Zeit hat ihren eigenen Jesus und zumeist gleicht er auffällig dem Autor, der sich mit ihm beschäftigt. Bereits im 19. Jahrhundert gelangte Albert Schweitzer zu der Einsicht, dass alle Jesusbilder zeitgebundene Konstruktionen sind, geschaffen mit Hilfe »historischer Phantasie«. In seinem berühmten Werk »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«[1] beschreibt er die unterschiedlichen Jesusbilder, die die moderne Suche nach dem historischen Jesus und die damit verbundene Kritik an der Macht kirchlicher Institutionen und universeller dogmatischer Wahrheiten hervorgebracht hat. Die traditionellen theologischen Auffassungen von Offenbarung, Erbsünde und Erlösung waren im Lichte der Aufklärungsideale problematisch geworden. Alle der Vernunft widerstrebenden Aussagen, darunter auch das Dogma von Chalcedon mit seiner Zwei-Naturen-Lehre, mussten sich einer kritischen Revision unterziehen. Errungenschaften und Sackgassen der modernen Jesus-Forschung sind inzwischen deutlich geworden, aber die damals aufgeworfene Frage: Wer war Jesus von Nazaret? hält bis auf den heutigen Tag die exegetische und systematisch-theologische Forschung in ihrem Bann.

Auch feministisch-christologische Entwürfe entstanden auf dem Hintergrund dieser modernen Jesusforschung und der damit verbundenen Frage nach dem historischen Jesus und seinem Verhältnis zum Christus des Glaubens. Neu an ihnen ist die geschlechtsspezifische Sichtweise, mit der sie die biblischen Geschichten und die (klassischen) christologischen Aussagen über Jesus betrachten. Ist die Bedeutung Jesu Christi für Männer und Frauen gleich? Können Frauen bestätigen, dass dasjenige, was Männer Jahrhunderte hindurch als göttliches Heil für alle Menschen definierten und tradierten, tatsächlich auch den Heilsvorstellungen von Frauen entspricht? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, wurden historische Erfahrungen von Frauen und deren Lebenswirklichkeit zum locus theologicus und damit zu neuen möglichen Fundorten der Heilsoffenbarungen Gottes. Ganz im Sinne der Ideale der Aufklärung wurden patriarchale Aspekte der klassischen Christologie, die nicht zur Freiheit und Gleichheit von Frauen führten, kritisiert.

Frauen ergriffen das Wort und gaben selbst Antworten auf die biblische Frage: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« Im Folgenden gehe ich näher auf die Entwicklungen im feministisch-christologischen Diskurs und auf die dort gewonnenen Einsichten ein.[2]

Exklusiv männlich

● In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts begann mit dem Buch Jenseits von Gottvater, Sohn & Co ein neues Kapitel in der Theologiegeschichte der westlichen Welt. In diesem inzwischen zum Klassiker der Feministischen Theologie zählenden Werk analysierte die nordamerikanische Theologin und Philosophin Mary Daly die großen Themen der Theologie aus feministischer Sicht, darunter auch die Christologie. Daly schrieb damals:

»Die Frauenbefreiung wird logischerweise dazu führen, dass viele christologische Formeln, welche die Idolatrie der Person Christi widerspiegeln und fördern, an Glaubwürdigkeit verlieren. (...) Es wird, meine ich, immer deutlicher werden, dass die ausschließlich männlichen Symbole für das Ideal der »Inkarnation« oder das Ideal der Suche des Menschen nach Erfüllung nicht ausreichen. So, wie eine nur männliche Bilderwelt und Ausdrucksform für die Gottheit an Glaubwürdigkeit verliert, so wird vielleicht auch der Gedanke einer einzigen göttlichen Inkarnation in einem Menschen männlichen Geschlechts im religiösen Bewusstsein der zunehmenden Erkenntnis Platz machen, dass die Macht des Seins in allen Menschen ist. (...) Es geht nicht darum, zu leugnen, dass sich eine Offenbarung in der Begegnung mit der Person Jesu vollzogen hat. Aber es muss bekräftigt werden, dass die schöpferische Gegenwart des Wortes (Verb) sich in jedem historischen Augenblick offenbaren kann, in jedem Menschen und in jeder Kultur.«[3]

Seit diesen prophetischen Worten sind nahezu dreißig Jahre vergangen. Daly selbst kehrte dem Christentum den Rücken, da sie den Gedanken der einmaligen Fleischwerdung Gottes in einem Mann für nicht reversibel sexistisch hielt und dessen Opfertod am Kreuz für sie die Nekrophilie der christlichen Religion unterstrich.

Obwohl viele feministische Theologinnen die Kritik Dalys an der Frauenfeindlichkeit der christlichen (Erlösungs-)Symbolik teilten, wollten sie die Hoffnung nicht aufgeben, dass das Christentum von innen heraus zu reformieren sei. Für sie wurde die von der nordamerikanischen Theologin Rosemary Radford Ruether gestellte Frage: »Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?« zum Inbegriff der reformgesinnten feministisch-christologischen Kritik. Ruether rea-

»keine physische Ähnlichkeit mit dem Erlöser«

gierte mit dieser Frage auf die 1976 herausgegebene Erklärung des Vatikans gegen die Zulassung der Frauen zum Priesteramt. Darin vertritt der Vatikan die Auffassung, dass die Ordination der Frauen ausgeschlossen sei, da Frauen keine physische Ähnlichkeit mit dem Erlöser vorweisen können.

Ruether zeigte die Absurdität einer derartig bio-ontologischen Argumentation auf und beantwortete die von ihr zunächst rhetorisch beabsichtigte Frage positiv. In ihren Augen konnte Jesus der Erlöser von Frauen sein, da seine herrschaftskritische Botschaft und die damit verbundene befreiende Praxis die Option Gottes für die Marginalisierten verkörpert habe. Dabei sei nicht sein Mannsein, sondern sein befreiendes Menschsein entscheidend gewesen.

Reinterpretationen Jesu

● Während Daly vor allem den Sexismus traditioneller Christologie angeklagt hatte, betonte Ruether die Interdependenz unterschiedlicher Unterdrückungsmechanismen, die in den traditionellen Christologien zusammentreffen. Neben dem Sexismus galt ihre Kritik auch dem diesen Christologien innewohnenden Antijudaismus, Rassismus und Imperialismus.

Im Laufe der Jahre wurden diese Themen zum Brennpunkt der feministisch-christologischen Diskussion, da die von den unterschiedlichen Unterdrückungsmechanismen Betroffenen sich immer nachdrücklicher zu Wort meldeten.

Jüdische Frauen klagten den inhärenten Antijudaismus eines zum Frauenfreund erklärten Jesus an.[4] Wie war es zu diesem Antijudaismus gekommen? Feministische Theologinnen gingen in den biblischen Geschichten auf die Suche nach neuen frauenfreundlichen Interpretationen Jesu. Ebenso wie in klassischer Christologie versuchten auch sie, das Besondere in ihm aufzu-

»zum Frauenfreund erklärt«

zeigen. Sie gelangten zu der Überzeugung, dass Jesus Frauen als gleichberechtigt betrachtet habe und somit einen besonders positiven Umgang mit ihnen pflegte. Aufgrund dieser Tatsache erklärten sie ihn zu ihrem Befreier.

Dieser modernisierte Jesus – im Zeitalter der Emanzipation der Frau zum Feministen ausgerufen – wurde auf dem Hintergrund eines Judentums präsentiert, das als frauenunterdrückende Gesetzesreligion karikiert wurde. Unter Zuhilfenahme dieses – auch von den theologischen Vätern benutzten – Kontrastdenkens versuchten christliche Frauen, ihre feministisch-christliche Identität apologetisch in der Einzigartigkeit des »historischen Jesus« zu verankern. Ihr Versuch scheiterte an der Antijudaismuskritik, die deutlich machte, dass ein derartiger Versuch einer feministischen Re-Interpretation Jesu noch nicht den Bruch mit einer die »anderen« ausgrenzenden christologischen Tradition vollzogen hatte.

Auch Befreiungstheologinnen aus der so genannten Dritten Welt meldeten sich kritisch zu Wort. Sie zeigten den eurozentrischen Charakter Feministischer Theologie und Christologie auf und legten eigene Entwürfe einer in ihrem Kontext befreienden Christologie vor.[5] Schwarze Frauen aus Nordamerika weisen auf die Notwendigkeit einer Rassismusanalyse hin und fordern aus womanistischer Sicht eine Christologie, die ihrer dreidimensionalen Erfahrung von Rassismus, Sexismus und Klassenherrschaft gerecht wird. Für sie ist Jesus der göttliche Mitleidende, der ihnen hilft, in schwierigen Lebensumständen zu überleben.[6]

Afrikanische Theologinnen sehen Jesus als Heiler, der böse Geister vertreibt, Kranke heilt und als guten Freund, der sie schützend vor den sie unterdrückenden Mächten auf ihrem Lebensweg begleitet. Sie identifizieren sich mit ihm, da er in ihren Augen ein sorgsames »mütterliches« Leben in Beziehung zu anderen gelebt hat. Dadurch ist er für sie die Verkörperung eines Lebens, so kraftvoll, dass es durch den Tod hin-

»sorgsames, mütterliches Leben«

durchbrechen und neues Leben schenken konnte und kann. Für afrikanische Frauen ist demnach sowohl der erlösende als auch der mitmenschliche Aspekt Jesu von Bedeutung.[7] Die ghanesische Dichterin Efu Kuma beschreibt in ihrer Poesie die Erfahrungen afrikanischer Frauen mit Jesus:

»Jesus: Er wandert in unseren Herzen umher
und weiß, was darin ist.
Wenn wir mit ihm wandern
und auf Schwierigkeiten stoßen,
fürchten wir uns nicht,
auch wenn der Teufel selbst zum Löwen wird
und uns als seine Beute jagt.
Wir fühlen keine Angst:
Jesus streckt seine Hand aus
und siehe, Satan ist eine Maus!«[8]

Auch asiatische Frauen bestimmen die Bedeutung Jesu aus ihren Erfahrungen heraus neu, wobei sie sich von den kolonialen Christusbildern befreien und den Reichtum der religiösen Vielfalt Asiens in ihre christologischen Ansätze mit einbeziehen wollen. Auch hier sind es die Erfahrungen von Frauen in Indien, China, Südkorea und auf den Philippinen, die als Fundort christologischer Aussagen dienen.[9] Die südkoreanische Theologin Chung Hyun Kyung sucht in den Lebensgeschichten koreanischer Minjung-Frauen nach Anknüpfungspunkten für ihre Überlegungen zur Christologie. Sie stößt dabei sowohl auf traditionelle Christusbilder, die

»neue weibliche Bilder«

von asiatischen Frauen umgeformt werden, als auch auf neue weibliche Bilder.[10] Eines davon findet sie in der Tradition der SchamanInnen, die Frauen helfen, ihr han – tief gewurzelte Gefühle, die aus dem Erleiden von Unrecht entstehen[11] – zu entwirren. Diese SchamanInnen seien die PriesterInnen des Han-pu-ri, einer heilsamen, Leben spendenden und auf Befreiung hin ausgerichteten Kraft. Chung vergleicht deren Handlungen mit den biblischen Taten Jesu, der ebenfalls böse Geister austrieb und Kranke heilte, und gelangt zu der Überzeugung, dass diese SchamanInnen Bagong Kristo, ein neuer Christus, sind. Chung erwähnt in ihrer Darstellung auch nicht-personengebundene Jesus/Christusbilder asiatischer Frauen. Als Beispiel wählt sie das Gedicht einer indischen Frau, die in einer vom Hunger heimgesuchten Gegend Jesus in Form eines Getreidekorns begegnet:

»Jeden Mittag um zwölf
in der versengenden Hitze
kommt Gott zu mir
in der Gestalt von
zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich kenne ihn in jedem Getreidekorn,
ich schmecke ihn in jedem Happen,
ich halte sein Mahl mit ihm,
wenn ich schlucke,
denn er hält mich am Leben
mit zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich warte bis zur nächsten Mittagsstunde
und nun weiß ich, dass er kommt:
Ich kann hoffen,
noch einen weiteren Tag zu leben,
denn du hast Gott zu mir kommen lassen
als zweihundert Gramm Haferbrei.

Ich weiß jetzt, dass Gott mich liebt –
erst seitdem du das möglich machtest.
Nun weiß ich, was du meinst,
wenn du sagst,
dass Gott diese Welt so lieb hat,
dass er seinen geliebten Sohn gibt
in jeder Mittagsstunde durch dich.«[12]

In all diesen christologischen Entwürfen wird die Vielfalt an kontextuellen Erfahrungen und Geschichten von Unheil und Heil von Frauen in unterschiedlichen Kulturen sichtbar. Gemeinsam ist ihnen ein Verlangen nach Heilwerden, das eine Spiritualität des Lebens – des guten

Lebens für alle – ins Zentrum der christologischen Überlegungen rückt. Dabei ist der Blick auf die konkrete alltägliche Wirklichkeit von

»Spiritualität des guten Lebens für alle«

Frauen gerichtet, in der sich Heil und Unheil vollzieht. Hier entspringt das gemeinsame Verlangen nach Befreiung aus patriarchalen Strukturen und nach der Realisierung des vollen Menschseins von Frauen (und Männern).

Mit diesem Ziel vor Augen üben feministische Theologinnen Kritik an dogmatisch-christologischen Aussagen, die Jesu Männlichkeit zum Ausschluss von Frauen benutzen, die ihn triumphalistisch zum exklusiven Heilssymbol erklären, zum »einsamen Helden«, auf dessen Schultern die Erlösung der ganzen Welt ruht. An die Stelle der klassisch-dualistischen Weltsicht tritt eine beziehungsorientierte, die Gott und Mensch nicht zu Gegensätzen, sondern zu Partnern macht, verbunden in einer Reich-Gottes-Vision, die Gerechtigkeit für alle Menschen und den gesamten Kosmos fordert. Nicht Jesu Tod und Auferstehung stehen als Erlösungsmodell im Vordergrund[13], sondern seine gerechte Lebenspraxis, in der Gott als Macht in Beziehung anwesend war und die auch heute noch im Leben all jener Frauen und Männer sichtbar wird, die sich für das Zustandekommen der biblischen Reich-Gottes-Vision einsetzen.[14]

Christaphanien

● Die Suche nach einer für Frauen heilsamen Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht ist in vollem Gang. Dabei geht es nicht mehr nur um die Reinterpretation Jesu, sondern auch um die Benennung dessen, was Heil und Befreiung im Leben von Frauen in verschiedenen Kulturen bedeuten. Immer wieder tauchen in den unterschiedlichen christologischen Ansätzen Geschichten und Bilder von weiblichen Erlöserfiguren auf. Die bereits genannten Schamaninnen bei Chung sind ein Beispiel unter vielen. Auch mir erscheint es wichtig, kreative »frauenbewusste« Heilsvorstellungen und -geschichten in das Nachdenken über die Re-Vision der Christologie mit einzubeziehen, sie zu fördern und aus feministisch-christologischer Sicht eigen-sinnig visionär mit ihnen zu experimentieren. Aus diesem Grund habe ich den Begriff Christaphanien entwickelt.[15]

Der erste Teil des Wortes – Christa – soll christliche Frauen in unterschiedlichen Kulturen dazu einladen, ihre Erfahrungen und Geschichten über Unheil und Heil, über Kreuzigung und Auferstehung zu erzählen und gemeinsam zu reflektieren. Dabei ist Christa kein Ersatz für Christus. Vielmehr hat Christa die Funktion, den Erfahrungen von Frauen Nachdruck zu verleihen und sowohl im sprachlichen wie im bildlichen Bereich die Selbstverständlichkeit eines männlichen Christusbildes zu durchbrechen. Sie ist das

»Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper«

sichtbare Zeichen dafür, dass sich die fortdauernde Möglichkeit der Offenbarung Gottes auch in einem Frauenkörper vollziehen kann.[16] Im Rahmen einer feministischen Hermeneutik der kreativen Imagination soll sie die Vorstellungskraft von Frauen anregen, um so mögliche andere als die gängigen Heilsvorstellungen aufzuspüren.

Der zweite Teil des Wortes dagegen – phanien – hat die Funktion, diese Heilsvorstellungen und die damit verbundene Idee der Machbarkeit des Heils für Frauen wieder zu relati-

vieren. Phanien soll daran erinnern, dass auch die Bemühungen, heilsame Vorstellungen von Christa zu schaffen, den Weg aller Ideologie gehen und sich in ihr Gegenteil verkehren können. Es soll die Erinnerung an Epiphanien wach halten, an die plötzlichen und unerwarteten Momente, in denen das Heilige erscheinen/geschehen kann. Somit geht es bei Christaphanien nicht nur darum, Heilsvorstellungen und Heilssehnsüchte von Frauen sichtbar zu machen, sondern auch um die Bereitschaft, sich dem zu öffnen, was nicht nur im positiven Sinne überrascht und verwundert, sondern die eigenen Heilsvorstellungen möglicherweise unangenehm kritisiert, verändert und vielleicht als unzulänglich für das gute Leben aller entlarvt. Ich hoffe so, dass Christa nicht zu einem dogmatischen Bild erstarren kann, sondern den beweglichen Charakter des Suchens behält.

Um bei dieser Suche nach messianischen Vorstellungen und Geschichten von Frauen, in denen sich das Christusgeschehen in kontextuellen Christaphanien re-lokalisiert, nicht spezifische Vorstellungen von Heil zu verabsolutieren, ist die Begegnung und die Kommunikation über kontextuelle Erfahrungen von Heil und Unheil eine Notwendigkeit. Nicht in von vorn herein aufgestellten Wahrheitsansprüchen und dem

»auf Begegnung angelegtes Kommunikationsprojekt«

Festhalten an einer Logik der Einheit, sondern in der Interaktion mit andersartigen Heils- und Unheilserfahrungen sind meines Erachtens Momente göttlicher Offenbarung zu suchen und liegen Möglichkeiten für eine inhaltliche Bestimmung der Christusinterpretation. In diesem Sinne handelt es sich bei der Re-Vision der Christologie aus feministischer Sicht um ein auf Begegnung hin angelegtes Kommunikationsprojekt, in dem es gilt, die Differenzen im Unheils- und Heilsverständnis heilsam zu nutzen. Diese Begegnungen mit den »konkreten anderen« werden zum Ort des Wahrheitsgeschehens.

Hiermit ist die Re-Vision der Christologie aus feministisch-ökumenischer Sicht nicht länger eine Variation im traditionellen Spiel um den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus. An die Stelle der Re-Interpretation der Person Jesu als Herz der Christologie und seiner damit oftmals verbundenen heldenhaften Einzigartigkeit tritt eine Vielfalt an Geschichten von Menschen, die miteinander auf der Suche sind nach zeitgemäßen Antworten auf die Frage, was Unheil und Heil heute für sie in all ihrer Verschiedenheit bedeuten. Die darin auftauchenden Differenzen werden nicht ausgegrenzt, sondern fruchtbar gemacht. Gemeinsam begibt man sich auf die Suche nach einer christlichen Identität, die das Anderssein der anderen nicht als Bedrohung, sondern als Bereicherung für die eigene

»keine auf Einheit fixierte Christologie«

eigene Identität auffasst, eine Identität die nicht feststeht, sondern stets im Wandel begriffen ist. Es entsteht Raum für Christaphanien, für die Wahrnehmung von und die Konfrontation mit den Unheils- und Heilserfahrungen der anderen. Die Anerkennung der selbst bestimmten »Andersartigkeit der anderen« und die damit verbundene Pluralität der Heilsvorstellungen machen eine auf Einheit fixierte Christologie unmöglich.[17]

Und wo bleibt Jesus? Wird das christliche Glaubensbekenntnis zu ihm als dem Christus nicht bedeutungslos? Meines Erachtens ist das nicht der Fall. Seine Bedeutung verschiebt sich lediglich. Es ist die Einladung nicht an ihn, sondern mit ihm zu glauben.

[1] A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2 Bände, 3. Auflage, Gütersloh 1977.
[2] Vgl. den Übersichtsartikel von: D. Strahm, Jesus Christus, in: E. Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 200-207 (eine gründlich überarbeitete Neuauflage erscheint in Kürze).
[3] M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, 2. Aufl., München 1978, 88-90.
[4] J. Plaskow, Feminist Anti-judaism and the Christian God, in: Journal of Feminist Studies in Religion 7 (1991) 2, 99-108.
[5] Vgl. zu feministisch-christologischen Entwürfen aus unterschiedlichen Kulturen: D. Strahm, Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Luzern 1997; M. Kalsky, Christaphanien, Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen, Gütersloh 2000.
[6] J. Grant, White Women's Christ and Black Women's Jesus. Feminist Christology and Womanist Response, Atlanta 1989. K.D. Brown Douglas, The Black Christ, Maryknoll/New York 1994.
[7] E. Amoah/M. A. Oduyoye, Wer ist Christus für afrikanische Frauen?, in: Leidenschaft und Solidarität. Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort, Luzern 1992, 69-87.
[8] Zitiert nach: Kalsky, Christaphanien, 219.
[9] Vgl. zu feministisch-christologischen Ansätzen im Kontext Asiens: P.-I. Kwok, Introducing Asian Feminist Theology, Sheffield 2000, 79-97.
[10] H.K. Chung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992,109-138.
[11] Vgl. N-S. Kang, Han, in: L.M. Russell/J.S. Clarkson (eds), Dictionary of Feminist Theologies, Louisville 1996, 134-135.
[12] Zitiert nach: Kalsky, Christaphanien, 254-255.
[13] Vgl. zur Diskussion um die Christologie und Kreuzestheologie im europäischen Kontext: D. Strahm/R. Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg/Luzern 1991; R. Jost/E. Valtink (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996; C. Janssen/ B. Joswig (Hg.), Erinnern und aufstehen – antworten auf Kreuzestheologien, Mainz 2000.
[14] Vgl. zur Theologie der Beziehung: C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986; Mary Grey, Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?, in: Strahm/Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden, 148-171; E. Moltmann-Wendel, Beziehung – Die vergessene Dimension der Christologie, in: ebd., 100-111; R.N. Brock, Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power, New York 1988.
[15] Kalsky, Christaphanien, 319ff.
[16] Vgl. zum Thema der Inkarnation Gottes im weiblichen Körper: A.-C. Mulder, Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a hermeneutical key to a feminist theologian's reading of Luce Irigaray's work, Utrecht 2000; J. Hopkins, Feministische Christologie. Wie Frauen heute von Jesus reden können, Grünewald 1996, 117-126.
[17] Kalsky, Christaphanien, 303-329.

»Die christliche Offenbarung erschöpft nicht – und kann es nicht – das Geheimnis des Göttlichen; sie entkräftet auch nicht die authentische göttliche Offenbarung durch prophetische Gestalten und andere religiöse Traditionen. Das Engagement im persönlichen Glauben und die Öffnung für den Andern müssen sich darum verbinden. Eine ›konstitutive‹ Christologie, die das universale Heil im Ereignis Jesus Christus bekennt, scheint das eine wie das andere zu ermöglichen. Die christliche Identität, wie sie seit Generationen verstanden wurde, ist mit dem Glauben an die konstitutive ›Mittlerschaft‹ und die ›Fülle‹ der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus verbunden. Aber eine solche Christologie lässt ... Raum für andere göttliche Vermittlungen und Offenbarungen. (...) Es scheint, dass eine Vertiefung der Christologie fruchtbarere Wege eröffnen würde, die sowohl die Erfordernisse eines wirklichen Pluralismus als auch jene der christlichen Identität respektieren würde. Ohne in einer ruinösen Trennung von ewigem Wort und inkarniertem Wort zu enden, ist es erlaubt ... die Ökonomie des inkarnierten Wortes als Sakrament einer umfassenderen Ökonomie zu betrachten, nämlich jener des ewigen Wortes Gottes, die mit der religiösen Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfällt.«
Jacques Dupuis SJ., Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme, in: NRT 120 (1998) 544-563, hier 556.

Hubert Frankemölle

Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog

Bibeltheologische und (päpstliche) Impulse

Wenn Jesus Christus aus seiner jüdischen Identität heraus verstanden wird, bleibt Christologie rückgebunden an die Frage nach dem Handeln Gottes selbst. Anhand von Aussagen Johannes Pauls II. wird hier eine entscheidende Wende kirchlichen Denkens aufgezeigt.

● Ohne Zweifel hängt die eigene Identität der Christen am Bekenntnis zu Jesus Christus. Dies war der Grund, warum Anhänger der Jesusbewegung in Antiochia – vermutlich als Fremdbezeichnung – zum ersten Mal »Christen« genannt wurden (Apg 11,26; vgl. Did 12,4). Ebenso unbestritten ist, dass die ersten Anhänger Jesu – ob aramäisch oder griechisch sprechende – sich als Juden verstanden; diese Überzeugung belegen alle neutestamentlichen Texte und ihre Autoren. Entsprechend nennt der jüdische Religionswissenschaftler Phillip Sigal sie »christliche Juden«, »denn sie blieben vor allem, sozusagen ›substantivisch‹, ›Juden‹ bzw. Angehörige des ›Judentums‹, während als Besonderheit, sozusagen ›adjektivisch‹, hinzukam, dass sie ›Christen‹ bzw. Angehörige des ›Christentums‹ wurden.«[1]

Diese Erinnerung an den Anfang blendet keineswegs die schwere Hypothek aus, die aufgrund der immer stärker philosophisch begründeten Reflexion auf der Christologie lastet (vgl. etwa den christologischen Artikel im großen Credo von Nicäa und Konstantinopel oder die dogmatischen Erklärungen zur Trinität). Zu erinnern ist auch an den daraus sich entwickelnden Anspruch der christlichen, näherhin auch der lateinisch-römischen »katholischen« Kirche auf faktische Heilsexklusivität, der Grund war für das Jahrhunderte lange Fehlverhalten von Theologen, Konzilien und Päpsten gegenüber Juden. Die so entfaltete Christologie und Trinität bildet den unaufhebbaren Dissens im christlich-jüdischen Miteinander bzw. Gegeneinander. Vor allem war es die Verquickung von theologischer Überzeugung und Indoktrination dieser Überzeugung bei Juden (in Zwangsdisputationen, Zwangstaufen, Ghettoisierung, Vertreibungen), die bei jüdischen Gesprächspartnern – für mich gut nachvollziehbar – bis heute traumatisch nachwirkt, zumindest aber wachsam bleiben lässt gegenüber großen christlichen Worten, wenn ihnen keine Taten folgen.

Im Verhältnis zur langen Geschichte des Christentums stehen wir Christen in diesem Prozess noch ganz am Anfang, in dem es primär um die Rückbesinnung auf die eigenen biblischen, d.h. jüdischen Wurzeln gehen muss. Im Kontext der Neuentdeckung der Heiligen Schrift durch die Reformatoren im 16. Jahrhundert und der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, im

Zweiten Vatikanischen Konzil, wäre der Christusglaube jenseits der Fixierung auf die Begriff-

»jenseits der Fixierung auf die Philosophie«

lichkeit griechischer Philosophie und entsprechend scholastischer Theologie neu zu buchstabieren. Christen haben den christologischen Anspruch des Ursprungs noch zu entdecken.

Kein anderer als der jetzige Papst Johannes Paul II. hat diese Rückbesinnung in unzähligen Predigten, Ansprachen und Erklärungen eingefordert – entgegen des Jahrhunderte langen Fehlverhalten, wie sein Schuldbekenntnis am ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom oder die auch Menschen nichtchristlichen Glaubens bewegenden Ansprachen im März 2000 in Israel belegen. Durchgehend sind es bibeltheologische Begründungen, die auf eine konstante Israel-Theologie des Papstes schließen lassen. Zitate aus seinen Ansprachen – der Leser mag sich wundern – sollen daher die folgenden Ausführungen gliedern. Welche sind zu nennen?

»Dialog zwischen dem ersten und zweiten Teil der Bibel«

● Christlich-jüdischer Dialog ist keineswegs nur ein Gespräch zwischen Vertretern von Christentum und Judentum, sondern hätte nach unserem jetzigen Papst vor allem ein innerchristliches Gespräch zu sein. Am 17. November 1980 formulierte er in Mainz: »Die erste Dimension dieses Dialoges, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. ... Man muss bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist, ... da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testamentes, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so dass sich vielmehr eine gegenseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt«. (I 75f)[2]

Wer je die Schriften des Neuen Testaments aufmerksam gelesen und die vielen eingespielten Zitate aus dem ersten Teil der Bibel nachgeschlagen hat, wird als Christ einsehen müssen,

»Christus-Glauben nicht als nichtjüdischen Glauben verstanden«

dass alle urchristlichen Theologen ihren Christus-Glauben nicht als neuen, nichtjüdischen Glauben verstanden, sondern als »Evangelium Gottes, das er durch seine Propheten im voraus verkündigt hat in den heiligen Schriften« (Röm 1,2; vgl. 3,21; 16,26). Auch der Glaube an die heilsmittlerische Deutung des Todes Jesu und seiner Auferweckung ist »gemäß den Schriften« (1 Kor 15,4). Nach Matthäus werden nicht nur alle Wege Jesu in der Vorgeschichte durch Engel und Träume bestimmt, vielmehr »muss« Jesus nach Jerusalem gehen (16,21), es »muss« die gesamte Heilsgeschichte so verlaufen, wie sie verläuft (17,10; 24,6) – ein Gedanke, den Lukas systematisch für seine Theologie ausweitet (vgl. etwa 2,49; 4,43; 9,22; 24,7.26.44). Eine starke Leserlenkung sind auch die vielen Erfüllungszitate (»damit sich erfüllt ...«), wodurch vor allem das Matthäusevangelium sich als Relektüre der heiligen Schriften Israels erweist. In der Tat: Wer über Jesus Christus als heutiger Christ gemäß den Leserlenkungen im Neuen Testament nachdenkt, tritt in einen »Dialog ... zwischen dem ersten und zweiten Teil« der Bibel ein, wobei wir Christen den ersten Teil der Bibel mit den Juden gemeinsam haben.

Wer wollte behaupten, dass christliche Theologen und Christen insgesamt diese jüdische Wurzel bereits ausgelotet hätten?

»Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum«

● Diesen Anfangssatz aus der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980« der deutschen Bischöfe (I 261) machte sich Papst Johannes Paul II. bei seiner Ansprache am 17. November 1980 in Mainz zu eigen (I 74). In Jesu Person wird das gesamte

» Glaubenserbe Israels «

»geistliche Erbe Israels für die Kirche« weitergegeben, »ein lebendiges Erbe, das von uns katholischen Christen in seiner Tiefe und seinem Reichtum verstanden und bewahrt werden will«.

Inhaltlich sind hier die heiligen Schriften Israels zu nennen, konkret der Glaube an den einen Gott (Monotheismus), an die Welt und den Menschen als Schöpfung Gottes, an die Lenkung der Geschichte durch Gott.

Zum großen Glaubenserbe Israels für die Christen gehört aber auch der Gedanke des Bundes, die Ethik, einschließlich der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die Feindesliebe, die Feier des Sabbats, der Glaube an die Auferweckung der Toten, der Gedanke der sühnenden Stellvertretung im Leid für das Volk, das Gericht im Tode bzw. am Ende der Zeit etc.

Keineswegs ist alles spezifisch und singulär christlich, was Christen dafür halten; dies mag (wie ich oft festgestellt habe) manche Christen in ihrem christlichen Glauben infrage stellen, kann dadurch aber in der Rückbesinnung auf die jüdisch-christlichen Wurzeln nur christlicher werden.

Dieser Prozess ist nicht unproblematisch und leicht, wie auch Johannes Paul II. am 11. April 1997 in einer Ansprache vor der Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission deutlich artikulierte: »In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt. ... Spricht man Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren.« Nach dem Papst meint dies die Inkarnation, die »Verwurzelung der Fleischwerdung in der Geschichte und folglich auch die Eingliederung Christi in die Geschichte des Volkes Israel«. Eine solche Rückbindung »bringt natürlich schwierige Aspekte und empfindliche Punkte mit sich, ist jedoch äußerst vielversprechend und reich an großen Hoffnungen« (II 103-105).

Wer wollte behaupten, dass Christen und christliche Theologen im Glaubensvollzug, in liturgischen Gebeten und Liedtexten diese Kehrtwendung zu den jüdischen Wurzeln christlichen Glaubens vollzogen hätten?

»Jesus war Jude und ist es immer geblieben«

● Um die gerade angedeuteten Schwierigkeiten ging es der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden im Sekretariat für die Einheit der Christen. Nachdem sie im Abstand von zehn Jahren 1974 Ausführungsbestimmungen zur Konzilserklärung »Nostra aetate« erlassen hatte, veröffentlichte sie 1985 »Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche«, zielte

also auf die Umsetzung der gewonnenen Erkenntnisse auf Gemeindeebene. Hier waren – und dies gilt wohl bis heute – viele Hoffnungen nicht erfüllt worden, die die Bischöfe im Konzil gehegt hatten und die der Papst in unzähligen Ansprachen zu verlebendigen versucht hatte. Welcher Jude, der das letzte Jahrhundert, vor allem die Nazizeit, hat durchleben müssen, welcher Christ hätte vor 50 Jahren geahnt, dass man in einer offiziellen Erklärung des Vatikans lesen konnte:

»Jesus war Jude und ist es immer geblieben. ... Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. ... Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren: die leibliche Auferstehung; die Frömmigkeitsformen wie Wohltätigkeit, Gebet, Fasten (vgl. Mt 6,1-18) und die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wenden; den Vorrang des Gebots der Gottes- und der Nächstenliebe (vgl. Mk 12,28-34). Dasselbe trifft auch für Paulus zu (vgl. Apg 23,8), der seine Zugehörigkeit zu den Pharisäern immer als Ehrentitel betrachtet hat (vgl. Apg 23,6; 26,5; Phil 3,5).« (I 98f)

Diese Erklärung macht deutlich, dass mit solchen Hinweisen »die Wirklichkeit der Menschwerdung« konkret wird. Dieser für Bibeltheologen selbstverständliche Gedanke ist dem Papst so wichtig, dass er ihn des öfteren aufgreift, wohl aufgrund der berechtigten Vermutung, dass der Satz »Jesus war Jude ...« mit all

»kein kultureller Zufall«

seinen theologischen Konsequenzen für christliche Frömmigkeit bislang kaum bestimmend wurde. Daher moniert er am 31. Oktober 1997 in einer Ansprache an die Teilnehmer des Vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich: »Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Inkulturation ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an«. (II 109)

So wichtig der Gedanke des Jude-Seins Jesu allgemein ist, wird man als Bibeltheologe religionsgeschichtlich noch weiter differenzieren wollen, da es das »Judentum« weder zur Zeit Jesu noch heute gab und gibt. Konkret: Jesus wurde nicht in priesterlichen Kreisen Jerusalems geboren noch stammt er aus einer sadduzäischen Familie noch war er Diasporajude (wie Paulus, ge-

»Jesus stammt aus Obergaliläa.«

bildet im jüdischen Glauben und in griechischer Kultur). Jesus stammt aus Obergaliläa, aus Nazaret, und wirkte in erster Linie in Kafarnaum und Umgebung, am See von Galiläa. Diese lebensgeschichtliche Umwelt Jesu prägte nicht nur seine Glaubensvorstellungen, sondern war auch bestimmend für die Adressaten seiner Verkündigung und für seine theologischen Gesprächspartner, die in Galiläa in der Regel aus Pharisäern bestanden. Mit aller Deutlichkeit betont die Erklärung von 1985, »dass die Pharisäer in den Passionsberichten nicht erwähnt werden.« (I 99) Damit ist zugleich »das heikle Problem der Verantwortlichkeit für Christi Tod« angesprochen, die »man – so Nostra aetate, Nr. 4 – ›weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen (kann), obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren An-

hängern auf den Tod Christi gedrungen haben‹« (I 101), womit konkret Herodianer und Sadduzäer in Jerusalem gemeint sind.

Mit solchen Hinweisen sollten die schier unausrottbaren Vorurteile, »die« Juden hätten Jesus gekreuzigt, an sich ausgerottet sein. Zu Recht wird ebd. in Rückgriff auf Joh 10,18 betont, dass Christus »in Freiheit« seinen Tod auf sich genommen hat, und dass nach Lk 23,34 »die paar Juden, die dabei waren, in der Tat ›nicht wussten, was sie taten‹«.

Werden solche Erkenntnisse in christlichen Passionsspielen und Filmen sowie in christlichen Predigten umgesetzt? Sind – so der Papst am 31. Oktober 1997 – »in der christlichen Welt ... irrige und ungerechte Interpretationen des Neuen Testaments bezüglich des jüdischen Volkes und seiner angeblichen Schuld«, die »allzu lange Zeit im Umlauf« waren und die »Gefühle der Feindschaft diesem Volk [der Juden] gegenüber verursacht« haben und die »dazu beigetragen (haben), viele Gewissen abzustumpfen« (II 107), überwunden?

»Unser Glaube an den Einen Gott«

● Der Angelpunkt bei der Besinnung über die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog ist die unbestreitbare Erkenntnis, dass Jesus von Nazaret sich nicht selbst verkündigt hat, sondern die »Herrschaft«, d.h. die dynamische Wirklichkeit Gottes und eben dies in seiner heilenden Tätigkeit anderen Menschen erfahrbar machte. Die fundamentale jüdische Glaubensbasis »Gott ist und Gott ist Einer« wird unzweideutig auch von Jesus vertreten (vgl. Mk 10,18; 12,29 als Zitat von Dtn 6,4). Die theozentrische Aussage »Gott ist Einer« ist auch fundamentales Bekenntnis des Paulus (zitiert in Gal 3,20; Röm 3,30); von ihm her entwirft er seine gesamte Theologie: Gott ist der Handelnde in der Auferweckung Jesu (vgl. etwa 1 Kor 15,15), in der Versöhnung (2 Kor 5,19), in der Rechtfertigung aller Menschen (Röm 4,5), in der Vollendung der Zeiten (1 Kor 15,23-28; Röm 11,1-10.29-36).

Papst Johannes II. sieht es daher als »angemessen« an, »am Beginn unserer Begegnung« mit jüdischen Repräsentanten in den USA am 11. September 1987 »unseren Glauben an den Einen Gott hervorzuheben, der Abraham, Isaak und Jakob erwählt und mit ihnen einen Bund ewiger Liebe geschlossen hat, der niemals widerrufen worden ist (vgl. Gen 27,13; Röm 11,29).« (II 29) In der Tat: Der Glaube an Gott, den Einen, ist von uns Christen in der Christologie, aber auch in der Trinitätslehre nicht nur um des jüdisch-christlichen und christlich-islamischen Dialoges, sondern auch um unseres eigenen Glaubensverständnisses willen so zu formulieren, dass er den biblischen Vorgaben entspricht. Das heißt: Christliche Theologen hätten das trinitarische Bekenntnis »ein Gott in drei Personen« (im Sinne von Wirkweisen, Mediatisierungen, Hypostasen) so von der Genese dieses Bekenntnisses her zu interpretieren, dass Christen und Nichtchristen es wenigstens gedanklich nachvollziehen können, oder – falls dies nicht möglich ist – in einer dynamischen Äquivalenz so sprachlich neu zu fassen, dass das damals Gemeinte heute in anderen Worten gesagt wird.

»Einzigkeit Gottes neu einzuüben«

Gerade angesichts der Faszination der Einzigkeit Gottes in Judentum und Islam (bei allen unterschiedlichen Strömungen) hätten Christen die in Jesu Verkündigung in Wort und Tat behauptete Einzigkeit Gottes neu einzuüben. Hier haben wir Christen wohl noch einen langen Weg vor uns.

Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat die römisch-katholische Kirche einen ersten Schritt getan. Beklagte Josef Ratzinger 1967 im Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung von 1965 wohl zu Recht, dass die Kirchenkonstitution von 1964 den Eindruck erwecke, »als tendiere das Konzil zu einer ekklesiologischen Selbstbespiegelung, in der die Kirche völlig in sich selbst kreist und sich selbst zum zentralen Gegenstand ihrer Verkündigung erhebt«, so sieht er in der einleitenden Wendung »Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend« eine Formulierung, die

»Dienst zu leisten für das Evangelium«

»zu den glücklichsten Prägungen« des Konzils zählt.[3] Es ist bei Bibeltheologen eine Binsenwahrheit, dass – wie Jesus selbst – auch alle Christen und Kirchen einen Dienst zu leisten haben für das Evangelium vom befreienden und geschichtlich wirkenden Gott.

Überträgt man diese Akzentverschiebung auch auf die einleitende Wendung der Kirchenkonstitution »Christus ist das Licht der Völker«, die sich immerhin einer breiten neutestamentlichen Basis erfreut (Mt 4,16; 17,2; Lk 2,32 und vor allem Joh 1,9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46), dann hätten wir Christen analog alle christozentrischen Aussagen in die theozentrischen Bekenntnisse der heiligen Schriften Israels zu integrieren, wonach Gott selbst Licht der Welt ist (Ps 27,1; 36,10; 97,11; 104,2; Mi 7,8). Trefflich hat die evangelische Bischöfin Maria Jepsen aus Hamburg im März 1999 wie folgt formuliert: »In seltsamer Verkennung der Tatsachen gehen wir – astronomisch gesagt – weiterhin davon aus: dass die Bibel ein System ist, bei dem das Alte Testament um das Neue Testament kreist, und weigern uns anzuerkennen, dass das Neue Testament ein Trabant des Alten ist. Nicht nur historisch, das ist unbestritten, sondern vor allem auch inhaltlich. Für uns ist Jesus Christus die Mitte der Schrift. Dieser Satz ist uns so eingefleischt, dass jeder einen Sturm der Entrüstung auslösen würde – innerkirchlich – wenn er dagegenhielte: Gott ist die Mitte der Schrift.«

Sind wir Christen bereit, gegen die christozentrische Verengung unseres Glaubens durch Jahrhunderte hindurch die grundlegende theozentrische Perspektive nicht nur der alt-, sondern

»Gott ist die Mitte der Schrift.«

auch aller neutestamentlichen Texte zu akzeptieren? Bei aller Vielfalt der christologischen Entwürfe, also der Christologien im Neuen Testament, stimmen alle Theologen, mögen sie in aramäisch- oder griechischsprachigen Kategorien über das Handeln Gottes in und durch Jesus Christus nachdenken, darin überein, dass die Einzigkeit Gottes nicht in Frage zu stellen ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine Christologie ohne Antijudaismus konzipiert werden. Nur so ist auch ein Gespräch mit Juden über Jesus und über das ihm von Christen zugeschriebene Handeln Gottes möglich. Sind wir Christen bereit, die Erinnerung an den Anfang als Anspruch an die Zukunft des christlichen Glaubens ohne Antijudaismus zu stellen?

»Zustimmung ... zur Person und zur Lehre Jesu von Nazaret«

● Es ist schon erstaunlich, wie Papst Johannes Paul II. vor aller Betonung der Abgrenzung von Judentum und Christentum zunächst – ausgehend vom Glauben an den von Gott nie gekündigten Bund mit Israel (Röm 11,29) und von der Identität des einen Gottes der Juden und

Christen – Gemeinsamkeiten betont. Erinnert sei an seine Ansprache anlässlich des ersten Besuches eines Papstes in der Hauptsynagoge von Rom am 13. April 1986: »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.« (I 109) Dieses Bild der einen Familie verwischt nicht die Unterschiede: »Jede unserer Religionen will im vollen Bewusstsein der vielen Bande, die die eine mit der anderen verbindet ... vor allem in der eigenen Identität anerkannt und geachtet sein«. (Ebd.) Vorurteile sind zu überwinden, jegliche »zweideutige Vereinnahmungen« abzulehnen, die eigene jüdische und christliche Identität zu

»Handeln Gottes in Jesus Christus«

wahren. Zur christlichen gehört selbstverständlich der Glaube an das Handeln Gottes in Jesus Christus: »Niemandem entgeht, dass der anfängliche grundsätzliche Unterschied in der Zustimmung der Katholiken zur Person und zur Lehre Jesu von Nazaret besteht, der ein Sohn eures Volkes ist. ... Aber diese Zustimmung gehört dem Bereich des Glaubens an, das heißt, der freien Zustimmung der Vernunft und des Herzens, die vom Geist geleitet werden. Sie darf niemals in dem einen oder anderen Sinn zum Gegenstand von äußerem Druck werden. Das ist der Grund dafür, warum wir bereit sind, den Dialog unter uns in Loyalität und Freundschaft sowie in der Achtung vor den inneren Überzeugungen der einen und der anderen zu vertiefen, indem wir die Elemente der Offenbarung, die wir als ›großes geistiges Erbe‹ gemeinsam haben (vgl. Nostra aetate, Nr. 4), als wesentliche Grundlage nehmen.« (Ebd. 110) Die Frage, die hier elementar aufbricht, lautet: Wie haben aramäisch- und griechischsprechende christliche Juden vom Handeln Gottes in der Welt, in der Geschichte Israels, in den Propheten und in Jesus von Nazaret gesprochen? Hier ist festzuhalten, dass die verschiedenen jüdischen Gruppen (belegt ist dies vor allem durch die Schriften aus Qumran aus der Zeit Jesu) die für sie heiligen Schriften Israels (die es noch nicht in der Form der Bibel als Buch gab, sondern in verschiedenen Rollen) unterschiedlich aktualisierten. Auch diejenigen Juden, die an Gottes neues Handeln in Jesus von

»aus der neuen Glaubensperspektive«

Nazaret glaubten, lasen die heiligen Schriften aus der neuen Glaubensperspektive und gelangten so zu einem neuen Verstehen, zu einer eigenen Identität (etwa im Vergleich zur Gruppe der Pharisäer, die nicht die griechisch geschriebenen heiligen Schriften Israels, sondern die hebräisch und aramäisch vorliegenden Texte als heilige Schriften akzeptierten).

Diese sprachliche Entscheidung ist elementar für das Herauswachsen des Christentums aus dem Judentum bei bleibender Verwurzelung im Judentum. Sie war entscheidend für das Auseinanderdriften der pharisäischen und christlichen Glaubensrichtungen in der Zeit nach 70 (Zerstörung Jerusalems und des Tempels), da davon primär das jüdische Gottesbild betroffen war. Das griechische Judentum mit seiner vielfältigen Literatur (für die Christen wurden grundlegend die griechischen Übersetzungen der hebräischen heiligen Schriften sowie die original griechisch geschriebenen Schriften Jesus Sirach, Weisheit Salomos, Baruch, das 1. und 2. Makkabäerbuch u.a.) beantwortete die Frage nach der gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz Gottes so, dass der transzendente Gott als Geist, als Weis-

heit, als Wort dynamisch in die Welt hineinwirkt, wobei vor allem der Glaube an das Wirken Gottes durch Propheten für die jüngeren christologischen Konzepte im Neuen Testament entscheidend war. Da die pharisäischen Theologen aufgrund ihrer Bindung an die hebräischen heiligen Schriften Israels diese griechisch geprägten Vorstellungen von einer Hinneigung, Kondeszendenz Gottes, von seiner Erniedrigung, Kenosis, ablehnten, war nicht nur die sprachliche, sondern auch die theologisch-inhaltliche Entzweiung vorgegeben. Jüdische Religionswissenschaftler und Theologen wie G. Lindeskog, D. Flusser, M. Wyschogrod, Z. Werblowsky akzeptieren diese jüdischen Voraussetzungen für die Christologie, ohne ihnen im Glauben zuzustimmen.[4]

Entscheidend erscheint mir, dass christlicher Glaube in dem vom Papst umschriebenen Sinne, nicht aber im Sinne einer faktischen Heilsaussage bzw. Heilsexklusivität verstanden wird

»gleichzeitige Transzendenz und Immanenz Gottes«

(wie es die Erklärung »Dominus Jesus« vom 6. August 2000 zumindest suggeriert und wie man aus dem Verhalten der christlichen Kirchen gegen Juden bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts, sie – koste es, was es wolle – für das ewige Heil zu gewinnen, erschließen kann).

Noch einmal sei daran erinnert, dass die Zustimmung der Christen »zur Person und zur Lehre Jesu von Nazaret ... dem Bereich des Glaubens« angehört, der ein Geschenk Gottes und seines Geistes ist und niemals – und sei es auch noch so subtil – erzwungen werden darf. Das Verhalten von Petrus und Paulus gemäß Gal 2 mit ihrer gegenseitigen Toleranz unterschiedlicher grundlegender theologischer Konzepte und verschiedener christlicher Praxis kann nicht nur innerchristlich Impuls und Maßstab sein. Sind wir Christen im innerchristlichen Gespräch so tolerant? Sind wir bereit, diesen Maßstab auf das christlich-jüdische Verhalten zu übertragen?

»Echte Brüderlichkeit mit dem Volk des Bundes«

● An der Schwelle zum neuen Jahrtausend forderte Johannes Paul II. die katholische Welt auf, sich den Fehlern und Sünden der Vergangenheit zu stellen. Er selbst sprach am 12. März 2000, am ersten Fastensonntag, in St. Peter in Rom ein umfassendes »mea culpa« für Fehler und Sünden. Beim Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel als »Volk des Bundes und der Lobpreisungen« bat er: »Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden ließen. Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes.« (II 154) Dieser Text ist identisch mit dem Text, den er am 26. März 2000 in die Westmauer in Jerusalem legte (II 161). Wer meint, dieser Hinweis habe mit dem Thema »Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog« wenig zu tun, sei an das jüdische Glaubensverständnis erinnert; demnach bedeutet Glaube immer Heiligung des Alltags, einen durch Tun be-glaubigten Glauben. Kurzum: Der christlichen Christo-logie hat die christliche Christo-praxie zu entsprechen – gemäß dem Verhalten Jesu und dem jüdischen Gottesglauben. Heißt es doch im Midrasch Shemot Rabba zur Gottesoffenbarung in Ex 3,14: »Der Heilige, gelobt sei er, sagte zu Mose: Meinen Namen willst du wissen? Entsprechend meinen Taten werde ich benannt.«

Wie steht es um die Christopraxie der Christen? Was bedeutet »wir bitten um Verzeihung«

im Hinblick auf das Verhalten der Christen und christlichen Kirchen zu Juden in der Vergangenheit?

Epilog

● Wie fundamental die Verschränkung von Christologie und Christopraxie für Gegenwart und Zukunft ist, zeigt ein Blick in die Vergangenheit. Wer als junger Mensch in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65) aufwuchs, die Erklärungen der christlichen Kirchen der vergangenen Jahrzehnte liest, wird kaum erahnen können, welche wirklich fundamentalen Veränderungen sich im Verhältnis etwa des Vatikans zum Judentum in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts vollzogen haben. Man wird von einer »entscheidenden Wende« (I 108) sprechen dürfen. Zur Begründung sei das neue Buch von David Kertzer, einem Soziologen und Historiker an der Brown-University in Providence (USA), empfohlen.[5] Er konnte in den Geheimarchiven des Vatikans die Akten bis 1923 (die jüngeren für die Nazi-Zeit und zum Pontifikat Papst Pius XII., dessen Seligsprechungsprozess z.Z. läuft, sind bekanntlich leider weiterhin verschlossen) erforschen. Schlaglichtartig sei lediglich, um die These von der Kehrtwendung zu belegen, an eine Ansprache von Pius IX., der am 3. September 2000 von Papst Johannes Paul II. selig gesprochen wurde, im August 1871 an Mitglieder einer römisch-katholischen Frauenorganisation erinnert: Er sagte über die Juden: In der Antike, vor der Geburt Jesu, seien sie »Kinder im Haus Gottes« gewesen, »aufgrund ihres Starrsinns und ihres mangelnden Glaubens sind sie zu Hunden geworden«. Gesprochen wurden diese Worte nur wenige Monate, nachdem italienische Truppen die Juden aus dem Ghetto befreit hatten, was vom Papst wie folgt bedauert wurde: »Leider haben wir heute in Rom zu viele dieser Hunde, und wir hören sie in allen Straßen bellen und sehen sie überall die Menschen belästigen.«[6]

Ein Spruch alter jüdischer Weisheit, der dem Baal Schem Tow (ca. 1700-1760) zugeschrieben wird – er steht auch über der Gedenkstätte Jad WaSchem in Jerusalem – lautet: »Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.«[7]

[1] Ph. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 75.
[2] Alle wichtigen Dokumente von 1945-2000 sind gesammelt und hg. von R. Rendtorff/H. H. Henrix, Die Kirchen und das Judentum I, Paderborn 1988; H. H. Henrix/W. Kraus, Bd. II, Paderborn – Gütersloh 2001; die Bände werden hier zitiert mit I und II.
[3] LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen Lateinisch und Deutsch. Kommentare II, Freiburg 1967, 497-583, ebd. 504.
[4] Zu Zitaten vgl. H. Frankemölle, Der Jude Jesus und der christliche Glaube, in: E. Biser u.a. (Hrsg.), Der Glaube der Christen. I. Ein ökumenisches Handbuch, München 1999, 602-623, ebd. 613-620; zur weiteren Begründung vgl. ders., Jüdische Wurzeln christlicher Theologie, Bodenheim 1998, 11-90.407-464.
[5] D. I. Kertzer, Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus, Berlin 2001.
[6] Ebd., 174.
[7] Zu Aspekten einer solchen Erinnerung vgl. H. Frankemölle (Hg.), Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend. »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«, Paderborn 2001. Zur Israel-Theologie Papst Johannes Pauls II. vgl. auch: R. Kampling, »... eine Erfahrung, die ich heute noch in mir trage ...« Die Israel-Theologie des Papstes Johannes Paul, in: ders. Antijudaismus im Neuen Testament?, Stuttgart 2002, 261-272.

»Die neueren Christologien haben den zentralen Platz wieder zur Geltung gebracht, den die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu einnimmt ... Für Jesus selbst hat das Gottesreich den Vorrang gegenüber der Kirche, die er nach seiner Auferstehung begründen wird, um sie in den Dienst des Gottesreiches zu stellen.«
Jacques Dupuis SJ., Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme, in: NRT 120 (1998) 544-563, hier 550.

Norbert Mette

»Was waren noch die Fragen?«

Eine Skizze zu christologischen Denk- und Gehversuchen mit Jugendlichen

Jugendlichen sind die Inhalte des Christentums oft fremd. Wenn ein Prozess gelingt, in dem Jesus Christus keine fertige Antwort mehr ist, sondern zu einer die jungen Menschen angehenden Frage wird, können sich neue Zugänge auftun.

● »Jesus ist die Antwort. Aber was waren noch die Fragen?« Spontan könnte man dies als eine Äußerung verbuchen[1], wie man sie von manchen Jugendlichen heute zu hören bekommen könnte – ein wenig flapsig klingend, provozierend vielleicht. Aber sie muss gar nicht unbedingt mit einem kritischen oder gar aggressiven Ton versehen sein; sie könnte auch wirklich ehrlich sein, sogar ein Stück weit neugierig. Aufgegriffen wird sie hier, weil sie geradezu typisch für jene nachchristliche gesellschaftliche Situation zu sein scheint, von der der Großteil der heute heranwachsenden Generation geprägt ist. Wenn die gegenwärtige Situation so beschaffen ist, sind natürlich nicht nur die jungen Leute davon betroffen. Aber was sie von der älteren Generation doch erheblich unterscheidet, ist die Tatsache, dass für diese – sieht man einmal von den spezifischen Gegebenheiten in den östlichen Bundesländern ab – das Thema »Jesus Christus« in ihrem Leben irgendwann einmal vorgekommen ist, und zwar so, dass man sich irgendwann irgendwie dazu entschieden hat – sei es, dass es zu einem relevanten Bezugspunkt im Leben geworden ist, sei es, dass man ihm keine größere Bedeutung beimisst oder dass man sich gänzlich von ihm verabschiedet hat.

Das – so die These – ist bei der jetzt heranwachsenden Generation so gut wie nicht (mehr) der Fall, und zwar selbst dann nicht, wenn ihre Angehörigen christlich getauft sind. Nicht nur der kirchlich vermittelte Jesus Christus ist für sie weitgehend unbekannt, sieht man einmal von ein paar rudimentären Wissensstücken ab, die vom Religionsunterricht und von der Sakramentenkatechese bzw. vom Konfirmandenunterricht her in Erinnerung geblieben sind. Auch andere Zugänge zu dieser Gestalt – wie es etwa bei der Jesus-Begeisterung der 70er-Jahre der Fall war – haben sich ihnen nicht aufgetan bzw. sind auch nicht von ihnen wirklich ernsthaft gesucht worden. Natürlich gibt es Ausnahmen, die beachtet zu werden verdienen. Und für Jugendliche, die einer anderen als der christlichen Religion angehören und für die ihr Glaube einen relevanten Teil ihrer Identität in ihrer kulturellen und religiösen Diasporasituation bildet, trifft diese allgemeine Einschätzung ebenfalls nicht zu.

Dass wir es unter den jungen Leuten weitgehend mit einer als nachchristlich zu charakterisierenden Generation zu tun haben, heißt nicht, dass sie damit zugleich als nicht-religiös zu charakterisieren wären.[2] Im Gegenteil, Fra-

gen und Suchen nach etwas, was über das normale Vordergründige hinausgeht und auf dem das eigene Leben sinnvoll gründen kann, sind bei ihnen durchaus vorhanden – auch wenn sie

»etwas, was über das normale Vordergründige hinausgeht«

über weite Strecken hin auch mit dem »normalen Vordergründigen« ganz gut zu leben vermögen. Allerdings müssen sich die Antworten, die sich bei solchem Fragen und Suchen einstellen mögen, um akzeptiert zu werden, daran prüfen lassen, ob sie authentisch nachvollzogen werden können. Eine anderweitig verbürgte Gewissheit ist dafür nicht ausreichend. Insofern lassen sich auch nur selten Rückbezüge im religiösen Denken und Reden der Jugendlichen zur christlichen Tradition ausmachen; es verbleibt eher in einer »diffus anmutenden Schwebe« (F. Schweitzer). Man könnte von einer latent vorhandenen Religiosität sprechen, die in außergewöhnlichen Situationen, insbesondere bei kritischen Lebensereignissen in ihrer beistehenden und unterstützenden Kraft aktiviert wird.

fremd und unbekannt

- Bevor gefragt wird, wie einer so geprägten jungen Generation die Gestalt Jesu Christi näher gebracht werden kann, ist zunächst noch genauerhin Aufschluss darüber zu gewinnen, warum sie ihr so fremd geworden bzw. unbekannt geblieben ist, wie sie es offensichtlich ist. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit und stattdessen zugegebenermaßen mit einer gewissen Tendenz zur Einseitigkeit seien folgende Faktoren dafür namhaft gemacht:[3]
- In den hochgradig kommerzialisierten Jugendkulturen bzw. -szenen kommen christliche Elemente nicht vor bzw. sind sie, wenn sie etwa in Form von Symbolen noch benutzt werden, völlig von ihrer Herkunft losgelöst.
- Auch sonst spielt in der Gesellschaft ausgesprochen Christliches für Heranwachsende keine Rolle mehr; dies gilt nicht nur für den normalen Alltag, sondern immer mehr auch für die Feiertage, deren ursprünglich christlicher Hintergrund durch die Verwendung neuer Symbole (Weihnachtsmann, Osterhase etc.) unkenntlich gemacht und so in Vergessenheit gebracht wird. Und selbst wo in diesem Zusammenhang noch christliche bzw. christentümliche Anklänge anzutreffen sind, sind diese in der Regel den Interessen des Kommerzes dienstbar gemacht.
- Selbst wo bei solchen Anlässen, insbesondere zu Weihnachten, die Kirchen in Anspruch genommen werden, dienen sie zu deren feierlichen, stimmungsstimulierenden Rahmung. Ihre genuine Botschaft findet kaum Gehör; sie könnte auch eher störend wirken.
- Ansonsten machen Jugendliche die Erfahrung, dass christliche Werte wie Nächstenliebe, Solidarität, Frömmigkeit, Ehrfurcht, Askese etc. zwar gelegentlich feierlich proklamiert werden, aber im alltäglichen Umgang mit- bzw. gegeneinander ganz andere Interessen schonungslos verfolgt und durchgesetzt werden, sodass,

»mit christlichen Werten unweigerlich das Nachsehen«

wer sich an die christlichen Werte zu halten versucht, unweigerlich das Nachsehen hätte. Dabei unterscheidet sich das Verhalten von sich christlich nennenden Zeitgenossen so gut wie nicht von dem der nichtchristlichen Mitmenschen.
- Diejenigen Christen und Christinnen, die es mit ihrem Glauben auch im Alltag ernst meinen, wirken gerade auf die Jugendlichen vielfach alles andere als attraktiv und sind für sie kaum über-

zeugende Vorbilder, weil sie den Eindruck erwecken, sie seien rückständig und täten sich schwer, intellektuell und pragmatisch mit der heutigen Zeit mitzuhalten.

- Das Wenige, was bei Jugendlichen an Wissen über Jesus Christus haften geblieben ist, assoziieren sie leicht mit einer vergangenen Epoche, die mit der Welt heutigen Denkens und Tuns nichts mehr zu tun hat und darum im Grunde genommen bedeutungslos geworden ist. Auch im Zuge der eigenen Lebensgeschichte kann sich die Beziehung zu Jesus als ein Relikt aus der Kindheit erweisen, das sich im Zuge der weiteren Reifung von selbst erledigt.
- Im Übrigen stellt sich angesichts der vielen Religionen und ihrer Stifter, die es in Vergangenheit und Gegenwart gibt, die Frage, warum ausgerechnet einer der jüngsten und ihrem Gründer ein bevorzugtes Interesse gelten soll. Sind nicht alle Religionen, wenn überhaupt, von gleichem Wert? Und erweist sich nicht der Anspruch, dass ausgerechnet Jesus Christus eine Vorrangstellung unter den Religionsstiftern gebührt, als unbegründbar und darum haltlos?
- Vielleicht verbirgt sich hinter dem an den Tag gelegten Desinteresse aber auch die Ahnung, dass sich bei einem selbst etwas ändern würde oder müsste, wenn man sich intensiver um Gestalt und Sache Jesu Christi kümmern würde.

Fragen suchen

- Lässt man sich auf diese Ausgangssituation ein, erweist sich eine Christologie mit Jugendlichen, die es nicht dabei belassen will, dass sie die altkirchlichen dogmatischen Formulierungen ebenso unverstanden auswendig lernen, wie sie es gewöhnlich mit mathematischen Beweisen tun, als ein alles andere als leicht zu bewerkstelligendes Unterfangen. Müssten sie doch, wenn es wirklich um Christologie gehen soll und nicht allein um eine nähere Beschäftigung mit dem »historischen Jesus«, dazu gebracht werden, sich ernsthaft darauf einzulassen und damit auseinanderzusetzen, dass es Menschen gegeben hat und gibt, für die sich im Leben und Sterben Jesu von Nazareth Gott, zu dem er eine Abba-Beziehung gehabt hat, so vertrauenswürdig und zuverlässig erwiesen hat, dass sie ihr eigenes Leben und Sterben voller Zuversicht und ohne Vorbehalt darauf setzen zu können glauben und es auch tun. Unweigerlich drängen sich in diesem

»eigenes Leben und Sterben darauf zu setzen«

Zusammenhang Fragen auf, ganz elementare Fragen, denen nachzugehen unerlässlich ist, soll einem das angedeutete Verhalten von Menschen, die die Erfüllung ihres Lebens von Jesus Christus her erwarten, nicht völlig unverständlich erscheinen. Es bietet sich also durchaus an, den eingangs aufgeführten Spruch ernst zu nehmen, d.h. also allererst die Fragen zu suchen und ihnen nachzugehen, auf die Jesus dann eine Antwort sein kann, aber keineswegs werden muss.

Wohlgemerkt, es geht nicht darum, möglichst geschickt ein rhetorisches Fragemanöver zu inszenieren und die Fragen dabei so zu manipulieren, dass die Antworten auf niemanden anders als auf Jesus Christus hinauslaufen können.[4] Sondern es geht vielmehr um elementare Fragen, Fragen also, die meist ganz einfach klingen, aber echt sind, weil sie Menschen zutiefst beschäftigen, und auf die es keine Patent-Antworten gibt, sondern bei denen sich ein ganzes Szenario von möglichen Lösungswegen auftut, sodass man sich irgendwie entscheiden muss – und zwar ganz persönlich. Und selbst wenn man sich für eine Antwort entschieden hat, sind die Fragen keineswegs restlos erledigt, sondern stel-

len sich immer wieder neu. Sich solche Fragen nicht ausreden zu lassen, sondern sie von einer Generation an die nächste weiterzureichen, könnte ein wichtiger Beitrag religiöser Bildung in einer Welt sein, in denen es den Menschen immer schwerer gemacht wird, zu sich selbst zu kommen.

Alphabetisierung

● Im Folgenden soll skizzenhaft gezeigt werden, wie ein solcher, durch Fragen sich generierender religiöser bzw. christlicher Alphabetisierungsprozess aussehen könnte, in dem gemeinsam mit Jugendlichen zu verstehen versucht wird, was es mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus auf sich hat und wie es auch in der heutigen Zeit noch ein Weg sein kann, um zu sich selbst zu finden und daraus ein Leben gemeinsam mit anderen – auch denen, die sich nicht für denselben Weg entscheiden – zu gestalten. Dabei handelt es sich nicht um ein

»Christologie in Frageform«

um ein »Lehr«-Programm, das strikt einzuhalten ist, sondern um notgedrungen subjektive Anregungen zu einer Elementarisierung der Christologie in Frageform, die auf die jeweilige Situation hin variiert werden können und müssen.[5]

1. Um überhaupt nachvollziehen zu können, dass es Menschen gibt, die ihr Leben mitsamt dem Sterben auf Jesus Christus gegründet haben und auch heute noch gründen, ist es hilfreich, dies in Verbindung mit dem wohl bei allen Menschen antreffbaren Bestreben zu bringen, irgendetwas zu haben, auf das sie so ihr Leben gründen können, sodass es ihnen Sicherheit gibt – auch und gerade in Krisensituationen. Dabei könnte gemeinsam die Vielfalt dieses »irgendetwas« zu erkunden versucht werden, auf das Menschen jeweils setzen – etwa angefangen bei dem Setzen auf die eigene Leistung über den Erwerb von Versicherungsscheinen bis hin zum Rückhalt-Suchen bei einer geliebten Person; und es könnte erörtert werden, wie weit die verschiedenen Sinngebungen jeweils tragen. Ein solcher Gedankenaustausch involviert wohl unweigerlich alle Beteiligten, sich selbst auf die Spur zu kommen, worauf sie – bewusst oder unbewusst – ihr eigenes Leben gründen.

2. Menschen suchen für ihr Leben, gerade weil es letztlich höchst ungewiss ist, offensichtlich etwas, was ihnen hilft, die Kontingenzen zu mindern bzw. mit ihnen sinnvoll leben zu können. Dies zu erfahren, lässt es dann auch nachvollziehbar werden, warum Menschen, für die ihre Begegnung mit Jesus von Nazareth zu einem Wendepunkt ihres Lebens geworden war, zur Deutung dessen auf jene Verheißungen zurückzugreifen, die ihnen von ihrer religiösen Tradition her vertraut waren – spätestens dann, als sie Jesus in seiner zu seinen Lebzeiten gekannten Weise verloren hatten und alles daran gesetzt haben, für sich selbst und für andere

»warum Jesus für sie bedeutsam ist«

klarer zu bekommen, warum dieser Jesus für sie so bedeutsam (gewesen) ist. So lassen sich Ausgangspunkt und Entwicklung der christologischen Reflexion bis hin zur Dogmenentwicklung unter Einbeziehung der Interpretationsvoraussetzungen, die den um Deutung ringenden Menschen jeweils zur Verfügung standen, durchaus verständlich rekonstruieren.[6]

3. Nicht übergangen werden kann, dass die Suche nach einem tragfähigen Grund für das eigene sowie auch für das gemeinsame Leben ein höchst prekäres Unterfangen ist, das von anderen

manipuliert und ausgenutzt werden kann. Oft genug sind nicht nur einzelne Menschen, sondern ganze Nationen etwa durch die Verheißungen eines messianistisch sich gebärdenden Führers in die Irre geleitet worden. Auch der Name Jesu Christi hat im Verlauf der Geschichte öfters für die Durchsetzung von Eigeninteressen auf Kosten von anderen herhalten müssen.

4. Um so wichtiger ist es, Kriterien dafür angeben zu können, die unterscheiden lassen, ob das, worauf jemand sein Leben gründet, wirk-

»heilvoll oder zum Verhängnis«

lich heilvoll ist oder zum Verhängnis wird. Hier wäre also herauszuarbeiten, ob es Gründe gibt und wenn ja, welche, die dafür sprechen, sich in seinem Leben – und Sterben – auf Jesus Christus einzulassen. Insbesondere das, was sein Leben und Tun bis hin zu dem schließlich konsequent von ihm auf sich genommenen Tod den überlieferten Zeugnissen zufolge in besonderer Weise ausgezeichnet hat (und wovon her auch der Auferweckungsglaube inhaltliche Konturen gewinnt), wäre im Einzelnen namhaft zu machen.[7]

5. Vielleicht wird von hier aus ansichtig, dass und warum von diesem Jesus eine so große und vielfältige Faszination auf Menschen ausgehen konnte, wie es sich in der bisherigen Wirkungsgeschichte dieser Person niedergeschlagen hat. Sie vermochte es offensichtlich, für die verschiedensten Menschen in den verschiedensten Epochen und Kulturen bedeutsam und dabei je spezifisch angeeignet zu werden, und zwar weit über die Reihen der ausdrücklich auf seinen Namen Getauften und zu seiner Nachfolgegemeinschaft Zusammengeschlossenen hinaus – vergegenwärtigt man sich etwa seine Rezeption in anderen Religionen wie Judentum und Islam oder verschiedene Weisen der Auseinandersetzung mit ihm, wie sie sich in Literatur, bildender Kunst und Musik, ja bis in die aktuelle Pop-Kultur hinein dokumentieren. An einzelnen Lebenszeugnissen sowie an verschiedenen Modellen gemeinsam geteilten Lebens und Glaubens kann nachverfolgt werden, welche existenziellen Prägungen und Modelle eines Miteinander sich aus einem Sich-Einlassen auf Jesus Christus ergeben können. Zugleich kann dabei auch eruiert werden, warum dieser Christus Jesus immer wieder auch auf Menschen anstößig gewirkt hat, so dass sie sich ausdrücklich gegen ihn entschieden haben – wobei nochmals zu unterscheiden ist, ob er selbst es war und ist, der dazu den Anlass gegeben hat, oder das Auftreten derer, die ihn etwa für sich allein gepachtet wissen wollen.

6. Damit leitet die Beschäftigung mit Jesus Christus unweigerlich zur Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation über, sowohl mit Blick auf die eigene Befindlichkeit als auch mit Blick auf die gesamtgesellschaftliche Landschaft. In Art

»ob sich etwas ändern würde«

von Gedankenexperimenten könnte durchgespielt werden, ob sich etwas bzw. was sich möglicherweise ändern würde, wenn Menschen ihr Leben verstärkt auf Jesus Christus gründeten, sich in ihrem Denken und Tun von seinem Geist inspirieren lassen würden[8] – einem Geist, über den bekanntlich Christen und Christinnen keineswegs ein exklusives Verfügungsrecht haben.[9] Es wäre aber ebenso aufzuspüren, wo etwas in diesem Geist gewirkt worden zu sein oder zu werden scheint, wo also, biblisch gesprochen, etwas von dem angebrochenen Reich Gottes aufscheint – und sei es nach außen hin noch so unscheinbar, aber auch, warum er es offenbar auch oder gerade heute so schwer hat, zum Zuge zu kommen, warum ihm allenthalben Hindernisse und Widerstände entgegengesetzt werden. Da

es auch höchst problematische Christusbilder bzw. -projektionen selbst sein können, die einen offenen und sinnvollen Zugang zu Jesus Christus erschweren oder verhindern können, sind auch diese so gut wie möglich aufzuarbeiten.

Vielleicht kommt es bei all dem für den einen Beteiligten oder die andere Beteiligte zu einer folgenreichen Umkehrung der eingangs vorangestellten Äußerung: »Jesus ist die Frage. Und was ist die – meine, deine, unsere – Antwort?«

[1] Hier übernommen von H. Futterlieb, Widerständiger Religionsunterricht und die große Erzählung der biblischen Schriften, in: U. Eigenmann u.a. (Hg.), »Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit« – Kuno Füssel zu Ehren, Luzern 2001, 314-332, hier: 323.

[2] Vgl. die einschlägigen Befunde zusammenfassend F. Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996, bes. 9ff. u. 19-49.

[3] Vgl. zum Folgenden auch – teilweise mit Zitation von »Originaltönen« Jugendlicher: T. Ziegler, Abschied von Jesus, dem Gottessohn?, in: G. Büttner/J. Thierfelder (Hg.), Trug Jesus Sandalen? Kinder und Jugendliche sehen Jesus Christus, Göttingen 2001, 106-139; R. Schuster, Jesus in schriftlichen Äußerungen Jugendlicher, in: ebd., 140-184.

[4] So wie die Szene in dem bekannten Religionsunterricht-Witz: Frage des Religionslehrers: »Es springt von Ast zu Ast und hat einen buschigen Schwanz. Was ist das?« – Schüler: »Normalerweise würde ich das für ein Eichhörnchen halten. Aber wie ich den Laden hier kenne, muss es sich wohl um das liebe Jesulein handeln.«

[5] Vgl. auch aus letzter Zeit: KatBl 126 (2001) Heft 5: Jesus ohne Christus?, JRP 15 (1999): Jesus Christus in Lebenswelt und Religionspädagogik, sowie Concilium 33 (1997) Heft 1: Für wen haltet ihr mich?
Eine Reihe von thematischen Heften und Einzelbeiträgen zur Christologie, die wiedergelesen zu werden verdienen, findet sich in früheren DIAKONIA-Jahrgängen.

[6] Vgl. dazu als Überblick sehr gut K.-H. Ohlig, Christus, in: LexRP 1, 178-284.

[7] Vgl. dazu ausführlich G. Hasenhüttl, Glaube ohne Mythos. Bd. 2, Mainz 2001, 207-370.

[8] Vgl. dazu die bekannte Episode »Die Frage, ob es einen Gott gibt« in B. Brechts »Geschichten von Herrn Keuner«, in: ders., Kalendergeschichten, Reinbek 1953, 102-117, hier: 104.

[9] Vgl. dazu mit Blick auf den theologischen und speziell christologischen Stellenwert anderer Religionen weiterführend K.-J. Kuschel, Christologie und interreligiöser Dialog, in: StdZ 209 (1991) 387-402.

»Die christlichen Partner werden nicht nur geben, sondern ebenso empfangen. Die ›Fülle‹ der Offenbarung in Jesus Christus dispensiert sie nicht davon zuzuhören. Sie besitzen nicht das Monopol der Wahrheit. Sie sollen sich vielmehr von ihr besitzen lassen. (...) Die Christen haben vom Dialog etwas zu gewinnen. Einerseits werden sie eine Bereicherung des eigenen Glaubens erfahren. Dank der Erfahrung und des Zeugnisses des anderen, werden sie gewisse Aspekte und Dimensionen des göttlichen Geheimnisses, die sie weniger klar wahrgenommen haben und die weniger klar in der christlichen Tradition überliefert wurden, tiefer erfassen. Gleichzeitig werden sie eine Reinigung (purification) ihres eigenen Glaubens gewinnen, denn der Schock der Begegnung wird oft Fragen aufwerfen und wird die Christen zwingen, gewisse selbstverständliche Annahmen zu revidieren und einige tiefverwurzelte Vorurteile zu überwinden oder sich zu enger Denkweisen zu entledigen. So wird der Gewinn des Dialogs gleichzeitig eine Herausforderung für den christlichen Partner. (...) Derselbe Gott spricht zum Herzen der zwei Partner; derselbe Geist ist am Werk in allen. Durch das Mittel ihres gegenseitigen Zeugnisses ist es derselbe Gott, der die Partner einen durch den andern anspricht und ruft. Sie werden so gleichsam gegenseitig ein Zeichen, das zu Gott führt. Das eigentliche Ziel des interreligiösen Dialogs ist letztlich die allgemeine Hinwendung (conversion) der Christen und der Anhänger anderer religiösen Traditionen zum gleichen Gott – dem Gott Jesu Christi – der sie zusammen beruft, indem er die einen durch die anderen anspricht. Dieser gegenseitige Ruf, Zeichen der Berufung durch Gott, ist gegenseitige Evangelisation. Er schafft zwischen den Gliedern verschiedener religiöser Traditionen die universale Gemeinschaft (communion), die den Anbruch des Gottesreiches markiert.«

Jacques Dupuis SJ., Le dialogue interreligieux à l'heure du pluralisme, in: NRT 120 (1998) 544-563, hier 561f.

Johannes A. van der Ven

Religionsfreiheit und kirchliches Engagement

Kirche in den Niederlanden im dritten Jahrtausend

Wenn Kirche nicht zuerst in ihrer zeitlosen dogmatischen Verfassung gesehen wird, sondern von ihrer Stellung im gesellschaftlichen Mittelfeld her, ergibt das neue Perspektiven für das christliche Zeugnis im Dialog.

● 1984 stellte der damalige Bischof der Diözese Breda, Hubertus Ernst, die Frage: Woran ist die niederländische Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) gescheitert? Seine Antwort lautete: Während des Pastoralkonzils in Noordwijkerhout (1968-1970) hat ein konzeptioneller Entwurf von Kirche und kirchlicher Autorität sein Ziel nicht erreicht und seitdem fehlt der niederländischen Kirche ein gemeinsames Selbstverständnis. Dieser Mangel, so Ernst, zeigte sich auch während der Außerordentlichen Synode, die 1980 in Rom stattfand: Auch damals wurde ein neues Verständnis von Kirche und kirchlicher Autorität verfehlt. Seitdem hat sich nichts geändert.[1]

Die Diagnose von Bischof Ernst möchte ich in vier Schritten weiterdenken: Zunächst werde ich zwei Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils beleuchten, die Konstitution über die Kirche (Lumen gentium) und die Erklärung über die Religionsfreiheit (Dignitatis humanae). Im zweiten Teil frage ich nach der Bedeutung von Religionsfreiheit für die Rolle der Kirche in der modernen Gesellschaft. Danach gehe ich auf das Zeugnis ein, das die Kirche als Teil der modernen Gesellschaft geben soll. Und im vierten Teil werde ich versuchen, eine Reflexion der Kirche vom Sakramentsbegriff her zu leisten. Damit drehe ich bewusst die Reihenfolge um: Es wird nicht wie üblich zuerst Lumen gentium behandelt und danach Dignitatis humanae, sondern umgekehrt: Ausgangspunkt ist Dignitatis humanae und erst dann komme ich zu Lumen gentium.

Kirche und Religionsfreiheit: ein Problem

● Ernsts Diagnose beschreibt kein spezifisch niederländisches Problem, sondern ein universelles Thema der katholischen Kirche, das durch das Zweite Vatikanische Konzil nicht gelöst wurde: die Beziehung zwischen Kirche und Religionsfreiheit.

Ursprünglich wollte das Konzil in die Konstitution über die Kirche ein gesondertes Kapitel über die Religionsfreiheit aufnehmen, was sich aber nach einigen Jahren der Diskussion aufgrund dogmatischer Vorbehalte als nicht möglich erwies. Daraufhin versuchte man das Thema

in das Dekret über die Ökumene einzubringen. Auch das gelang nicht, weil die Religionsfreiheit in ihrer Breite und Bedeutung nicht auf die Beziehung zwischen den christlichen Kirchen reduziert werden konnte. Also entschloss man sich zu einer gesonderten Erklärung über die Religionsfreiheit.[2] Dieser Prozess hat mehr als nur anekdotische Bedeutung. Er zeigt, dass das Verständnis von Kirche, wie es in der Konstitution über die Kirche festgelegt wurde, und die Religionsfreiheit zwei Themen geblieben sind, die es nicht zu integrieren gelang.

In Lumen gentium wird die Natur der Kirche mehr oder weniger zeitlos beschrieben: Die Kirche ist das Sakrament der Einheit aller Menschen und der Einheit mit Gott; sie ist das Volk Gottes, der Leib Christi, die Wohnung des Geistes. Auch die Struktur der Kirche wird in zeitlosen Begriffen beschrieben: Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, gelenkt vom Papst, den anderen Bischöfen, Priestern, Diakonen und – auf der untersten Stufe – den Laien. So ist die Kirche strukturiert, so ist sie immer gewesen, und so soll sie auch immer bleiben.

Dignitatis humanae atmet jedoch einen völlig anderen Geist. Diese Erklärung ist weniger Ausdruck einer (scheinbar) zeitlosen Theologie, sie ist vielmehr Ergebnis des Denkens der modernen Gesellschaft in den letzten drei Jahrhunderten.[3] Die Kirche hat sich in der Vergangenheit selbst der Verletzung der Religionsfreiheit

»Selbsterkenntnis historischer Irrtümer«

schuldig gemacht, so die These des Dokuments (DH 12). Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Religionsfreiheit dagegen endlich akzeptiert – nach langen und dramatischen Diskussionen – und hat ihr eine theologische Basis gegeben (DH 9-12). Ein schöneres Beispiel kirchlicher Selbsterkenntnis historischer Irrtümer ist nicht vorstellbar! Ich bin mit Walter Kasper gerne einer Meinung, dass Dignitatis humanae das wohl wichtigste Dokument des Konzils ist.

Die entscheidende Frage lautet nun: Wie können diese beiden Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils miteinander verbunden werden? Oder inhaltlich formuliert: Wie kann die Wahrheit Gottes, in der ein Kirchenverständnis begründet ist, in Zusammenhang gebracht werden mit der Freiheit der Person, in der die Religionsfreiheit begründet ist? Oder: Wie kann das Recht der Wahrheit mit dem Recht der Person versöhnt werden?[4]

Kirche im gesellschaftlichen Mittelfeld

● Wenn man vom Recht auf Religionsfreiheit ausgeht, begegnet man unmittelbar einigen anderen Menschenrechten, die allesamt im Basisdokument, das unsere Gesellschaft zusammenhält, sie trägt und ihr die Richtung weist, eingeschrieben sind: im Grundgesetz. Ich nenne beispielhaft: die Freiheit der Rede, die Pressefreiheit, das Recht auf Privatsphäre und schließlich das Recht auf die Freiheit der Vereinigung. Hiervon ausgehend gilt die Kirche als eine Vereinigung von Menschen, die sich aufgrund ihrer religiösen Freiheit versammelt haben, um Jesu Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes zu feiern und in ihrem Leben zum Ausdruck zu bringen. So betrachtet befindet sich die Kirche im so genannten gesellschaftlichen Mittelfeld und ist hier eine Vereinigung neben anderen, ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen oder weltanschaulichen, religiösen und nicht-religiösen Vereinigungen. Zum gesellschaftlichen Mittelfeld (civil society) gehörig befindet sich die Kirche, zumindest in den Niederlanden, aber

auch etwa in Belgien, Frankreich oder den USA, zwischen dem Staat auf der einen Seite und der Privatsphäre auf der anderen Seite, wobei die Politik des Staates und die Intimität der Privatsphäre in ihr zusammentreffen.[5]

Das bedeutet zunächst, dass das Wort von der »Trennung von Kirche und Staat« viel von seiner Bedeutung verloren hat. Auch wenn dieser Begriff eine moderne Erfindung ist, geht er doch von einem prämodernen Verständnis aus, in dem Staat und Kirche gleichwertige Größen sind, so als stünden sie nebeneinander. Aber gerade das tun sie nicht. Die Kirche ist Teil des gesellschaftlichen Mittelfeldes zwischen Staat und Privatsphäre. Die Kirche ist kein Staatsapparat, der den Interessen des Staates dient, und der Staat ist kein kirchlicher Apparat, der den Interessen der Kirche dient. Die wechselseitige Verknüpfung von Thron und Altar ist endgültig vorbei. Aber auch das Gegenteil dessen ist vorbei oder sollte es zumindest sein: eine vollkommene beiderseitige Distanz bzw. das Verneinen einer Beziehung zwischen Kirche und Staat.

Denn die Kirche kann nicht auf die Privatsphäre begrenzt werden. Sie gehört zwar zum intimen Lebensbereich, insofern die Entscheidung für oder gegen die Kirche in der Würde der individuellen Person wurzelt, aber sie gehört nicht nur in diesen Bereich. Daneben ist sie auch eine gesellschaftliche Realität, eine Vereinigung von Mitgliedern, die über Ideen, Ideale, Werte, Normen, eine Konstitution, Statuten, eine Leitung, eine Verwaltung, Güter, Vermögen und liquide Mittel verfügt.

Nochmals: Die Kirche ist Teil des gesellschaftlichen Mittelfeldes zwischen Staat und persönlichem Lebensbereich. Das bedeutet, dass der Staat nicht gehalten ist, die Kirche als gleichwertige Partnerin in politischen Belangen zu konsultieren oder sich ihr womöglich zu fügen, auch nicht, wenn es um weltanschauliche oder moralische Wahrheiten oder Werte geht. Aber der Staat ist gehalten, systematisch und explizit zur Kenntnis zu nehmen, welche Ideen, Ideale, Werte und Normen bei den unterschiedlichen Vereinigungen im gesellschaftlichen Mittelfeld lebendig sind, und diese in der politischen Arbeit zu berücksichtigen.

Hieraus lässt sich die Erkenntnis ableiten, dass eine Kirche, die sich ihrer Zugehörigkeit zum gesellschaftlichen Mittelfeld bewusst ist, den Dialog sucht. Zugespitzt formuliert: Eine Kirche sucht den Dialog oder sie existiert nicht; eine

»Kirche sucht den Dialog oder sie existiert nicht.«

Kirche, die den Dialog nicht sucht, hat in modernen Bezügen auch keine Existenzberechtigung. Einen Dialog zu suchen bedeutet, sich von dem Gedanken zu verabschieden, dass nur die Kirche über Ideale, Werte und Normen verfüge. Die Kirche hat keinen Alleinvertretungsanspruch, wenn es um Fragen von Leben und Tod, von Ehe und Sexualität, von Schuld und Gewissen geht.

Nun besteht bei manchen die Angst, dass durch einen Dialog die Mitglieder der Kirche ihr kirchliches Engagement relativieren werden und die Kirche damit ihr Fortbestehen aufs Spiel setze. Als ob eine Kirche, die sich isoliert, sich auf ihre eigenen Sicherheiten zurückzieht und diese für exklusiv wahr hält, nicht ebenso oder noch stärker Gefahr läuft, marginalisiert zu werden und sich in nichts aufzulösen![6]

Aber welchen Inhalt hat der Dialog, den die Kirche suchen und führen soll? »Dialog« ist einer der häufig strapazierten Begriffe, die nur richtig verstanden werden können, wenn wir sehr genau angeben, was wir darunter verstehen. Für den vorliegenden Zusammenhang nenne ich drei Schritte, die ein Dialog beinhaltet: Der erste

Schritt ist der Austausch von Gedanken, Gefühlen und Einstellungen; der zweite Schritt ist der Austausch der Perspektiven: Man nimmt die Sicht des Gesprächspartners ein und versucht von daher zu verstehen, was und weshalb er oder sie dieses oder jenes sagt; der dritte Schritt ist die Suche nach der auf Konsens gerichteten Klärung der Wahrheit durch beide Gesprächspartner.[7]

Aber – so lautet die Gegenfrage – läuft man bei einem derartigen Dialog nicht Gefahr, dass die Kirche ihre eigenen Überzeugungen aufgibt? Bedeutet das gemeinsame Suchen nach der Klärung der Wahrheit denn nichts anderes, als dass man den Schatz des Glaubens den Wünschen der säkularisierten Gesellschaft anpasst? Was bleibt vom Zeugnis der Kirche?

Die Kirche als Zeugin

● Die Kirche muss Zeugnis ablegen, so heißt es, aber was bedeutet das? Die Frage ist nicht neu, bereits vor 50 Jahren spielte sie eine Rolle in der »mission de France«. Der Theologe Marie-Dominique Chenù vertrat damals mit Nachdruck, dass die Kirche nicht in einem Milieu, das nicht mehr christlich ist, Zeugin sein muss, sondern in einem Milieu, zu dem das Christentum noch keine Beziehung gesucht hat.

Zeugnis geben bedeutet zuallererst, bei den Menschen der heutigen Gesellschaft zu sein und deren Leben zu teilen. Wenn die Kirche das wirklich tut, ist sie von der neuen, tiefgreifenden strukturellen und kulturellen Entwicklung der heutigen Gesellschaft betroffen. In dieser neuen Struktur und Kultur muss die Kirche die Zeichen der Zeit erkennen und zwar im Licht der Spuren des Glaubens an Gott. Denn diese sind wirklich da, aber wir kennen die Spuren des Gottesglaubens in der strukturellen und kulturellen Umbruchsituation (noch) nicht! Danach müssen wir also suchen. Wir müssen lernen, sie zu sehen, aufzugreifen und zu lesen.[8]

Wenn »Zeugnis ablegen« bedeutet, die Spuren des Glaubens an Gott aufzuspüren und deren Bedeutung zu entziffern, dann sind damit immer die Spuren in konkreten Landschaften und Gebieten gemeint. Die Spuren Gottes zeigen sich

»Spuren Gottes in konkreten Situationen«

nicht abstrakt, sondern immer in konkreten Situationen. Und gerade in einer konkreten Situation kann man sich irren: Ist das überhaupt eine Spur? Wovon ist es eine Spur? In welche Richtung weist sie? Sollen wir dieser oder jener Spur folgen? Ist dies die richtige Spur? Der Philosoph Ricoeur hat gezeigt, dass die Entscheidung, die man in einer solchen Situation treffen muss – die Entscheidung für diese und keine andere Spur, in diese und in keine andere Richtung – nur nach einem langen Hin und Her gefunden werden kann, nach einem Abwägen der Argumente und Gegenargumente, der Vor- und Nachteile, nach Beratung mit anderen, nach dem Zulassen der eigenen inneren Stimmen. Erst dann fällt die Entscheidung, die lautet: »Ich habe die Situation von allen Seiten betrachtet, es gab verschiedene Alternativen, ich habe sie abgewogen und schließlich habe ich, wie ich glaube, mit gutem Grund diese konkrete Entscheidung getroffen, aber ich gebe zu, es hätte auch anders ausgehen können. Vielleicht werde ich in der Zukunft auch zu einem anderen Entschluss kommen, wenn ich mit anderen Tatsachen oder Reflexionen konfrontiert werde. Aber jetzt stehe ich dafür gerade.«[9]

Mit anderen Worten: Zeugnis ablegen bedeutet nicht, abstrakte Wahrheiten zu verkündigen, denn um sie geht es nicht, wenn man die Zeichen der Zeit verstehen will und auf der Su-

che ist nach Spuren des Glaubens an Gott. Zeugnis ablegen geschieht nicht abstrakt, sondern konkret; Zeugnis ablegen geschieht situationsbezogen, nach sorgfältigem Abwägen. Wer Zeugnis ablegt, bringt zugleich seine Überlegungen zum Ausdruck, mit allen Zweifeln, mit allen Brüchen und in aller Gebrochenheit, die zum Zeugnis in einer konkreten Situation dazugehören. Zeugnis ablegen, das geschieht nicht massiv und entschlossen, sondern suchend, tastend, lauschend und flüsternd. Es scheint, als schweige die niederländische Kirche zu häufig oder spreche zu laut, es scheint als lausche und flüstere sie zu wenig.

Die Kirche als Sakrament

● Zum Schluss möchte ich der Frage nachgehen, ob dieses dialogische, Zeugnis gebende Auftreten der Kirche im gesellschaftlichen Mittelfeld auf der Basis der Religionsfreiheit Folgen für das Selbstverständnis der Kirche hat. Mit dieser Frage kehre ich zu Lumen gentium zurück und zur Rede von Kirche als Sakrament der Einheit mit Gott und der Einheit aller Menschen. Was bedeutet Sakrament?[10]

Der Begriff Sakrament darf nicht statisch, sondern muss dynamisch aufgefasst werden. Die Kirche gilt nicht als Sakrament, nur weil es sie gibt und weil sie existiert, sie ist Sakrament durch ihr Handeln, indem sie als Sakrament wirkt. Sakrament ist kein Ding, keine feststehende Einheit, sondern ein Handlungsgeschehen mit dem Wort als gestaltendem Beginn, wie eine lange theologische Tradition uns lehrt. Das lateinische »sacramentum« ist ursprünglich eine Übersetzung des griechischen »mysterion«, das sich auf das Geheimnis des Heilshandelns bezieht. Wie Jesus in seinem eigenen Handeln das Heilshandeln Gottes zum Ausdruck brachte, so ist die Kirche ihrerseits in ihrem Handeln das wirksame Zeichen dieses Heilshandelns Gottes in Jesus. Die Kirche ist Sakrament, insofern sie wirksam handelt und wirksam spricht. Und nur so ist sie Volk Gottes, Leib Christi, Wohnung des Geistes. Sie ist nicht Volk Gottes, wenn sie sich auf ihren eigenen Ekklesiozentrismus zurückzieht, sie ist nicht Leib Christi, wenn sie sich auf ihr Haupt und ihre

»Heil verkündet und Heil feiert«

Glieder begrenzt, sie ist nicht Gemeinschaft des Geistes, wenn sie sich in ihre eigenen charismatischen Erfahrungen einkapselt. Die Kirche ist nur dann Sakrament, wenn sie unter den Menschen ist, die Spuren deren Glaubens an Gott entschlüsselt, diese im Dialog im Licht des Evangeliums interpretiert und so im Licht des Evangeliums Heil verkündet und Heil feiert. Dabei darf sie sich nicht auf ferne Ideale, abstrakte Ideen und allgemeine Werte beschränken, sondern muss sich auf die konkrete Not konkreter Menschen in konkreten Situationen beziehen. Was das bedeutet, lässt sich anhand der vier Kernaufgaben der Kirche konkretisieren.

Die erste ist die Verkündigung (kerygma). Das Modell dafür ist die Rede des Paulus vor dem Areopag. Was Paulus dort tut, ist exakt das, was die Kirche von heute tun sollte. Er tritt in den Dialog mit den Einwohnern Athens ein, indem er vom Tempel ausgeht, den sie regelmäßig besuchen und wo sie den so genannten »unbekannten Gott« verehren. So stellt er einen nicht konfrontierenden, sondern einladenden Zusammenhang zum Gott Jesu her und zitiert dabei wohlgemerkt einen Vers eines berühmten Athenischen Dichters. Wann lernen unsere Bischöfe zeitgenössische Poesie und große Romane zu lesen, um so ihrem Zeugnis Form zu geben?

Die zweite zentrale Aufgabe ist die solidarische Hilfe (diakonia). Modell dafür ist das menschenfreundliche Auftreten Jesu weniger gegenüber den Gleichgesinnten als vielmehr gegenüber den »anderen«: den öffentlichen Sündenböcken, den Frauen, den Extravaganten und Outcasts der damaligen mediterranen religiösen Gesellschaft. Es geht um Solidarität mit denen, die anders sind, fremd sind, denn das Land, das wir bewohnen, gehört uns allen und unser Eigentum haben wir nur gepachtet (vgl. Ex 23,9; Lev 19,33; 25,23).

Die dritte Aufgabe ist die Liebesgemeinschaft, die die Kirche bilden soll (koinonia). Wir sind zu dieser Liebe nicht verpflichtet, wir sind nur zur Gerechtigkeit verpflichtet. Liebe kann nicht verdient, gefordert, garantiert werden, auch nicht in der Kirche, weil die Liebe eine Gabe ist, eine Gabe des Überflusses, eine Gnaden-Gabe. Wir können uns – jede/r für sich – zur Liebe berufen fühlen bzw. wissen. Dabei kann die Liebe zwei Formen annehmen: Sie kann um Vergebung bitten für geschehene und begangene Fehler und sie kann das Versprechen geben, dass wir einander nicht im Stich lassen werden. Jedoch, die Rede von der Vergebung bleibt fragmentarisch, das Versprechen zerbrechlich. Denn wer kann letztlich Vergebung schenken und sein Versprechen einlösen als Gott und Gott allein?[11]

Die letzte und vierte Aufgabe bezieht sich auf die Liturgie, insbesondere auf die Eucharitie. Die Religionswissenschaftler verweisen darauf, dass der Kern der Religion im Ritus liegt, und die Exegeten der paulinischen Briefe zeigen, dass die Kirche dort Leib Christi ist, wo sie den Leib Christi feiert. In der Eucharistie kommen die anderen drei Aufgaben zusammen und werden auch durch die Eucharistie inspiriert: Das Kerygma im Dialog mit der Kultur, die Diakonia in Solidarität mit Fremden und Ausländern, die Koinonia in der Gemeinschaft der Liebe von Vergebung und Versprechen.

»Religionsfreiheit und kirchliches Engagement«: Das kirchliche Engagement gründet auf der Religionsfreiheit und muss auf ihr gründen. Kirchliches Engagement muss demnach verstanden werden als dialogisches Zeugnis der Kirche in der Gesellschaft. Auf der Basis dieses Zeugnisses können sich die Mitglieder der Kirche von Herzen mit der Kirche engagieren.

Übersetzung aus dem Niederländischen:
Andrea Blome, Münster

[1] Vgl. H. C. A. Ernst, Theologen en bisschoppen, in: ders. u.a., Theologie en kerkvernieuwing, Baarn 1984, 13-18.

[2] Vgl. O. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1994.

[3] Vgl. M. Heckel, Religionsfreiheit, I. Geschichte und Grundsatzfragen, in: Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg 1988, 820-825.

[4] Vgl. W. Kasper, Religionsfreiheit, II. Katholische Kirche, in: Staatslexikon, Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg 1988, 825-827; E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg 1990.

[5] Vgl. J. Gruppelaar (Hg.), Burgers en hun bindingen, Budel 2000, 11-30.

[6] In der empirischen Forschung über interreligiöses Lernen zeigt sich gerade eine positive Tendenz im Richtung des christlichen Glaubens. Vgl. C. Sterkens, Interreligious Learning. The Problem of the Interreligious Dialogue in Primary Education (Empirical Studies in Theology 7), Leiden 2001.

[7] Vgl. Johannes A. van der Ven, Das moralische Selbst, Gestaltung und Bildung, Münster 1999, 37.

[8] Vgl. T. van den Hoogen, Pastorale Theologie. Ontwikkeling en structuur in de theologie van M.-D. Chenù, Nijmegen 1983, 175ff., 218ff.

[9] Vgl. P. Ricoeur, Oneself as Another, Chicago 1992.

[10] Vgl. P. Smulders, De kerk als sacrament van heil, in: G. Barauna (Hg.), De kerk van Vaticanum II, Bilthoven 1966, 372-395; E. Schillebeeckx, Sacramentele heilseconomie, Antwerpen 1952; ders., Christus, Sacrament van de Godsontmoeting, Bilthoven 1963.

[11] Vgl. P. Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000.

Monika Udeani / Thomas H. Böhm

Mit Leib und Seele

Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog

Steht Gemeinde für verbindliche Vergemeinschaftung und Internet für individuelle Unverbindlichkeit, erscheinen sie als komplementär. Wie zwischen diesen Polen fruchtbare Spannung entstehen kann, macht der folgende Dialogbeitrag nachvollziehbar.

● Seelsorge im Internet sei ihm ein Graus, denn so verliere die christliche Botschaft ihre Adressaten. Das einzige aber, was die Menschen an der Barbarei hindere, sei das »Antlitz des anderen«. So äußerte sich – laut einer Meldung der Deutschen Presseagentur vom 23. Januar 2001 – der Gießener Soziologe Reimer Gronemeyer auf einer Veranstaltung der evangelischen Kirche unter dem Motto »Das Netz kommt – die Person geht« in Frankfurt. Der frühere evangelische Pfarrer warnte weiter, der Blick der Christen und der Kirche auf das Netz bedeute eine »Rücknahme der Inkarnation«, das heißt der Körperlichkeit des Christentums. Die »wunderbare Geschichte der christlichen Nächstenliebe« drohe damit zu zerfallen. Die Tendenz zur Entkörperlichung sei ein »bedrohlicher Grundzug unserer Zeit«. Durch die Ich-Zentriertheit der Informationsgesellschaft werde – so Gronemeyer – die Existenz des christlichen Individuums »auf das höchste gefährdet« und kirchliches Handeln werde einerseits so aussichtslos, andererseits so notwendig wie nie zuvor. Die Tendenz, in selbst geschaffene oder selbst gewählte elektronische Welten zu flüchten, ist sicherlich eines der Probleme, die sich aus der virtuellen Realität des Internets ergeben.

Bei einem Seminar mit dem Thema »Seelsorge und Internet«, das im Wintersemester 2000/2001 am Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck stattfand[1], stellten wir aber auch umgekehrt die Frage, inwieweit die Möglichkeiten einer Seelsorge »von Angesicht zu Angesicht« im gemeindlichen und pastoralen Alltag genügend genutzt werden. Der Blick auf die Sitzordnung in vielen Kirchen, auf den räumlichen Abstand zwischen Altarraum und Gemeindebänken oder teilweise auch auf die Kommunikation in Gremien wie dem Pfarrgemeinderat lässt da zumindest eine gewisse Skepsis aufkommen.

Zusammensetzen zum Auseinandersetzen

● Im Folgenden wollen wir weiter darüber diskutieren, welche Konsequenzen eine »ganzheitlich« verstandene Seelsorge sowohl für das

pastorale Handeln im Internet als auch in der Gemeinde hat. Wir gehen hierbei von einem Begriff von Seelsorge aus, der in der Situation der einzelnen Menschen ansetzt und sie dabei begleitet, in Gemeinschaft mit Gott und den Menschen authentisches Subjektsein zu verwirklichen. Es stellt sich die Frage, was Seelsorge im Internet und »pfarrliche« Seelsorge dabei voneinander lernen können.

So entstand der folgende Text im regen Kontakt zwischen der Autorin und dem Autor dieses Beitrags – auf persönlicher und auf E-Mail-Basis. Von unseren persönlichen Arbeitsinteressen her ergab sich die jeweilige schwerpunktmäßige Verantwortung für die nachfolgenden Textteile zur ❖ Gemeindepastoral ❖ bzw. zur ◆ Internetseelsorge ◆. Diese Vorgangsweise erscheint uns insofern markant und sinnvoll, als gerade die Art und Weise der Kommunikation – und der sie unterstützenden bzw. behindernden Rahmenbedingungen – wesentliche Faktoren dafür sind, ob wir von »ganzheitlicher« Seelsorge sprechen können oder nicht. Gleichzeitig will dieser Beitrag an die Diskussion innerhalb der DIAKONIA anschließen. Wir greifen deshalb Wortmeldungen aus Beiträgen des Schwerpunktheftes »www.gott-online« vom November 2000 auf und fokussieren sie in Richtung auf unser eigenes Anliegen.

Voneinander lernen

◆ Seelsorge im Internet unterliegt nicht dem Territorialprinzip der herkömmlichen Gemeindepastoral.[2] Aber auch sonst sind die Grenzen offen: Wer im Internet seelsorglichen Kontakt anbietet, wendet sich nicht (nur) an die treuen Sonntags-Kirchgänger und -gängerinnen, sondern an ganz unterschiedliche Menschen – die entweder gezielt im Netz nach Rat suchen oder aber zufällig beim »Surfen« auf das Seelsorgeangebot aufmerksam werden. Die Erfahrungen des ökumenischen Projekts »Webseelsorge« in Graz mit der Kommunikationsform »Chat« lassen sich dabei wohl auch auf andere Formen der elektronischen Kommunikation übertragen. Demnach benutzen Personen das Internet »nicht mit der Intention [...], Gespräche zu seelsorglichen Fragen zu führen«, andererseits ist »der Wunsch, sich zu Fragen zu äußern, die Spiritualität, Religion oder Kirche betreffen, massiv vorhanden«[3]. Viele kirchliche Seelsorge-Angebote im Netz sind über die Seiten von kirchli-

»zufällig beim ›Surfen‹ auf das Seelsorgeangebot stoßen«

chen Institutionen oder Diözesen zu erreichen. Andere www-Adressen »wagen« sich bewusst weiter nach »draußen« – so der »Veteran« der Internetseelsorge www.seelsorge.net, der sich in die Seiten eines lokalen Internet-Anbieters integriert, die Diözese Hildesheim, die in der von einem Rundfunksender getragenen virtuellen Stadt mit der bezeichnenden Adresse www.ffn-funcity.de eine Kirche eingerichtet hat, oder das www.kummernetz.de, das Seelsorge und Lebensbegleitung anbietet und gezielt die Kommunikation zwischen seinen Nutzerinnen und Nutzern fördert.

Das World Wide Web disponiert »auf Kontakt«, es reduziert – auch mit negativen Folgeerscheinungen – Hemmschwellen und Vorurteile. Damit eröffnet es die Chance, Menschen, die sonst mit Kirche nicht mehr viel anzufangen wissen, anzusprechen und ihnen unvoreingenommen zu helfen. So setzt die Internet-Seelsorge einen wesentlichen Schritt in Richtung Offenheit hin zu den Menschen unserer Gesellschaft – und das sind zu Beginn des dritten Jahrtausends bei

weitem mehr als nur jene, die sich als praktizierende Christinnen und Christen bezeichnen. Sie erfüllt einen primären katholischen Auftrag, hinauszugehen in alle Welt (vgl. Mk 16,15) und dort teilnehmend präsent zu sein (vgl. GS 1). Die

»wesentlicher Schritt in Richtung Offenheit«

ser Ansatz fordert aber auch, die in vielen Internetangeboten vorherrschende »Erwartung einer Hermeneutik der Zustimmung«[4] u. U. aufzugeben – oder zumindest eingehend zu reflektieren. ◆

❖ Den komplementären Part zur virtuell-offenen Netzseelsorge bilden die Gemeinden vor Ort, in denen Menschen mehr oder weniger verbindlich-konkret – d. h. über »Worte« hinaus mit Taten und entsprechendem Einsatz – miteinander Gemeinschaft leben. Gemeinde bedeutet hier, sich regelmäßig mit christlichem »Urmaterial«, sprich biblischen Texten, christlicher Ethik, den Festen im Jahreskreis usw. auseinanderzusetzen. Dort ist es möglich, miteinander ein Stück weit Leben zu teilen, gemeinsam zu feiern, Nähe und Distanz zu spüren, ganzheitlich Beziehung zu erleben und zu üben. Den Seelsorgern und Seelsorgerinnen in der Ortsgemeinde stehen folglich im Vergleich zur Internetseelsorge andere – »erweiterte« – Möglichkeiten, heilsam zu wirken, zur Verfügung. Das miteinander Arbeiten und Reflektieren in Kleingruppen, Einzelgespräche oder auch die Vorbereitung und Feier der Sakramente bieten Gelegenheiten, »mit Leib und Seele« wahrzunehmen und wahrgenommen zu werden. Gerade die sakramentale Feier verhindert, dass eine menschlich verfügbare elektronische Welt an die Stelle des Lebens in seiner ganzen Breite tritt, dass »totale Virtualität [...] zur einzigen Realität«[5] wird. Sakramente setzen im Leben mit seinen Höhen und Tiefen an und weisen gleichzeitig auf das Unverfügbare und menschlich nicht Einholbare hin, das der Existenz letzten Sinn zu geben vermag.

Gleichzeitig müssen Verantwortliche im Gemeindealltag die berechtigten Erwartungen und Hoffnungen interessierter Menschen wahrnehmen, die vielfach an der konkreten Realität der Gemeinden scheitern. Die Sehnsucht nach Beheimatung, Zugehörigkeit und Anerkennung – in ganz verschiedenen Abstufungen und Vorlieben – steht oft in einer unbenannten Korrelation mit vorausgesetzter Verbindlichkeit, Engagement und Ehrenamt. Hier kann sich eine Eigendynamik entwickeln und zu Enttäuschung führen. Auch die Frage, welchen Raum Querdenker und Unangepasste – wie es vielfach auch Jugendliche sind – zugesprochen erhalten, ist offen. ❖

◆ Offenheit und verschiedene Stufen der »Mitgliedschaft« sind unter den veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen – und nicht zuletzt aufgrund des Anspruchs des Evangeliums, zu den Menschen zu gehen – notwendige Voraussetzungen für kirchliches Handeln. Diese Offenheit des Internets birgt in sich aber auch die Gefahr, dass alles »offen« und damit unverbindlich bleibt: Der Ausstieg aus der Kommunikationssituation liegt im Netz immer nur

»im Leben mit seinen Höhen und Tiefen«

»einen Mausklick entfernt«. Wenn sich Nutzer und Nutzerinnen im virtuellen Raum ihre Kommunikationswelten aufgrund persönlicher Interessen und Vorlieben selbst auswählen – oder sogar selbst »erschaffen« –, ist zudem zu klären, unter welchen Bedingungen hier notwendige und fruchtbare Auseinandersetzung geschehen kann.

Entscheidender »Knackpunkt« für jede Form der Internetseelsorge ist die Frage, inwie-

weit es ihr gelingt, mögliche narzisstische Verengungen und Projektionen zu verhindern und aufzubrechen und das Leben in seiner Gesamtheit – als Ineinander von virtueller und realer Realität – zu thematisieren.[6] Es gilt, einer möglichen »Flucht« in den virtuellen Raum und in seine selbstreferenziellen Welten entgegenzuwirken. Ebenso gilt es aber auch dafür Sorge zu tragen, dass die virtuelle »Nicht-Kommunikation« nicht auf die reale Realität übertragen wird – und hier die gleichen »Verengungen« wie im Netz greifen. Dabei ist nicht nur der andere als Dialogpartner und als Anfragender, der die eigene Selbstreflexion fördert, wichtig. Im Idealfall gelingender Internetseelsorge kommt auch – mehr oder weniger explizit – die Botschaft des Evangeliums zum Tragen: Zum einen spricht sie in die konkrete Situation der jeweiligen Nutzer und Nutzerinnen hinein, zum anderen liefert sie neue »Argumente«, die u. U. eine »sich im Kreis drehende« Situation aufzubrechen vermögen. So eröffnen sich neue und zukunftsverheißende »Auswege«.

» narzisstische Verengungen und Projektionen verhindern «

Diese weiterführenden kommunikativen Prozesse in der Internetseelsorge vermeiden die persönliche und u. U. selbstgefällige »Nabelschau« und erlauben so die Auseinandersetzung mit der problembeladenen Situation. Das Insistieren auf die gemeinschaftlich-leibhaft erfahrbare Dimension des Lebens und des Glaubens sowie der Versuch, die – mit Reimer Gronemeyer gesprochen – »Rücknahme der Inkarnation« zu verhindern, sind für jede Form der Internetseelsorge dringend einzufordern. ◆

❖ In der Pfarrseelsorge bringt die Fülle an zu organisierenden Gruppentreffen und Festen die Gefahr einer rein nach innen bezogenen Orientierung der Gemeinschaft mit sich. Diese braucht bereits viel Energie, um (zumindest teilweise) die eigenen Bedürfnisse nach Wohlbefinden und Zugehörigkeit zu stillen. Kirche »inkarniert« sich in diesem Fall nicht mehr – oder nur noch teilweise – in die Welt. Sich in diesem Kontext der Radikalität des Evangeliums zu stellen, heißt, aus dem vertrauten Zirkel der (Kern-)Gemeinde herauszutreten. Deshalb darf das Angebot von Internetseelsorge nicht zur Alibihandlung einer ansonsten zu wenig offenen und kontaktfreudigen Pfarrseelsorge führen, sondern muss als unaufgebbare Anforderung an christliche Pfarrgemeinden wahr- und ernst genommen werden.

» Gefahr einer rein nach innen bezogenen Orientierung «

Das Internet ermöglicht, dass Menschen verstärkt eigene Interessen zur Sprache bringen und den eigenen Vorlieben entsprechend in den – mehr oder weniger – binnenkirchlichen Raum eintreten. Ebenso muss es auch ein Herzensanliegen der pfarrlichen Seelsorge sein, verstärkt die Fragen und Charismen der Menschen vor Ort wahrzunehmen. Diese neuen konsequent und synodal getroffenen Prioritäten vor Ort würden viel Lebendigkeit und neue Entwicklungsräume zulassen. Hier ginge es konkret u. a. um eine neue Balance zwischen einem »Angebot« an fixen »Serviceleistungen« – wie z. B. Sakramentenvorbereitung und Begleitung zu den Lebenswenden – und variablen situations- und teilnehmerorientierten Aktivitäten. Ergänzend dazu wird es notwendig sein, »interaktiven« Kommunikationsformen in den Pfarrgemeinden größeren Raum zu geben. Das bedeutet, dass z. B. im Bereich des Feierns in Gottesdiensten und des Glauben-Lernens vieles neu überdacht werden muss ... ❖

◆ Interaktivität und Kommunikation setzen Freude am Dialog und Kreativität voraus. Auch Kirche und Glauben sind keine trockenen und weltabgewandten Angelegenheiten: Wer glaubt, hat Zuversicht in die Welt und feiert das Leben – in all seinen Dimensionen. Wenn im Internet unter www.joerg-sieger.de beispielsweise mit einem Bild aus dem Leben der Gemeinde »gepuzzelt« werden kann, eine andere Rubrik zum »Basteln eines Seelsorgsteams« einlädt, unter www.domus-domini.de Kirchenliedmelodien als Klingeltöne fürs Handy herunterzuladen sind oder das Anliegenbuch des Frankfurter Kapuzinerklosters unter www.liebfrauen.net zum Entzünden einer virtuellen Kerze einlädt, dann sind dies nicht nur nebensächliche Accessoires. Hier wird deutlich, dass Leben aus dem Glauben – und seelsorgliches Engagement im World Wide Web – durchaus einen »Fun-Faktor« aufweisen kann und muss.[7]

»seelsorgliches Engagement mit ›Fun-Faktor‹«

Das Schöne, Unterhaltende und Abwechslungsreiche ist ein wesentlicher Teil der Schöpfung Gottes – und kann deshalb selbst zum Schöpfer führen. Und wird nicht zuletzt anhand solcher Beispiele deutlich, was glauben »mit allen Sinnen« – auch virtuell – bedeuten kann?

Gefährlich wird es, wenn die anderen Seiten des Lebens ausgeklammert werden und nicht zur Sprache kommen – wenn z. B. von Armut, Traurigkeit, Misserfolg, Krankheit, schwerem Leiden und Tod nicht mehr die Rede sein darf. Diese unreflektierte Anbiederung an eine Auswahl-, Fun- und Erfolgsgesellschaft würde dem Geist der christlichen Botschaft vehement widersprechen. ◆

❖ Angesichts einer fast 2000 Jahre alten Gemeindetradition einerseits und dem allmählichen Zusammenbruch volkskirchlicher Strukturen auf der anderen Seite macht sich in den Territorialgemeinden zunehmend die Atmosphäre des »heiligen Rests« bemerkbar. Dieser versucht mit »Verbissenheit« und einem unglaublichen Engagement, aufrechtzuerhalten, was scheinbar »immer schon war« und auch in Zukunft so sein muss. Leichtigkeit – so würden wir den Begriff »fun« für die Gemeinde »übersetzen« und neu akzentuieren – könnte bedeuten, sich neben allem Bewahrenden auch Experimentierräume zuzugestehen. In ihnen könnten die Menschen auf phantasievolle Weise zeitgemäße Ausdrucksformen des christlichen Glaubens und Feierns ausprobieren – damit Wesentliches der überlieferten christlichen Botschaft auf die konkrete Zeit und Situation hin fruchtbar werden kann. Nicht zuletzt ginge es darum, elementare Zeichen und Riten neu zu entdecken – mit dem Ziel, sie wieder von sich aus verständlich zu gestalten, ohne gleichzeitig in die Banalität abzugleiten. Das Offen-Sein und die Wachsamkeit für den »kairos« – dafür, was hier und heute angesagt ist – können eine monolithische, nur institutionstragende Haltung aufbrechen lassen und – immer wieder neu – lebendig-kreatives Erspüren und Entwickeln fördern. Diese Leichtigkeit stünde für ein fröhliches und damit auch wohltuendes Christsein. ❖

»Leichtigkeit – ›fun‹ für die Gemeinde«

◆ Tradition und aktuelle Situation, unaufgebbare, bewährte »Anhalts-Punkte« und kreatives Suchen, virtuelle Welt und leibhaft erfahrbare Gemeinschaft – das sind einzelne Eckpunkte, die das unaufgebbare Terrain gelingender Seelsorge abstecken. Das mit diesem

»Feld« angedeutete Einfordern einer ganzheitlichen Sicht des Menschen und des Lebens insgesamt, das auch Internetseelsorge zu leisten hat, umfasst immer auch die Frage nach den Ausgeschlossenen, die keinen Zugang zu den modernen Informationstechnologien haben.[8] Und es geht um die Menschen, die nicht über genügend

»Ausgrenzungsmechanismen«

Kaufkraft verfügen und deren Nöte, Sehnsüchte und Ansprüche deshalb bei der – unterschwellig stattfindenden – Aufteilung des Netzes in Marktsegmente und Käufergruppen nicht thematisiert werden.[9]

Hier gilt es, einerseits diese »Ausgrenzungsmechanismen« im Auge zu haben und zu benennen, andererseits die Breite pastoralen Engagements zu unterstützen und gezielt Alternativprojekte zur Internetseelsorge zu initiieren bzw. zu fördern. ◆

❖ Wenn es um die strukturelle und systematische Ausgrenzung von Einzelnen und Gruppen geht, verfügt gerade die Pfarrgemeinde als »Kirche vor Ort« über situationsnahe und »handgreifliche« Möglichkeiten zu Gegeninitiativen. Sie kann konkret mit den Ausgegrenzten und Hilfsbedürftigen Solidarität üben und – aus dieser Betroffenheit heraus – stellvertretend für diese ihre Stimme erheben. Die Pfarrgemeinde kann unkompliziert die tatkräftige »Solidarität der vielen Hände und Füße« einfordern und umsetzen: So ist und bleibt das Christsein nicht nur eine »Glaubens-«, sondern auch eine »Lebensangelegenheit«.❖

Inkarnation

● Seelsorge im Internet – ein Graus? Wir glauben: nein. Seelsorge im Netz – und die Auseinandersetzung mit ihr – eröffnet Chancen für die verschiedenen Formen des pastoralen Engagements (das haben wir nicht zuletzt hier anzudeuten versucht). Würde die Kirche nicht auch über das World Wide Web kommunizieren, würde sich ihre »Inkarnation« – das eingangs genannte zentrale Anliegen Reimer Gronemeyers – in einem heute wesentlichen Bereich menschlichen Lebens nicht ereignen.

Wird die Virtualität der Körperlichkeit gegenübergestellt, so sehen wir darin die Gefahr, derselben gnostisch-dualistischen Versuchung zu erliegen, wie sie auch in den Heilsutopien der »Internetpropheten« anzutreffen ist. Angesichts des dort vorhandenen starken Trends, die Körperlichkeit im Virtuellen aufgehen und »erlösen« zu lassen, ist jedoch der deutliche Hinweis Gronemeyers auf den Glauben, der »Leib und Seele« – d. h. den ganzen Menschen – umfasst, richtig und wichtig: Menschsein kann aus christlicher Perspektive nur gelingen, wenn keine Seite der Welt und des Lebens ausgeklammert und ignoriert wird – hier können sich verschiedene Formen der Seelsorge ergänzen und bereichern. An dieser Vorgabe hat sich jedes seelsorgliche Handeln immer wieder aufs Neue auszurichten und

»dass sie
ein Gott ganz und gar
umschließt«

zu messen. Gelingt dies, kann pastorales Handeln dazu beitragen, dass Welt und Menschen immer mehr verwandelt und erlöst werden: weil deutlich wird, dass sie ein Gott ganz und gar umschließt – auch und gerade mit ihren Nöten und Widersprüchen (im Netz und im realen Leben).

Die »wunderbare Geschichte der christlichen Nächstenliebe« – so die Formulierung von Reimer Gronemeyer – zeichnet sich eben dadurch aus, dass sie erkennt, wer heute der kon-

krete Nächste ist. Sie verschließt nicht die Augen oder wählt nach eigenem Gutdünken aus. Sie engagiert sich genau dort, wo »vor Ort« Hilfe »not-wendig« ist – heute vielleicht im World Wide Web, morgen in der Pfarrgemeinde, übermorgen in der Obdachlosenbetreuung ... So macht sie deutlich, dass der Gott der Christinnen und Christen – der in Jesus Christus Mensch geworden ist – nicht nur in der Kirche »anzutreffen« ist, sondern zu den Menschen geht: überall dorthin, wo sie anzutreffen sind. An diesem Vorbild haben sich auch die Kirche und die Christen in ihrem pastoralen Handeln – immer wieder neu – zu orientieren.

[1] Die Leitung hatten Thomas H. Böhm und Franz Weber. Informationen zur Lehrveranstaltung mit der Nr. 223021 sind im Internet unter http://www.uibk.ac.at/lehre/lzk/ zu finden.
[2] Vgl. Norbert Kebekus, Seelsorge im Internet, in: Reinhold Jakobi (Hg.), Medien – Markt – Moral. Vom wirklichen, fiktiven und virtuellen Leben (FS Hermann Josef Spital), Freiburg i. Br. 2001, 151–159: 156.
[3] Christian Wessely, Authentische Aussagen? Grundlagen und Probleme internetgestützter Medien, in: DIAKONIA 31 (2000) 386–392: 389.
[4] Sabine Bobert-Stützel, Verkündigung im Internet? Befund und Problematik, in: DIAKONIA 31 (2000) 416–419: 418
[5] Walter Fürst, Sakramentalität im Zeitalter der Virtualität: Entwicklung und nötige Erneuerung des Sakramentalen, in: DIAKONIA 31 (2000) 393–400: 397.
[6] Vgl. auch Sabine Bobert-Stützel, Trägt das Netz? Seelsorge unter den Bedingungen des Internet, unter: http://members.tripod.de/sbobert/Internetseelsorge.htm [Recherchedatum: 20. August 2001].
[7] Zu Anforderungen an kirchliche Webseiten siehe die kompetente Übersicht: Erich Schweizer-Ferrari, Vielfalt und Einheit im Netz, in: DIAKONIA 31 (2000) 407–411. Interessant ist hier, dass unter den Stichworten »Kommunikation und Interaktion« die Frage des ansprechenden, kreativen und Unterhaltung bietenden Angebots nicht thematisiert wird – vielleicht ein Indiz für die kirchliche sachlich-seriöse Einstellung dem Internet gegenüber, die in dieser einseitigen Betonung unserer Meinung nach nicht sinnvoll ist.
[8] Vgl. Ute Bernhard, Soziale Herausforderungen durch das Internet, in: DIAKONIA 31 (2000) 401–406.
[9] Vgl. Monika Jerolitsch, Gott wohnt nicht im Cyberspace, in: DIAKONIA 31 (2000) 420–422: 421.

Bestellung von Einzelheften:
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2001) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 152.

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

Jahrgang 2001		**Jahrgang 2002**	
Zukunft der Gemeindeleitung	1/2001	Segen und Fluch	1/2002
Das Böse	2/2001	Für wen haltet ihr mich?	2/2002
Buße	3/2001	Weltkirche	3/2002
kinderlos	4/2001	Leibsorge	4/2002
Welche Kirche braucht die Stadt?	5/2001	Gewalt	5/2002
erschaffen	6/2001	Freundschaft	6/2002

Klemens Armbruster / Peter Hundertmark

Mut zu neuen Gemeindeprofilen

Vorschläge zur Ergänzung gewohnter kirchlicher Sozialformen

Gruppen, in denen Menschen einander beim Christsein helfen, sind nicht immer in die herkömmlichen Pfarrgemeinden integriert. Um jenseits latenter Konkurrenz zu einer neuen Bestimmung des Verhältnisses zueinander zu kommen, wird hier ein Deutungsvorschlag gemacht und seine Konsequenzen überlegt.

● Wir erleben eine Kirche, die auch wächst – an Zahl und spiritueller Tiefe. Denn in erfreulicher Weise haben in den letzten Jahren zumindest in unseren Diözesen Freiburg und Speyer neue Formen pastoraler Angebote gegriffen. »Exerzitien im Alltag« und »erstverkündigende Glaubenskurse«[1] sind zu einem breiten Phänomen geworden. Gruppen für den Erwachsenenkatechumenat entstehen.

Neue ekklesiale Lebensformen

● Diese neueren pastoralen Initiativen sind sehr unterschiedlich und sprechen unterschiedliche Menschen an, weisen aber auch gewisse Gemeinsamkeiten auf. Sie richten sich in erster Linie an den Einzelnen und ermöglichen ihm/ihr einen existentiellen Weg im Glauben. Primär wird kein Glaubenswissen vermittelt, vielmehr werden die Teilnehmenden an die Lebenspraxis des Glaubens herangeführt, um auf neuer Ebene Beziehung zu Gott aufzunehmen, das Leben von Gott her zu deuten und den Glauben in den eigenen Alltag integrieren zu können. Zu diesen Angeboten kommen mehrheitlich Erwachsene zwischen 30 und 50 Jahren; dabei beteiligen sich vergleichsweise viele Männer. Angeboten werden offene Wege, Erfahrungsräume, Orientierungspunkte, aber keine fertigen Antworten oder Verhaltensregeln. Diese Angebote sind zeitintensiv, aber zeitlich begrenzt und erfordern eine persönliche Auseinandersetzung. Am Ende eines Kurses ist man frei zu gehen oder zu bleiben, ohne dass dies begründet werden müsste.

Glaubenskurse und Exerzitien im Alltag arbeiten prozessorientiert. Sie suchen personales und spirituelles Wachstum zu fördern. Im Mittelpunkt steht der Weg, den Gott mit dem Einzelnen im Glauben der Kirche gehen will. Es wächst eine Beziehung zu Jesus Christus und es wachsen Beziehungen zu den anderen Weggenossen/innen. Befragt, was sie dabei am hilfreichsten erlebt haben, antworten die meisten Teilnehmenden, dass für sie der Austausch in einer kleinen Gruppe das zentrale, stützende Er-

lebnis war. Fast zwangsläufig entsteht so der Wunsch, weiter in Glaubensgruppen zusammenzubleiben.

Im Rahmen des Mannheimer Projektes für Evangelisierung heißen diese Gruppen beispielsweise »GBL-Gruppen« für «Glauben teilen, Bibel teilen, Leben teilen«, womit schon sehr viel darüber gesagt ist, was in den Gruppen geschieht und wo ihr spezifisches Anliegen ist. Exerzitien im Alltag kennen solche Gruppen zur Weiterführung nicht. Der Wunsch der Teilnehmenden, die Gruppenerfahrung der Exerzitien zu bewahren, ist jedoch oft so stark, dass inzwischen an einigen Orten dennoch solche Glaubensgruppen entstehen.

Die Bildung solcher Gruppen ist sicher ein erfreuliches Hoffnungszeichen für die Kirche in unseren Bistümern. Zugleich stellen wir jedoch fest, dass mit diesen Glaubensgruppen auch einige Probleme entstanden sind. Faktisch beobachten wir, dass diese sich überwiegend »neben« der klassischen Pfarrgemeinde etablieren. Sie werden von ihr nicht oder nur negativ wahrgenommen. Auch sie selbst nehmen die Pfarrgemeinde häufig unter negativen Vorzeichen wahr. Die Kommunikation zwischen beiden reduziert sich nicht selten auf den Austausch gängiger Vorurteile: Elite-Christen versus Unbekehrte oder Rückzug in die Innerlichkeit versus Aktivismus. Dabei gibt es viele Mitglieder, die solche Gruppen als Ergänzung ihres Engagements in der Pfarrgemeinde sehen oder die sich wegen ihrer Erfahrungen in der Gruppe in der Pfarrgemeinde engagieren.

»Austausch gängiger Vorurteile«

Die Gruppen sehen sich nicht selten mit Schwierigkeiten konfrontiert, pfarrliche Räume nutzen zu können, bei den Hauptamtlichen und den Gremien Gehör zu finden, als gleichwertige Teile der Pfarrei wahrgenommen zu werden. Gerade auch von vielen Hauptamtlichen gibt es diesen Gruppen gegenüber eine große Zurückhaltung. Der subjektiv-existentielle Zugang zum Glauben wirkt auf sie fremd und dem Wunsch nach Begleitung können sie in der Regel schon zeitlich nicht entsprechen.

Solche Glaubensgruppen unterscheiden sich wesentlich von anderen pfarrlichen Gruppierungen: Ihren Ursprung haben sie in der existentiellen Suchbewegung des Einzelnen und seiner individuellen Glaubenserfahrung. Der Weg zur Gruppe entspringt der Initiation in eine persönliche Glaubenserfahrung. Pfarrgemeinden hingegen rekrutieren sich trotz der so genannten Tradierungskrise noch immer überwiegend durch Sozialisation. Durch Geburt und oft ohne große existentielle Auseinandersetzung wurden ihre Mitglieder in den Glauben und das Leben der Pfarrgemeinde vor Ort hineinsozialisiert. Quer zu ihrer ideologischen Überhöhung als »offen für alle« oder »Kirche vor Ort« haben es Menschen mit anderen Milieubindungen oft schwer, in Pfarrgemeinden heimisch zu werden.

Die Schwierigkeit, in der je anderen Sozialform heimisch zu werden, gilt für Pfarrgemeinden wie für Glaubensgruppen und war der produktive Ausgangspunkt für unsere Überlegungen. Die ekklesiologisch brisante Frage aber entsteht, wenn sich vor Ort mehrere Glaubensgruppen auf einer gemeinsamen spirituellen Basis zusammenfinden und sich miteinander vernetzen und dadurch eine Art Gemeindebildung neben den Pfarrgemeinden entsteht.

Validierung von Glaubenserfahrungen

● Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger legte eine hilfreiche Katego-

risierung vor, die uns den Neuansatz aber auch die Differenz der Glaubensgruppen zu den gewohnten Gruppierungen der Pfarrgemeinde erhellt hat. Hervieu-Léger suchte danach, wie und wodurch sich »die Wahrheit dessen, was man glaubt, aufweist«[2]. Der soziologische Begriff für diesen Aufweis ist das im französisch-englischen Sprachraum geläufige Wort »Validation«[3]. Im Blick auf die religiöse Praxis angewendet versteht man unter »Validierung« die Antwort auf die Frage: Durch wen oder was findet das »autonome Glaubenssubjekt« die Wahrheit seines »Glaubensuniversums« bestätigt und abgesichert? Dabei unterscheidet Hervieu-Léger vier Formen der Validierung; drei werden wir im Folgenden heranziehen:

Die institutionelle Validierung:

● Der Einzelne vergewissert sich seines Glaubens, indem er sich an die Regeln hält, die die anerkannten Autoritäten für »den Rahmen des Glaubens wie des gläubigen Handelns festlegen«. Die Gläubigen entsprechen dieser Validierungsform durch »Konformität« mit der legitimierten Institution. Die institutionelle Validierung bildet keine vergemeinschaftende Sozialform aus. Der Kontakt zwischen Einzelnen und der Institution beschränkt sich auf den Bezug zu den jeweiligen Repräsentanten, den kirchlichen Hauptamtlichen und der Teilnahme an den vorgesehenen Riten.

Die kommunitäre Validierung[4]:

● Innerhalb des institutionellen Validierungsrahmens bilden sich Sozialformen aus, die sich einem gemeinsamen Thema widmen und einen gemeinsamen Umgangsstil praktizieren, in den die neuen Mitglieder hinein sozialisiert werden. »Die Gruppierung selbst ist die Legitimationsinstanz« und die Einzelnen binden sich an die Gruppierung durch »Kohärenz« und unterstellen sich damit der Validierungsmacht der jeweiligen Gruppierung. Innerhalb der Pfarrgemeinde lassen sich die meisten Gruppierungen und Verbände als kommunitär strukturiert einordnen. Ihr Leben und Glauben ist überindividuell definiert und prägt gewisse gruppierungsspezifische Stilmerkmale aus.

Die dialogische Validierung[5]:

● Diese Form hat sich durch die fortschreitende Individualisierung relativ neu herausgebildet. »Die Wahrheit dessen, was geglaubt wird, entsteht in der dialogischen Auseinandersetzung.« Dialogisch geprägte Gruppen existieren abhängig von den je aktuell beteiligten Personen. Der Grundkonsens wird immer neu hergestellt und verändert sich mit jedem neuen oder wegbleibenden Mitglied. Kriterium ist »das persönliche Zeugnis und der Austausch über die individuellen Erfahrungen und eventuell über gemeinsame Vertiefungsmöglichkeiten für diese Erfahrungen.« Wo die Kommunikation mit den Gruppenmitgliedern gesucht wird, spricht man von dialogischer Validierung.

Der pastoraltheologische Diskussionsvorschlag

● Mit Hilfe der Validierungskriterien von Danièle Hervieu-Léger ist es möglich, das Phänomen der Glaubensgruppen soziologisch zu beschreiben und sie von den gewohnten kirchlichen Sozialformen zu unterscheiden. Gleichzeitig wird hier die Differenz zur Perspektive.

Denn die Gemeindetheologie und daraus resultierend die Gemeindepastoral lassen sich mit Hilfe der Ergebnisse von Hervieu-Léger insgesamt weiter entwickeln. Deshalb schlagen wir ausgehend von ihrer soziologischen Ausdifferenzierung eine Neubetrachtung und Weiterentwicklung der geschichtlich gewachsenen Pfarrei und ihrer Sozialformen vor:

Die »Pfarrei«

● Die Institution Kirche und damit die institutionelle Validierung wird vor Ort repräsentiert durch den Pfarrer als vom Bischof eingesetztem Leiter der Pfarrei und durch die ebenfalls vom Bischof beauftragten hauptamtlichen Mitarbeiter/innen – nicht als Personen, sonder qua Amt und Dienst.

Dazu gehören die Gebäude und Räumlichkeiten, Finanzen, Gremien, aber auch die Grundvollzüge der Sakramentenspendung, der Liturgie und der Diakonie. Als Name für dieses Gebilde wählen wir »Pfarrei«, verstanden als kirchenrechtlich errichtetes Gebilde, das ein begrenztes Territorium umfasst und bestimmte Funktionen erfüllt.

Zur Pfarrei gehören formal alle auf dem Gebiet wohnenden Katholikinnen und Katholiken, unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung und Praxis. Ihnen steht der institutionelle Rahmen zur Verfügung. Sie können am Gottesdienst teilnehmen, ihnen sind die Sakramente zu spenden und der Glaube zu verkünden – etwa mittels Religionsunterricht. Sie können die Räumlichkeiten benützen, sind wahlberechtigt und werden von den gewählten Vertreter/innen in den Gremien repräsentiert. Begriffe wie »Volkskirche«, aber auch »Dienstleistungsunternehmen Kirche« haben hier ihren Sitz im Leben und ihre Berechtigung.

Die Pfarrei in diesem Gebrauch des Wortes ist aber keine Sozialform, sondern sie bildet den institutionellen Rahmen für die Christgläubigen, ist aber selbst keine existierende Gemeinschaft. Konformität wäre das entsprechende Stichwort.

Die »Pfarrgemeinde«

● Von der Pfarrei zu unterscheiden sind alle Gruppierungen, in denen engagierte Mitglieder zusammenfinden. Wir bezeichnen diesen Aspekt als »Pfarrgemeinde«, um ihn begrifflich von der Pfarrei zu unterscheiden. Zur Pfarrgemeinde zählen wir Gruppierungen, wie Kirchenchöre, Liturgiekreise, Jugend, Verbände, Caritashelferkreise, Bibelgesprächskreise, Projekt- und Dienstgruppen, aber auch die derzeit übliche Sakramentenvorbereitung in elterngeleiteten Arbeitskreisen und anderes mehr. Die Sozialstrukturen innerhalb der Pfarrgemeinde entwickeln sich entsprechend der gemeinsam durchzuführenden »Sache«.

Das Pfarrfest ist das eigentliche »Hochfest« der Pfarrgemeinde, ihre greifbarste Verdinglichung und Selbstversicherung. Die Pfarrgemeinde ist es, die im landläufigen Sinn des Wortes die Lebendigkeit von Kirche am Ort ausmacht. Dabei darf man nicht aus den Augen verlieren, dass die Pfarrgemeinde in Gestalt der Engagierten leider oft nur weniger als 10% der »Pfarrei«-Mitglieder umfasst.

Unseres Erachtens lässt sich die Kategorie der »validation communautaire« von Hervieu-Léger auf die Pfarrgemeinde übertragen. Der Stil ist überindividuell und relativ stabil gegen Mitgliederveränderungen, zugleich bildet jede Pfarrgemeinde spezifische Arten zu glauben und den Glauben zu leben heraus. Auch versteht sich die Pfarrgemeinde als ganze – nicht nur in ihren Teilen – als Dienstgemeinschaft an »den« anderen.

Teilnehmen kann man an der Pfarrgemeinde, indem man zu ihr passt oder sich ihr anpasst. Kohärenz ist das entsprechende Stichwort bei Hervieu-Léger. Existentielle Suchbewegungen im Glauben, innere Bekehrung oder Ähnliches, sind dafür eher sekundär. Der Zugang läuft über Sozialisation, eine Initiation ist nicht konstitutiv erforderlich.

Die »Weggemeinde«

● Suchbewegungen im Glauben, innere Bekehrung oder persönliche Erfahrungen führen jedoch die Glaubensgruppen erst zusammen. Die persönliche Initiation in den Glauben ist konstitutiv für die Mitgliedschaft. Die aus »Exerzitien im Alltag« und »erstverkündigenden Glaubenskursen« entstandenen Glaubensgruppen sind als Gruppen mit »dialogischer Validierung« einzuordnen. Getragen werden sie vom Grundkonsens ihrer Mitglieder. Kommunikation wäre das entsprechende Stichwort. Konformität mit den Normen der institutionellen Validierungsinstanz der römisch-katholischen Kirche ist Sache der einzelnen Mitglieder und nicht der Gruppe. Sie treffen sich oft in Privaträumen, verfügen in der Regel nicht über finanzielle Mittel und streben keinen kirchlichen Rechtsstatus an.

Die bereits angesprochene ekklesiologisch brisante Frage entsteht, wenn sich vor Ort mehrere Glaubensgruppen auf einer gemeinsamen spirituellen Basis zusammenfinden und sich miteinander vernetzen und dadurch eine Art Gemeindebildung neben der Pfarrgemeinde entsteht. Wir sprechen in diesem Fall von »Weggemeinde«. Mit diesem Begriff versuchen wir festzuhalten, dass es sich um eine Gemeindebildung aus Gruppen dialogischer Glaubensvalidierung handelt. Gleichzeitig kennzeichnet dieser Begriff den ekklesiologischen Anspruch dieser vernetzten Glaubensgruppen, gleichwertig neben der Pfarrgemeinde wirklich Gemeinde zu sein.

Pastorale Konsequenzen

● Der Vorteil der Kategorisierung von Hervieu-Léger ist, dass die Weggemeinde als spezifische Lebens- und Bindungsform innerhalb einer Pfarrei in den Blick kommen kann. Jedoch: Eine Weggemeinde ist kein Ersatz für eine Pfarrgemeinde! Sie könnte deren Aufgaben niemals übernehmen und den dort Engagierten keine Heimat bieten.

Weggemeinden sind von ihrer Genese her eigenständige Gemeindebildungen. Pfarrgemeinden müssen und können keine Weggemeinden sein und Weggemeinden lassen sich nicht einfach in Pfarrgemeinden integrieren. Der gemeinsame Rahmen für Pfarrgemeinde und Weggemeinde ist die Pfarrei als Repräsentanz der institutionell verfassten Kirche am Ort. Pfarrgemeinde und Weggemeinde können zwei unterschiedliche, sich eventuell ergänzende Wei-

»Pfarrgemeinde und Weggemeinden innerhalb einer Pfarrei«

sen der Lebendigkeit von Kirche am Ort sein. Sie stehen also nicht in Konkurrenz zur Pfarrei, sondern sie sind deren unterschiedliche Sozialformen! Sie müssen auch nicht untereinander in Konkurrenz stehen, da es sich um je spezifische Sozial- und Bindungsformen handelt.

Dabei lassen sich in einigen großen Pfarreien bereits Ansätze beobachten, dass sich auf dem Territorium einer Pfarrei sogar mehrere unterschiedliche Weggemeinden bilden. Das sind bisher nur Ansätze. Uns geht es hier darum, das ekklesiologische Modell der Parrochie weiter zu

präzisieren, in dem innerhalb einer Pfarrei Pfarrgemeinde und Weggemeinden existieren können. Hilfreich scheint dieses Modell im Blick auf die Zusammenlegung mehrerer Pfarreien zu Seelsorgeeinheiten bzw. Pfarreiengemeinschaften zu werden, weil sich damit innerhalb des institutionellen Rahmens einer Seelsorgeeinheit mehrere Pfarrgemeinden und Weggemeinden denken lassen.

Sollte es tatsächlich mittelfristig zu der beschriebenen Differenzierung der gemeindlichen Wirklichkeiten kommen, entsteht ein ganzes Bündel von Konsequenzen für die Weise, Seelsorge in Pfarreien zu betreiben. Da es sich hier um ein extrapoliertes Bild handelt, von dem bisher nur Konturen zu erkennen sind, können die Konsequenzen zum jetzigen Zeitpunkt nur als offene Fragen bedacht werden.

Zu bedenken ist die Leitung

● Folgt aus unserer Differenzierung, dass jede Gemeindebildung eine eigene Leitung haben sollte? Wie wäre das Verhältnis der Leitungsfunktionen der Pfarr- bzw. Weggemeinden (GemeindeleiterIn) zur Leitung der Pfarrei (Pfarrer) zu bestimmen? Wird die Koordination verschiedener Leitungsfunktionen innerhalb der Pfarrei ein neuer Aufgabenschwerpunkt für Hauptamtliche?

Zu bedenken ist die Liturgie

● Müssen neue Weggemeinden ein Mehr an Eucharistien bedeuten? Oder ergibt sich aus der Aufteilung in unterschiedliche Leitungsfunktionen (Gemeindeleitung – Pfarrleitung) nicht auch eine Differenzierung der Liturgien? Bleibt die sonntägliche Eucharistie der Pfarrei als Repräsentantin der institutionell verfassten Kirche am Ort zugeordnet und wird stellvertretend in und mit einer Pfarrgemeinde und Weggemeinde gefeiert? Werden dann die übrigen »priesterlosen« Gottesdienste den Charakter der Ersatzform verlieren und sich als eigene Gottesdienstform etablieren, weil die Pfarr- bzw. Weggemeinde als Gemeinschaft ihrem Grunddienst nach Liturgie nachkommen?

Zu bedenken ist die Verkündigung

● Welche Konsequenzen hat es etwa für die Erstkommunionvorbereitung der Kinder, wenn die Eltern einer Weggemeinde nicht nur eine religiöse Dienstleistung der Pfarrei erwarten, sondern ihre Kinder in das nächste Initiationssakrament »einweihen« (K. Rahner) wollen? An welche pfarrgemeindliche Gruppierung könnten Erwachsene vermittelt werden, die nach einem Lebensstil aus dem Glauben suchen? Wo stehen in Pfarrgemeinden Gruppen für den Erwachsenenkatechumenat zur Verfügung, damit ungetaufte Erwachsene Erst- und Vertiefungserfahrungen im Glauben machen könnten? Oder führt die »Glaubensverkündigung für Erwachsene« mit ihren »Wegen erwachsenen Glaubens« nicht notwendig zur Gründung von Glaubensgruppen mit dialogischer Validierung?

Zu bedenken ist die Diakonie

● Weggemeinden entstehen aus Gruppen, für die die Diakonie über ihre eigene Gruppe hinaus bisher kaum ein Thema ist. Ist es sinnvoll, dass sich ihre Mitglieder für ein diakonisches Engagement den etablierten Dienstgruppen der Pfarrgemeinde anschließen? Bleibt die »Diakonie

nach außen« der (entscheidende) Schwachpunkt der Weggemeinden? Oder wird zeugnishaft etwas Neues sichtbar, weil in den Gruppen der Weggemeinde tatsächlich Gemeinschaft erfahrbar und so »Diakonie nach innen« gelebt wird?

Zu bedenken sind Ressourcen, Fortbildung, ...

- Welche Konsequenzen hat es für die Verteilung von Arbeitskraft und Geld, wenn Weggemeinden mit einem der Pfarrgemeinde vergleichbaren ekklesiologischen Status entstehen? Was bedeutet das für die Schulung, Fortbildung und begleitende Beratung von Haupt- und Ehrenamtlichen?

Summa

- Glaubensgruppen und daraus entstehende Weggemeinden können die Aufgaben und die spezifischen Bindungsformen der Pfarrgemeinde nicht ersetzen. Sie sind schon gar kein Ersatz für die Pfarrei. Denn wir sprechen hier über drei von Grund auf verschiedene Bindungsformen und zwei verschiedene Sozialformen. Dazu sehen wir einen entscheidenden Vorteil zur Diskussion der 80er-Jahre um die Basisgemeinden: Weggemeinden entstehen zusätzlich zur Pfarrgemeinde. Die Pastoral wird im besten Fall dual, das heißt sie löst sich aus der Konzentration auf die Pfarrgemeinde und öffnet sich für neue Sozialformen, die es gleichzeitig zu eröffnen gilt.

Beide Formen der Gemeindebildung könnten sogar voneinander lernen. Während die Pfarrgemeinde etwa viel Erfahrung mitbringt, wie Dienstgruppen effektiv funktionieren, machen die Menschen der Weggemeinde zentral die Erfahrung von Lebensgruppen. Die Koinonia

»Dienstgruppen und Lebensgruppen«

steht bei ihnen deutlich vor den drei anderen Grundfunktionen. Nur in den Pfarrgemeinden gibt es bisher hinreichend erprobte und reflektierte Methoden der Katechese, die Weggemeinden hingegen erinnern immer wieder an die Gründung von Kirche durch Initiation in existentielle Glaubensvollzüge und einen gläubig geprägten Lebensstil.

Von zentraler Bedeutung scheint uns die Wiedergewinnung der Pfarrei als spezifische Bindungsform zu sein. Nur sie verfügt über die nötige Infrastruktur, nur in ihr sind alle wesentlichen Grundfunktionen und Ämter der Kirche voll präsent. Sie ist zugleich die Brücke und das offene Fenster in die säkulare Gesellschaft einerseits und in Diözese und Weltkirche andererseits. Nur in ihrem Rahmen verkommt die Pfarrgemeinde nicht zum Verein und die Weggemeinde nicht zum esoterischen Zirkel.

[1] K. Armbruster, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral, Freiburg 2/2001, 235-245. Glaubenskurse werden auch WeG®-Seminare genannt; WeG® steht für Wege erwachsenen Glaubens.

[2] »La capacité d'attester la verité de ce à quoi il croit«. D. Hervieu-Léger, Le pélérin et le converti. La réligion en mouvement, Paris 1999, 180. Die folgenden Zitate sind daraus entnommen.

[3] Der Begriff lässt sich im Deutschen nicht ganz adäquat wiedergeben. Er hat Bedeutungsanteile von Bestätigung, Evaluierung, Gültigerklärung, Absicherung; der Duden erläutert »Übereinstimmung eines Ergebnisses mit dem tatsächlichen Sachverhalt«. Wir haben uns deshalb entschieden, das im theologischen Kontext recht ungewohnte Wort »Validierung« als neuen Fachterminus einzuführen.

[4] Frz.: validation communautaire.

[5] Frz.: validation mutuelle.

Klaus Vellguth

Mit Jugendlichen unterwegs

Ziele einer Firmkatechese

Soll Firmvorbereitung weder die Jugendlichen noch ihre BegleiterInnen überfordern, braucht sie die Kunst des Möglichen, Vertrauen und vor allem authentisches Glauben-Leben der Erwachsenen. Ein Plädoyer für Realismus.

● »Wer kein Ziel hat, ist immer auf dem falschen Weg.« Dieses Zitat steht in einem gerade veröffentlichten Buch mit Kurztexten für Jugendliche, die sich auf das Sakrament der Firmung vorbereiten. Auf der Zunge zergehen lassen dürfen sich diesen Satz nicht nur Jugendliche, die sich in der Phase der Identitätsfindung befinden und mit ihrem Glauben auseinandersetzen. Das Zitat könnte auch helfen, FirmkatechetInnen vor Unsicherheit und Enttäuschung zu bewahren.

Realistische Ziele

● Vielfach sind KatechetInnen verunsichert, wenn sie sich für die Aufgabe zur Verfügung stellen, Jugendliche vor der Feier des Firmsakraments zu begleiten. Offen ist für sie die Frage, was das Ziel ihrer Glaubensbegleitung sein soll und sein kann. Damit gehen Bedenken der FirmkatechetInnen einher, ob sie der vor ihnen liegenden Aufgabe überhaupt gerecht werden können. Und nach der Firmfeier sind viele von ihnen enttäuscht, wenn ihr Blick am Sonntag durch die Bankreihen der Kirche wandert und sie feststellen müssen: Kaum ein Jugendlicher lässt sich regelmäßig im Gottesdienst blicken. Selbstzweifel kommen auf und es stellt sich die Frage: War etwa alle in die Firmvorbereitung investierte Arbeit vergeblich?

Um FirmkatechetInnen vor dieser demotivierenden zweifachen Unsicherheit zu bewahren, müssen sie vor Beginn ihrer Tätigkeit wissen, was von ihnen mit einem realistischen Blick verlangt wird und was heute angemessene Ziele einer Firmkatechese sind.

Eine Untersuchung aus dem Erzbistum Köln[1] belegt, dass es den Jugendlichen bei der Firmentscheidung nicht darum geht, sich künftig dauerhaft in der Kirchengemeinde zu engagieren. Für nur 16 Prozent der Firmlinge ist es ziemlich oder sehr wichtig, nach der Firmung in der Pfarrei Verantwortung zu übernehmen. Dagegen geben fast zwei Drittel der befragten Jugendlichen ausdrücklich an, dass ihnen dies nicht wichtig ist. Überraschenderweise ist auch nur rund einem Drittel der Jugendlichen der Empfang des Heiligen Geistes wichtig. Dafür nennen 80 Prozent als Erwartung, dass sie während der Firmvorbereitung viel Spaß haben

möchten. Und immerhin 42 Prozent erhoffen sich von der Firmvorbereitung, dabei neue Leute kennen zu lernen.[2]

Diese Rückmeldung ist für den Ansatz einer zeitgemäßen Firmbegleitung wichtig. Was also die Jugendlichen suchen, ist die Clique, die ihnen Rückhalt bietet und Entfaltungsspielraum für ihre Individualität lässt.[3] Sie suchen aber auch Menschen, mit denen sie sich offen austauschen können und die sich als Wegbegleiter mit ihnen auf den Weg des Erwachsenwerdens machen. Diese vorübergehende Weggemeinschaft wird zur katechetischen Chance, um Menschen die Augen für das Heil zu öffnen.

Und wer kann dieser Aufgabe gerecht werden? Als KatechetInnen eignen sich besonders die Frauen und Männer aus der Gemeinde, die nicht nur für, sondern mit Jugendlichen etwas tun wollen – und dabei von jungen Menschen lernen möchten.[4] Bernd Jochen Hilberath und Matthias Scharer weisen darauf hin, dass gerade jene Frauen und Männer als Firmbegleiter besonders gut geeignet sind, die mit Jugendlichen ungezwungen kommunizieren können. Dabei geht es nicht darum, rhetorisch zu brillieren oder ein besonderes didaktisches Geschick an den Tag zu legen. Wichtig ist es, Dialogbereitschaft zu

»nicht in einem kirchlichen Milieu aufgewachsen«

zeigen.[5] Häufig besitzen gerade die Christen solch eine kommunikative Fähigkeit, die selbst nicht in einem kirchlichen Milieu aufgewachsen sind. Ihnen fällt es aufgrund der eigenen Lebensgeschichte mitunter leichter, mit den (meist kirchenfernen) Jugendlichen über das Leben und den Glauben ins Gespräch zu kommen.

In solch einem katechetisch-kommunikativen Prozess verwischen die früher deutlich vorgezeichneten Konturen von Lehrer und Schüler hin zu dem, was man als »Lerngemeinschaft« bezeichnet. Dieser Änderungsprozess ist ein »Erkennen der Zeichen der Zeit«, denn aufgrund der sich immer rasanter beschleunigenden Modernisierung hat die ältere Generation in vielen Bereichen nicht mehr wie früher einen Wissensvorsprung gegenüber der jüngeren Generation in Bezug auf das, was auf sie zukommt. Die Suche nach einem gemeinsamen Leben auf Zukunft ist zu einer Aufgabe geworden, der sich die Menschen verschiedener Generationen stellen müssen. Dabei bleiben die Erwachsenen authentische und solidarische Partner.[6]

»Was haben wir den Jugendlichen denn inhaltlich zu bieten?«, mag jetzt vielleicht mancher denken, der sich als Gesprächspartner ganz ohne Katechismuswissen auf den unbekannten Weg machen soll. Und vielleicht stellt sich an dieser Stelle das unbehagliche Gefühl ein, den Jugendlichen ohne die »Glaubenswahrheiten« nicht viel bieten zu können. Doch Christen müssen sich nicht schwer beladen, wenn sie sich auf den Weg machen. Das Wichtigste sind die offenen Augen, Ohren, Herzen sowie die eigene Gewissheit, dass der Glaube dem eigenen Leben gut tut und entscheidend zum gelingenden Leben beiträgt. Solch ein Wissen prägt ein gesundes Glaubens-Selbstbewusstsein. Und es ist übrigens auch statistisch belegbar. In den Vereinigten Staaten, in Kanada und in Deutschland haben gut drei Dutzend Untersuchungen ziemlich eindeutig gezeigt: Zwischen einem persönlich bedeutsamen Glauben einerseits und Lebenszufriedenheit, Glücklichsein, positiver Gestimmtheit und Sinnorientierung andererseits besteht ein Zusammenhang.

Am wichtigsten auf diesem Weg sind die stets wachsamen Augen und offenen Ohren. Denn oft werden die Jugendlichen vorgeben, auf welches Terrain man sich im Rahmen der Firmvorbereitung begibt. Es kann nicht darum gehen,

dem Glauben der Jugendlichen einen »Kirchenglauben« überzustülpen, der lebensgeschichtlich nicht inkulturiert ist. Dies wird immer dann schnell geschehen, wenn Jugendliche im Rahmen der Firmbegleitung zu einer kirchlichen Praxis verpflichtet werden, die ihnen aufgrund ihrer bisherigen Lebenspraxis fremd ist. Damit Kirchlichkeit Jugendlichen nicht künstlich aufgesetzt wird und somit keine Wurzeln im eigenen Leben schlägt, muss die Religiosität Jugendlicher in ihrer individuellen Gestalt, wie sie sich lebensgeschichtlich entwickelt hat, an- und ernstgenommen werden. Dabei geht es nicht darum, die Impulse der Jugendlichen auf sozialpsychologische oder institutionelle Prozesse zu reduzieren. Vielmehr sollen innere Vollzüge »als ein Beziehungsgeschehen mit einer transzendenten, den Menschen und seine ihm selbständig zur Verfügung stehenden Möglichkeit identifiziert werden«[7].

Jugendliche als Wegweiser

● Die Religiosität Jugendlicher (und natürlich der KatechetInnen) ist der Proviant auf dem Weg der Firmvorbereitung. Solch eine mystagogische Wegbegleitung geht davon aus, dass Gott sich im Leben eines jeden Menschen finden lässt. Katechese ist – wie damals auf dem Weg nach Emmaus – zunächst Lebensbegleitung. Absichtslos ist sie insofern, weil sie nicht auf die Rekrutierung der Jugendlichen für die Kirche oder Gemeinde abzielt. Dennoch ist sie zugleich zielgerichtet, weil sie die Jugendlichen ermutigt, ihr Leben mit den Augen eines Christen zu betrachten. Solch ein christlicher Blickwinkel zeichnet sich dadurch aus, dass Menschen sensibel für die Spuren Gottes werden. Mystagogische Firmvorbereitung ist also Begleitung und erschließende Hinführung zu jener ursprünglichen Gottesbeziehung, die das Leben jedes Menschen geheimnisvoll bereichert. Katechese verlässt dabei den religiösen Bereich im engeren Sinn und öffnet sich für den gesamten Lebensvollzug der Jugendlichen, der aus dem Glauben gedeutet und gestaltet werden soll.[8]

Solch ein Verständnis von Katechese bedeutet, dass es vor allem der Katechet ist, der sich auf ungewohntes Terrain einlässt. Er wagt es, den von den Jugendlichen eingeschlagenen Weg mitzugehen und auf deren Pfaden zu wandern. Im Leben der Jugendlichen und in der Gesellschaft muss er Glaubenszeichen suchen, die er zum Ort religiöser Erfahrung werden lässt. Da die Jugendkultur extrem schnelllebig ist, kommt es dabei vor allem auf die Wachsamkeit des Katecheten an, im Gespräch mit den Jugendlichen solche religiöse Wegzeichen zu entdecken. Er wird überrascht sein, an welch unvermuteten Orten (z.B. in der Popmusik) er fündig wird. Denn es gibt vielfältige Belege dafür, »dass sich manche Formen nicht-traditionaler Spiritualität gerade in Auseinandersetzung, Abgrenzung, im Gegenüber zu Erwachsenen, Pädagogen und Jugendarbeitern entwickeln. Insofern jedoch Kirche und kirchliche Jugendarbeit ein Interesse an Spiritualität von Jugendlichen haben, kann dieses nur in der Weise eines Angebotes zur Begleitung bei den entsprechenden Suchbewegungen zur Geltung gebracht werden.«[9]

» in der Jugendkultur Glaubenszeichen suchen «

Fündig wird der Katechet außerdem werden, wenn er mit den Jugendlichen Orte aufsucht, an denen Menschen religiöse Erfahrungen machen und an denen es zu signifikanten Begegnungen kommen kann. Dies können unter anderem sein:[10]

Begegnung mit der Natur und Schöpfung Gottes – Begegnung mit geschichtlichen Personen, deren christlicher Lebensstil auf Gott hinweist – Spurensuche in der eigenen Biographie – Blick auf eigene Gaben und das, was einen selbst begeistert – Begegnung mit geliebten Menschen – Begegnung von Menschen, die sich füreinander und für die Bewahrung der Schöpfung einsetzen – Begegnung mit Menschen, die sich für Kranke und Hungernde einsetzen – Begegnung mit und Kennenlernen der Pfarrgemeinde – Feier des christlichen Glaubens in der Liturgie

Die Forderung nach solch einer Offenheit für die Lebenswelt der Jugendlichen in der Firmvorbereitung wird manche KatechetInnen überraschen, vielleicht auch erschrecken. Deshalb muss an dieser Stelle nochmals betont werden: Es geht nicht darum, den christlichen Glauben aufzuweichen und in einem diffusen »irgendwie überall« zu platzieren. Im Gegenteil, der Ansatz einer zeitgemäßen Firmpastoral geht davon aus, dass sich die Religion nicht in einen für das kirchlich-religiöse Leben reservierten Winkel des Lebens abschieben lässt, sondern dass das Leben der Jugendlichen an sich religiös ist. Aufgabe der der KatechetInnen ist es deshalb, gemeinsam mit den Jugendlichen in deren eigenen Leben auf die religiöse Spurensuche zu gehen.

Diese Offenheit der christlichen Religion für Kulturen und Subkulturen ist übrigens nichts Neues. Sie war schon in der Vergangenheit und ist auch heute wichtig dafür, dass das Christentum in unterschiedlichen geschichtlichen Epochen und Kulturen überleben und auch in der Zukunft Bestand haben wird. In seinem vor kurzem veröffentlichten Buch »Wie überlebt das Christentum« schreibt der Soziologe Franz Xaver Kaufmann: Das Christentum verdankt seinen geschichtlichen Erfolg der Fähigkeit, seine Botschaft stets erneut im Lichte unterschiedlicher Kulturen auszulegen. Trotz seiner Traditionsgebundenheit hat es dabei eine erstaunliche historische Komplexität erreicht, d.h. es bewahrt in seinen Traditionen eine Vielfalt der Auslegungen auf, die uns heute, in einer angesichts der ungewissen Zukunft besonders geschichtssensiblen Zeit, als eine Ressource erscheinen mögen. In einer Epoche fortgesetzten Wandels wird auch das Christentum zu neuen Auslegungen seiner Botschaft und zur Entwicklung zeitgemäßer Formen der Vergemeinschaftung herausgefordert.[11] Dies schließt ein, sich im Gespräch mit jungen Menschen auch für ihre Lebenswelten zu öffnen, damit es im Rahmen der Firmvorbereitung zu einer »Inkulturation in die heutigen jugendlichen Lebenswelten« kommen kann.

Vertrauen ist gefragt

● Wo dies gelingt, kommt die Firmkatechese (oft unerwartet und unvermittelt) an ihr eigentliches Ziel: Jugendliche entdecken in ihrer Kultur Glaubensspuren und erleben, dass der Glaube unmittelbar zu ihrem Leben gehört und dieses schon längst befruchtet. Wenn die Firmvorbereitung Jugendlichen hilft, ihrem Glauben auf die Spur zu kommen und sie religiös kompetent zu machen, werden die Jugendlichen von sich aus danach suchen, wie sie ihre religiöse Sehnsucht beheimaten können.

Diese Beheimatung wird in den nächsten Jahren bei den meisten Jugendlichen jedoch nicht im sonntäglichen Gemeindegottesdienst geschehen. Dies zeigen alle einschlägigen Untersuchungen der vergangenen Jahre, die jeder aus eigener Erfahrung bestätigen kann, der sonntags seinen Blick durch die Kirchenbänke schweifen lässt. Dennoch wird die Firmkatechese ein wichtiges Ziel erreicht haben, wenn die Jugendlichen am Ende des katechetischen Wegs ehrlich und kompetent die Frage beantworten können,

ob sie ihren Glauben in der katholischen Kirche grundsätzlich beheimatet sehen.

Sakramententheologisch schwierig ist in diesem Zusammenhang, dass junge Menschen ihre Entscheidungen heute auf eine überschaubare Zeit hin, mit einer gewissen Vorläufigkeit treffen. Wie verträgt sich dies mit dem verbindlichen Verständnis eines Sakraments? »Zu einer Lebensentscheidung im Sinn von ›ich bin Christ bis zum Tod‹ kommt es immer weniger, zumal eine wachsende Bereitschaft zum Wechseln und Austauschen von ›Glaubensinhalten‹ – nicht nur – bei Jugendlichen zu beobachten ist. Die noch lange nicht beantwortete, schwierigste Frage dabei ist, wie sich solches Wahlchristentum, dieses Christentum auf Zeit, mit der traditionellen Vorstellung von ›Nachfolge‹ verbinden lässt.«[12]

Wichtig ist es sicherlich, Jugendlichen in einer unverbindlich gewordenen Gesellschaft den verbindlichen Anspruch eines Sakraments näher zu bringen. Zugleich sollten KatechetInnen aber auch mit realistischem Blick sehen, dass es für die meisten gefirmten Jugendlichen nur einen sporadischen Gemeindekontakt geben wird. Bewusst sollte die Gemeinde darauf eingehen und den Jugendlichen während und erst recht nach der Firmvorbereitung den Freiraum und die Angebote ermöglichen, um immer wieder Kontakte zur Gemeinde zu knüpfen.

»Ist mehr im Rahmen einer Firmkatechese nicht machbar?«, wird mancher nun enttäuscht fragen. Die Antwort ist einfach: Ja, das ist alles, was derzeit angesichts der gegebenen gesellschaftlichen Situation realistisch ist. Doch damit ist das letzte Wort noch lange nicht gesprochen. Jenseits aller menschlichen Machbarkeitsüberlegungen gibt es den Faktor der Gnade, der gerade in der sakramententheologischen Auseinandersetzung nicht übersehen werden darf. Die Wirkung des Heiligen Geistes und der göttlichen Gnade entzieht sich jeglichen empirischen Untersuchungen und allen Abzählversuchungen im Gottesdienst.

So mancher mystagogisch ausgerichtete katechetische Prozess wird seine Früchte zu einem anderen Zeitpunkt und an einem anderen Ort tragen, an dem niemand es erwartet. Dieses Vertrauen darf KatechetInnen entlasten. Ihr Ziel kann es nur sein, den Glauben der Jugendlichen zu nähren. Dabei müssen sie aber der heimlichen Versuchung widerstehen, den Glauben der Jugendlichen selbst machen zu müssen. Mit Gelassenheit dürfen sie darauf vertrauen, dass er zur gegebenen Zeit keimen und wachsen wird. Diese realistische Zielperspektive ist nötig, damit KatechetInnen nicht zwangsläufig überfordert werden, sondern den Prozess der Firmkatechese mit gesundem Gottvertrauen begleiten. Übrigens: Gerade dieses Gottvertrauen könnte etwas sein, was Jugendliche bei ihren KatechetInnen bemerken und sie in ihrem eigenen Glauben entscheidend bereichert.

Literatur:
Firmkurs von Klaus Vellguth / Frank Reintgen, »Menschen – Leben – Träume«
in: www.der-firmkurs.de.

[1] Vgl. S. Schiel, Die Firmentscheidung. Ergebnisse einer empirischen Studie, in: Pastoralblatt (1999) 5, 8-13, 12.
[2] Vgl. ebd.
[3] Vgl. N. Mette, Individualisierung und kirchliche Jugendarbeit. Thesen zur Diskussion, in: KatBl 121 (1996), 15-16,15.
[4] Vgl. Franz-Josef Bode, Jugendkulturen ernster nehmen, in: HK 53 (1999) 12, 611-616.
[5] Vgl. B. J. Hilberath/ M. Scharer, Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt, Mainz 1998, 23.
[6] Vgl. N. Mette, a.a.O., 15.
[7] J. Windolph, Eine gottlose Firmung? Nachdenkliches zur empirischen Studie von Stefan Schiel, in: Pastoralblatt (1999) 5, 14-20, 17.
[8] Zit. n. F. Schmid, Grundlagentexte zur kath. JugendarbeitFreiburg 1986, 246.
[9] H. Steinkamp, Begleitung Jugendlicher bei ihrer Suche nach Spiritualität, in: KatBl 121 (1996), 41-45, 41.
[10] Vgl. M. Moser, Den Heiligen Geist suchen und erleben – Konzept einer Firmmappe; in: Lebendige Seelsorge (1997) 2-3, 109-112.
[11] F. X. Kaufmann, Wie überlebt das Christentum, Freiburg 2000, 109.
[12] W. Tzscheetzsch, Kein Konsens über die Jugendarbeit, in: HK (1997) 7, 345-350, 347.

Jesus als Romanfigur

Jack Miles
Jesus
Der Selbstmord des Gottessohnes

Aus dem Englischen von Friedrich Griese
München: Carl Hanser Verlag 2001
Leinen, 392 Seiten
Eur-D 24,90 / Eur-A 25,60 / sFr 45,50

Die Bibel kann man auch anders lesen, nicht nur als Wort Gottes und als offenbarten Text, sondern ganz einfach als ein Stück Literatur. Der studierte Bibelwissenschaftler Jack Miles hat dieses Rezept bereits einmal erfolgreich angewandt. »Gott. Eine Biographie« heißt sein erster Bibel-Roman, der ihm den Pulitzer-Preis eingetragen hat. Dass es eine Fortsetzungsgeschichte geben musste, war fast zwingend. Schließlich ist der Erlöser, der die Geschichte Gottes zu einem guten Ende bringt, am Schluss der hebräischen Bibel noch ausständig. Denn Gott, so Jack Miles, ist in einer Krise. Seine Verheißung an das jüdische Volk hat er nicht eingelöst. Die Lösung des Problems heißt Jesus. Gott nimmt Menschengestalt an, wird Jude und setzt sich selbst vorwegnehmend dem Schicksal des jüdischen Volkes aus: Er wird verfolgt und getötet – doch er steht von den Toten wieder auf.

Der Plot von Jack Miles' Bibel-Roman unterscheidet sich von einer üblichen Darstellung des Lebens Jesu auf den ersten Blick nicht. Auf den zweiten allerdings erheblich – denn im Unterschied zu einer dogmatischen, aber auch einer historisch-kritischen Lektüre des Neuen Testaments nimmt Jack Miles die mythologische Dimension der Bibel als Mythos ernst. Dies kann er freilich nur, indem er eine »zweite Naivität« postuliert: Er liest die Bibel als buchstäblich wahre Erzählung, so als ob das, was erzählt wird, wirklich so gewesen wäre. Was dabei herauskommt, ist eine stark mit exegetischem Wissen und psychologischen Überlegungen aufbereitete Geschichte Jesu. Dass Miles vom »Selbstmord des Gottessohnes« spricht, hat manche irritiert und verärgert. Doch das ist die Konsequenz der mythologischen Lektüre und genauer betrachtet nur eine literarische Radikalisierung der theologischen Rede vom Opfertod Jesu. Tatsächlich nimmt Miles die dogmatische Lektüre Bibel vielleicht ernster als mancher andere. Er schreibt: »Wenn man die Göttlichkeit des Herrn Jesus Christus als eine literarische Chance akzeptiert, statt sie als einen theologischen Schwindel abzulehnen, dann kann man den Eindruck haben, als leuchte der Protagonist von innen heraus.«

Ursula Baatz, Wien

Jesus im Film

Manfred Tiemann
Jesus comes from Hollywood
Religionspädagogisches Arbeiten mit Jesus-Filmen

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002
kart., 199 Seiten, EUR-D 28,- / EUR-A 28,80 / SFr 49,70

Jesusfilme bewegen sich häufig an der Grenze des guten Geschmacks, im ästhetisch-schaurigen Bereich des religiösen Kunstgewerbes. Auch die Jugendlichen, die die Hauptzielgruppe für Kinofilme bilden, entscheiden sich klar für andere Blockbuster. Wieso ihnen also ausgerechnet das Genus »Jesusfilm« nahebringen? Tiemann, Religionslehrer und Fachberater für Religion in der Lehrerfortbildung, will den Jesusfilm zur Weiterentwicklung persönlicher Jesusbilder einsetzen und zugleich Medienkompetenz für Kinofilme entwickeln helfen. Der Jesusfilm eigne sich für den Religionsunterricht besonders, da hier »Markenzeichen und ... Inhalt« übereinstimmen: Jesus steht drauf und Jesus ist drin (5).

Allerdings zeichnen sich hier schon die Probleme in der Konzeption des Buches und für die

vorgelegten Unterrichtskonzepte ab. Was ist ein »Jesus-Film«? Und ist in jedem Jesus-Film tatsächlich auch Jesus drin? Theorielastigkeit ist dem Buch nirgends vorzuwerfen, auf eine Definition des Genres wird verzichtet und die Aufzählung von Unter-Gattungen fällt kulturell vielfältig aus: »Passionsspieldokumentation«, »Jesus-Missionsfilm«, »Jesus-Dokumentationsfilm«, »Roman-Adaptionen«, »Transfigurationen«, »Jesus-Parodie« und »Jesus-Animation« zählen u.a. hierzu (32-34).

Trotz der Vielfalt wird klar, dass der Verfasser nicht alle Gattungen von Jesus-Filmen gleichmäßig liebt. Und der Reflexionsbedarf bei der Zuordnung von Filmen zu Gattungen wird deutlich. (Ein Sandalenfilm aus den 50er-Jahren mag inzwischen genauso als Parodie gesehen werden wie »Das Leben des Brian«.) Tiemanns Herz schlägt umso leidenschaftlicher für Jesusfilme, je treuer sie an der Bibelvorlage und der kirchenamtlichen Christologie (»Informationswert«) festhalten. Predigt im Kino. Und damit Predigt in der Schule via Jesusfilm?

Tiemann hat eine Auswahl der seiner Meinung nach 24 wichtigsten Jesus-Filme, seit es Kino gibt, getroffen (z.T. auch Fernsehfilme). Hierzu zählen u.a. die alten Sandalenfilme, filmhistorische Schinken, Jesus-Illustrationen oder bibeltreue Transformationen (wie »Jesus von Montreal«). Wer eine Liste populärer, filmästhetisch wertvoller oder bei den Kids beliebter Kinofilme zum Thema »Jesus« oder »Erlösergestalten« für Unterrichtseinheiten aufbereitet erwartet, wird eher enttäuscht werden. Zwar beansprucht das Buch, dass es mit Hilfe der Jesus-Filme Schüler zu einem eigenen Jesusbild anleiten will. Aber wie viel eigenes darf sein? Der Verfasser zeigt große Vorbehalte gegenüber Regisseuren und Filmvorlagen, die ein allzu eigenes Jesusbild in zu großer Entfernung von der kirchlichen Zwei-Naturen-Lehre entwickelt haben.

Der filmästhetisch ausgezeichnete Film von Herbert Achternbusch »Das Gespenst« (D 1982) wird nur eingangs erwähnt (26). »12 Monkeys« (USA 1995) und »Matrix« (USA 1999) oder der umstrittene Film »Dogma« (USA 1999) haben es auch nicht in die Liste der 24 wichtigsten Filme geschafft. Immerhin finden sich aber Unterrichtseinheiten zu »Das Leben des Brian« (GB 1979) und Martin Scorseses »Die letzte Versuchung Christi« (USA 1988). Exemplarisch wird hier die Grundperspektive nochmals sehr deutlich, aus der der Autor einen »guten Jesusfilm« und »gute Unterrichtseinheiten über Jesusfilme« entwickelt. Gute Jesusfilme sollen die Heilsbedeutung Christi verdeutlichen, und wenn sie Religionskritik enthalten, dann nur an außerkirchlichen religiösen Bewegungen. Mit dem angestaubten Medium »Jesus-Film« begegnet uns also eine etwas angestaubte Dialogphase zwischen Kirche und Kino wieder. Je besser instrumentalisierbar für den Transport gläubig-gängiger Perspektiven über Jesus, umso besser der Film. Für »Brian« hält Tiemann fest: »So relativiert der Film die Heilsbedeutung der Kreuzigung Jesu dadurch, dass er die Kreuzigung als eine ganz gewöhnliche Hinrichtungsart der Römer darstellt.« (138) Didaktisch-methodisch wird angeregt, von diesem Film her frommen Wahn in Jugendreligiosität oder in der »Werbegläubigkeit« zu diskutieren. (Die Kirche bleibt unerwähnt.) Und Scorseses Jesus-Film »Die letzte Versuchung« wird in seiner medialen Komplexität (Verfilmung einer Romanvorlage) und in seiner religiösen Tiefe (durch Anfechtung errungene Göttlichkeit) überhaupt nicht aufgearbeitet. Vorgeschlagen werden hier nur die Themen: Kirchenkritik, Gotteslästerung und Grenzen künstlerischer Gestaltung. Scorseses Film bewegt sich im Ranking des Autors noch weiter entfernt vom »eigentlichen Jesusfim« als »Brian«. Es handle sich nicht einmal mehr um eine Parodie,

sondern nur noch um eine bloße Provokation. Alles, was Tiemann hier zu erblicken vermag, ist: »›Die letzte Versuchung‹ (USA 1988) beschäftigt sich ausführlich und rein fabulös mit Jesu Liebesleben.« (34) Zum Glück werden am Ende jedes Unterrichtsvorschlages Kritikerstimmen zitiert und damit weiterführende Perspektiven eröffnet.

Filmästhetische Verständniskategorien spielen in den Unterrichtsreihen gegenüber der inhaltlich-funktionalen Absicht, das kirchliche Jesusbild zu transportieren, kaum eine Rolle. Ebenso kirchlich orientiert bleiben die Vorschläge Tiemanns für Filmreihen: Taufe, Jesu Wunder, Jesu Passion, Jesu Auferstehung, Frauen um Jesus, der politische Jesus und schon interessanter: »Christus inkognito. Erlöserfiguren« (51f). (Hierzu wird dann im Buch aber kaum ausführlicher Material aufbereitet.) Wieso nicht von der Biographie heutiger Menschen oder heutiger Lebenswelt her Unterrichtsreihen bilden?

Hilfreich sind im Eingangsteil der elementarisierte Überblick über Jesusbilder in der Kunst und die Geschichte des Jesus-Films, ferner im Anhang (184ff) Verleih- und Informationsadressen sowie Literaturauswahl und Filmregister.

Kognitive Fragen, wie die Problematik des »Religiösen Films« oder: Sind Jesus-Filme überhaupt religiös und insofern für den Religionsunterricht geeignet?, werden nur am Rande gestreift (24). Da solche Fragen jedoch spätestens in der Oberstufe verhandelt werden müssten, zumal bei dem Anspruch, Medienkompetenz zu vermitteln, sei hierfür weiterführend verwiesen auf: Jörg Hermann, »Sinnmaschine Kino« sowie: Inge Kirsner, »Erlösung im Film«. Bekanntlich liegt nach konstruktivistischer Sichtweise vieles im Betrachter und nur wenig im Film. Dennoch lassen wahrscheinlich auch im Urteil heutiger SchülerInnen Filme wie »Matrix«, »Brian« und Scorseses »Letzte Versuchung« mehr religiösen Tiefsinn und Unterhaltungswert zu als die ewige Repetition kleinbürgerlicher Erbauungsformeln – ob im Öldruck auf Leinen oder als Projektion auf Leinwand.

Sabine Bobert, Kiel

Mobile Gemeinde?

Franz-Peter Tebartz-van Elst
Gemeinde in mobiler Gesellschaft
Kontexte – Kriterien – Konkretionen

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 38
Würzburg: Echter Verlag 2. Aufl. 2001
brosch., 816 Seiten
EUR-D 45,- / EUR-A 46,30 / SFr 112,-

Dass eine 755 Textseiten umfassende Studie eine zweite Auflage erfährt, ist ziemlich ungewöhnlich. Offensichtlich muss die Fragestellung, die sie aufzuarbeiten versucht, den einen oder die andere – theoretisch und/oder praktisch – dermaßen bedrängen, dass er bzw. sie die Mühe der keineswegs einfachen Lektüre dieses umfangreichen Werkes auf sich nimmt. »Hat die Kirche im gegenwärtigen Prozess einer komplexen gesellschaftlichen Mobilisierung nicht die Aufgabe, sowohl ein Konzept wie eine Praxis eingeschränkter Mobilität zu entwickeln, das ihr sowohl ihre Sammlung in Liturgia, Diakonia, Martyria und Koinonia zeitgemäß und orthaft ermöglicht als auch ihre sakramentale Sendung in eine plurale, offene Gesellschaft auch in prophetischer und evangeliumsgemäßer Kritik finden lässt.« (48)

Es geht also um das Verhältnis von Kirche und Mobilisierung und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Gestalt von Kirche in der Gegenwart. Erörtert wird dies in drei Teilen: Zunächst wird das Phänomen der Mobilisierung aus verschiedenen Perspektiven (phänomenologisch, systemisch und vom Individuum her) in seiner Komplexität zu umreißen versucht; alle einschlägigen soziologischen Theorien – von

N. Luhmann bis G. Schulze – werden dabei zu Rate gezogen. Wichtig ist der Hinweis auf die Spannung zwischen Stabilität und Mobilität sowie die Unterscheidung zwischen vertikaler, horizontaler und gesellschaftlicher Mobilität. Im 2. Teil wird danach gefragt, ob und inwiefern es im Selbstverständnis der Kirche Anknüpfungspunkte an das Stichwort »Mobilität« gibt. Dazu werden zum einen aufschlussreiche Durchblicke durch verschiedene Epochen der Kirchengeschichte gegeben; zum anderen wird ausführlich die Communio-Ekklesiologie als die die kirchliche Praxis orientierende Grundlage dargelegt und werden Verbindungen zur Mobilisierung als zum »Zeichen der Zeit« gewordenen Ereignis herausgearbeitet. Im 3. Teil schließlich werden die Überlegungen praktisch-theologisch weitergeführt und zu konkretisieren versucht, wobei von Gemeinde als differenziertem Organismus, als erweitertem Raum und als »par-oikalem« Netzwerk die Rede ist. In einem weiteren Abschnitt wird eine »Kriteriologie für eine pastoraltheologische Verortung von Gemeinde in mobiler Gesellschaft« vorgelegt, wobei der Verfasser dies ausdrücklich nicht als definitive Antwort auf die eingangs gestellte Frage verstanden wissen möchte.

Zunächst imponiert die Menge der in dieser Arbeit kompilierten Wissensbestände, die ihrerseits alles andere als untereinander homogen sind. Von daher bringt ihre Lektüre eine enorme Bereicherung an soziologischen und theologischen Kenntnissen mit sich. Auch stehen die einzelnen Teile und Abschnitte nicht unverbunden nebeneinander; sondern der hypopthetische »rote Faden« bleibt durch die gesamte Studie hindurch erkennbar. Das große Interesse dürfte aber wohl damit zusammenhängen, dass in vielen diözesanen Planungen die Frage nach der Gestaltung von räumlich mobileren, also nicht mehr am Leitbild der festen Territorialpfarrei-Struktur orientierten Seelsorgeeinheiten eine große Rolle spielt. Dazu gibt die Arbeit durchaus nähere Aufschlüsse über Vorteile und Nachteile etc; aber sie kann nicht einfach als Legitimationstheorie für diese Seelsorgeplanungen vereinnahmt werden. Dazu ist ihr Rahmen viel weiter ausgespannt und ist sie viel zu differenziert angelegt.

Dennoch bleiben nach der Lektüre Fragen offen, deren Berücksichtigung man in der Arbeit vermisst, obwohl sie aufzugreifen vom Thema her nahegelegen hätte; sie seien stichwortartig angedeutet:

Macht es nicht doch einen stärkeren Unterschied, als in der Arbeit deutlich wird, ob Menschen freiwillig die Möglichkeiten zur größeren Mobilität nutzen (z.B. beim Tourismus) oder ob die dazu gezwungen werden (v.a. weltweite Migration)? Was ist mit den Menschen, auf die sich die Mobilisierung nachteilig auswirkt, die zu deren Opfer werden?

Macht die Weite, mit der die Begriffe Mobilität und der Mobilisierung gebraucht werden – nämlich tendenziell als Schlüsselkategorien zum Verständnis aller möglichen Vorgänge in der modernen Gesellschaft, aber darüber hinaus auch in früheren Epochen –, sie nicht für analytische Zwecke unbrauchbar?

Wenn Mobilisierung wirklich etwas mit dem Selbstverständnis von Kirche zu tun hat, müsste sich das nicht möglicherweise bis in eine Mobilisierung ihrer historisch gewordenen Struktur – nicht zuletzt auch in der Ausgestaltung ihres Amtes – viel stärker auswirken, als es bislang der Fall ist? Kann hier nicht von den vielen auch im Raum der katholischen Kirche angesiedelten Be-weg-ungen, die Lebensräume außerhalb der verfestigten Strukturen suchen, gelernt werden?

Und wenn schon eine gesellschaftliche Perspektive in Anschlag gebracht wird, bedeutet dann die vorgenommene Berücksichtigung nur

der katholischen Kirche nicht eine unzulässige Reduktion? Müsste nicht unter dem Vorzeichen von Mobilisierung auch eine viel stärkere interkonfessionelle und -religiöse Mobilisierung ins Auge gefasst werden?

Norbert Mette, Paderborn

Wegmarkierungen

Peter Wild

Die äußeren Meister und der innere Meister

Führung auf dem spirituellen Weg

Zürich: Kreuz Verlag 2001
brosch., 188 Seiten
EUR-D 17,90 / EUR-A 18,50 / SFr 32,50

Wer kennt sie nicht, jene vereinzelten Begegnungen mit Menschen, die einen aufrütteln, provozieren oder im richtigen Moment Entscheidendes auf den Lebensweg mitgeben?

In seinem neuesten Buch erörtert Peter Wild anhand derjenigen spirituellen Traditionen, die er selber näher kennen gelernt hat (Christentum, Hinduismus, Buddhismus und Islam) grundsätzliche Fragen zum Verhältnis von innerer und äußerer Führung auf dem spirituellen Weg.

Das Besondere an diesem Buch ist die wohltuende Vielfalt, mit der das Thema dargestellt wird: Hörspiele und Gedichte zeitgenössischer AutorInnen kommen ebenso vor wie Tagebuchnotizen eines Zen-Meisters und mystische Texte, insbesondere von Henri Le Saux (1910-1973), der sich zwischen christlicher Mystik und Advaita bewegte. Die spirituellen Traditionen werden jeweils anhand einzelner Vertreter (Henri Le Saux, Taïkan Jyoji, Dschalaluddin Rumi) aufgezeigt, durch eigene Erfahrungen ergänzt und mit einer konkreten persönlichen Begegnung abgeschlossen.

Dem Autor ist es ein Anliegen, nicht nur auf Erfahrungen anderer hinzuweisen, sondern mit Hilfe von Meditationen selber zur Achtsamkeit hin zu führen bzw. die eigene Meditationspraxis durch die Impulse zu verfeinern. Seine Anleitungen zeichnen sich durch eine große Offenheit und Sensibilität für die Vielfalt religiöser Führung aus.

Mit seiner kritisch-klärenden Art kann das Buch selber zu einer Wegmarkierung für alle an lebendiger Spiritualität Interessierten werden.

Norbert Kobler-Fumasoli, Fribourg

DIAKONIA Filmtipp

Amistad

USA 1997, 152 Min.
Regie: Steven Spielberg; Buch: David Franzoni; Kamera: Janusz Kaminski; Musik: John Williams; Darsteller: Morgan Freeman (Theodore Joadson), Nigel Hawthorne (Martin Van Buren), Anthony Hopkins (John Quincy Adams), Djimon Hounsou (Cinque), Matthew McConaughey (Roger Baldwin), Petes Postlethwaite (Holabird).

Selten sind Filme des Mainstream-Kinos derart durchsetzt mit biblischen Zitaten und Anspielungen auf die Figur Jesu Christi wie etwa Matrix (vgl. DIAKONIA Filmtipp: 31. Jg. (2000) 453-455). Oft hingegen findet man in populären Filmen einzelne Sequenzen, die auf die christliche Symbolwelt rekurrieren, die den Blick öffnen (können) für weitere Dimensionen der Wirklichkeit und die für eine andere Lesart der Bilder werben – so auch in Amistad.

Amistad handelt vom Freiheitskampf versklavter Afrikaner auf dem Meer vor Kuba und im Gerichtssaal von New Haven. »Amistad« – das ist der Name eines spanischen Sklavenschiffs, das im Jahre 1839 von verschleppten Schwarzafrikanern in ihre Gewalt gebracht wird. Der Seefahrt unkundig, landen die Männer, die es zurück nach Sierra Leone zieht, schließlich vor der Kü-

ste von Connecticut. Dort werden sie gefangengenommen und vor Gericht gestellt. Sie geraten zwischen alle Fronten. Die Interessen der ehemaligen Besitzer, der spanischen Krone und der Vertreter der Vereinigten Staaten von Amerika stehen einander ebenso gegenüber wie Protagonisten der Süd- und der Nordstaaten, Befürworter der Sklaverei und Abolitionisten.

Bemerkenswert an Steven Spielbergs Film ist eine etwa siebenminütige Bilderfolge, die nach einer Stunde Spielzeit zu sehen ist. Im Gerichtssaal versteht Cinque, Anführer der Männer vom Stamm der Mende, kein Wort. Doch Mimik und Gesten der Agierenden und Anwesenden weiß er durchaus zu deuten. Es wird zuviel geredet. So steht Cinque unvermittelt auf und streckt seine gefesselten Hände vor sich hin. Er proklamiert die wenigen Worte, die er in der ihm völlig fremden Sprache beherrscht: »Gebet uns frei! Gebet uns frei!« Aufruhr im Gerichtssaal. »Gebet uns frei!« Pathetische Musik. Hammerschläge des Richters. Betroffene Gesichter farbiger Prozessbeobachter. Schnitt.

Wieder im Gefängnis sieht Cinque, wie Yamba in seiner Bibel blättert. »Du brauchst kein Interesse vorzuheucheln«, geht der Führer den Mithäftling unwirsch an. »Außer mir beobachtet dich niemand.« – »Das ist keine Heuchelei. Ich fange an, alles zu verstehen.« Cinques verächtlichen Worten folgt Interesse. Er setzt sich zu Yamba und lässt sich einige der Bibelillustrationen zeigen.

Es folgt ein kleiner Abriss der Heilsgeschichte, Bild um Bild, mit deutlichem Schwerpunkt auf dem Zweiten Testament. »Ihr Volk hat mehr gelitten als unseres. Ihr Leben war voller Leid. – Seine Geburt hat alles verändert.« »Wer ist das?« »Das weiß ich nicht«, entgegnet Yamba und deutet auf Jesu Heiligenschein: »Aber wohin er auch geht, die Sonne folgt ihm.« Weitere Bilder: »Er heilt sie mit seinen Händen. – Er beschützt sie. – Sie bringen ihre Kinder zu ihm.« »Was macht er da?« »Er konnte auch über das Wasser gehen. – Aber dann muss etwas passiert sein. Man nahm ihn gefangen und warf ihm irgendein Verbrechen vor. – Hier sind seine Hände gefesselt.« Für Cinque steht fest: »Er muss etwas Böses getan haben.« Yamba antwortet: »Warum? Was haben wir denn getan? Was auch immer es war, er musste dafür sterben. Willst Du sehen, wie man ihn getötet hat?« Cinque betrachtet die Darstellung der Kreuzigung und wehrt ab: »Das ist doch nur eine Geschichte.« Yamba: »Aber sie ist noch nicht zu Ende. Seine Freunde holten ihn von diesem ... (Yamba zeichnet mit seiner Hand ein Kreuz in die Luft) – In einer Höhle hüllten sie ihn in ein Tuch, genau wie wir es tun. – Man hielt ihn für tot, aber er kam wieder und sprach zu ihnen. Dann stieg er zum Himmel auf. Alle Seelen kommen dorthin, wenn man hier stirbt. Auch unsere, wenn sie uns töten. – Das sieht gar nicht so schlecht aus ...«

Worte eines einfachen Mannes. Yamba ist des Lesens und Schreibens ebenso unkundig wie der englischen Sprache. Doch in den Illustrationen der Bibel entdeckt er sowohl die Situation der Gefangenen als auch seine Hoffnung. »Das sieht gar nicht so schlecht aus.« Zudem glaubt Yamba, dass es sich bei den Bildern um mehr als Fiktion handelt. Das ist nicht »nur eine Geschichte«, diese Geschichte hat für ihn unmittelbare Relevanz! Den Beweis liefert Steven Spielberg – zumindest für das Kinopublikum – durch eine Parallelmontage. Viermal unterbricht er die Bilder vom Dialog zwischen Cinque und Yamba angesichts der Bibelbilder. Er lässt die Zuschauer teilhaben am Kirchgang und am Gebet eines Mannes. Die fünfte und abschließende Einstellung zeigt: Es ist der für den Prozess zuständige Richter.

Zunächst sieht man, wie die Hand eines Erwachsenen in ein Weihwasserbecken greift. Die

Geste weist ihn als Katholiken aus, was wenig später bestätigt wird. Dann erreicht der Mann den Altarraum und kniet vor einem Kreuz nieder. Die dritte Unterbrechung zeigt, dass der Mann sich bekreuzigt – eben in dem Moment, das ist Kino, als Yamba mit seiner Hand ein Kreuz nachzubilden sucht. »Confiteor Deo ...« Der Mann beginnt zu beten. Von da ab begleitet sein leises Sprechen die Bilder aus dem Gefängnis. Nach einem weiteren Bild vom Beter in der Nähe des Kreuzes sieht man schließlich dessen Gesicht.

Durch die parallel montierten Einstellungen, insbesondere durch die Wahl der Perspektiven wird augenfällig: Der Richter stellt sich und seine Entscheidung unter das Kreuz. Auch auf die Gefahr hin, dass seine persönlichen Karrierepläne durchkreuzt werden – davon ist aufgrund der puritanischen Vorgesetzten und deren politischen Interessen auszugehen –, befragt Richter Coglin sein Gewissen. Er meditiert, so darf man annehmen, er richtet sich aus an der Grundbotschaft vom befreienden, rettenden Gott. Wenig später spricht der Richter die inhaftierten Sklaven frei.

Amistad ist ein bemerkenswert humanitär orientierter Film. Neben einigen allzu effektbetonten Szenen ist ihm historische Authentizität, dramatische Kraft und überzeugende Darstellung zu attestieren. Er ist einzureihen in die Liste der zahlreichen Bemühungen, Wurzeln, Werte und Visionen der Vereinigten Staaten auf der Leinwand lebendig und anschaulich werden zu lassen. Von daher verwundert nicht, dass man auf zahlreiche Spuren von Zivilreligion stößt, mitunter gar auf genuin christliche Symbole und Gesten. Ohne Mühe lässt sich Amistad hinsichtlich demokratischer Errungenschaften betrachten wie etwa der Menschenrechtsdeklaration. Aus dem anfänglichen Verfahren über die Verfügung von »menschlicher Ware« erwächst alsbald die Überprüfung der Gültigkeit der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.

Man kann Amistad aber nicht nur »als eine geschickt austarierte Feier und rückblickende Reinstallation des Mythos Amerika mit seinem Freiheits- und Gerechtigkeitsanspruch verstehen« (J. Distelmeyer). Wie beschrieben, drängt sich durch Spielbergs Organisation der Erzählstränge und Blickstrategien eine weitere Lesart auf, die darauf verweisen kann, dass dem gesellschaftlich-emanzipativen Freiheitsverständnis, zumindest in der angeführten Bilderfolge, das christlich-redemptive zur Seite gestellt wird. Dies kommt mit Hilfe der beiden unterschiedlichen Symbolsysteme zum Ausdruck. Auf der einen Seite bilden Gefangene und Richter, Gefängnis und Gerichtssaal ein Symbolsystem, für das die »Weisheit der Welt« maßgeblich ist. Auf der anderen Seite verweisen Bibel, Kirche und Kreuz auf einen Symbolzusammenhang, in dem die »Weisheit Gottes in Christus« von absoluter Priorität ist. In Amistad wird die Spannung zwischen beiden Symbolsystemen und den ihnen inhärenten Freiheitsoptionen nur kurzfristig, nur scheinbar aufgelöst. Schon der weitere Verlauf des Films, die Anfechtung von Coglins Urteil vor dem Obersten Bundesgericht verdeutlicht, dass eine einfache Grenzziehung unmöglich ist.

Bleibt festzuhalten: Amistad zeigt, wie ein farbiger Sklave, des Lesens unkundig, sich selbst in den Illustrationen einer Bibel entdeckt. Die in Bildern verdichteten Erfahrungen des Volkes Israel, insbesondere Leben und Sterben Jesu Christi sowie dessen Hinwendung zu den Menschen, spiegeln Yambas Situation, seinen Schmerz und seine Sehnsucht wider. Sie werden ihm zu Bildern der Hoffnung.

Thomas Kroll, Bonn

AUTORINNEN UND AUTOREN

Gerhard Nachtwei, Dr. theol., Propst in Dessau in der Diözese Magdeburg.

Wolfram Nagel, Dipl. Ing., war Bauingenieur, studierte dann Literatur und lebt seit 1988 als freischaffender Autor in der Nähe von Dresden.

Ruth Steiner, Mag. iur., war von 1986 bis 2000 Generalsekretärin der Katholischen Aktion Österreichs. Sie engagiert sich im christlich-jüdischen Dialog und versucht, in christlichen Gemeinden Verständnis für das Judentum zu wecken.

Sabah Brockmann-Ahmed, med. techn. Assistentin, entstammt einem katholischen Elternhaus, entschied sich mit 24 Jahren für die islamische Lebensweise und lebt mit Ehemann und vier Söhnen in Paderborn.

Elmar Klinger, Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

Hubert Frankemölle ist Professor für Neues Testament im Fach Katholische Theologie an der Universität Paderborn und seit Jahren im christlich-jüdischen Gespräch engagiert.

Manuela Kalsky, Dr. theol., ist Leiterin des Dominikanischen Studienzentrums für Theologie und Gesellschaft in Nijmegen (NL).

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

Johannes A. van der Ven ist Professor für empirische Theologie an der theologischen Fakultät der katholischen Universität Nijmegen (NL) sowie außerordentlicher Professor an der University of South Africa in Pretoria.

Monika Udeani, Mag. theol., ist Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Privatuniversität Linz. Sie war mehrere Jahre Pastoralassistentin und ist als Gemeindeberaterin tätig.

Thomas H. Böhm, Dipl. theol., ist Assistent am Institut für Praktische Theologie, Abteilung für Interkulturelle Pastoraltheologie und Missionswissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck.

Klemens Armbruster, Dipl. theol., ist Leiter der Fachstelle »Evangelisierende Gemeindepastoral – Wege erwachsenen Glaubens« im Erzbischöflichen Seelsorgeamt in Freiburg. Er gründete das Mannheimer Evangelisierungsteam (MET e.V.).

Peter Hundertmark, Dr. theol., ist Leiter der Diözesanstelle für Spirituelle Bildung, Glaubensvertiefung und Glaubensverkündigung für Erwachsene im Bischöflichen Ordinariat Speyer. Er war zuvor als Pastoralreferent in der Diözese tätig.

Klaus Vellguth, Dipl. theol., ist Medienreferent bei missio/Aachen und Schriftleiter vom »Anzeiger für die Seelsorge«. Zuvor war er in einer Kirchengemeinde im Erzbistum Köln tätig.

Erratum

In Heft 1/2002 auf Seite 48 ist ein bedauerlicher Fehler passiert:
Der Titel des Beitrags von
Peter Pawlowsky muss lauten:
Wer glaubt, soll zahlen

Wir bitten den Fehler zu entschuldigen.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
33. Jahrgang · März 2002 · Heft 2

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
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 € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
Einzelheft € 12,-, SFr 21,80;
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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

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

Norbert Mette

Weltkirche – Kirche in der Welt

Sind wir uns des Weltkirche-Seins bewusst – mit allen Konsequenzen? Diese gehen vom Zulassen von mehr Fremdheit über klare politische Optionen bis zur Einbettung in die Ökumene. Kirche braucht die Ermutigung, sich den lokalen Welten und der globalen Welt zu öffnen.

● Karl Rahner sprach wiederholt davon, das Zweite Vatikanische Konzil habe nach dem Apostelkonzil in der Frühkirche einen zweiten, kirchenhistorisch epochalen Durchbruch vollzogen, nämlich den Durchbruch von einer europäisch-abendländisch geprägten Kirche hin zu einer wirklichen Weltkirche. Diese Einschätzung des letzten Konzils wird zwar immer wieder gern zitiert – aber ist dieses bereits zum allgemeinen innerkirchlichen Bewusstsein geworden?

Zumindest lassen sich immer wieder widersprüchliche Verhaltensweisen ausmachen, etwa auf der höchsten kirchlichen Leitungsebene: Da unternimmt auf der einen Seite der Papst Pastoralbesuche in alle möglichen Länder und Erdteile und ist sichtlich beeindruckt, welch lebendiger Glaube ihm allenthalben begegnet, was auch seinen eigenen Glaubens- und Wissenshorizont enorm erweitert und bereichert. Zugleich gibt es auf der anderen Seite maßgebliche Behörden innerhalb der für ihn tätigen Kurie im Vatikan, die alle kirchlichen Angelegenheiten weltweit zu regulieren und zu zentralisieren bestrebt ist – wobei natürlich den Eigenbelangen der Ortskirchen kaum die ihnen gebührende Beachtung zuteil werden kann. Da tagt in regelmäßigen Abständen die aus bischöflichen Delegierten aus aller Welt zusammengesetzte Bischofssynode und gibt den Teilnehmern die Gelegenheit, aus ihren Kontexten heraus ihre Sichtweisen und Praktiken zu den auf der Tagesordnung stehenden Problemen offen vorzutragen. Und im Hintergrund ist die Kurie eifrig damit beschäftigt, ein Schlussdokument auszuarbeiten, in dem alle Kontroversen nivelliert sind und das so nach außen hin eitle Harmonie ausstrahlt – natürlich in römischer Perspektive.

Solche Widersprüchlichkeiten setzen sich auch auf den weiteren Ebenen der Kirche fort. Besonders schmerzhaft werden sie von den Betroffenen vor Ort empfunden, wenn ihre Dritte- bzw. Eine-Welt-Arbeit zwar zugelassen wird – nach dem Motto: als katholische Pfarrgemeinde ist man schließlich Teil einer Weltkirche! –, sie als Gruppe jedoch faktisch an den Rand der Gemeinde gedrängt sind und es einfach nicht schaffen, auf das Bewusstsein der Gesamtgemeinde nachhaltigeren Einfluss zu nehmen und sie aus

ihrer Fixiertheit auf den eigenen Kirchturm zu lösen. Unbeschadet dessen wissen Gemeindeangehörige nach einer Pilgerfahrt nach Rom begeistert davon zu berichten, welch ein erhebendes Gefühl es für sie gewesen sei, gemeinsam mit Gläubigen aus aller Welt auf dem Petersplatz gestanden und den Segen des Heiligen Vaters empfangen zu haben.

Ein differenziertes Bild

● Insgesamt stellt sich allerdings das innerkirchliche Lagebild differenzierter dar als in den eben gezeichneten Weiß-Schwarz-Kontrasten. Ergänzend zu Karl Rahner ist darauf hinzuweisen, dass der weltkirchliche Durchbruch auf dem Konzil kein unvermitteltes plötzliches Ereignis war, sondern dass er vorher schon – teilweise sehr lange – angebahnt worden ist. Einen wichtigen Beitrag dazu haben etwa die weltweit tätigen Orden geleistet, die einen intensiven Lernprozess durchgemacht haben, bis es schließlich ihren Mitgliedern möglich war, sich in ihrer jeweiligen Andersartigkeit anzuerkennen und über die verschiedensten Kulturen von gleich zu gleich zu kommunizieren – bis hin zu entsprechenden institutionellen Regelungen in den Ordenssatzungen. Die in der Mission tätigen Orden haben – durch Heimatbesuche ihrer Missionare und Missionsschwestern, durch ihre Publikationen, durch Gründung von heimischen Unterstützergruppen etc. – in besonderer Weise dazu beigetragen, dass auch in einer größeren kirchlichen Öffentlichkeit die Sorge für eine weltweit tätige Kirche mitgetragen wurde.

Auch die Laien haben, etwa im Rahmen der Katholischen Aktion, ein weltweites Netzwerk aufgebaut, das seinen sichtbaren Ausdruck auf den internationalen Kongressen der einzelnen Verbände findet, aber auch darüber hinaus in länderverbindenden Kontakten und Partnerschaften lebendig ist. Ähnliches ist sowohl bei den neuen kirchlichen Bewegungen wie auch bei den kritisch-reformkatholischen Gruppierungen der Fall.

Mit der auf die Initiative des Kölner Kardinals Frings zurückgehenden Gründung des Bischöflichen Werks »Misereor« im Jahre 1958 ist in der katholischen Kirche Deutschlands der Grundstein zu einer globalen Solidaritätsarbeit gelegt worden, der schon bald auch in den Kirchen der Nachbarländer den Anstoß zu ähnlichen Initiativen gab. Damit ist nicht nur ein finanzieller, sondern auch ein personeller Austausch zwischen der so genannten Ersten Welt

»nicht nur finanzieller, sondern auch personeller Austausch«

und Dritten Welt in Gang gesetzt worden, der nicht nur bei den unmittelbar Beteiligten tief reichende Lernprozesse ausgelöst hat. Dies hätte allerdings, wenn man es verstanden hätte, die zurückkehrenden Entwicklungshelfer/innen und Pastoralarbeiter/innen für einen entsprechenden Einsatz im eigenen Land vorzusehen, noch gezielter und intensiver gestaltet werden können.

Trotz all dieser wirklich beachtenswerten innerkirchlichen Vorgänge mit weltkirchlicher Perspektive, die hier zudem lediglich exemplarisch und keineswegs umfassend aufgelistet worden sind, ist die eingangs gestellte Frage nicht erledigt: Verfügt die (katholische) Kirche – gemeint ist damit nicht nur die Institution – wirklich bereits über ein Bewusstsein ihrer Katholizität, ihres Weltkirche-Seins? Wiederum ohne Anspruch auf Vollständigkeit soll im Folgenden anhand einiger Punkte zu umreißen versucht und zum Weiterdenken eingeladen werden, was ein solches Bewusstsein ausmachen könnte.[1]

Inkulturation vor Ort

● Der erste Punkt hebt darauf ab, dass Weltkirche nicht bloß heißen kann, weltweit Kirche zu sein, sondern voraussetzt, sich auch wirklich als Kirche vor Ort inkulturiert zu haben. Das bedeutet, Abschied zu nehmen von der Generationen von Katholiken und Katholikinnen geläufigen Vorstellung, Weltkirche werde darin erfahrbar, dass man überall in der Welt derselben Liturgie, demselben Katechismus etc. begegne wie zu Hause und man sich deswegen nirgendwo fremd zu fühlen brauche. Mit Inkulturation ist jedoch unweigerlich verbunden, den anderen die Erfahrung der Fremdheit zuzumuten. Gilt es doch, in den jeweils eigenen Kulturen Spuren des Evangeliums ausfindig zu machen, um so aus dem eigenen Verständnishorizont heraus einen Zugang zur Botschaft vom biblischen Gott der Befreiung und des Lebens finden zu können.

Bei Besuchen in Kirchen in der Dritten Welt ist immer wieder festzustellen, wie langhaltig es nachwirkt, dass dort ursprünglich ein europäisch geprägtes Christentum gewissermaßen von außen aufgepfropft worden ist, und wie schwer es fällt, für dieses Christentum einen authentischen Anschluss an die eigene Kultur zu finden – wobei hinzukommt, dass außenstehende kirchliche Kräfte sich anmaßen, genau zu wissen, wann die Grenzen einer die Identität des Glaubens nicht antastenden Inkulturation erreicht sind, statt sich darüber zu freuen, dass die Bibel in verschiedenen Zungen redet und singt, aber auch klagt und jammert.

Kirche in der Welt

● Ein zweiter Punkt ist damit bereits tangiert: Weltkirche zu sein, heißt nicht bloß, weltweit Kirche zu sein, sondern Kirche in der Welt zu sein. Dass das alles andere als eine banale Feststellung ist, wird deutlich, wenn man sich vor Augen hält, wo und inwieweit man sich in der Kirche ernsthaft an die Verpflichtung der Pastoralkonstitution hält, sich die »Freude und Hoffnung, Angst und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten« so angelegen sein zu lassen, dass sie zu Eigen werden, und deswegen intensivst bestrebt ist, die »Zeichen der Zeit« zu erforschen. Wäre das der Fall – und dort, wo das ernst genommen wird, ist das der Fall! –, müsste im kirchlichen Reden und Handeln, und zwar angefangen bei den einzelnen Gläubigen, eine eindeutige parteiliche Option erkennbar bleiben.

Das bedeutet nicht, dass nach Muster eines integralistischen Denkens die Christen und Christinnen beanspruchen können, jeweils den richtigen politischen, ökonomischen usw. Weg zu kennen. Aber sie haben sich im Sinne des

»den anderen die Erfahrung der Fremdheit zumuten«

Evangeliums dafür einzusetzen, welche Grundrichtung in Politik, Wirtschaft etc. verfolgt wird, also: ob es um das Wohl der Menschen, aller Menschen und unter ihnen besonders der Armen und Bedrängten zu tun ist oder um die Interessen und Privilegien einer Minderheit. Kirchliche Verlautbarungen weisen seit einiger Zeit immer klarer in diese Richtung.

Aber dass das bereits bis in das landläufige kirchliche Bewusstsein hinab- und hineingesickert wäre, lässt sich wohl kaum sagen. Selbst bei manchen, die solche Verlautbarungen mitverfasst und -verabschiedet haben, hat man den Eindruck, dass sie dann, wenn es konfliktträchtig zur Sache geht oder gehen müsste, doch ganz gern abwiegeln in dem Sinne, es sei ja gar nicht so gemeint.

Ein befreundeter Theologe machte mich in einem Gespräch darauf aufmerksam, welche Chance gerade heute für die katholische Kirche darin bestehe, dass sie als globale Institution zu wirken vermöchte. »Gerade heute« meint: in einer Zeit, in der sich auf den verschiedensten Gebieten ein enormer Globalisierungsschub vollzieht. Bisher hat dieser allerdings eine einseitige ökonomische Schlagseite und bewegt sich vorwiegend von Nord nach Süd. Aus christlich-kirchlicher Sicht gilt es, nicht diesen Globalisierungsprozess an sich zu verteufeln, aber hartnäckig nachzufragen, wem er zugute kommt. Im Kontakt mit ihren Schwestern und Brüdern in der so genannten Dritten Welt ist es den Christinnen und Christen hierzulande ein Leichtes, sich ein Bild davon zu machen, wie sich dort – brutal, ja massentötend – die Folgen der ökonomischen Globalisierung und Neoliberalisierung auswirken. Weil sie davor nicht die Augen verschließen, haben sich unter die bei uns öffentlich gern verunglimpften Globalisierungskritiker nicht nur viele Basischristen und -christinnen eingereiht, sondern auch Bischöfe aus verschiedenen Ländern.

Doch muss man nicht bloß an eine Politik in solch großen Dimensionen denken. Oft genug sind es Einzelkonflikte oder -projekte in allen möglichen Teilen der Welt, bei denen es für die Beteiligten hilfreich wäre, wenn ihnen von außen Solidaritätsadressen zukämen. Welche positiven Wirkungen das nicht selten zeitigt, wissen in dieser Weise engagierte Kirchengemeinden, die eine Partnerschaft mit einer anderen Kirchengemeinde in der Welt eingegangen sind, gern und selbstbewusst zu berichten. Im Zeitalter des Internet fällt es wahrlich nicht schwer, solche Kontakte herzustellen. Im Übrigen ist das Internet überhaupt eine hervorragende Quelle für Informationen aus aller Welt auch im kirchlichen Bereich, angefangen von den teilweise sehr gut gestalteten Homepages des Vatikan und der Bischofskonferenzen bis hin zu Gruppen aus dem »alternativen Katholizismus«.

Erschreckend ist vor diesem Hintergrund, wie schwer sich die hiesigen landläufigen Gemeinden damit tun, in solchen globalen Maßstäben zu denken und zu handeln, obwohl allenthalben zu spüren ist, dass die Globalisierung enorme Rückwirkungen bis in die lokalen Ebenen hinein zeitigt, also im Grunde jede Kirchengemeinde mit ihren Angehörigen davon betroffen ist. Sie dürfen sich dann allerdings nicht wundern, wenn wache Zeitgenossen ihnen bescheinigen, sie seien wohl – allerdings nicht im johanneischen Sinn – nicht von dieser Welt, und sich darum von ihnen abwenden bzw. ihnen aus dem Wege gehen.

Ökumene

● Weil bisher nur von der katholischen Kirche die Rede war, muss unbedingt als dritter Punkt hinzugefügt werden: Wenn Weltkirche etwas mit der Überwindung von Grenzen zu tun hat – ohne damit für eine Nivellierung aller Grenzen plädieren zu wollen, denn Weltkirche im hier gemeinten Sinne kann nur Einheit in Verschiedenheit bedeuten –, dann hat sie es auch mit der Überwindung von konfessionellen – und andersreligiösen – Grenzen zu tun. Dazu braucht es wohl keiner weiterer Erläuterungen; nur so viel zur Erinnerung: Katholizität und Ökumene meinen im Grunde dasselbe: Weltkirche – als Kirche(n) in der Welt.

[1] Vgl. K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche, Aachen 1993. Eine gute Informationsquelle für kirchliche Vorgänge in der Dritten Welt ist das achtmal im Jahr erscheinende und von Adveniat, Misereor und Missio herausgegebene Bulletin »Weltkirche. Dokumente aus Asien, Afrika und Lateinamerika«.

Johannes Meier

Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zur Weltkirche

Von den lose vernetzten Gemeinden der ersten Jahrhunderte über Missionierung und Eroberung bis zur polyzentrischen, postkolonialen Weltkirche führte ein langer Weg. Ein Durchgang durch die Jahrhunderte.

● Binnen weniger Generationen hat sich das Christentum in der Welt der Antike über große Entfernungen hin ausgebreitet. Schon im Neuen Testament ist das zu erkennen. Entlang der damaligen Verkehrswege wurde es unter Nutzung der seinerzeitigen Weltsprache »Koine« zügig bekannt gemacht. Oft diente dabei das Netz der jüdischen Synagogen als Ausgangspunkt der christlichen Predigt. So kam es zur Bildung von Gemeinden insbesondere in den urbanen Knotenpunkten des Reiseverkehrs.

Deutlich langsamer verlief die Entwicklung im ländlichen Raum, wo sich Wanderprediger der regionalen Sprachen wie syrisch oder koptisch bedienen mussten; doch kam im 2. bzw. 3. Jahrhundert eine christliche Literatur auch in diesen Sprachen auf.

Die Gemeinden begriffen sich seit ihren Anfängen als Teil einer weltumspannenden christlichen Gemeinschaft. Anonyme Ausbreitung, nicht institutionalisierte Mission war die Regel; nach Überzeugung der Alten Kirche trug vor allem die werbende Kraft des Gemeindelebens den Glauben weiter.[1]

Trotz einer Serie reichsweiter Verfolgungen, besonders im 3. Jahrhundert, ließ sich das Christentum nicht auslöschen. Um 300 dürfte es im »Imperium Romanum« einen Bevölkerungsanteil von 5-10% gestellt haben mit deutlichen Schwerpunkten im Süden und Osten des Mittelmeers. Ein Jahrhundert später befand es sich bereits in der Rolle der Mehrheitsreligion. Durch die germanische Völkerwanderung löste sich im Westen die römische Herrschaft im Laufe des folgenden Jahrhunderts auf, wobei die in das Reich eindringenden Germanenstämme teilweise bereits vom Christentum erfasst waren. Im Osten konnte sich das Byzantinische Reich mit dem Zentrum Konstantinopel behaupten, doch entfernten sich hier im Kontext der christologischen Streitigkeiten die orientalischen Kirchen der Nestorianer (Syrien) und Kopten (Ägypten) vom Verbund der Orthodoxie. Die Grenzen des Römischen Reiches hat das Christentum gleichfalls erstaunlich früh, nämlich schon im 2. Jahrhundert, überschritten; im 4. Jahrhundert ist es in Armenien, Georgien, Mesopotamien, Persien, Indien, Arabien, Nubien und Äthiopien, bald auch bei den Kelten in Irland präsent.[2]

Das Aufkommen des Islam im 7. Jahrhundert führte zum Verlust damaliger christlicher Kernländer wie Palästina, Syrien, Ägypten, Nordafrika und Teilen Kleinasiens. Trotz zunehmender Isolation entfaltete die nestorianische »Kirche des Ostens« eine rege, bis nach Zentralasien und China reichende Missionstätigkeit. In derselben Epoche nahmen die germanischen Völker in Nordwesteuropa und Skandinavien, die Balten und Ungarn wie auch die Slawen in Ost- und Südosteuropa das Christentum an, letztere teils unter westlich-römischem Vorzeichen (Polen, Tschechen, Slowenen und Kroaten), teils unter dem Einfluss von Byzanz (Bulgaren, Serben, dann – beginnend mit der Taufe Vladimirs des Heiligen im Herbst 989 in Cherson auf der Krim – die Russen). Unterdessen entstand aus der Allianz der römischen Päpste mit den fränkischen Herrschern das »christliche Abendland«, die Verschmelzung von Kirche und Reich zu jener »christianitas«, die sich in der Folgezeit mehr und mehr als »societas perfecta« verstand.[3]

Kreuzzüge und Mission

● Im ersten Jahrhundert des zweiten christlichen Millenniums lassen sich dann deutlich Konturen identifizieren, die im breiten Strom der Christentumsgeschichte erstmals zu Recht von der »römisch-katholischen Kirche« sprechen lassen. Sie bildeten sich in jener Bewegung aus, die meist nach dem späteren Papst Gregor VII. (1073-1085) benannt wird. Wenn in den Lehrbüchern oft von der »Gregorianischen Reform« gesprochen wird, so ist diese Begriffswahl irreführend. Was die Männer um Gregor VII. und nicht zuletzt dieser selbst betrieben, war keine Reform, jedenfalls nicht im Sinne der Wiederherstellung von etwas früher Dagewesenem, sondern es war eine fundamentale Umgestaltung, eine radikale Transformation des Vorherigen, mit Eugen Rosenstock-Huessy die »Papstrevolution«. In problematischer Weise bezog die Römische Kirche dabei die Idee des Reiches Gottes auf sich selbst. Es ist kein Zufall, dass genau in dieser Zeit – freilich nach einem bereits langen Prozess des Auseinanderlebens – das Schisma zwischen der Ost- und Westkirche eintrat (1054). Mit dem Kardinalskollegium und vor

»Papsttum in einer neuartigen Superiorität«

allem der Sammlung des kanonischen Rechtes schuf sich das Papsttum die entscheidenden Instrumente seiner neuartigen Superiorität, die es im Investiturstreit auch gegenüber dem Kaisertum reklamierte und aus der heraus es zu den Kreuzzügen (1076-1291) aufrief, in denen die Westkirche erstmals über den abendländischen Raum auszugreifen begann.[4]

Um 1140 erreichten die lateinischen Kreuzfahrerstaaten Jerusalem, Antiochien, Edessa und Tripolis ihre größte Ausdehnung; 1187/89 von Saladin zurückerobert, wurden sie danach von den Kreuzfahrern zum Teil wiedergewonnen, ehe 1291 mit dem Fall von Akkon die Lateinerherrschaft im Vorderen Orient zu Ende ging. Die Rückeroberung (»reconquista«) der von den Mauren 711/714 besetzten Iberischen Halbinsel ging vom christlichen Widerstand in Asturien und Navarra aus; sie schritt vom Pyrenäenvorland (9. Jahrhindert) über den Duero (um 1000) und Tajo/Tejo (Toledo 1085, Lissabon 1147) bis nach Valencia und Sevilla (1238 bzw. 1248) voran, wurde aber erst 1492 mit der Einnahme Granadas abgeschlossen.[5]

Von diesen militärischen Unternehmungen unterschieden sich sporadische Missionsprojekte der Franziskaner und Dominikaner im Orient. Zur Zeit der Mongolenherrschaft (13./14. Jahr-

hundert) reisten die Bettelmönche Johannes de Piano Carpini, Wilhelm von Rubruk, Johannes de Monte Corvino und andere in die Mongolei, nach China, Tibet und Indien, wo sie einzelne Kirchenprovinzen gründeten, mit Alanen und Armeniern zeitweilige Unionen eingingen und zugleich den Nestorianern begegneten, die das Christentum lange vor ihnen in all diesen Gebieten verbreitet hatten. Die Vertreibung der Mongolen aus China (1368) und der erneute Mongolensturm in Richtung Westasien unter Tamerlan (um 1400) führten zum Untergang fast all dieser christlichen Gemeinden im mittleren und fernen Osten. Die von den Mongolen aus Zentralasien vertriebenen Türken bedrängten seit dem 14. Jahrhundert die byzantinische Kirche, die deshalb die Hilfe des Westens suchte – letztlich ohne Erfolg. Seit der Einnahme Konstantinopels (1453) war die »Türkengefahr« ein ständiger Faktor auch in der Geschichte des Westens.[6]

Die Unterbrechung der Verbindungen in den Orient zu Land motivierte zur Suche eines Seewegs. In fortschreitenden Etappen drangen die Portugiesen, die sich recht früh (1267) der Mauren auch im Algarve hatten entledigen können, an der westafrikanischen Küste nach Süden vor und erreichten 1488 das Kap. In einzelnen

»Taufe einheimischer Könige«

Regionen wie Sierra Leone und Kongo kam es über Kontakte mit den Portugiesen zur Taufe einheimischer Könige. Afonso I. (1506-1543), König des Kongo, strebte danach, sein Reich in der christlichen Völkerfamilie zu verankern.

Schon 1498 erreichten die Portugiesen Indien. Hier wurde Goa zum Angelpunkt ihres Handelsimperiums und im Rahmen des Patronatsrechtes, das Papst Nikolaus V. 1455 Portugals Königen zugestanden hatte, als Bischofs- und Metropolitansitz (1534, 1558) zum »Rom des Ostens« ausgebaut. Außerhalb der portugiesisch kontrollierten Territorien kam es, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Wirken des hl. Franz Xaver SJ, vielfach zu Übertritten zum Christentum. Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts verengte sich die anfangs recht tolerante kirchliche Haltung gegenüber der indischen Kultur. Die Synode von Diamper (1599) erzwang die Vereinigung der Thomaschristen mit der römisch-katholischen Kirche.[7]

In Japan hatten die Jesuiten ab 1549 einzelne lokale Herrscher gewinnen und so ein Netz christlicher Gemeinden aufbauen können; um 1600 dürften ca. 10% der japanischen Bevölkerung Katholiken gewesen sein. Das Wiedererstarken der zentralen Dynastie ging mit einer Abwendung vom Christentum einher; grausame Verfolgungen führten zur totalen Unterdrückung der Gemeinden bis Mitte des 17. Jahrhunderts.[8]

»Respekt vor den indigenen Kulturen«

In China gestalteten sich die Anfänge der Mission sehr viel schwieriger als in Japan. Die Akkommodationsmethode, die in Japan entwickelt worden war und auf Respekt vor den indigenen Kulturen beruhte, trug aber schließlich auch in China Früchte; Matteo Ricci und andere Jesuiten traten in Dialog mit dem Konfuzianismus; sie gaben christlich-theologische Schriften in chinesischer Sprache sowie konfuzianische Texte in lateinischer Übersetzung heraus. Die »zivile« Deutung der konfuzianischen Riten durch die Jesuiten wurde von den Bettelorden abgelehnt. Ähnliche Spannungen entstanden in Indien um den von Roberto de Nobili in der Madurai-Mission eingeschlagenen Weg einer Integration in das Kastensystem. Daraus entwickelte sich der jahrzehntelange »Ritenstreit«. Die

1622 gegründete »Kongregation für die Glaubensverbreitung« (»Sacra congregatio de propaganda fide«) in Rom vertrat lange Zeit eine prinzipielle Inkulturationsbereitschaft, die aber schließlich westlichem Ethnozentrismus unterlag, als 1742/44 zwei päpstliche Bullen die Duldung der umstrittenen Riten untersagten und damit den Niedergang der Jesuitenmission in Asien heraufbeschworen. Bemerkenswert ist, dass sich in dieser Zeit in Korea unter dem Eindruck der Lektüre christlicher Texte in chinesischer Sprache, die von Jesuiten verfasst waren, eine erste christliche Gemeinde bilden konnte.[9]

Im Unterschied zu Portugal baute Spanien in seinen mit der Seefahrt des Christoph Kolumbus 1492 beginnenden Eroberungen westlich des Atlantik eine Flächenherrschaft auf, die sich wesentlich auch auf kirchliche Institutionen stützte. Im Rahmen des 1508 der spanischen

»Eroberungszüge, Arbeitszwang und Epidemien«

Krone verliehenen, umfassenden Patronatsrechtes wurden bis 1620 fünf Kirchenprovinzen (Santo Domingo, Mexiko, Lima, Santa Fé de Bogotá und Charcas/Sucre) mit 35 Diözesen und Hunderten von Pfarreien geschaffen. Hinzu kam auf den zum spanischen Patronatsbereich gehörenden Philippinen das Erzbistum Manila mit drei Suffraganbistümern. Das durch die gewaltsamen Eroberungszüge, Arbeitszwang und Epidemien verursachte massenhafte Sterben der Urbevölkerung des Karibischen Raumes löste 1511 Proteste der Dominikaner gegen die Conquistadoren aus, woraus sich eine jahrzehntelange kolonialethische Debatte entwickelte, die politisch das Verbot der Indianersklaverei und die teilweise räumliche Trennung von europäischen Siedlern und indianischer Bevölkerung zur Folge hatte und insbesondere in Grenzregionen die Alternative der »Reduktionen« ermöglichte (Missionssiedlungen). Viele den lateinamerikanischen Katholizismus bis heute prägende Strukturen wurden in der Barockzeit (17. und erste Hälfte 18. Jahrhundert) geschaffen: Kathedralen, Klosteranlagen, Hospitäler, Seminarien, Universitäten, Stiftungen in den Städten, ein Netz von Pfarreien, Kapellen und Missionen auf dem Land, wo auch die großen Wallfahrten entstanden, oft als Symbiose von indigenen religiösen Traditionen und katholischer Kreuzes-, Marien- oder Heiligenverehrung.

In Randzonen Spanisch-Amerikas wie Nordwestmexiko, Kalifornien und Florida, im Orinoco-Becken und den venezolanischen Llanos, am oberen Marañón (Amazonas), bei den Moxox und Chiquitos, auf der Insel Chiloé im Süden Chiles und in Paraguay entwickelten sich geschlossene Missionsgebiete unter Leitung der Franziskaner, Kapuziner und anderer Orden, vor allem der Jesuiten, die dann aufgrund eines politischen Kurswechsels 1767 abrupt ausgewiesen wurden. Das Staatskirchentum der Bourbonen brachte im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zwar etliche Bistumsneugründungen und Provinzialkonzilien, entfremdete aber auch Teile des niederen Klerus der spanischen Monarchie.[10]

Missionsbewegung und Zivilisierung

● Die von der Französischen Revolution ausgehenden Erschütterungen bescherten der katholischen Weltmission eine kritische Phase; so war die Propaganda-Kongregation zeitweilig aufgehoben; es kam kaum noch Personal aus Europa in die Missionen, und einheimischer Klerus war Mangelware. Diesem Tiefstand der katholischen Mission steht ab 1800 ein Aufschwung der protestantischen Missionsbewegung ge-

genüber, bei der sich evangelisatorische und zivilisatorische Motive verbanden und die mit ihrem Apparat an Schulen, Spitälern, Druckereien usw. als Faktor der Modernisierung in Erscheinung trat. Nach und nach aber erholte sich die katholische Kirche. Mehr als in den Jahrhunderten zuvor trat das Papsttum in ihr Zentrum. Zahlreiche neue Missionsorden wurden gegründet, z.B. die Spiritaner (1841), die Combonianer (1867), die Weißen Väter (1868) und die Gesellschaft des Göttlichen Wortes (1875). Neu war insbesondere das Auftreten weiblicher Kongregationen in den außereuropäischen Missionsländern, wo Spitäler und Schulen neben den Kirchen zu Säulen der katholischen Missionsarbeit wurden. Obwohl die Missionsbewegung aus eigenen Motiven lebte und meist früher

»Sendboten der europäischen Kultur«

begann als die handelsmäßige Erschließung und die Kolonialherrschaft, entwickelte sich im Laufe des 19. Jahrhunderts doch eine problematische Symbiose. Die meisten Missionare waren von der Überlegenheit der westlichen Zivilisation überzeugt und verstanden sich als Sendboten der europäischen Kultur; sie akzeptierten die Beherrschung der Welt durch die Kolonialmächte als natürlichen Weg zur weltweiten Ausbreitung des Christentums.[11]

Ganz besonders wurde die christliche Mission in China von der Kolonialpolitik überschattet. Durch den Opiumkrieg (1840/42) hatte Großbritannien die Öffnung des Landes und die Abtretung Hongkongs erzwungen. Mit Ausnahme Macaos entzog der Heilige Stuhl 1857 China dem portugiesischen Patronat und unterstellte die Missionen im folgenden Jahr einem französischen Protektorat und französischer Gerichtsbarkeit. Das Deutsche Reich nutzte 1897 die Ermordung zweier katholischer deutscher Missionare zur Besetzung des Hafens Tsingtau. Der fremdenfeindliche Aufstand des religiösen Geheimbundes der »Boxer« (1899/1901) löste ein bewaffnetes Eingreifen der europäischen Mächte aus. Erst 1947 nahm das 1911/12 republikanisch gewordene China Beziehungen zum Heiligen Stuhl auf, die bald darauf, bei der kommunistischen Machtübernahme, wieder abgebrochen wurden.[12]

Schwerpunkt des britischen Empire war Indien. Der Gouverneur William Bentinck leitete ab etwa 1830 in Indien eine Verwestlichungspolitik ein (englische Amtssprache, anglikanische Schulen, Unterdrückung hinduistischer Sitten sowie von Witwenverbrennung und Kindesaussetzung). Die katholische Mission hatte hauptsächlich bei den nicht-hinduistischen Ureinwohnern (Adivasis) und den Kastenlosen (Parias, Harijans) Erfolge. Im Jahre 1901 zählte Indien unter 290 Millionen Einwohnern 1,45 Millionen Katholiken, 0,82 Millionen Protestanten und 250.000 orientalische Christen.

In Schwarzafrika begann eine intensivere katholische Missionsarbeit erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Den beteiligten Ordensleuten wurde großer Heroismus abverlangt, viele starben nach wenigen Monaten Einsatz. Man setzte auf ein langes Katechumenat und

»tridentinisches Priesterbild in einer total anderen Kultur«

stellte hohe Taufanforderungen. Die Polygamie wurde bekämpft. Als 1913 erstmals ein Schwarzer zum Priester geweiht wurde, war damit das tridentinische Priesterbild erfolgreich in einer total anderen Kultur eingeführt worden.

In Lateinamerika erholte sich die katholische Kirche nur langsam von der tiefen Krise, in welche sie durch die internen Auseinanderset-

zungen in der Unabhängigkeitsfrage, die Abwanderungen großer Teile des Klerus sowie die langdauernde Vakanz zahlreicher Bistümer im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts gestürzt worden war. Seit 1851 kam es zu Konkordaten Roms mit den unabhängigen Staaten und zum Aufbau einer selbständigen Diözesanorganisation. In abgelegenen Regionen wie im Inneren Amazoniens oder im Süden Argentiniens und Chiles drang die Mission weiter vor, ebenso in der Inselwelt des Südpazifik.

Nach der Wende zum 20. Jahrhundert erreichten der westliche Kolonialismus und zeitgleich die Intensität missionarischer Präsenz in Afrika und Asien einen neuen Höhepunkt. Da aufkommende nationale Bewegungen das missionarische Christentum als »denationalisierend« zu kritisieren begannen, suchten die Missionen stärker nach indigenen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens. In Lateinamerika gaben umgekehrt die verstärkte europäische Einwanderung und die »Romanisierung« der Kirche des Kontinents ein verändertes Gesicht. Mit dem Zustrom von Priestern und Ordensleuten aus Italien und Frankreich, der zunehmenden Ausbildung mittel- und südamerikanischer Kleriker in Rom sowie dem 1899 in Rom abgehaltenen ersten lateinamerikanischen Plenarkonzil setzten sich ultramontane Frömmigkeitsformen vielfach auf Kosten lokaler einheimischer Traditionen durch, was die seit 1910 einsetzende Verbreitung von Pfingstkirchen gefördert haben dürfte.

Entkolonisierung und Inkulturation

● Der I. Weltkrieg wurde in Asien und Afrika weithin als moralische Katastrophe des westlichen Christentums wahrgenommen, unterbrach aber die weitere Ausbreitung desselben nicht. Wegbereiter der Idee eines einheimischen Episkopats war der flämische China-Missionar Vinzenz Lebbe. 1926 weihte Pius XI. erstmals sechs Chinesen zu Bischöfen. Vorangegangen war 1923 die Weihe eines indischen Bischofs, 1927 folgte die eines Japaners. In Voraussicht der Entkolonisierung setzte Pius XII. diese Entwicklung mit der Weihe des ersten schwarzafrikanischen Bischofs 1939 fort. Zwischen dem Ende des II. Weltkriegs und dem Beginn des II. Vatikanischen Konzils wurden auch erstmals ein Chinese (1946), ein Inder (1953) und ein Afrikaner aus Tansania (1960) ins Kardinalskollegium aufgenommen. Kirchenrechtlich bedeutsam war die Umwandlung der provisorischen »Apostolischen

»reguläre Kirchenprovinzen«

Vikariate« in reguläre Kirchenprovinzen; dies geschah in Indien schon 1886 und Japan 1891; China folgte erst 1946, Schwarzafrika zwischen 1950 und 1960, Vietnam 1960, Indonesien 1961 und Südkorea 1962. In Schwarzafrika stieg die Gesamtzahl der Katholiken von 1900 bis 2000 von ca. 1 auf ca. 100 Millionen Getaufte; einzelne Länder, z.B. Gabun, Angola, Kongo, Ruanda und Burundi, haben heute einen Katholikenanteil von über 50%. Das Jahrzehnt des graduell stärksten Wachstums war das von 1950 bis 1960, also unmittelbar vor dem Ende der Kolonialherrschaft.

Asien bietet ein anderes Bild. Relativ starke katholische Bevölkerungsanteile haben – abgesehen von den Philippinen – Vietnam und Korea (ca. 10%). Indien zählt 12 Millionen Katholiken, die ungleich verteilt sind: hohe Anteile in Goa, auch in Kerala und Tamil Nadu, geringste Anteile in der Ganges-Ebene (Uttar Pradesh). Indien hat zahlreichen Klerus und entsendet Missionare und Schwestern ins Ausland. Japan hatte im Jahrzehnt nach dem verlorenen Krieg (1945-

1955) eine Krise des religiösen Selbstbewusstseins (Shintoismus) und eine Konversionsbewegung zum Christentum, die aber dann abebbte. Fast völlig ohne christlichen Einfluss sind die Kernländer des Buddhismus in Südostasien (Burma/Myanmar, Laos, Kambodscha und Thailand).[13]

Was sich seit 1945 andeutete – Rückgang in den traditionellen Zentren des Christentums, überproportionales Wachstum in anderen Regionen der Erde –, hat im Verbund mit der Erfahrung des II. Vatikanischen Konzils zu einem Abbau des Eurozentrismus geführt. Kirche erfährt sich mehr und mehr als weltumspannende Gemeinschaft von Ortskirchen. Seit dem Jahr, in dem das Konzil endete (1965), zählt die südliche Hemisphäre der Erde mehr Katholiken als die nördliche. Zu Beginn des dritten Jahrtausends beträgt das Verhältnis bereits ca. 35% zu 65%. Die größte Dynamik hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Kirche Latein-

»lebenskräftiges Christentum im Aufbruch«

amerikas entwickelt. Aber auch in Asien und Afrika sorgen Inkulturation, Kontextualität, ökumenischer Dialog und soziale Sensibilität für ein offenes, lebenskräftiges Christentum im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche. Doch werden neue Anstrengungen nötig sein, um unter den Bedingungen des 21. Jahrhunderts christliche Identität und Katholizität im globalen Rahmen zu definieren.[14]

[1] Vgl. Eduardo Hoornaert, Die Anfänge der Kirche in der Erinnerung des christlichen Volkes: Bibliothek Theologie der Befreiung, Gotteserfahrung und Gerechtigkeit, Düsseldorf 1987.
[2] Vgl. P. Thrams, Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand, Heidelberg 1992.
[3] Vgl. W. Montgomery Watt/Alford T. Welch, Der Islam. I: Mohammed und die Frühzeit, Islamisches Recht, Religiöses Leben, Stuttgart u.a. 1980. – Gerhard Birkfellner (Hg.), Millennium Russiae Christianae. Tausend Jahre christliches Russland, Köln u.a. 1993. – Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart u.a. ²1995.
[4] Vgl. Eugen Rosenstock-Huessy, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Stuttgart/Köln ²1951. – Gerd Tellenbach, Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert: Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Bd. 2, Göttingen 1988.
[5] Vgl. Derek W. Lomax, Die Reconquista. Die Wiedereroberung Spaniens durch das Christentum, München 1980. – Régine Pernoud, Frauen zur Zeit der Kreuzzüge, Freiburg i. Br. 1995.
[6] Vgl. Folker E. Reichert, Begegnungen mit China. Die Entdeckung Ostasiens im Mittelalter, Sigmaringen 1992.
[7] Vgl. Fernand Salentiny, Aufstieg und Fall des portugiesischen Imperiums, Wien u.a. 1977.
[8] Vgl. Elisabeth Gössmann, Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan, München 1965.
[9] Vgl. Jacques Gernet, Christus kam bis nach China, Zürich/München 1984.
[10] Vgl. Joseph Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier ³1972. – Enrique Dussel, Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika, Mainz 1988. – Johannes Meier, Die Anfänge der Kirche auf den Karibischen Inseln, Immensee 1991.
[11] Vgl. Karl Hammer, Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideen des 19. Jahrhunderts im Konflikt, München 1981. – Karl Müller/Werner Ustorf, Einleitung in die Missionsgeschichte, Stuttgart 1995.
[12] Vgl. Karl Josef Rivinius, Weltlicher Schutz und Mission, Köln/Wien 1987.
[13] Vgl. Thomas Kramm (Hg.), Festschrift zum 75jährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen = ZMR 70 (1986) Doppelheft 2/3, 97-274.
[14] Vgl. Andreas u. Christoph Lienkamp, Die Identität des Glaubens in den Kulturen. Das Inkulturationsparadigma auf dem Prüfstand, Würzburg 1997. – Johannes Meier (Hg.), Die Armen zuerst! 12 Lebensbilder lateinamerikanischer Bischöfe, Mainz 1999.

Robert Schreiter

Kirche als »global player«

Globalisierung betrifft Kommunikation, Wirtschaft, Politik und Soziales. In allen vier Dimensionen hat die Kirche bereits Erfahrungen als Mitspielerin auf der Weltbühne; in allen gilt es jedoch, das kirchliche Engagement auszubauen und zu verbessern. Einige Vorschläge.

● Wenn – wie derzeit im Gange – die Weltordnung neu ausgerichtet wird, erscheint es geraten, auch nach der Rolle zu fragen, die die Kirche als weltweite Organisation auf der Weltbühne in Zukunft spielen wird. Seit der Zeit des Kaisers Konstantin, als das Christentum erstmals staatlich toleriert wurde, war die Kirche mehr als nur eine lokale Teilnehmerin in den Angelegenheiten der Welt. Vor allem die römisch-katholische Kirche hat viel über ihre Aufgabe als »Sakrament für die Welt« nachgedacht – um diese Formulierung des Zweiten Vatikanums aufzugreifen. Wie steht es nun mit dieser Rolle bzw. Aufgabe angesichts der Restrukturierung der Welt nach dem Fall des Kommunismus und durch den Aufstieg der Globalisierung?

Zur Beantwortung dieser Frage sind drei Schritte nötig: Zuerst müssen die Bedingungen betrachtet werden, unter denen eine Institution heute überhaupt ein »global player« sein kann, und zwar durch einen genauen Blick darauf, wie die Globalisierung das internationale Feld zurzeit verändert. Zweitens ist zu analysieren, wie die Kirche selbst ihre Strukturen und Prioritäten bereits neu ausgerichtet hat, um als Mitspielerin in der globalen Arena angesehen zu werden, ohne sich weder auf politischer, ökonomischer oder sozialer Ebene einfach aktuellen politischen Strömungen anzupassen. Schließlich ist zu fragen, was aus all dem folgt, wenn die Kirche in den nächsten Jahren ein bedeutender »global player« sein möchte.

Bedingungen

● Jede Institution, die sich auf der Weltbühne bewegen will, muss bis zu einem gewissen Grad die Regeln akzeptieren, die dort herrschen, denn es sind die Regeln, die Interaktion auf dieser Ebene erst möglich machen: ein allgemein anerkanntes Set von Vereinbarungen und Konventionen für Kommunikation und Aktion. Zwar gibt es einen Interpretationsspielraum der Regeln, und Regelüberschreitungen sind durchaus gegeben, doch sind diese Überschreitungen erst durch die Regeln überhaupt ermöglicht.

Ein kurzer Blick in die Geschichte zeigt, dass auch die Kirche seit den Zeiten des kon-

stantinischen Christentums diesem Muster gefolgt ist. Als sich etwa im 11. Jahrhundert Europa eine neue Ordnung gab, unterzog sich auch die Kirche einer Reform und entwickelte eine kritische Distanz zum Kaisertum. Ab dem 17. Jahrhundert setzten sich auch in der Kirche absolutistische Regierungsformen durch. 1848 versäumte es die Kirche, den Veränderungen durch die republikanischen Bewegungen in Europa zu folgen und hat diesbezüglich erst im Zweiten Vatikanischen Konzil nachgezogen. Immer war die Kirche dann am effektivsten, wenn sie sich einerseits an die gegebenen Regeln hielt, andererseits aber kritisch distanziert blieb und so auch gegen das auftreten konnte, was sie jeweils als die bedrängenden Übel der Zeit erkannte. Das entspricht auch dem theologischen Verständnis, dass die Kirche zwar in die Welt gesandt, aber nicht von der Welt ist – ein Verständnis, das in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums skizziert wurde, etwa in der erstmaligen Rede von Religionsfreiheit oder in der differenzierten Sicht der Stellung der Kirche in der modernen Welt, wie sie Gaudium et Spes entwickelt.

Was bedeutet das nun für die Kirche in der Zeit der Globalisierung? Die Welt ist nicht mehr dieselbe wie 1965; der Wohlfahrtsstaat wird vom Neoliberalismus aufgezehrt, die bipolare politische Ordnung wurde von einer multipolaren ersetzt (mit den USA als unerreichter Weltmacht) und die Kommunikationstechnologie hat die ganze Welt enger miteinander verbunden als je zuvor. Globalisierung ist dabei ein zutiefst ambivalentes Phänomen, das zugleich ungeahnten Reichtum für einige wenige beinahe plötzlich erreicht hat, das die Chance gebracht hat, in manchen Teilen der Welt die Armut wirksam zu bekämpfen (etwa in China oder Indien), das aber auch die Last derer noch mehr erhöht hat, die ohnehin schon die am meisten Bedrängten waren. Der weitere Vormarsch der Globalisierung ist nicht unaufhaltbar. Sie ist schon einmal gestoppt worden und zwar durch den Ersten Weltkrieg und die wirtschaftliche Depression der 1930er-Jahre. Doch aller Wahrscheinlichkeit

»die Last der am meisten Bedrängten noch erhöht«

nach wird unsere nächste Zukunft weiterhin von Globalisierung geprägt werden, auch wenn sie sich verändert und in adaptierten Formen neuen Realitäten zu begegnen sucht.

Wer heute über die Globalisierung als entscheidenden Faktor auf Weltebene nachdenkt, muss dabei vier Dimensionen dieses Phänomens im Auge haben: eine Kommunikations-Dimension, die verschiedene neue Technologien nutzt, um Verbindungen herzustellen und öffentliche Meinung zu bilden (vom Internet über Satelliten-Fernsehen bis zu Funktelefonie); eine ökonomische Dimension, die das neoliberale, kapitalistische Modell der Profitsuche als Grundlage menschlicher Existenz und Gesellschaft darstellt; eine politische Dimension, in der eine neue Ordnung die makro-, meso- und mikrosoziale Ebene betrifft, den modernen Nationalstaat schwächt und translokale und transnationale Möglichkeiten schafft; und eine soziale Dimension, die von allen drei genannten Elementen beeinflusst wird, aber zusätzlich einen hohen Grad von Migration einbringt, der zur Entwicklung multikultureller Gesellschaften geführt hat, auch in solchen Weltgegenden, die bislang als homogen galten.

Diese vier Dimensionen der Globalisierung bilden die Matrix aller globalen Aktivitäten. Wie kann die Kirche nun unter diesen Bedingungen zu einem bedeutsamen »global player« werden? Wie kann sie sich also in der Welt so engagieren, dass sie ihrem Evangelisierungsauftrag gerecht wird und zugleich kritische Distanz bewahrt, um gegen Ungerechtigkeit auftreten zu können?

Auf der Weltbühne spielen

● Was folgt aus dieser kurzen Charakterisierung der Globalisierung für die Kirche? Jede der vier Dimensionen birgt Elemente, die zusammengenommen Möglichkeiten für den Einsatz auf der globalen Bühne eröffnen.

Kommunikation: Zunächst muss sich die Kirche sowohl der Mittel als auch der Methoden der Kommunikation, die zurzeit neue Formen der Vernetzung hervorrufen, genau bewusst sein. Zwar hat der Vatikan eine hervorragende Website, die den Zugang zu einer Fülle vatikanischer Dokumente erleichtert, Radio Vatikan dagegen scheint mit den neuen Möglichkeiten dieses Mediums nicht Schritt zu halten. Andererseits zeigen die Übertragungen von Papstreisen und anderen päpstlichen »Events« durchaus ein Verständnis für den potenziellen Einfluss solcher Ereignisse auf die öffentliche Meinungsbildung. Eine religiöse Führergestalt mit Charisma kann ein sehr effektiver Kommunikator religiöser Werte sein, wie der Dalai Lama und eben Johannes Paul II. gezeigt haben. Solche Medienereignisse, die zugleich mit der Sendung der Kirche übereinstimmen und den Menschen, die vom Medienkonsum geprägt sind, vermittelbar sind, stellen eine wichtige Plattform dar, um auf der Weltbühne einflussreich zu sein.

Dabei braucht nicht erwähnt zu werden, dass die Rezeption der Botschaft bzw. die Art, wie sie tatsächlich aufgenommen wird, genau beachtet werden muss. Den Fokus nur auf die Integrität der Botschaft zu setzen, kann in einer multikulturellen Welt dazu führen, dass die Botschaft im Grunde überhaupt nicht vermittelt wird.

Wirtschaft: Seit 1997 hat Papst Johannes Paul II. eine Lehre über Globalisierung entwickelt, gestützt auf die Katholische Soziallehre und speziell auf sein eigenes Enzykliken-Korpus. Die Botschaft ist dabei klar: Es gibt keine wahre Globalisierung ohne Solidarität unter allen Menschen und vor allem mit den Armen und Ausgeschlossenen des Globalisierungsprozesses. Da für seine Lehre die Theologie der Person zentral ist, ist für den Papst jede Reduktion des Menschen

»keine wahre Globalisierung ohne Solidarität«

auf einen Produzenten oder Konsumenten von Gütern unakzeptabel. Ohne ein bestimmtes ökonomisches System zu propagieren (Johannes Paul II. ging immer mit beiden, Kapitalismus und Kommunismus, ins Gericht), hält er an einer Vision fest, die den Menschen in das einbettet, was er eine »Kultur des Lebens« nennt.

Um als »global player« eine glaubwürdige kritische Position zu beziehen, muss die Kritik dabei ein genügend tiefgehendes Verständnis der Situation zeigen, um als hörenswert aufgefasst zu werden, und sie muss eine konsistente Botschaft beinhalten, die einen menschlichen Ton anschlägt. Das ist es, was Johannes Paul II. in Bezug auf Wirtschaft und Armut zu tun versucht.

Politik: Die politische Dimension der Globalisierung ist vielleicht ihre komplexeste. Die Rolle, die es auf der globalen oder Makroebene zu spielen gilt, ist die einer Weltführung (world leadership) sowohl im Politischen als auch im Sozialen. Früher waren die einzigen Akteure auf dieser Ebene nationale Staatschefs. Heute muss man auch transnationale Firmen, Nichtregierungsorganisationen oder auch Medienstars dazurechnen. Ein Blick in die Einladungsliste des Weltwirtschaftsgipfels in Davos vermittelt einen Eindruck davon, wer heute diese Führerfiguren sind.

Eine Funktion auf dieser Weltebene zu beanspruchen, zumindest im Sinne der Artikulation einer Botschaft, kann man nur mit einer sol-

chen Botschaft, die universalistisch und in gewisser Weise abstrakt ist und zugleich genug metaphorische Kraft hat, die Herzen der Menschen zu erreichen. Der Universalismus ist nötig, um so viele und so unterschiedliche Bevölkerungen wie nur möglich anzusprechen. Der einigermaßen abstrakte Charakter der Botschaft bedeutet, dass der Inhalt so klar und einfach wie möglich formuliert wird. Nichtsdestotrotz muss die Botschaft bewegen: In ihr müssen Erinnerungen und Hoffnungen so zum Klingen kommen, dass es die Menschen zum Handeln motiviert.

Politik ist aber ebenso auf der mittleren oder Mesoebene wirksam. Gerade das ist eine der wichtigen Entwicklungen im Zuge der Globalisierung, wobei das Neue der Aufbau regionaler Zusammenschlüsse wirtschaftlicher oder politischer Art ist. Kommunikationstechnologien ermöglichen enge Kontakte und geographische Nähe gemeinsame Strategien. Die Europäische Union ist ein Beispiel dieser Entwicklungen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Prinzipien der Subsidiarität und Kollegialität neuerlich betont. Die Bildung nationaler und transnationaler Bischofskonferenzen (z.B. CELAM in

»kontinentale Patriarchate«

Südamerika oder FABC in Asien) stellte die regionale Konkretisierung dieser Prinzipien dar. Auch die auf den Bischofssynoden der 1990er-Jahre eingebrachten Vorschläge für kontinentale Patriarchate waren Ausdruck davon. Netzwerke innerhalb und zwischen international agierenden Ordensgemeinschaften geben ein weiteres Beispiel dieser Regionalisierung. Sie widerspricht dabei keineswegs Aktivitäten auf der globalen Makroebene, sondern verwirklicht im Gegenteil eine konkretere Anwendung universaler Prinzipien in den speziellen Bedingungen, die in der jeweiligen Region vorherrschen.

Der Vatikan hat nun in den letzten Jahren regionale Strukturen zu schwächen gesucht, u.a. durch direkte Überwachung einzelner Kirchen in der Gemeinschaft der Ortskirchen. Die Communio-Theologie, gedacht als Reflexion der Einheit in Vielfalt, hat sich dabei als anfällig für

»Communio-Theologie anfällig für ideologische Manipulation«

ideologische Manipulation erwiesen, die jede intermediäre Struktur vernichtet – oft zur Frustration der Leitungspersonen auf der mittleren Ebene und zum Ärger der Menschen an der Basis.

Schließlich erhält auch die lokale oder Mikroebene eine neue Bedeutung für die globale Bühne. Die zersetzenden Auswirkungen der Globalisierung werden auf der lokalen Ebene am deutlichsten wahrgenommen, dort, wo sich die Menschen jeder Entscheidungsautonomie über ihr Leben beraubt fühlen. So hat die Zunahme der Globalisierung paradoxerweise das Bewusstsein für das Lokale eher gesteigert als es in Vereinheitlichung untergehen zu lassen. Widerstand – wiederum gestärkt durch die Mittel sozialer Kommunikation – kann hier so heftig werden, dass sich die dadurch erreichte Identitätsstärkung vom universalen Pol zum stark Partikulären verschiebt.

In der Kirche war es das Konzept der Inkulturation, das eine Balance zwischen Makro- und Mikroebene schaffen sollte; die Universalität des christlichen Glaubens musste ihren Ausdruck in den partikularen Realitäten des Lokalen finden. Soweit das umgesetzt wurde, wurde eine gewisse Balance tatsächlich erreicht. Doch die Inkulturation wurde an vielen Stellen hintertrieben, sogar in vergleichsweise kleinen Dingen, was in erhöhten Spannungen bis hin zum offenen Konflikt zwischen »global« und »lokal« in der Kirche resultierte.

Das **Soziale:** Das, was im Zusammenhang mit Globalisierung in Bezug auf soziale Fragen am meisten ins Auge sticht, ist das Auftreten multikultureller Gesellschaften, entstanden durch fortschreitende Urbanisierung wie durch armuts- und konfliktbedingte Migration. Dabei geht es nicht nur um den Zusammenstoß ethnischer Identitäten, es geht ebenso um einen Widerstreit zwischen prämodernen und modernen Lebensweisen, die sich heute im postmodernen Schmelztiegel vermischen. Religion, erfahren als ein Element der Kontinuität in der Identität der

»Verbindung von Religion und Gewalt«

MigrantInnen, wird nun zum Prüfstein der – auch gewaltsamen – Verteidigung dieser Identität. So kam es zu einem wiederauflebenden Interesse an Religion (ganz im Gegensatz zu den Vorhersagen einer weitergehenden Säkularisierung) und immer öfter zur Verbindung von Religion und Gewalt.

Translokale religiöse Traditionen wie Christentum, Islam oder Buddhismus bieten potenziell machtvolle Quellen für die Identität der Menschen, die von einem Kontext zum anderen wechseln. Auf globaler Ebene müssen sich die Führer dieser Traditionen bemühen, die friedensfähigen Dimensionen ihres Glaubens zu betonen, und Zusammenarbeit üben.

Die Einladungen von Johannes Paul II. an die religiösen Führer der Welt 1986 und 2002, nach Assisi zu kommen und für den Frieden zu beten und die Gewalt zu verwerfen, sind ein exzellentes Beispiel für Aktionen dieser Art, die dabei die symbolische Dimension des Sozialen unterstreichen, indem sie es in dramatische und charismatische Gesten umsetzen, die wiederum gut in den Medien kommuniziert werden können.

Kirche als »global player«

● Wie steht es nun um die Weltkirche als »global player«? Neben den bereits erfolgten Hinweisen zu den vier Dimensionen der Globalisierung, sollen nun als Zusammenfassung noch einige Punkte genannt werden:

1) Oberstes Gebot ist, die Rolle der Kommunikation zu beachten – in unserem von ihr so durchdrungenen Zeitalter: Es geht hier um Aufmerksamkeit auf symbolische Gesten und Ereignisse, auf Führerfiguren mit Charisma und darauf, wie Botschaften aufgenommen werden (können).

2) Aussagen zu öffentlich bedeutsamen Themen müssen sowohl Kompetenz beweisen (ausreichende Kenntnis des Phänomens) als auch Leidenschaft – »compassion« im Sinne eines Aufrufs zu einer moralischen Vision statt einer einfach utilitaristischen Sichtweise.

3) Alle drei Ebenen des Makro-, Meso- und Mikrolevels sind bedeutsam. Jede Politik, die die

»Aufruf zu einer moralischen Vision«

mittlere Ebene ausschaltet, wird die Frustration auf der lokalen Ebene erhöhen und wird in seiner Kontrolle einzelner Mitglieder oder lokaler Kirchen als totalitär angesehen werden.

4) Kirche hat die Kapazität, moralische Autorität, wie sie in den Religionen der Welt verkörpert ist, zusammenzuführen und mit großer Kraft in eine Welt hinein zu sprechen, in der Religion wieder im Aufwind ist.

5) Im all dem muss Identität immer wieder neu verhandelt werden. Für die Kirche als »global player« hat das weitreichende Konsequenzen, denn ihre Identität muss klar sein, darf sich aber nicht rigide zeigen und nie vergessen, dass die universalistische und abstrakte Sprache der

globalen Ebene in je größere Konkretheit übersetzt werden muss, je mehr sie sich der lokalen Ebene nähert. Vor allem braucht es aber Flexibilität, um mit den sich ständig verändernden Bedingungen auf der Weltbühne mitzuhalten. Nur wenn das erreicht werden kann, wird die Kirche auch im 21. Jahrhundert eine Mitspielerin auf Weltebene bleiben.

Übersetzung aus dem amerikanischen Englisch: Veronika Prüller-Jagenteufel

Internetadressen zum Stichwort »Weltkirche«

http://www.vatican.va
Hinter dem nicht besonders ansprechenden Outfit verbergen sich gute Zugänge zu vielfältigen Informationen, z.B. unter der Rubrik »Römische Kurie« zu Dokumenten und Erklärungen der verschiedenen päpstlichen Räte – etwa dem für Gerechtigkeit und Frieden, Cor unum, dem Rat für Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (inklusive Zeitschrift) etc.

http://www.muenchen.missio.de/Weltkirche.html
Die Site bei missio München bringt Presseinformationen, kirchliche Dokumente aus der Weltkirche sowie ein paar direkte Berichte aus Partnerländern.

http://www.muenchen.missio.de/Weltkirche/DokumenteWeltkirche.html
hat seit 10/98 alle Nummern der Zeitschrift »Weltkirche aktuell«, die monatlich Dokumente aus den Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas bringt, als pdf-files zum downlaod.

http://www.missio.at/werkmappe/
Hier gibt es die von missio Österreich herausgegebene »Werkmappe Weltkirche«, eine wertvolle Sammlung von wichtigen Informationen und Materialien für Gemeinde und Schule zu weltkirchlichen Themen zum download!

http://www.kath.ch/weltkirche.htm
bietet ein gute Linksammlung zum Vatikan, zu Bischofskonferenzen, der europäischen Bischofskonferenz und einzelnen Diözesen weltweit.

http://www.steyler.at/
Auch auf dieser Homepage der Steyler Missionare findet sich eine sehr gut sortierte Linkseite, auch zu kontinentalen Zusammenschlüssen von Orden oder Bischofskonferenzen und anderen Einrichtungen.

http://dbk.de/schriften/DBK3.Weltkirche/
führt zu einer vollständigen Liste der Schriftenreihe »Stimmen der Weltkirche« (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Leider sind die meisten Schriften als vergriffen gekennzeichnet, einige kann man aber bestellen und die zwei neuesten gibt es auch zum download.

http://www.oneworld.net
Nachrichten aus aller Welt, Projekte, Initiativen findet man hier in Fülle. Über 1000 entwicklungspolitische oder Menschenrechtsorganisationen sind hier weltweit angeschlossen.

Weitere wichtige Homepages:
http://www.missio-aachen.de/
http://www.adveniat.de
http://www.misereor.de
http://www.caritas-international.de
http://www.paxchristi.de/
http://www.renovabis.de/

Franz Weber

Spannendes Abenteuer Weltkirche?

Wahrnehmung welt- und ortskirchlicher Lernprozesse

»Rom gegen die Ortskirchen« und »sterbende Kirche in Europa – blühende Kirche im Süden« sind zu simple Formeln für die komplexe Wirklichkeit Weltkirche. Sie zeigt sich vielmehr insgesamt und an vielen Orten als herausfordernde Gnade.

● Es krache schon seit einiger Zeit gewaltig im Gebälk der katholischen Weltkirche, sagen viele, und die Risse im »Kirchengebäude« seien unübersehbar. Nach »Richtung« verschieden, fordern die einen vehement Ab-, Um- oder Neubaumaßnahmen, während die anderen für die Errichtung massiver Stützmauern eintreten, damit die Restaurierungsarbeiten am kostbaren Glaubens- und Kulturgut gefahrlos vor sich gehen können.

So einfach sollte man sich die Erneuerung der Kirche allerdings nicht machen. Wer sich nicht damit begnügt, die gegenwärtigen Auseinandersetzungen plakativ als ein Gegeneinander von »konservativ« und »progressiv«, von »römisch« und »antirömisch«, von »Hierarchie« und »Laien« zu deuten, sondern sie weltweit als Vorgang einer spannungsreichen Ekklesiogenese, einer Kirchwerdung im Prozess, in den Blick zu nehmen versucht, der kann Walter Kasper durchaus zustimmen: Die Kirche ist tatsächlich »gegenwärtig auf dem Weg über vielfältige innere und äußere Konflikte mitten in einem Gestaltwandel begriffen, dessen Ende noch nicht abzusehen ist, in dem sich aber ihre Communio-Struktur und damit der Reichtum ihrer Katholizität deutlicher und reicher ausprägen werden, als dies in den letzten Jahrhunderten der Fall sein konnte«[1].

In seiner jüngsten »freundschaftlichen Auseinandersetzung« mit Kardinal Ratzinger hat Kardinal Kasper aus eigener pastoraler Erfahrung als Diözesanbischof und in Berufung auf viele andere Bischöfe in der Weltkirche aber auch sehr deutlich über die Zunahme zentralistischer Tendenzen in der Kirche Klage geführt.[2] Es ist nicht Absicht dieses Beitrages, auf dieses aus der Balance geratene Verhältnis zwischen Universal- und Partikularkirche[3] einzugehen und die zahlreichen Widersprüche zwischen konziliarer Communio-Theologie und »unkommunikativer« Welt- und Ortskirchenpraxis darzustellen. Statt dessen soll hier der Versuch unternommen werden, auf der Basis von Erinnerungen an biblische Kirchenbilder und ekklesiologische Leitideen des 2. Vatikanischen Konzils zu einer Wahrnehmung einiger Lebenszeichen zu gelangen, die ein differenzierteres Bild der katholischen Weltkirche von heute ergeben.

Die alten Kirchenbilder

● Wer die Kirche mit einem Haus vergleicht, steht zwar ganz in der biblischen und patristischen Tradition, spürt aber zugleich, dass dieses alte Bild der neuen Wirklichkeit einer multiethnischen und plurikulturellen Weltkirche vielfach nicht mehr gerecht wird. Die biblischen Vergleiche stellen aber zumindest klar, dass diese Kirche immer noch zuerst »Gottes Bau« (1Kor 3,9) und »Hauswesen Gottes« (1Tim 3,15) ist, in der Menschen »als lebendige Steine« (1Petr 2,5) »im Geist zu einer Wohnung Gottes erbaut« (Eph 2,22) werden, und nicht nur eine »Baustelle«, in der lediglich globale und lokale menschliche Hierarchien und Strategien miteinander im Streit liegen.

Auch das neutestamentliche Bild der Kirche als »Boot im Sturm« (vgl. Mt 8,23-27) – auf dem manche wie auf einem »Traumschiff« nur ein buntes religiöses Bordprogramm erleben möchten, während andere sich Kirche wiederum als geistliches Kreuzzugsschiff wünschen – kann zwar die bedrohte Situation vieler Gemeinden vor Ort versinnbildlichen, aber nicht die gegenseitige Verflechtung von Ortskirchen aus verschiedenen Kontinenten zum Ausdruck bringen.

Von allen biblischen Vergleichen würde sich wahrscheinlich noch am ehesten die Vorstellung von einer Kirche als »Zelt Gottes unter den Menschen« (Offb 21,3) dazu eignen, um in etwa jene millionenfache Wirklichkeit verschiedener inkulturierter Sozialgestalten christlicher Gemeinden zu bezeichnen, mit der wir es heute tatsächlich zu tun haben.

»Normalfall« von Kirche

● Die »Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend«, stellt das 2. Vatikanum ekklesiologisch nüchtern fest. Das Konzil erinnert in der selben Nummer der Kirchenkonstitution daran, wie der »Normalfall von Kirche« vor Ort de facto aussieht: »In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig.« (LG 26) Wo aus der hoffnungsstiftenden Erfahrung der Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Herrn und aus der Kraft seines Wortes Gemeinden an der Basis der Weltkirche leben und überleben, weiß man oft gar nichts – Gott sei Dank – von den Konflikten, die es zwischen einer Orts- oder Regionalkirche und Instanzen der römischen Kirchenleitung immer wieder gibt.

Diese Auseinandersetzungen stellen weltweit gesehen sicher nur einen Bruchteil dessen dar, was Ortskirchen und Gemeinden in ihrem jeweiligen kulturell-sozialen Spannungsfeld an anderen Bewährungsproben durchzustehen haben. Wer mit Medard Kehl das ständige Absterben und Aufleben bestimmter geschichtlich-soziologisch gewachsener Formen von Kirche mit dem Bild des Weizenkorns deutet[4], findet auch

»ständiges Absterben und Aufleben«

eher einen Zugang zu einem tieferen Verständnis der schmerzlichen Wachstums- und Reifungsprozesse in vielen Kirchen des Südens, in denen kulturell-religiöse Konflikte und ethnisch-soziale Gegensätze ein versöhntes Miteinander von Menschen verschiedener Herkunft in einer christlichen Gemeinde oft nahezu unmöglich machen.

Dass Kirche dennoch immer wieder unter den schwierigsten Voraussetzungen und unter den unmöglichsten Bedingungen möglich wird, verdankt sie dabei nicht zuerst kirchlicher Diplomatie und pastoraler Strategie, sondern der Leben schaffenden Kraft des Geistes Gottes, der

sie auch in bedrohlichen Konflikten am Leben erhält. Wenn Kirche vor Ort weltweit »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art« wahrnimmt und »sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden« (GS 1) und solidarisch weiß, dann wird sie auch fähig, in der Welt als »dem Schauplatz der Geschichte der Menschheit«, der »von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt ist« (GS 2), ein Zeichen des Heils und der Hoffnung zu sein.

»Geschenkte Katholizität«

● Es ist kaum anzunehmen, dass den zum 2. Vatikanum versammelten Bischöfen damals tatsächlich bewusst war, dass sie auf diesem Konzil Zeugen des »ersten amtlichen Selbstvollzugs der Kirche als Weltkirche« wurden, wie Karl Rahner in seiner theologischen Grundinterpretation des Vatikanum II feststellt.[5] War doch das Konzil noch überwiegend von europäischer Theologie geprägt, die sich wahrscheinlich für viele Bischöfe aus den Kirchen des Südens als schwer nachvollziehbar erwies. Da gab es auch noch wenig Raum für kontextuelle Theologien und inkulturierte Pastoral.

Was das Konzil aber über die Weltkirche als das »eine Gottesvolk, das in allen Völkern der Erde wohnt« (LG 13), sagte, war damals am Ende der kolonialen Ära wohl mehr als eine Vorahnung. Hier wurden die lehramtlichen Voraussetzungen für eine neue Kirchen- und Gemeindeentwicklung geschaffen. Katholizität sei, so sagt das 2. Vatikanum, als »Eigenschaft der Weltkirche« zu verstehen und sei als solche »eine Gabe des Herrn selbst« (LG 13).

»Richtig katholisch« konnte die Kirche allerdings erst werden, als sie »in aufrichtigem und geduldigem Zwiegespräch« mit den Menschen aller Religionen und Kulturen zu entdecken begann, »was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat« (AG 11). Frauen und Männer, die aus verschiedenen Völkern zum Glauben kommen, dürfen nicht mehr als »arme Heiden« betrachtet werden. Sie sind Trägerinnen und Träger Jahrtausende und Jahrhunderte alter religiöser Grunderfahrungen, die sie in Form verschiedener Traditionen in die Kirche einbringen.

All die religiösen und kulturellen Werte, die sich eine Ortskirche in vielschichtigen Inkulturationsprozessen »angeeignet« hat, würden weltkirchlich bedeutungslos bleiben, wenn diese inkulturierten Formen christlichen Glaubenslebens innerhalb der einen Weltkirche nicht kommuni-

»kommunizierbar und als Bereicherung erfahrbar«

zierbar und als Bereicherung erfahrbar wären. Geschenkte Katholizität verpflichtet. Sie ist Nehmen und Geben. Das Konzil fordert die Ortskirchen zur Mit-teilung der je eigenen Gaben mit den anderen Teilkirchen auf (vgl. LG 13) und begründet damit ekklesiologisch die Vision einer Weltkirche als Gemeinschaft von Ortskirchen, in der jede der anderen »etwas zu sagen und zu geben hat«, aber auch fähig ist, sich von der anderen beschenken zu lassen.

Mut zur eigenen Kirchengestalt

● Die Kirchenkonstitution des Konzils möchte diese der Kirche als Gnade zufallende Katholizität in einer »innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitlichen Hilfsmittel« (LG 13) zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche verwirklicht sehen.

Diese weltumfassende »mehrdimensionale« Gütergemeinschaft ist tatsächlich in den letzten Jahrzehnten wenigstens da und dort ansatzweise in die Tat umgesetzt worden. Sie ist aber gerade in unseren Breiten oft auch auf der Ebene

»Einseitigkeit des Gebens«

gut gemeinter und hilfreicher »Spendenaktionen« des Nordens für den Süden stehen geblieben. Dass durch diese Einseitigkeit des Gebens aber auch neue Abhängigkeiten geschaffen wurden und weiter bestehen, ist genau so wenig zu leugnen wie die vielen Zeichen weltweiter Solidarität, die die Partner im Süden oder Osten mit Almosen nicht erniedrigen, sondern als Hilfe zur Selbsthilfe auf eigene Beine stellen.[6]

Ob Weltkirche als Gemeinschaft von grundsätzlich gleichberechtigten und gleichwertigen Ortskirchen tatsächlich Gestalt gewinnt, hängt wesentlich von deren Mut zur Verwirklichung ihrer eigenen Kirchengestalt ab. Menschen, deren Vorfahren über Generationen um ihre Menschenrechte und ihre Menschenwürde betrogen, als Sklaven ausgebeutet und auch innerkirchlich als Angehörige »zweitklassiger« Missionskirchen lange in einem Abhängigkeitsverhältnis gehalten oder häufig wie unmündige Kinder behandelt wurden, finden jedoch nicht von heute auf morgen zu einem gesunden Selbstbewusstsein. Die Demütigungen und Verletzungen sitzen tief. Nur eine ehrliche Aufarbeitung der Missionsgeschichte als kirchlicher Schuldgeschichte, wie sie etwa auch in den Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. vom 1. Fastensonntag 2000 versucht wurde[7], vermag den »Missionierten« und »Kolonialisierten« von einst ihre Freiheit und Menschenwürde zurückzugeben.

Papst Paul VI. hat es in den Jahren nach dem Konzil immer wieder verstanden, den Ortsbischöfen Mut dazu zu machen, in ihren Lokal- und Kontinentalkirchen in Pastoral und theologischer Reflexion im besten Sinn des Wortes »ihre eigenen Wege zu gehen«.[9] Es wäre aber auch viel darüber zu sagen, welche Bedeutung die kontinentalen Bischofskonferenzen und deren regelmäßige Versammlungen für die Entstehung eines neuen kollegialen Bewusstseins unter den Bischöfen hatten und wie sich daraus auf den einzelnen Sonderversammlungen der Bi-

»Kirche mit aufrechtem Gang«

schofssynode in den 90-er Jahren vor der Jahrtausendwende (1994 für Afrika; 1997 für Amerika; 1998 je eine eigene Versammlung für Asien und Ozeanien) auch eine neue Bereitschaft und Entschlossenheit zu einer inkulturierten Form von Evangelisierung im jeweiligen Kontext entwickelte.

Da gab es die Forderung nach einer sich vor kolonialer und postkolonialer Minderwertigkeit und Unterwürfigkeit distanzierenden afrikanischen »Kirche mit aufrechtem Gang«, wie es ein Bischof vor der Afrikasynode formulierte[9]; es gab den dringenden Wunsch nach einer »Kirche mit einem wahrhaft asiatischen Gesicht«, den der Erzbischof von Jakarta, Kardinal Julius Darmaatmadja, in seinem Resümee zur Asiensynode zum Ausdruck brachte[10], und es gab die auf dieser Synode »überraschend selbstbewusst«[11] auftretenden Bischöfe sowie deren Kollegen auf der Ozeaniensynode, die »Klartext redeten« und sich entschieden gegen jede von außen aufgezwungene Konformität zur Wehr setzten[12]: All das und vieles mehr sind kräftige Lebenszeichen der Kirchen des Südens, die in Einheit mit der Weltkirche ihren eigenen Weg gehen wollen und auf Maßnahmen und Maßregelungen aus Europa mit Recht allergisch reagieren.

Inkulturation und pastorale Kreativität

● Im Anschluss an die Weltbischofssynode über die Evangelisierung 1975 schrieb Paul VI. in »Evangelii nuntiandi«, dass die universale Kirche in den Teilkirchen konkrete Gestalt annehmen muss (vgl. EN 62). Er meinte damit vor allem eine tiefere Aneignung und Einwurzelung des Evangeliums und scheute sich nicht, von dessen Verschmelzung »mit den Menschen, mit deren Wünschen, Reichtümern und Grenzen, mit der Art zu leben, zu lieben, Leben und Welt zu betrachten« (EN 63) zu sprechen. Solches Eintauchen der Frohbotschaft in alle Bereiche der Gesellschaft und in die tiefsten menschlichen Lebenserfahrungen, ist Ziel der Inkulturation, die in jeder historischen Situation und in jedem kulturellen Kontext wieder neu gewagt werden muss.

Das spannungsgeladene Ringen um ihre je eigene geschichtliche kulturelle Identität und Sozialgestalt, das sich seit einiger Zeit in den außereuropäischen Ortskirchen vollzieht, macht die

»multikulturelle Vielfalt und spannungsreiche Dynamik«

Kirche nun erst im eigentlichen Sinn des Wortes zur »katholischen« und damit multikulturellen Weltkirche.[13] Katholizität, wie das 2. Vatikanische Konzil sie verstanden hat, bedeutet also multikulturelle Vielfalt und spannungsreiche Dynamik. Sie ist genau das Gegenteil dessen, was darunter landläufig und mit engem und ängstlich-bewahrendem Sinn oft verstanden wird. Mit dem Wort »katholisch« verbinden viele Zeitgenossen leider Vorstellungen von Unbeweglichkeit und gähnender Langeweile. Welches Verständnis hat man aber hierzulande in Theologie und kirchlichem Gemeindealltag von diesem »Geschenk der Weltweite«, das bei näherem Hinsehen viel Sprengkraft in sich birgt und zu einer der größten Herausforderungen für die Kirche in der Welt von heute werden könnte?

»Katholisches« Weltkirchenbewusstsein

● Das Bewusstsein, zur katholischen Weltkirche zu gehören, weckt im deutschsprachigen Raum (vielleicht stärker als anderswo) ambivalente Gefühle. Bei vielen wird nur die römische Kirchenleitung gemeint, wenn von Weltkirche die Rede ist. Die Berufung auf sie wird leider oft nur als Notbremse und Verhinderung legitimer und pastoral dringend notwendiger ortskirchlicher Reformprozesse eingesetzt.

Eine solche Sicht von Weltkirche ist nicht nur theologisch einseitig. Sie wird weder der weltweiten Ausstrahlung der letzten Päpste noch all jenen von Rom ausgehenden Initiativen gerecht, von denen – etwa für den Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit – zahlreiche Impulse ausgegangen sind. Der Blick auf die Weltkirche muss ohne Zweifel auch ein (kritischer) Blick nach Rom bleiben. Aber er ist nicht nur ein enger »Blickkontakt« mit Papst und Kurie, sondern vor allem auch ein Ausblick und Weitblick auf die anderen Ortskirchen, aus denen uns in vielerlei Hinsicht ein neuer und frischer Wind aus dem Süden entgegenweht, der unseren in letzter Zeit oft schwer atmenden Kirchenlungen gut tun wird.

Wer jedoch mit einem solchen »Fernblick« nur dem Weltwunder einer neuen und »besseren« Kirche begegnen möchte, wird und muss enttäuscht werden. Die Kirchen in den Ländern des Südens kämpfen meist nicht nur mit denselben Problemen, die auch bei uns den Kirchenalltag bestimmen. Die Konflikte sind dort oft viel tiefgreifender, die materiellen Mittel auf jeden Fall viel knapper (und ganz wie bei uns ist

das oft Anlass zu Streit und Zwietracht). Blühende Basisgemeinden und prophetische Bischofsgestalten sind auch anderswo ganz und gar nicht der Normalfall. Der viel gerühmte Boom der geistlichen Berufe ist zwar verheißungsvoll, bedarf aber einer klaren Unterscheidung der Geister und einer Prüfung der wahren Motive derer, die scharenweise in den Priester- und Ordensberuf drängen.

Die Blauäugigkeit, mit der manche mitteleuropäische »Dritte-Welt-Touristen« in den letzten Jahrzehnten in den Süden aufgebrochen sind (ich habe vor meinem langjährigen Einsatz in Brasilien auch zu ihnen gehört), hat bei denen, die sich dann vor Ort wirklich die Augen für die harte und spannungsgeladene Wirklichkeit von Gesellschaft und Kirche öffnen ließen, sehr rasch dazu geführt, die rosarote Brille subjektiv ehrlicher, aber realitätsferner Kirchenträume abzulegen.

Wer in der Begegnung mit der Glaubens- und Gemeindewirklichkeit anderer Ortskirchen tiefer zu blicken und schärfer hinzuschauen beginnt, vermag in den krisen- und konfliktreichen Entwicklungen jedoch so etwas wie einen Prozess der »Neuwerdung« von Kirche zu entdecken. Die Rede von der pluriethnischen und multikulturellen Weltkirche ist kein theologisches Konstrukt oder Hirngespinst und auch kein »Weltkirchentraum«, sondern greifbare pastorale Wirklichkeit, die sich oft auf ganz verschiedene und ungewohnte Art und Weise ereignet.

Ortskirchliches Selbstbewusstsein

● Der Schritt von der Westkirche zur Weltkirche ist zwar mancherorts nach wie vor »im Sprung gehemmt« (Helmut Krätzl), aber historisch unaufhaltsam. Dabei ist es letztlich zweitrangig und nebensächlich, ob die Kirche im Abendland einsehen wird, dass sie längst nicht mehr »die Welt ist« und nicht den Anspruch erheben kann, für Kirchen anderer Kontinente in Theologie und Pastoral »das Maß aller Dinge« zu sein. Die in Gang gekommenen und oft unter schmerzlichen Spannungen zwischen verschiedenen ethnischen, kulturellen und kirchlichen Gruppen vor sich gehenden Suchprozesse in den Ortskirchen des Südens werden unabhängig davon weitergehen, ob sie in Europa Zustimmung finden oder nicht.

Das wachsende Selbstbewusstsein kirchlicher Führungspersönlichkeiten und Gemeinden in Asien, Ozeanien, Afrika und Lateinamerika verbindet sich aber durchwegs mit einer großen Loyalität zum Papst und dem unbedingten Willen, in Einheit mit der Universalkirche zu bleiben. Ethnozentrisch-nationalistische Tendenzen

» Bereitschaft zum Widerspruch «

sind da und dort nicht zu leugnen, schismatische Strömungen aber sind nicht zu erkennen. Im Wachsen ist aber auch die Bereitschaft zum Widerspruch, wenn es um zentrale Lebensfragen der jeweiligen Ortskirchen geht. Was der Kirche in vielen Ländern in den zahlreichen sozialen und kulturellen Konflikten besondere Glaubwürdigkeit und Lebenskraft verliehen hat, ist zweifellos das unerschrockene (Blut)Zeugnis vieler Christinnen und Christen, unter denen auch nicht wenige Bischöfe, Priester und Ordensleute waren, die ihr Leben hingegeben haben.

Trotz vieler Partnerschaften von Gruppen und Gemeinden mit Menschen aus den Ortskirchen des Südens und einiger guter Ansätze für eine stärker interkulturelle Ausrichtung der Theologie, mangelt es im deutschsprachigen Raum auf breiter Ebene aber doch an weltkirch-

lichem Weitblick. Die Einbildung, dass am deutschen Wesen die Welt genesen müsse, ist schwächer geworden, bleibt aber auch in der Kirche noch wirksam. Weltkirche lässt sich aber

»in dynamischer Katholizität«

weder exportieren noch importieren. Sie ereignet sich überall dort, wo der Bruch zwischen Evangelium und Kultur (vgl. EN 20) überwunden und das Wagnis der Inkulturation eingegangen wird. Inkulturationserfahrungen sind nicht übertragbar, wohl aber in dynamischer Katholizität kommunizierbar. Manche Ortskirchen des Südens sind unter gewaltigen Spannungen auf dem besten Weg, eine wagemutige, hoffnungsvolle und inkulturationsfähige Kirche zu werden. Von ihnen könnten wir als »alte« und in mancher Hinsicht unbeweglich gewordene Kirche des Abendlandes wahrscheinlich einiges an Bewegungsfreiheit und pastoraler Kreativität lernen.

Der Blick auf die Weltkirche bleibt spannend. Er führt aus der resignativ und depressiv machenden Enge unserer oft wenig konstruktiven Kirchenkritik und unseres Kirchengejammers in die Weite einer ebenfalls spannungs- und problemgeladenen Kirchenvielfalt. Es ist ein Blick, der nach manchem Frust wieder Lust darauf macht, es doch immer wieder neu in unserer Kirche zu versuchen, um in ihr auf Glaubensfreude und Lebensqualität zu stoßen.

[1] W. Kasper, Art. »Kirche«, in: LThK3 Bd. 5, 1473.
[2] Ders., Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: StZ 125 (2000) 795-803.
[3] Ebd. 796.
[4] Vgl. M. Kehl, Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose, Freiburg 1996, 16.
[5] K. Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie XIV, 288f.
[6] Vgl. dazu M. Ott, Lerngemeinschaft Weltkirche. Zum Programm und zur Praxis globalen Christseins, in: StZ 126 (2001) 541-556.
[7] Die Vergebungsbitten von Papst Johannes Paul II. vom 23. März 2000, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Arbeitshilfen 162, Bonn 2002, 30-37.
[8] Vgl. dazu F. Weber, »Da fehlt es an einer richtigen Inkulturation«. Wie lernfähig und inkulturationsbereit ist der »Missionskontinent« Europa?, in: Lebendiges Zeugnis 56 (2001) 182.
[9] Vgl. R. Sarah, Den aufrechten Gang finden, in: HerKorr 48 (1994) 245-251.
[10] Zitiert nach: Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien, in: Weltkirche 4/1998, 121.
[11] Vgl. dazu G. Evers, Überraschend selbstbewusst. Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode, in: HerKorr 52 (1999) 356-361.
[12] Ozeaniensynode: Die Bischöfe der Inseln reden Klartext, in: HerKorr 53 (1999) 65-66.
[13] Vgl. G. Collet, Art. »Inkulturation«: Begriff und Problemstellung, in: LThK3, Bd. 5, 505.

Katja Heidemanns

»Lernen für eine andere Welt«

Der Beitrag kirchlicher Hilfswerke zur weltkirchlichen Bewusstseinsbildung

Über Spendenaufrufe der weltweiten Not zu begegnen, ist in kirchlichen Zusammenhängen beinahe unausweichlich. Wie dadurch und weit darüber hinaus ein Bewusstsein für das Weltkirche-Sein gefördert werden kann, wird im Folgenden am Beispiel von missio aufgezeigt.[1]

● »Weltkirchliches Engagement [ist] ein privilegierter Ort christlichen Zeugnisses in der Welt von heute. Nicht zuletzt daran wird ablesbar, ob wir Christen wirklich sind, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen.«[2]

So steht es in dem Papier über die Weltverantwortung der Kirche in Deutschland »Die eine Sendung und die vielen Dienste«, das die deutschen Bischöfe vor zwei Jahren herausgegeben haben, um, wie es im Vorwort heißt, »den gemeinsamen Anstrengungen aus weltkirchlicher Verantwortung neue Impulse zu geben«[3]. Den verschiedenen Organisationen weltkirchlicher Solidarität und Partnerschaft, die diese Verantwortung in der deutschen Ortskirche wahrnehmen, ist eines gemein: Ob als Gründungen der Bischofskonferenz oder aus Initiativen einzelner Christinnen und Christen erwachsen, verdanken sie ihr Entstehen dem Bewusstsein einer weltkirchlichen Verbundenheit sowie der Einsicht, dass die Stärkung und Gestaltung dieser Zusammengehörigkeit spezifischer Maßnahmen und Strukturen bedarf.

Heute zeigt sich dieser Gestaltungsbedarf vor allem in zwei Bereichen: Zum einen trägt jedes weltkirchliche Engagement an der geschichtlichen Hypothek, dass die Kommunikation der christlichen Botschaft in der Regel einem religiös-kulturellen Selbstverständnis folgte, welches das Gottes-, Menschen- und Weltbild der Missionare absolut setzte. Dieses Selbstverständnis schlug sich in assistentialistischen und paternalistischen Ansätzen zwischenkirchlicher Beziehungen nieder, deren Überwindung nicht zuletzt aufgrund finanzieller Abhängigkeiten bis heute nicht wirklich abgeschlossen ist. Zum anderen kann sich gelebte weltkirchliche Zusammengehörigkeit unter den globalen sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen kaum allein auf die Linderung von unmittelbarer Not bzw. einen gerechten Finanzausgleich zwischen den Kirchen im Norden und Süden beschränken, sondern erfordert vielmehr einen umfassenden Prozess des Umdenkens, der auf einen sozialen und ökonomischen Wandel weltweit und damit auch in unserer eigenen Gesellschaft hinzielt.

In Deutschland hat die damit angedeutete Vielfalt der Herausforderungen und der dafür er-

forderlichen Fachlichkeit bekanntermaßen zu einer Arbeitsteilung zwischen den verschiedenen Hilfswerken geführt. Je nach Aufgabe und Arbeitsbereich wird deren Bemühen, weltkirchliche Solidarität und Partnerschaft als »existentiell glaubwürdige ›Lernfelder‹ «[4] erfahrbar werden

»Solidarität und Partnerschaft als Lernfelder«

zu lassen, eigene Akzente setzen, auch wenn theologisch an der einen Sendung, d.h. an der unauflöslichen Verbindung von Verkündigung und sozialem Engagement, von Evangelisierung und Armutsbekämpfung festzuhalten ist.

Die folgenden Überlegungen beziehen sich exemplarisch auf Erfahrungen im Zusammenhang mit der Arbeit des Internationalen Katholischen Missionswerks missio, dem insofern eine Schlüsselrolle im Ringen um die Weltkirche als Lern- und Solidaritätsgemeinschaft zukommt, als es das Fundament des christlichen Dienstes in der Welt und damit den Existenzgrund der verschiedenen Hilfswerke, den missionarischen Grundauftrag, immer wieder neu vor Augen führt. So heißt es in den Statuten der Päpstlichen Missionswerke, diese hätten einerseits die Aufgabe, »das missionarische Bewusstsein im Gottesvolk zu wecken und zu vertiefen sowie über das Leben und die Nöte der Weltmission zu informieren«. Andererseits sollen sie »zur gegenseitigen Hilfe durch die Entsendung von Personal und materiellen Mitteln an[...]regen, um dadurch den Geist der Solidarität im Hinblick auf die Evangelisation der Welt zu schaffen«.[5]

Inwieweit ein Hilfswerk wie missio dazu beitragen kann, unter Christinnen und Christen hierzulande ein stärkeres Bewusstsein für die weltkirchliche Verbundenheit zu erzeugen, hängt nicht zuletzt davon ab, ob es gelingt, diese doppelte Aufgabenstellung vor dem Hintergrund der oben skizzierten Herausforderungen immer wieder neu zu konkretisieren. Zugleich verweist diese doppelte Aufgabenstellung auf ein bekanntes Grunddilemma weltkirchlicher Bewusstseinsbildung, das hier nicht weiter vertieft, aber als Problemanzeige genannt werden muss: die Spannung zwischen Spendenorientierung und Handlungsorientierung bzw. Bewusstseinsbildung.

Die Einsicht, dass Spenden weder das globale System wirtschaftlicher Ungerechtigkeit überwinden noch die durch Kolonialmission und Kulturimperialismus geschlagenen Wunden heilen können, ändert nichts daran, dass der Transfer materieller Hilfe von vielen Menschen und Gemeinden noch immer als die effizientere Maßnahme weltkirchlicher Solidarität wahrgenommen wird, die zudem einen Weg bietet, mit der

»zwischen Spendenorientierung und Bewusstseinsbildung«

eigenen Hilflosigkeit und dem Entsetzen über Elend und Unterdrückung umzugehen. Darüber hinaus ist die Spendenorientierung sowie die einseitig finanzielle Ausrichtung vieler gemeindlicher Partnerschaftsprojekte nur die Kehrseite der nach wie vor erdrückenden materiellen Abhängigkeitsstruktur, die die zwischenkirchlichen Beziehungen auf allen Ebenen bestimmt. Dies gilt es zu bedenken und ernst zu nehmen, wenn im Folgenden Perspektiven einer weltkirchlichen Bewusstseinsbildung aufgezeigt werden.

»Weltkirche in Ihrer Nähe«

● Unter diesen Slogan stellt missio sein Engagement in den deutschen Diözesen, mit dem es die Verantwortung für eine missionarische Bewusstseinsbildung wahrnimmt, d.h. die Welt-

kirche in das Bewusstsein der Gläubigen zu tragen sucht. Tatsächlich haben die Missionswerke von Beginn an das Bild geprägt, das sich Menschen in den Gemeinden hierzulande von den Kirchen in Asien und Afrika, Lateinamerika und Ozeanien machen. Waren es am Anfang Missionsspiele und Zeitschriften, Erfahrungsberichte von Missionarinnen und Missionaren etc., die vom Leben der fernen Glaubensgeschwister erzählten, so wird das Bild der Weltkirche heute über Kultur- und Kunstprogramme, an eine weitere Öffentlichkeit gerichtete Kampagnen und vor allem über den Sonntag der Weltmission vermittelt, zu dem alljährlich Vertreterinnen und Vertreter aus den Ortskirchen des Südens nach Deutschland eingeladen werden, um auf diese Weise Gelegenheit zur Begegnung und zum Austausch von unterschiedlichen Lebens- und Glaubenserfahrungen zu geben.

Jedoch tritt dieser klassische Aufgabenbereich der Informationsvermittlung heute angesichts der zunehmenden Verdichtung von Zeit und Raum immer weiter in den Hintergrund; anders als noch vor zehn Jahren sind Informationen über Lebenssituation und Glaubenspraxis von

»in einer zugleich zusammenwachsenden und auseinander fallenden Welt«

Menschen in den Ländern des Südens auch für den Einzelnen bei Interesse jederzeit abrufbar. Entsprechende Veranstaltungsangebote stoßen denn auch nur noch auf wenig Resonanz und können der Komplexität und Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Verhältnisse in einer zugleich zusammenwachsenden und auseinander fallenden Welt kaum gerecht werden. Andererseits führt die fortschreitende weltweite Vernetzung des Lebens zu erheblicher Verunsicherung, die auch in der Kirche viele Menschen mit einem Rückzug ins Private bzw. Geistlich-Spirituelle beantworten.

Wie aber ist unter diesen veränderten Bedingungen der Anspruch »Weltkirche in Ihrer Nähe« zu übersetzen? Wie kann ein Werk wie missio seine spezifische, vor allem in der Beziehung zu den Partnern im Süden gründende Qualität als Träger weltkirchlicher Bewusstseinsbildung zur Geltung bringen, wenn sich der Versuch, allein durch die Ermöglichung von Wissenserwerb zu einem Denken und Handeln im weltkirchlichen Horizont hinzuführen, als Sackgasse erweist? Die mit dieser Frage verbundenen Problemstellungen, etwa einer angemessenen Generierung von Schlüsselthemen weltkirchlicher Lernprozesse oder einer handlungsorientierten Verknüpfung des Bildungsprozesses mit gesellschaftspolitischen und kirchlichen Praxisfeldern, sind viel zu komplex, als dass sie sich in Kürze behandeln ließen, deshalb sei hier nur ein grundlegender Aspekt herausgestellt.

Eine der vordringlichsten Herausforderungen weltkirchlicher Bewusstseinsbildung liegt heute zweifellos darin, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden und aus der Flut zur Verfügung stehender Informationen auszuwählen. Mündige Christinnen und Christen gibt es nicht von selbst; Menschen brauchen Hilfen zum Umgang mit der zunehmenden Komplexität der Welt, Hilfen, um sich selbst mit den eigenen Möglichkeiten im weitgespannten Netz gesellschaftlicher und kirchlicher Entwicklung verorten zu können und die persönliche Lebensgestaltung an immer neu zu reflektierenden Wertvorstellungen

»unter einem neuartigen Begründungsdruck«

zu orientieren. Dies gilt insbesondere auch deshalb, weil das Engagement für weltkirchliche Anliegen ebenso wie andere Formen solidarischen

Handelns heute viel stärker optionalen Charakter hat und deshalb unter einem neuartigen Begründungsdruck steht.

Diesen von den Einzelnen zu leistenden Orientierungsprozess zu unterstützen verlangt von den professionell mit der Initiierung weltkirchlicher Lernprozesse befassten Hilfswerken eine erhöhte Bereitschaft zur (Selbst-)Reflexivität. Konkret bedeutet das:

1) Es gilt Abschied zu nehmen von der Vorstellung, es sei möglich, als objektives Sprachrohr der Kirche des Südens aufzutreten. So wenig es eine Standort unabhängige Wahrnehmung und Situationsdeutung dieser Kirche gibt, so wenig kann es eine Standort unabhängige Beschreibung der Ziele und Aufgaben weltkirchlichen Lernens geben. Das durch die gegenwärtige Suche nach Impulsen für das hiesige Gemeindeleben gesteigerte Interesse an biblisch-pastoralen Aufbrüchen etwa in der asiatischen Kirche ist nur ein Beispiel dafür.[6] Darüber hinaus

»Position für die Leidtragenden dieser Verhältnisse zu beziehen«

vervielfältigen sich mit der zunehmenden weltweiten Komplexität und Unübersichtlichkeit der Verhältnisse die Perspektiven, aus denen wir sie wahrnehmen und beschreiben können. Hier sind die Hilfswerke gefordert, Position für die Leidtragenden dieser Verhältnisse zu beziehen, Machtunterschiede zu benennen und die Bedingungen extremer sozio-ökonomischer Ungleichheit sowie den asymetrischen Charakter zwischenkirchlicher Beziehungen in Erinnerung zu rufen.

2) Inwieweit es weltkirchlicher Bewusstseinsbildung gelingt, Menschen zu befähigen, lokales Handeln in Einklang mit globalen Erfordernissen zu bringen, hängt entscheidend von der Bereitschaft der Träger dieser Bewusstseinsbildung ab, den Auswirkungen des eigenen Handelns in einer vielfach gebrochenen und fragmentierten Welt nachzuspüren, Vorurteilsstrukturen in der Annäherung an die Partnerinnen und Partner einzubeziehen und die eigene Rolle als Teil der Weltkirche zu reflektieren. Wie anders sollen Menschen dazu ermutigt werden, die religiöse und kulturelle Gebundenheit der eigenen Weltsicht zu erkennen und den eigenen Horizont im Wissen um diese Begrenztheit zu überschreiten, wenn nicht durch das glaubwürdige Beispiel einer Institution, deren tägliche Praxis darin besteht, an der Verwirklichung der Lerngemeinschaft Weltkirche zu arbeiten? Eine solche Lerngemeinschaft lebt ja, idealtypisch ausgedrückt, gerade von der Gegenseitigkeit, vom wechselseitigen Austausch, der die Rollen der Gebenden und Empfangenden immer wieder neu verteilt und beide Seiten wachsen lässt. Was haben wir jeweils zu geben, was empfangen wir wiederum?

Die Kommunikation zwischen Christinnen und Christen im Süden und den Menschen in Deutschland zu fördern, heißt deshalb auch, die mit der spezifischen Rolle als Vermittlungsagentur weltkirchlicher Visionen verbundene Verantwortung zu thematisieren und sich immer wieder kritisch zu fragen, inwieweit der für Kampagnen und Bildungsmaßnahmen ausgewählte Wirklichkeitsabschnitt und die darüber vermit-

»mal als Opfer, mal als Kämpfer stilisiert«

telten Bilder christlicher Glaubenspraxis in den Kirchen des Südens Projektionen darstellen, in denen die anderen je nach Bedarf einmal als Opfer und ein anderes Mal als Kämpfer stilisiert werden.

3) Ein solcher selbstreflexiver Ansatz verlangt schließlich auch, Verunsicherungen zuzu-

lassen und die etwa aus Widersprüchen zwischen dem Leitungsanspruch Roms und partikularen Interessen der Ortskirchen resultierenden Spannungen offen zu thematisieren, anstatt sie zu verdrängen oder mit einfachen Antworten zu belegen. Wie schwierig sich eine solche Gratwanderung gestaltet, lässt sich in der Praxis von missio u.a. am Beispiel der mit den asiatischen Kirchen geführten Auseinandersetzung um ein theologisch und lebenspraktisch verantwortetes Verständnis des religiösen Pluralismus oder am Beispiel der Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Herausforderung durch HIV/AIDS im südlichen Afrika ablesen, dem Thema der diesjährigen Kampagne zum Weltmissionssonntag.

Beitrag zum globalen Lernen

● Im Hintergrund dieser kurzen Überlegungen steht das in der pädagogischen Diskussion beheimatete Konzept des globalen Lernens, das Impulse für einen lebensnahen Umgang mit den Auswirkungen von Globalisierungsprozessen geben will, indem es auf allen Stufen der Bildungsarbeit zu einem persönlichen Urteilen und Handeln in globaler Perspektive hinführt. Obgleich immer wieder auf die Bedeutung der katholischen Kirche als ältestem global player hingewiesen wird, ist das Konzept des globalen Lernens bisher nahezu ausschließlich im Kontext entwicklungspolitischer Bildung diskutiert worden. Der Versuch, weltkirchliche Bewusstseinsbildung als einen Beitrag zum globalen Lernen zu konzipieren, d.h. als Befähigung an der Gestaltung der Weltkirche aktiv und verantwortungsvoll mitzuwirken und im eigenen Umfeld einen Beitrag zu einer zukunftsfähigen Kirche zu leisten, eröffnet jedoch Perspektiven, die einen Weg aus der vielfach konstatierten Müdigkeit in Sachen weltkirchlicher Solidarität und Partnerschaft weisen können. Zugleich fügt er dem Programm globalen Lernens neue Aspekte hinzu. Entscheidend ist, dass es hierbei nicht allein um eine methodische Neuorientierung, sondern vor allem auch um eine theologische Positionierung und Vergewisserung dieser Bewusstseinsbildung geht:

1) Die Dringlichkeit eines Programms globalen Lernens wird in der Regel damit begründet, dass die gegenwärtigen Bedrohungen der Zukunft der Menschheit nur bewältigt werden können, wenn sie global angegangen werden. Aus theologischer Sicht greift dieser Verweis auf die nicht zu bestreitende politische, wirtschaftliche und ökologische Faktizität der Interdependenz zu kurz. Im Licht des christlichen Be-

»Interdependenz als Ausdruck der Verheißung des Gottesreiches«

kenntnisses zu der befreienden Liebe Gottes für alle Menschen gewinnt diese Interdependenz ihre Relevanz weniger als Folge globaler Veränderungen denn als Ausdruck der biblischen Verheißung des Gottesreiches, in der sich der göttliche Heilsplan für die umfassende Erlösung der ganzen Menschheit und des Universums verdichtet.

Diese Orientierung am Reich Gottes als Paradigma der Hoffnung auf eine Überwindung von Unrecht und Unterdrückung ist umso wichtiger als wir uns die Frage stellen müssen, ob eine rein pragmatische Begründung globalen Lernens langfristig tragfähig genug ist, um die eigene Verunsicherung und Ohnmacht zu überwinden und sich auf Such- und Gestaltungsprozesse einzulassen, die durch weitgehendes Unwissen, Unsicherheit und Konflikte gekennzeichnet sind. Was

fehlt ist eine schöpfungs- und inkarnationstheologisch fundierte Spiritualität globalen Lernens, die unsere Wirklichkeit von der Erfahrung der Gegenwart und der Abwesenheit Gottes her deutet und so einen Weg weist, inmitten von Gewalt und Zerstörung die Auferstehung des Lebens dort zu sehen, wo sie sich ereignet.[7] Eine solche Spiritualität zu entwickeln, könnte genuiner Beitrag einer weltkirchlichen Perspektive zum Programm globalen Lernens sein.

Ansatzweise spürbar wurde eine solche Spiritualität im letzten Jahr auf einer Frauenlernreise nach Südafrika, zu der missio gemeinsam mit Misereor eingeladen hatte. 20 Frauen machten sich auf den Weg, Partnerinnen beider Hilfswerke zu treffen und mit ihnen gemeinsam über die Frage nachzudenken: Wie sehen wir, Frauen des Glaubens, die Welt vor dem Hintergrund unserer verschiedenen Realitäten und auf welche Weise fordert uns dieser Glaube zur Stellungnahme heraus? Neben der Begegnung mit der Lebenswirklichkeit südafrikanischer Frauen war es, wie eine Teilnehmerin im Nachgang der Reise schreibt, eine Reise in das eigene Selbst: »Am Ende unserer Fahrt waren wir uns einig darüber, dass wir eine Menge von unseren südafrikanischen Schwestern, aber auch über uns selbst gelernt haben. [...] Bei den vielen Malen, wo wir uns im Gebet zusammenfanden, waren wir überzeugt, Teil einer globalen Gemeinschaft zu sein, die nicht aufhört, sich für eine Welt mit mehr Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren.«[8]

2) Eine von der Lebenslage der Lernenden ausgehende Förderung individueller und kollektiver Handlungskompetenz gehört zu den konstitutiven Elementen globalen Lernens. Was für die Fähigkeit zur Mitgestaltung der Weltgesellschaft gilt, nämlich dass sie eine gleichberechtigte Partizipation am Diskurs über Ziele und Strategien der Entwicklung dieser Gesellschaft voraussetzt, trifft in gleichem Maße für die Gestaltung der Weltkirche zu. Für eine weltkirchliche Bewusstseinsbildung folgt daraus, einerseits die Glaubenden als Subjekte ihrer eigenen Lernprozesse zu begreifen und sich andererseits kritisch mit den Verhältnissen und Kräften auseinander zu setzen, die diese Partizipation verhindern. Das Gelingen einer zukunftsfähigen weltkirchlichen Bewusstseinsbildung hängt demnach entscheidend davon ab, ob diese sich an einer Ekklesiologie ausrichtet, nach der die Kirche zuerst Ort der gemeinsamen Nachfolge aller Glaubenden und somit jede Christin, jeder

»Selbstorganisation und Kompetenz als Subjekte des Glaubens«

Christ Träger/in kirchlichen Handelns ist – allein Kraft des Geistes und vorgängig zu amtlichen Autorisierungen. Maßnahmen einer Förderung weltkirchlichen Denkens und Handelns sind deshalb unter anderem danach zu beurteilen, inwieweit sie dazu beitragen, die Selbstorganisation und Kompetenz von Einzelnen und Gemeinschaften als Subjekte des Glaubens und kirchlichen Handelns (sowie in einem zweiten Schritt auch der Theologie) zu stärken.

3) Die Konzeptionierung entwicklungspolitischen Lernens als globales Lernen zeichnet sich schließlich dadurch aus, dass der Gegenstandsbereich erweitert und die Wechselwirkung zwischen lokaler Lebenswelt und globalen Zusammenhängen thematisiert wird. Die damit einhergehende Überwindung einer territorialen und geographischen Deutung globaler Konflikte als Konflikte zwischen Nord und Süd bzw. »Erster« und »Dritter Welt« hat ihre theologische Entsprechung im nachkonziliaren Wandel des Mis-

sionsverständnisses. Unter dem Eindruck der konziliaren Missionstheologie ließ sich das missionarische Handeln der Kirchen nicht länger ausschließlich territorial von den Missionen, d.h.

»Veränderungen in unserem eigenen Kontext«

den kirchlichen Neugründungen in den so genannten Missionsländern deuten und als ein Problem der Christinnen und Christen in Asien und Afrika betrachten, sondern wurde als umfassender Auftrag aller Glaubenden erkannt, an Gottes Weltzuwendung teilzunehmen.

Für eine weltkirchliche Bewusstseinsbildung heißt das, sie muss darauf hinarbeiten, einen Prozess des Umdenkens und des sozialen und ökonomischen Wandels auch in unserer eigenen Gesellschaft und Kirche anzustoßen.

Die Glaubwürdigkeit des Engagements »für eine andere Welt«, wie es im missio-Leitbild heißt, hängt – nicht zuletzt in den Augen der Partnerinnen und Partner im Süden – entscheidend davon ab, ob es sich mit dem Einsatz für Veränderungen in unserem eigenen Kontext verbindet.

Sehr deutlich zeigt sich dies im Zusammenhang mit der Aktion »Schutzengel gegen Kinderprostitution«. Während die Projektpartner das Engagement von missio im Projektbereich einerseits sehr begrüßen, machen sie andererseits deutlich, dass der Kampf gegen Kinderprostitution in den Herkunftsländern der Sextouristen (aus Deutschland schätzungsweise 400.000 jährlich) ansetzen und neben Medienarbeit und Täterverfolgung auch die Veränderung gesellschaftlich sanktionierter Geschlechterrollen etc. zum Ziel haben muss.

[1] Nach dem missio-Leitbild zielt die materielle und ideelle Unterstützung der afrikanischen, asiatischen und ozeanischen Ortskirchen auf die Verwirklichung der Vision einer anderen Welt. Als solche versteht sie sich als kritisch-befreiender Dienst an der je gegenwärtigen Welt. In diesem Sinne kann weltkirchliche Bewusstseinsbildung als ein Lernen für eine andere Welt beschrieben werden.

[2] Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute, 6. April 2000, Die deutschen Bischöfe 65, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 18.

[3] Ebd. 5.

[4] Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein, 26. November 2000, Die deutschen Bischöfe 68, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 41.

[5] Statuten der Päpstlichen Missionswerke, 16. Juni 1980, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 28, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, Nr. 5.

[6] Vgl. dazu etwa das Kooperationsprojekt von missio mit deutschen Diözesen und asiatischen Ortskirchen: Im Mittelpunkt dieses Projektes, das u.a. Exposure- und Dialogprogramme umfasst, steht der integrale Pastoralansatz AsIPA (Asian Integral Pastoral Approach), der auf gemeinschaftliche Führung, Partizipation und Mitverantwortung in kleinen christlichen Gemeinden hinzielt und dessen zentrales Element eine bibelgeleitete Spiritualität ist.

[7] Biblische Impulse für eine solche Spiritualität, die dazu ermutigt, inmitten einer entmenschlichenden Gegenwart Orte des guten Lebens zu schaffen, ohne diese Gegenwart zu verdrängen, bietet Elsa Tamez mit ihrer Auslegung des Buches Kohelet: Da hasste ich das Leben. Eine Lektüre des Buches Kohelet, Luzern 2001.

[8] Helga Sourek, Eine Lernreise nach Südafrika, in: WUCWO Newsletter (Dez. 2001) Nr. 50, 24.

Guido Vergauwen o.p. (Interview)

Ein Orden als Bild der Weltkirche

Die vielen Gesichter der weltweiten Kirche sieht auch, wer einen Blick auf die globale Präsenz des Dominikanerordens wirft. Der Dialog über die universale Wahrheit zeigt sich dabei nicht bloß als Ordenstradition, sondern als aktuelle »katholische« Herausforderung.

● Ostern 2002 in Rom. Auf dem Aventin liegt die schöne alte Basilika Santa Sabina. Es ist der Sitz der Curia der Dominikaner. 16 Nationen wohnen, beten und leben hier miteinander. Der Assistent des Magisters für das intellektuelle Leben und die Studien im Orden, P. Guido Vergauwen, stellte sich den Fragen. In den letzten Jahren besuchte er die Studienhäuser der Dominikaner in allen Kontinenten.

DIAKONIA: *Seit dem 2. Vaticanum haben die Ortskirchen ihr Kirchesein erneut entdeckt. Der Anfang des ersten Korintherbriefes trat ins Bewusstsein, den Paulus »an die Kirche Gottes, die in Korinth ist ...« schrieb. Was hingegen weniger beachtet wurde, war die Fortsetzung: «... berufen als Heilige mit allen, die den Namen Jesu Christi, unseres Herrn, überall anrufen, bei ihnen und bei uns ...« (1Kor 1,1f). Wie kann diese »Vernetzung« der Ortskirchen mit jenen, die anderswo in der Welt «den Namen Christi anrufen«, erfahren werden?*

Vergauwen: Auf den Reisen zu den Studienhäusern in aller Welt begegneten mir ganz unterschiedliche Welten und Weisen christlicher Präsenz. In Kinshasa (Kongo) war es die tägliche Überlebensstrategie des Priors, der eine Hühnerfarm aufgebaut hat und jeden Morgen Eier gegen die notwendigen Lebensmittel für die Gemeinschaft tauschen ging. Es war die Zeit der Ebola-Epidemie vor dem Bürgerkrieg. Mein afrikanischer Mitbruder in der Curia selbst Burundese, der vom Rassenkonflikt in seinem Land direkt betroffen ist. Beim Treffen aller Regenten der Studienhäuser in Johannesburg liefen die Uhren nach afrikanischer Zeit und die Konsensfindung nach dem Muster des afrikanischen Palavers.

Die asiatische Welt des Ordens ist vielgestaltig. In Pakistan leben die Mitbrüder in allereinfachsten Verhältnissen mitten in der aus Kastenlosen bestehenden christlichen Minderheit. Sie teilen die Bedrohung derselben durch die feindliche muslimische Mehrheit. Ganz anders wiederum ist die Situation in Vietnam, wo sich die Dominikaner im Dialog mit dem Buddhismus engagieren und gute interreligiöse Kontakte bestehen.

In Jakarta war es die hautnahe Erfahrung der Benachteiligung der Armen, die mich nachhaltig beeindruckte. Die Dominikanerinnen, bei

denen wir wohnten, leben in einem Armenviertel, das meist ohne Wasser ist. Eine ganze Woche ungewaschen arbeiten zu müssen, während die Reichen in Sichtnähe Swimmingpools und Autowaschanlagen ungehindert benutzen konnten, war eine demütigende und heilsame Erfahrung.

In Manila gibt es die große Universität der Dominikaner, an der 40.000 Studierende aller Fakultäten ausgebildet werden. In Japan muss der Orden mit der ganz anderen gesellschaftlichen Situation der Vereinzelung umgehen: Die Präsenz der Dominikaner ist vor allem durch künstlerische Tätigkeiten gekennzeichnet. Auch hat ein koreanischer Dominikaner in Paris ein Malatelier. Seine – an chinesische Schriftzeichen

»eine demütigende und heilsame Erfahrung«

erinnernden – auf vielen internationalen Ausstellungen beachteten Gemälde stehen für ihn im Dienst der Evangeliumsverkündigung. Das asiatische Gesicht des Ordens ist das vielfältigste und zukunftsträchtigste.

Das letzte Generalkapitel des Ordens (Sommer 2001) in Providence (USA) war von einer starken lateinamerikanischen Präsenz geprägt. In Brasilien, Kolumbien, Chile, Santo Domingo, Mexiko und Argentinien sind nicht nur Ordensniederlassungen, sondern auch Studienhäuser, in denen die Befreiungstheologie konkrete Konsequenzen zeitigt. In Chiapas sind die Dominikaner als Seelsorger unter den Indios tätig. Das Generalkapitel hat als Magister des ganzen Ordens einen 45-jährigen Argentinier gewählt.

In Krakow und Warschau haben mich vor allem die vollen Kirchen mit vielen Jugendlichen beeindruckt. Die Ordenshäuser sind groß und trotz eher traditioneller theologischer Ausbildung mit vielen jungen Leuten recht lebendig. Dominikus hatte schon sehr früh seine Predigerbrüder auch in den hohen Norden geschickt. In einer extrem säkularisierten Gesellschaft versuchen einige wenige Dominikaner in Norwegen und Schweden präsent zu sein, ebenso im Baltikum (Tallin, Liepaja, Vilnius). Im »alten« Europa wirken Dominikaner in allen Sprachregionen in der Seelsorge, in Studienhäusern und Universitäten.

In Israel führt der Orden die »Ecole Biblique et Archéologique Française« (EBAF) in Jerusalem. Trotz der schwierigen politischen Situation ist die Stephanskirche beim Damaskustor ein

»Begegnungsort für die Christen Palästinas und Israels«

Begegnungsort für die schwergeprüften Christen Palästinas und Israels, die trotz stundenlangen Kontrollen an den unzähligen israelischen Checkpoints zu den Gottesdiensten der Gemeinschaft kommen. Studierende finden hier eine Oase der Ruhe mitten im Sturm.

In Kairo widmet sich die Gemeinschaft den Islamstudien und unterhält eine gute Bibliothek. Im Dialog mit dem Islam ist nicht nur das spezialisierte Institut von Kairo herausgefordert, sondern auch die Ordensprovinzen im Mittelmeerraum, ebenso die pakistanischen Brüder, die eine qualifizierte Arbeit im Institut von Multan leisten.

In der Fakultät von Valencia gibt es Initiativen, einen Lehrstuhl zur Förderung des Dialogs zwischen den drei abrahamitischen Religionen zu errichten (La catedra de las tres religiones). Die Universität »Angelicum« in Rom hat neuerdings Kontakte mit der Al-Hazar-Universität in Kairo aufgenommen. Das »Angelicum« untersteht der Leitung des Ordens, der Ordensmagister ist auch Großkanzler der theologischen Fakultät der Universität Fribourg.

Wie in St. Peter in Rom »die ganze Welt« zusammenkommt, ist auch hier Santa Sabina auf dem Aventin (neben den Gemeinschaften in S. Clemente und S. Maria sopra Minerva) ein Ort, wo sich nicht nur viele Ordensmitglieder aus allen Sprachregionen einfinden, sondern wo die Kirche und der schöne mittelalterliche Kreuzgang Menschen verschiedener Herkunft anziehen. Hochzeiten in der alten Basilika mit der berühmten Holztüre mit biblischen Szenen aus dem 5. Jh. sind beliebt. Wie ein Symbol der Kirche des ganzen Erdkreises steht hoch über dem Hauptportal im Innern der Basilika ein altes Mosaik mit zwei Frauengestalten: der ecclesia ex circumcisione und der ecclesia ex gentibus.

DIAKONIA: *Die geschilderten Etappen klingen wie das Itinerar aus der Apostelgeschichte. Nur dass Paulus und die frühchristlichen Missionare den Mittelmeerraum in anstrengenden Fußmärschen und gefährlichen Schifffahrten durchreisten. Auch für Dominikus war diese vita apostolica ein wichtiges Element, weshalb er seine Predigerbrüder überall hin auf den Weg schickte. Wie sieht dieses »apostolische Reisen« heute aus?*

Vergauwen: Was Paulus als Gefahren zu Wasser und zu Land (1Kor 11) erlebte, ist natürlich heute durch die schnellen Flugverbindungen in alle Welt anders geworden. Heute ent-

> *»arbeitsintensive Begegnungen mit fremden Kulturen«*

spricht den damaligen Beschwernissen das endlose Warten auf Flughäfen, das mühsame Schlangestehen vor Kontrollen, der Jetlag und das Wechselbad der Gefühle in kurzen Zeitabständen. Die kurzen, arbeitsintensiven Begegnungen mit fremden Kulturen, die Konfrontation mit den Problemen der Ortskirchen und Studienhäuser machen die Reisen sehr anstrengend. Als Assistent kann ich lediglich Ratschläge und Impulse geben ohne Gewähr, dass die lokalen Verantwortlichen diese umzusetzen verstehen. Immer wieder gilt darum die Devise des Apostels Paulus »Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern Helfer zu eurer Freude« (2 Kor 1,24).

Ein Welthaus mit vielen Wohnungen

● DIAKONIA: *Wie hat sich durch diesen Einblick in die vielfältigen Kulturen das Bild der »Weltkirche«, dh. der wirklich »katholischen« Kirche, für die Arbeit in der Schweiz ausgewirkt?*

Vergauwen: Die Erfahrung einer weltweiten Ordensgemeinschaft ist wie ein Bild der ganzen Weltkirche. Eine Kirche als »Welthaus« (oikumene) mit vielen verschiedenen Wohnungen (Joh 14) und vielfältigen Formen christlichen Lebens relativiert ganz massiv die innerkirchlichen Strukturprobleme, auf die wir in Westeuropa so oft fixiert sind. Auch ein gewisser »antirömischer Affekt« in der Schweizer Kirche verliert seine Schärfe, weil die Realitäten viel komplexer und weniger »machtvoll« sind, als sie aus der Ferne wahrgenommen werden.

In Bari hat der Orden ein ökumenisches Institut, gleichsam ein Tor zum Osten, das die Kontakte mit den Ostkirchen besonders pflegt und orthodoxen Studierenden das Theologiestudium ermöglicht, was auch im ökumenischen Institut der Universität Fribourg geschieht.

Eine zunehmende Bedeutung gewinnt der interreligiöse Dialog. Daher versucht der Orden seine Präsenz in der Welt des Islam zu verstärken und vermehrt Studenten auszubilden, die über gute Kenntnisse des Arabischen verfügen. Im asiatischen Kontext steht der Dialog mit dem Buddhismus und Hinduismus im Vordergrund.

Das Ziel des Ordens ist nicht, Intellektuelle, sondern Prediger auszubilden, die fähig sind, das Wort der Wahrheit angesichts der vielfältigen Herausforderungen ihrer Zeit zu verkünden. Die vergangenen Kapitel haben dafür die Metapher der Grenze gewählt. Grenze ist zugleich Ende des Bei-mir-Seins und Übergang zur Begegnung mit dem andern. Das letzte Kapitel des südafri-

»*Metapher der Grenze*«

kanischen Vikariats hat diese verschiedenen Grenzen benannt, die durch unsere Verkündigung und unsere Studien überwunden werden müssen: die Grenze zwischen Leben und Tod angesichts der verheerenden Konsequenzen der ökonomischen Globalisierung für die armen Länder; die Grenze zwischen Menschlichkeit und Unmenschlichkeit angesichts der neuen Probleme im Bereich der Bioethik; die Grenzen der christlichen Erfahrung angesichts des praktischen Atheismus der Massen, der materialistischen Indifferenz und der götzendienerischen Religiosität.

DIAKONIA: *Wie werden junge Menschen zu dieser weltkirchlichen Weite geführt und für die Herausforderung unserer Zeit vorbereitet?*

Vergauwen: Welches »Profil« sollen junge Dominikaner bekommen? In der Tradition des Ordens soll der Prediger-Theologe ein vernünftiger Mensch sein, gut informiert in den verschiedenen theologischen Disziplinen (ohne allerdings darin Spezialist zu sein); er soll ein weiser Mensch sein, der andern hilft, sich auf das letzte Ziel zu orientieren und keine Angst hat, sich den Grenzen der Vernunft zu stellen und sich der Torheit des Kreuzes zu öffnen. »Die Weisheit des Kreuzes übersteigt ... alle kulturellen Grenzen, die man ihr auferlegen will und verpflichtet uns, uns der Universalität der Wahrheit zu öffnen, die in ihr ist« (Fides et Ratio 23).

Die Wahrheit, die wir glauben und predigen, muss uns helfen, die Begrenzungen und erstickenden Sackgassen der Systeme zu erkennen, in denen wir üblicherweise unsere Auffassungen von Ökonomie, Politik und modernen Kulturen ausdrücken. Von der Universalität der Heilswahrheiten fällt Licht auf die vielfältigen Krisenerfahrungen in diesen Bereichen. Es ist darum legitim und notwendig, die Frage nach Sinn und Zweck zu stellen, altes Wissen zu würdigen, uns gegenseitig unseren Glauben und unsere Hoffnung zuzusprechen. Gerade da, wo die Wissenschaften uns heute das Bild einer verwirrenden Komplexität geben, wird der Dominikaner kein Mann der einfachen Antworten, sondern der schwierigen Fragen und von der Leidenschaft für die Wahrheit getrieben sein.

In dieser Linie müssen wir unsere Anstrengungen im ökumenischen Dialog unternehmen (so etwa in Bari, in Rom und Fribourg). In dieser Linie will der Orden auch das Engagement im interreligiösen Dialog verstärken. Der erste Kongress der philippinischen Universität Santo Tomas zum interreligiösen Dialog 2001 in Bangkok erarbeitete konkrete Empfehlungen für eine Vertiefung des Dialogs unter den Religionen.

Neue Theologie der Mission

● DIAKONIA: *Das starke Engagement im ökumenischen und interreligiösen Dialog stellt wohl immer wieder die zentrale Frage nach dem missionarischen Charakter einer Weltkirche. Wie könnten die Konturen einer neuen Theologie der Mission aussehen?*

Vergauwen: Seit seiner Gründung hat der Orden eine Spiritualität des Dialogs entwickelt, zuerst und vorzugsweise als unaufgebbaren ökumenischen Dialog unter Christen, darauf als Dialog unter den Religionen. Es soll auch ein Dialog

des Friedens und Verhandelns unter Gegnern sein. Es ist bemerkenswert, wie oft das Thema des Dialogs in den jüngsten Texten von Papst Johannes Paul II auftaucht, (z.B. in »Vita Consecrata«, »Redemptoris Missio«) und im Dokument des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen »Dialog und Mission« und ganz besonders in »Ut unum sint«, wo eine eigentliche Pädagogik des ökumenischen Dialogs entfaltet wird.

Der Dialog zielt nicht auf die Bekehrung, sondern hat in sich einen evangeliumsgemäßen Wert. Diese Erkenntnis ist in der katholischen Theologie zweifellos durch die Wiederentdeckung der Bedeutung des trinitarischen Mysteriums als überströmender Kommunikation des einen und dreifaltigen Gottes an die Menschheit gewachsen. Die Konsequenz dieser Spiritualität des Dialogs auf die Studien ist eine eindringliche Aufforderung, die Spuren Gottes auch über die sichtbaren Grenzen der Kirche und der christlichen Erscheinungsformen hinaus lesen zu lernen. In einem gewissen Sinn ist es auch die Wiederentdeckung der Pneumatologie, des Wirkens des Geistes in der Kirche und über die sichtbaren Grenzen der Kirche hinaus.

Die Herausforderung besteht in der ausdauernden Konversion der Kirchen zur Einheit der Kirche Christi in einem Dialog, der zugleich Gewissenserforschung und Klärung der Erinnerung bedeutet; im Erlernen einer universellen

»Konversion der Kirchen zur Einheit der Kirche Christi im Dialog«

Wahrheit, die in die Partikularität der Geschichte und Kulturen eintritt; in der Verkündigung der Kenosis Gottes, die in das »Fleisch« der Welt und die Grenzen unserer Sprache hinabstieg. Für unser Studium und unser Predigen müssen wir lernen, dass die christliche Wahrheit sakramentalen Charakter hat, dass wir das Absolute berühren, indem wir durch unsere Geschichte und Sprache eine Wahrheit aussprechen, die uns übersteigt.

Die Leidenschaft für eine letzte Wahrheit und der Eifer für die Forschung verpflichten uns, eine neue Theologie der Mission oder Evangelisation zu entwickeln – gerade angesichts der

»Leidenschaft für eine letzte Wahrheit«

Sinnkrise und der Pluralität widerstreitender Theorien, des Skeptizismus, des Indifferentismus und der dringenden Notwendigkeit, letzte Werte in einer Welt zu betonen, die oft die Mittel nur nach ihrer Nützlichkeit einsetzt. Es ist unerlässlich geworden, von den Phänomenen zum Grund vorzustoßen. Den Dialog lernen heißt darum die Vertiefung der eigenen Identität und die Gewinnung einer Haltung der Kommunikation, die auf den andern hört und sich seiner Wahrheit öffnet, die mich betrifft und mich korrigiert. Diese Kommunikation impliziert die Kritik der Enge meines eigenen Standpunktes, aber auch den Willen, den andern davon zu überzeugen, die Wahrheit zu suchen – nicht meine eigene, sondern jene, die uns beide übersteigt und sich nur durch ihre eigene Kraft auferlegen kann.

Das Studienobjekt ist – nach dem Emblem des Ordens – die Wahrheit (veritas). Aber es ist eine Wahrheit, die befreit (Joh 8,32) und die getan werden muss (Joh 3,21). Sie übersteigt unsere Möglichkeiten des Verstehens und Handelns, aber sie berührt uns gleichsam auf dem eigenen Territorium, da wo wir in der Konfrontation mit den drängenden Fragen unserer Zeit Einvernehmen und Dialog suchen: im Zusammenleben der vielfältigen Rassen und Religionen, in der Suche nach Gerechtigkeit und Frieden, in den Grenzen einer Welt mit beschränkten Res-

sourcen. Was wir seit unserer Gründung sind, muss heute nötiger denn je gelebt werden: eine religiöse Gemeinschaft im Dienst der Verkündigung und der Seelsorge, ein Orden, der das Leben Christi in der Weitergabe des Empfangenen nachahmt, als respektvolle und bescheidene Leser der Texte, als hörende Menschen und großzügig Antwortende »hier bin ich... mir geschehe nach deinem Wort« (Lk 1,38).

So ist eigentlich unser Suchen und Ringen um glaubwürdige und zeitgemäße Formen christlichen Lebens und Wirkens nichts anderes als ein Abbild der weltweiten, der im Wortsinn »katholischen« und »ökumenischen« Kirche überhaupt. Die vielen positiven neuen Aufbrüche – trotz aller Krisen und Probleme – machen die Aussage von Kardinal John Henry Newman (1801-90) zum Wort der Hoffnung: »Das Christentum war zu oft in scheinbar tödlicher Gefahr, als dass wir jetzt vor irgendwelcher neuen Prüfung Angst haben müssten.«

Das Gespräch führte Marie-Louise Gubler.

Internetadressen von Orden und Ordensvereinigungen

http://www.op.org/
Homepage der Dominikaner

http://www.jesuit.org/resources/provinces.html
Kurzinfos über alle Jesuiten-Provinzen weltweit und Links zu deren Homepages

http://www.osb.org/
Homepage der Benediktiner

http://www.wtu.edu/franciscan/pages/links/index.html
führt zu franziskanischer Präsenz im Internet, u.a. zu Homepages verschiedener franziskanischer Kongregationen.

http://www.clar.org/
Website der lateinamerikanischen Vereinigung von Ordensgemeinschaften; viel Informationen, spanisch.

http://www.lcwr.org/lcwr2/links.htm
eine ausgezeichnete Liste von Links in Sachen Frauenorden: vernetzt mit Vereinigungen und Zentren für Ordensleute und mit weiblichen Orden alphabetisch von Benediktinerinnen bis Ursulinerinnen. Die Linkliste der Leadership Conference of Women Religious.

http://employees.csbsju.edu/roliver/orders.html#orders
eine gut sortierte Liste mit Links zu weiteren Linksammlungen und zu einzelnen Ordensgemeinschaften weltweit.

http://community.catholic.org/
eine Suchmachine und umfangreiche Linksammlung aus der »katholischen Welt«; unter »religious orders« findet sich eine Liste von Homepages verschiedenster Ordensgemeinschaften – allerdings funktionieren nicht alle Links und manche führen nur zu US-amerikanischen Niederlassungen.

Ferdinand Kerstiens

Ortskirche weltweit

Erfahrungen aus einer Gemeindepartnerschaft

Wirkliche Partnerschaft hat nicht zuerst mit Geld zu tun, sondern wächst über konkrete Begegnungen. Wo die Armut der Welt Namen und Gesicht bekommt, erhält auch ein politisches Verständnis des christlichen Auftrags eine feste Basis. Bericht von einem langen Weg zweier Gemeinden.

● Um den Herausforderungen unseres Glaubens und der Globalisierung im kommenden Jahrtausend gewachsen zu sein, brauchen Gemeinden selbst eine neue Weite, eine neue Spiritualität, ein politisches Bewusstsein. Denn auch für die Kirchengemeinden gilt: Global denken, lokal handeln und: wenigstens zeichenhaft auch global handeln. Sonst können die Gemeinden ihrer »katholischen« (= allumfassenden) Verantwortung nicht gerecht werden. Zunächst werde ich die Entwicklung unserer Partnerschaft mit Basisinitiativen in Brasilien schildern, um dann einige grundsätzliche Schlüsse daraus zu ziehen.

Partnerschaft Marl – Ibirité

● Zwischen 1970 und 1975 lernte ich als Studentenpfarrer an der Universität in Münster den Salesianerpater Rogerio I. Almeida Cunha aus Brasilien kennen. 1979 besuchte ich mit ihm in Brasilien drei Basisgemeinden in Armenvierteln von Ibirité am Rande von Belo Horizonte, in denen er neben seiner Tätigkeit als Professor für Fundamentaltheologie arbeitete. Da entstand die Idee einer Partnerschaft zwischen diesen Gemeinden und der Pfarre, deren Pfarrer ich damals war, St. Heinrich in Marl. Den Hintergrund bildete die Befreiungstheologie mit ihrer Absicht, die Selbstorganisation der Armen zu stärken, sie ihre eigene Kompetenz und Würde entdecken zu lassen. In den Gemeindegremien ergab diese Idee viele Nachfragen, was denn eine solche Partnerschaft solle. Nach langen Beratungen nahmen die Gemeinden hüben und drüben die Partnerschaft an. Es begann ein langer, abenteuerlicher Weg durch viele Grauzonen und Durststrecken hindurch.

Von Anfang an haben wir darauf geachtet, dass die finanzielle Unterstützung nicht im Mittelpunkt steht, sondern die Partnerschaft viele Aspekte umfasst: gegenseitiges Kennenlernen, Interesse für die Lebenswelt der anderen, Analyse der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation, Beschäftigung mit der Befreiungstheologie, kritische Beobachtung der kirchlichen Entwicklung, Unterschriftenaktionen zugunsten unserer brasilianischen Partner. Bescheidene finanzielle Unterstützung wurde über Pater Rogerio vermittelt.

1983 besuchte zum ersten Mal eine Gruppe unseres Brasilienkreises die Partnergemeinden. Es herrschte dabei eine große Unsicherheit auf beiden Seiten. Die Partnergemeinden wussten nichts Rechtes mit uns anzufangen. Wir

»Ein paar Namen haben wir uns gemerkt.«

waren bei Gottesdiensten dabei, bekamen die Ehrenplätze, besuchten Gemeindeversammlungen. Wir konnten einen kleinen Einblick gewinnen in die Lebenssituation dieser Menschen, ihre Sorgen, ihre Kämpfe. Ein paar Namen haben wir uns gemerkt.

In der Folgezeit wurde es schwer. Wir versuchten, durch Briefe die Kontakte aufrecht zu erhalten und zu vertiefen. Doch eine Antwort blieb oft aus. Wir waren enttäuscht, bis wir hörten, dass solche Briefe eine Staatsaktion für unsere Partner waren: Eine Versammlung spricht über unseren Brief, den sie erhalten hat. Dann wird eine Antwort beschlossen. Was soll da hinein? Wer macht einen Entwurf? Wer kann schreiben? Briefeschreiben gehört nicht zum kulturellen Kontext unserer Partner. So standen hinter einem kurzen Brief, der uns dann erreichte, viele Überlegungen und Versammlungen. Wir schrieben dennoch viele Briefe, auch an Einzelpersonen. Sie bedeuten viel für die Empfänger, Überraschung über den Postboten, Freude über den Brief aus der Ferne. Aber wir spürten, dass mehr getan werden musste, wenn die Partnerschaft lebendig werden und bleiben sollte.

1987 besuchte dann wieder eine Gruppe aus unserem Brasilienkreis unsere Partner. Wir wurden schon offener empfangen. Wir lernten ihre Projekte kennen und die Personen, die sich darin vor allem abrackern. Wir besuchten die Bürgervereine, die aus Aktivitäten der Gemeinden entstanden waren, in denen aber alle Bewohner dieser Viertel mitarbeiten können. Die Kinderkrippen, die wir unterstützten, waren in die Verantwortung von Frauengruppen und Bürgervereine übergegangen, die unabhängig von den Gemeinden arbeiten. Aus einem Partner wurden jeweils drei: die kirchliche Gemeinde, die Frauengruppe als Trägerin der Kinderkrippe und der Bürgerverein. In allen Gruppen fanden wir die Menschen wieder, die wir kannten. Doch das machte die Partnerschaft komplizierter. Wer war nun das Subjekt unserer Partnerschaft? Bestärkt, aber auch ein wenig ratlos, kehrten wir zurück.

Verrückte Idee

● In Marl wurde der Gedanke der Partnerschaft durch mehrere Besuche von Bischöfen und Theologen aus Brasilien wachgehalten. Doch irgendwie fehlte der Partnerschaft bei uns eine breitere Basis. Da kamen wir auf die verrückte Idee, so nannten wir das selber, Leute aus den Basisgemeinden nach Marl einzuladen. Wir schickten Einladungen an die Gemeinden. Sie sollten selber ihre Vertreterinnen und Vertreter wählen. Schneller als erwartet kam die Antwort: Ja. Sie hatten Kriterien aufgestellt für die Wahl: Es sollten Leute sein, die uns schon von den Besuchen her kannten, die schon länger in den Gemeinden mitarbeiteten, die sich untereinander vertragen und Konflikte austragen können, die in der Lage sind, hinterher für die Gemeinden ausführlich zu berichten. Schneller, als wir dachten, wurden die Leute gewählt und uns die Namen mitgeteilt.

Doch bei uns mehrten sich die Fragen: Worauf haben wir uns eingelassen? Können wir überhaupt verantworten, Frauen und Männer aus den Elendsvierteln mit unserer Wohlstandssituation zu konfrontieren? In der Gemeinde ka-

men Fragen auf: 15.000 DM kosteten die Flüge, die von uns aufgebracht werden mussten. Soll man das Geld nicht besser direkt dahin geben, wenn die Leute so in Not sind? Doch das Geld kam zusammen.

So kamen 1990 zwei Frauen und drei Männer zu uns nach Marl. Dieser Besuch hat unsere Gemeinde umgekrempelt. Unsere Besucherinnen und Besucher waren überzeugende Menschen, von großer Herzlichkeit, die kompetent und offen über ihre Situation, ihre Projekte, aber auch über die auftretenden Schwierigkeiten, über Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen in ihren Gemeinden berichteten. Sie waren 14 Tage bei uns, besuchten die verschiedenen Gruppen in der Gemeinde, waren bei Familien zu Gast, gestalteten unsere Gottesdienste mit. Aber wir besuchten mit ihnen auch Projekte, die sie die Schattenseite unserer glitzernden Gesellschaft ahnen ließen: Frauen helfen Frauen, Asylunterkünfte, Erziehungshilfe etc. Das Ruhrlandmuseum in Essen über die Geschichte des Bergbaus und die Arbeitsbedingungen der Kumpels sowie Gespräche über die Kämpfe der Gewerkschaften machten deutlich, dass die gegenwärtige Situation nicht vom Himmel gefallen ist. Gespräche beim Bürgermeister, beim Bischof, Betriebsbesichtigungen, Besuche in Münster und Köln ergänzten die Eindrücke.

Viele persönliche Freundschaften entstanden, die zum Teil bis heute noch halten. Auf meine Frage: »Warum hat die Partnerschaft erst jetzt gezündet, wo doch schon so viele Besuche aus

»Besucher für die ganze Gemeinde«

Brasilien in unserer Gemeinde waren?« sagten die Leute: »Das waren Besucher im Pfarrhaus, jetzt kamen Besucher für die ganze Gemeinde.« Andere sagten: »Bisher haben wir immer nur von den Armen gehört und gesprochen. Jetzt haben sie für uns ein Gesicht und einen Namen. Es sind Dodora und Aparecida, Valdevino, Idelbrando und Raimundo.« Andere: »Bisher haben wir immer nur etwas von unserem Pfarrer über die Theologie der Befreiung gehört. Jetzt haben wir verstanden: Theologie der Befreiung heißt, dass diese Menschen aufleben können.«1

Der dritte Besuch von uns in Brasilien 1992 zeigte uns, wie unsere Gäste in Marl zu Hause von der Reise berichtet hatten, wie dadurch die persönliche Freundschaft gewachsen war, die Partnerschaft verbreitert wurde.[2] Das ermutigte uns, 1995 wieder eine Gruppe von dort einzuladen.

1997 waren wir wieder drüben. Empfangen wurden wir von einer Gruppe aus den drei Gemeinden, die bedruckte T-Shirts trug: »Gruppe der Freundschaft Ibirité-Marl«. Dazu gehörten die bisherigen Gäste in Marl, aber auch viele andere, die Feuer gefangen hatten. Die Partnerschaft hatte eine neue Basis gefunden. Die Gruppe der Freundschaft ist jetzt auf brasilianischer Seite die Trägerin der Partnerschaft. In ihr sind alle Projekte vertreten, an denen wir uns beteiligen konnten.

Zwischen den alten Vierteln hatte sich eine neue Favela gebildet, wild an einem Abhang gebaut. Inzwischen leben dort ca. 16.000-18.000 Menschen in Elendshütten, Wasser nur an wenigen Zapfstellen, kein Abwasser, keine Müllabfuhr, Strom für etwa die Hälfte der Bewohner. Mit dem Auto konnte man nur ein paar hundert Meter hineinfahren. Die anderen Viertel waren aus dem Gröbsten raus, nach einem Kampf von über 20 Jahren. Sicher gab es noch Elend. Aber die meisten wohnten jetzt in festen Häusern. Die Grundeinrichtungen für die Bevölkerung waren erkämpft. Die Gemeinden brauchten finanzielle Unterstützung nur noch bei kleineren Projekten. Wir konzentrierten uns auf die »Vila ideal«, wie

die Bewohner ihre neue Favela nannten. Die Partnerschaft zwischen den Gemeinden und uns war gefestigt und durch viele persönliche Freundschaften gestärkt.

1999 kam dann wieder Besuch aus Ibirité und aus Recife, begleitet von Maria Schulze-Eistrup-dos-Santos, die im Auftrag des DED in unseren Projekten arbeitete, und von Pater Rogerio. Diese Begleitung ist ganz wichtig, weil beide die Verhältnisse hüben und drüben kennen, in beiden Sprachen zu Hause sind und deswegen nicht nur sprachlich vermitteln können, sondern auch menschlich, kulturell, mentalitätsmäßig. Sie können auch den Gästen helfen, ihre Erfahrungen hier zu verarbeiten. Einige von uns können zwar inzwischen etwas Portugiesisch, aber das reicht nicht für die Kommunikation.

Diesmal waren wir auch bei Adveniat. Wir wurden sehr freundlich aufgenommen und hatten ein langes Gespräch. Die zuständigen Leute bei Adveniat sagten: »Solche Partnerschaften

»die Menschen selbst, um die es geht«

und solche Besuche sind sehr wichtig für uns. Sonst kommen immer nur die Bischöfe oder die Patres, nie die Menschen selbst, um die es geht.«

Anfang 2000 konnten wir mit Hilfe unserer Diözese über die AGEH, die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe, Maria Schulze-Eistrup-dos-Santos für drei Jahre als Entwicklungshelferin für unsere Projekte anstellen. In diese Zeit fielen die Planung und der Bau eines Kinder- und Jugendschutzhauses, das neben dem »Zentrum zur Befreiung der arbeitenden Frau« entsteht, und der Bau einer Kapelle mit Nebenräumen für Kurse und Versammlungen in der Vila ideal. Diese Projekte werden auch durch das Kindermissionswerk Aachen (Sternsingeraktion) bzw. durch Adveniat gefördert, ebenso durch eine größere soziale Einrichtung in Brasilien sowie die Kanadische Botschaft. Geplant ist der Bau einer Ausbildungsstelle für Jugendliche in der Favela Vila ideal. Die vielfältige Prüfung und Förderung der Projekte durch ganz unterschiedliche Institutionen zeigt ihre Qualität. Im Sommer 2002 wird wieder eine Gruppe des Brasilienkreises unsere Partnerinnen und Partner besuchen und die Einweihung des Kinder- und Jugendschutzhauses mitfeiern.

Wie wird es weitergehen? Ich bin inzwischen als Pfarrer von St. Heinrich ausgeschieden, arbeite jedoch in dem Brasilienkreis weiter mit. Dieser Brasilienkreis bestand zunächst aus fünf Personen. Jetzt sind wir 18 in einem gesunden Generationenmix. Vor allem die Besuche aus Brasilien haben uns neue Mitglieder zugeführt.

Die Finanzen

● Bisher war noch nicht viel vom Geld die Rede, mit dem wir die Menschen und ihre Projekte dort unterstützen. Zur Zeit kommen etwa 20.000.- DM jährlich zusammen. Es handelt sich dabei um die Erlöse von Basaren, monatliche Überweisungen, Einzelspenden von Geburtstagen und Hochzeiten und um den Erlös des Verkaufs von Dritte-Welt-Waren.

Im Anfang haben wir das Geld ohne Zweckbestimmung den Partnergemeinden zukommen lassen. Pater Rogerio vermittelte die Einzelspenden für die Projekte. Dann haben wir das Geld den Gemeindegremien übergeben, damit sie entscheiden konnten, was damit zu tun sei. So wollten wir sie als Partner ernst nehmen. Unsere Erfahrung zeigte, dass dies eine Überforderung war. Die Menschen, die selber kaum über 200.- DM im Monat für ihre ganze Familie verfügen, können kaum mit für sie so großen Summen umgehen. So haben wir abgemacht: Unsere Partner

planen genau ihre Projekte, sichern die Finanzierung durch Eigenarbeit, und beantragen bei uns den Rest. So konnten wir helfen beim Bau und Betrieb von Kinderkrippen, Kirchen, Versammlungsräumen und dem »Zentrum zur Befreiung der arbeitenden Frau«, einer Ausbildungs- und Koordinationsstelle für die Frauen in den Kinderkrippen, für Frauenkurse und zur Vertretung der Frauen- und Kinderrechte der Stadt gegenüber und in der Öffentlichkeit. Wir achten immer darauf, dass die Besuchskosten nicht zu Lasten der regelmäßigen Projektförderungen gehen, sondern als Sonderaktion gespendet werden.

Ein Mann unserer Gemeinde sagte mir vor kurzem: »Ich habe Ihnen ja nie geglaubt, was Sie von der Ungerechtigkeit in der Welt gesagt haben. Ich hielt das immer für übertrieben. Aber jetzt sehe ich hier an den Arbeitslosen, dass Sie Recht haben.« Die Arbeit mit den Armen hier in unserer Stadt, mit den Asylsuchenden und

»Not und Armut hier und weltweit«

Flüchtlingen, gehört natürlich auch zur Gemeinde St. Heinrich. Sie wird von anderen Kreisen wahrgenommen (Caritaskreis, Behindertenkreis, Altenkreis, Krankenbesucher ...). Die Not und die Armut hier und weltweit gehören zusammen. Sie sind Folge unserer Lebensbedingungen. Deswegen ist die Sorge in den sozialen Kreisen hier und den Partnerschaften mit Menschen in den armen Völkern keine Konkurrenz, sondern Ausfluss der gleichen Verantwortung.

Spiritualität

● In einem Glaubensbekenntnis unserer Tage heißt es: »Ich werde nicht glauben, dass ich Unterdrückung dort bekämpfen kann, wenn ich Unrecht hier bestehen lasse. Sondern ich will glauben, dass es nur ein Recht gibt hier und dort, dass ich nicht frei bin, solange noch ein Mensch Sklave ist.«[3] Dieses Bewusstsein ist in unseren vorwiegend bürgerlichen Gemeinden noch unterentwickelt. Informationen reichen dafür nicht. Es muss eine Spur geben durch die ganze Arbeit der Gemeinde hindurch, durch die Veranstaltungen, die Gottesdienste und Predigten hindurch, die es ermöglicht, dass Menschen sich

»etwas von Bekehrung, von Standortwechsel«

darauf einlassen, von ihrem Verstand und von ihrem Glauben her. Darin steckt etwas von Bekehrung, von Standortwechsel. Es fällt uns schwer, unsere Situation einmal von außen, von den Armen her, den Fremden her zu sehen. Wie erleben sie unsere Gemeinden? Wie erleben sie meine Frömmigkeit?

Der Kontakt mit den Basisgemeinden, mit Frauen und Männern, die in ihren kleinen christlichen Gemeinschaften ihren Glauben befreiend leben trotz der Elendssituation, gegen die sie kaum ankönnen, kann Glaubensfreude zusammen mit den Glaubensfreundinnen und -freunden ermöglichen, Glaubensfreude, die nicht durch geschlossene Augen erkauft ist. Es ist erstaunlich, wie sich die Armen freuen können! »Warum?« haben wir sie gefragt. »Weil wir euch als Freunde haben und weil wir an Jesus glauben, der auferstanden ist. Deswegen wissen wir, dass wir nie am Ende sind.«

Dabei ist die Institution »Katholische Kirche« der selbstverständliche Rahmen der Begegnungen. Unsere brasilianischen Partnerinnen und Partner würden es nicht verstehen, wenn wir aus dieser Kirche austräten. Im Kontakt mit ihnen haben wir eine ganz neue Bedeutung des

Wortes »katholisch« gelernt. Wir gehören einfach zusammen über alle Grenzen hinweg.

Der Korintherbrief und die Synode der westdeutschen Bistümer lehren uns, dass wir nicht an getrennten Tischen Eucharistie feiern können, an den überfließenden Tischen der Reichen und an den leeren Tischen der Armen.

»Wir können nicht an getrennten Tischen Eucharistie feiern.«

»Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahles mehr.« (1 Kor 11,20) Wir können nicht Eucharistie feiern mit dem Rücken zu den Armen hier und weltweit. So helfen uns auch die Partnerschaften mit Menschen und Gemeinden in der Ferne, hier Eucharistie zu feiern, Gemeinde Jesu Christi zu werden.

Ich kann nicht befreiende Arbeit in Basisgemeinden unterstützen, wenn ich hier enge hierarchische Strukturen und unterdrückende Wirtschaftsmechanismen unangetastet lasse. Das führt sicher zu Konflikten, vielleicht auch innerhalb der eigenen Gemeinde. Doch eine christliche Gemeinde zeigt sich nicht darin, dass sie Konflikte vermeidet, sondern wie sie damit umgeht. Vielleicht bedarf es sogar einer Pastoral der begrenzten Konflikte, um neues Bewusstsein zu wecken. Wichtig dabei ist, dass alle Gemeindegremien und Gruppen sich dabei gegenseitig nicht nur tolerieren, sondern stützen. Auch Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat müssen ihre Arbeit in dieser weltweiten Perspektive sehen und sie bei ihren Einzelentscheidungen mit einbeziehen.

Gesichter und Namen

● Viele Gemeinden haben Kontakte zu Menschen, die als Missionare, Ordensschwestern oder Entwicklungshelfer/innen unter den armen Völkern leben und arbeiten. Doch das ist immer nur ein Ansatzpunkt für wirkliche Partnerschaft mit den Armen, nicht mehr. Es muss durch Besuche drüben und Einladungen der Armen nach hier ein unmittelbarer menschlicher Bezug aufgebaut werden, über alle sprachlichen und kulturellen Barrieren hinweg. Die Armut muss für uns Gesichter und Namen bekommen. Nur so werden die Menschen selbst ernst genommen und bleiben nicht anonyme Objekte unserer Hilfe.

Unser Kreis ist jeweils durch die Besuche dort und die Besuche unserer PartnerInnen hier gewachsen. Die erlebte Partnerschaft trägt und steckt an. Christliche Gemeinden müssen ihren weltweiten Horizont behalten und ausbauen. Da ist Bewusstseinsbildung in Kirche und Gesellschaft besonders wichtig. Sie kann gerade durch kleine Gruppen gelingen, die durch ihre überschaubaren Projekte nah bei den Menschen sind.

Mut zu politischem Handeln

● »Als wir auf der Seite der Mächtigen standen, waren wir äußerst politisch, aber keiner hat uns das vorgeworfen. Als wir uns auf die Seite der Armen stellten, hieß es: Jetzt werdet ihr aber politisch. Das ist nicht eure Aufgabe.« Das sagte Dom Helder Camara bei seinem Besuch in St. Heinrich (und auch sonst vielfach). Politisch sind Gemeinde und Kirche immer, schon aus soziologischen Gründen. Eine gesellschaftliche Größe hat immer auch politische Wirkung. Es ist nur die Frage, ob sie sich dessen bewusst ist oder nicht, ob sie davon Gebrauch macht oder nicht. Wer in der Kirche, auch in der eigenen Gemeinde, den Vorwurf hört, er sei zu politisch, muss also genau zuhören und zurückfragen, was denn dieser Vorwurf bedeute, welche politischen

Zwecke damit verfolgt werden. Oft bedeutet der Vorwurf: »Jetzt werdet ihr aber zu politisch!« in Wahrheit: »Ihr treibt die falsche Politik!« Deswegen bedarf es eines offenen Gesprächs darüber. Erst dann kann eine Kommunikation über die verschiedenen Optionen gelingen.

Als sich 1980 in unserer Gemeinde der Brasilienkreis bildete, war das einigen Mitgliedern der Gemeinde zu politisch. Befreiungstheologie, Basisgemeinden, Veränderung von unten – das klang umstürzlerisch. Sie gründeten deswegen

»Ihr treibt die falsche Politik!«

parallel einen Tansania-Kreis, der die (scheinbar unpolitische) Priesterausbildung in diesem Land unterstützen wollte. Der interne Konflikt darüber wurde nie offen ausgetragen. Doch als in der Frage des Erlassjahres 2000 eine gemeinsame Linie der Dritte-Welt-Kreise gesucht wurde, verweigerte sich ein Teil des Tansania-Kreises diesem Anliegen, weil es zu politisch und deswegen nicht Sache des Kreises sei. Darüber ist der Kreis (leider) zerbrochen (worden). Einige führen den Kreis weiter, verweigern sich aber völlig dem Gespräch in der Gemeinde. Auch das ist eine äußerst politische Entscheidung. Inzwischen ist leider die Trennung zwischen Tansania-Kreis und Gemeinde erfolgt.

50.000 Kinder sterben jeden Tag an mangelnder Ernährung, Hygiene und vermeidbaren Krankheiten. Das darf Kirchen und Christinnen und Christen nicht kalt lassen. Mut zu politischem Handeln heißt auch Mut zu Konflikten, zu Konflikten in der eigenen Gemeinde und mit den politisch und wirtschaftlich Mächtigen. Aber dieser Mut gehört zum aufrechten Gang, zu dem wir eingeladen sind.

Perspektiven

● Die Geschichte unserer Partnerschaft mit Basisinitiativen in Brasilien, mit den Menschen in Elend oder Armut, mit ihrer Freude und Hoffnung, aber auch mit ihrer Trauer und Angst lädt ein, sich auf ähnliche Erfahrungen einzulassen. Sie soll aber keine Messlatte sein, woran man andere Initiativen messen könnte. »Hoffen geschieht im Tun des nächsten Schrittes« (Karl Barth). Wie diese nächsten Schritte jeweils aussehen können, entscheidet sich vor Ort. Da gibt es sicher ganz unterschiedliche Ansatzpunkte. Wir müssen jedoch darauf achten, dass der gesellschaftliche und kirchliche Gegenwind uns nicht die weltweiten Perspektiven unseres Christseins ausbläst.

Die Erfahrungen von Solidarität, die Begegnungen mit den Menschen weltweit machen uns selber reicher und wehren der bürgerlich-egoistischen Verarmung unseres Christseins. Denn Christsein ist ohne Freundschaft mit den Armen, die menschlich oft so reich sind, nicht möglich. Partnerschaft weltweit ist ein Teil unserer Antwort auf die Herausforderungen der Globalisierung und unseres Glaubens.

[1] Vgl. F. Kerstiens: Besuch der kleinen Leute, in: Orientierung 54 (1990) 255-259.
[2] Vgl. F. Kerstiens: Zärtlichkeit und Widerstand, in: Orientierung 56 (1992) 254-259.
[3] F. Cromphout: Eine Zeit des Redens, Kaffke/Bergen-Enkheim 1971, 25.

Gunter und Veronika Prüller-Jagenteufel

Exposure – Sharing – Reverse

Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende

Weltkirche heißt auch: Fremdheit erfahren im Slum, theologisieren im interkulturellen Dialog, Fremde als Gäste ins eigene Land holen – Bericht von einem philippinisch-österreichischen Austauschprogramm für angehende TheologInnen.

● Befreiungstheologie in einem ihrer Ursprungsländer kennen zu lernen und sich dabei einigermaßen mit Leichtigkeit verständigen zu können – diese Zielvorstellung führte uns Anfang der 90er-Jahre dazu, mit einer Ordenshochschule auf den Philippinen ein Austauschprogramm für angehende TheologInnen aufzubauen. Die drei englischen Begriffe im Titel dieses Beitrags waren und sind Schlüsselworte dieser Partnerschaft zwischen der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien und dem Intercongregational Theological Center Manila (ICTC).[1]

Die Idee entstand, als wir 1992 die Philippinen besuchten. Unter der kompetenten Begleitung einheimischer Organisationen (z.B. das landesweit arbeitende Social Pastoral Institute) lebten wir in Basisgemeinden mit, knüpften Kontakte zu philippinischen BefreiungstheologInnen und waren Gäste von ICTC.

Diese von Franziskanern, Redemptoristen, Karmeliten und seit 1999 auch den Montfort-Missionaren gemeinsam betriebene theologische Hochschule war damals noch eine junge Einrichtung, hervorgegangen aus dem Engagement dieser Orden gegen die Diktatur des Ferdinand Marcos[2] und für eine demokratische Gesellschaft ohne Armut der Massen.[3]

Die jungen Ordensleute, die z.T. im Untergrund, zum größeren Teil in legalem, dabei oft nicht weniger gefährlichem, politischem Aktivismus ein hohes Maß an Bewusstseinsbildung erfahren hatten, konnten und wollten sich nicht in ein klassisches Theologiestudium in klimatisierten Hörsälen und mit vielen, meist westlichen Lehrbüchern einfügen. Sie forderten eine alternative Form der Ausbildung.

So entstand das Konzept einer theologischen Lehr- und Lernanstalt, die sich den Ansatz der philippinisch-befreiungstheologischen »theology of struggle«[4] zu Eigen machte und sich das Ziel setzte, Theologie in und aus der Realität der Armen zu treiben, eine Theologie, die in der und für die konkrete historische Situation des Landes relevant ist. Seit Studierende und eine Hand voll experimentierfreudiger Lehrender gemeinsam begannen, in diesem Sinne ein neues Curriculum zu entwerfen, entwickelt und verändert sich ICTC mit neuen Studierendengenerationen und neuen gesellschaftlichen Herausforderungen. Konstant bleibt dabei, dass die Studenten im Lau-

fe des insgesamt vierjährigen Studiums immer wieder über Wochen und Monate bei Familien mitleben, um das Leben der Armen zu teilen. Die dabei gemachten Erfahrungen und Beobachtungen werden mit alten und neuen theologischen Traditionen zusammengelesen und beides im Licht des jeweils anderen reflektiert und verarbeitet. Ein eigenes Pastoralteam begleitet die Erfahrungszeiten in den Dörfern und Slums, akademisch ausgewiesene LehrerInnen bemühen sich um die Verknüpfung mit der Theologie.

Als wir ICTC kennen lernten, wurden wir in diese bewegende Art, Theologie zu treiben, mit hineingenommen, was in uns das Anliegen weckte, auch anderen solche Erfahrungen zu ermöglichen. Als AssistentInnen an der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien konnten wir unsere beiden Institute dafür gewinnen, ein Programm zu entwickeln, das österreichischen Theologiestudierenden die Möglichkeit zu eigenen Erfahrungen auf den Philippinen geben und dann im Gegenzug Studenten des ICTC die Erfahrung der europäischen kirchlichen und gesellschaftlichen Situation eröffnen würde.

So stand von Beginn an fest, dass Partnerschaft und Austausch wirklich gegenseitig sein sollten und nicht nur frommer Dritte-Welt-Tourismus. Inzwischen gab es im Rahmen des nach einem philippinischen Wort für Solidarität benannten Sandiwaan-Programms drei vierwöchige Exkursionen von insgesamt 25 Studierenden aus Wien auf die Philippinen und drei fünfwöchige Gegenbesuche von insgesamt zehn philippinischen Theologiestudenten.

Fremder Realität ausgesetzt

● Zentrales Mittel des Lehr- und Lernkonzepts von ICTC sind so genannte Exposures, wörtlich: Aussetzungen. Es geht darum, sich der Realität des Lebens der Armen auszusetzen und, soweit das möglich ist, in ihre Wirklichkeit einzutauchen. Immersion ist daher ein weiterer Begriff, der die psychische und physische Herausforderungen in diesen Zeiten des Mitlebens auf dem Dorf oder im städtischen Armenviertel treffend bezeichnet. Nicht pastorales Engagement oder Missionierung ist dabei das Ziel, sondern das Kennenlernen der täglichen Freuden und Mühen, des Familienlebens, der Arbeit, der sozialen Kontakte, des Feierns – kurz: des unter den Bedingungen der Armut gestalteten Lebens. Die Studenten von ICTC – und im Rahmen des Sandiwaan-Programms auch die Studierenden aus Wien – werden in einer Gastfamilie aufgenommen und fügen sich dort in den Alltag ein: Sie schlafen in derselben Holz- oder Wellblechhütte, arbeiten mit auf dem Feld, beim Fischen

»Schönheit des Regenwaldes«

oder z.B. Rattansammeln; sie essen, was die Familie isst, gehen mit einkaufen und zum Dorftratsch auf die Plaza oder auch zur Bibelrunde oder zum Rosenkranz. Sie riechen, dass es stinkt im Slum, bekommen Platzangst im vollgequetschten Bus oder staunen über die Schönheit des Regenwalds. Sie erleben, was es bedeutet, unter sengender Hitze um einen Tageslohn von 1,25 US-Dollar im Zwiebelfeld Unkraut zu jäten oder zwei Stunden zu Fuß zum Markt zu gehen, weil das Geld nicht für den Bus reicht.

Dieses Erleben ist allerdings gebrochen, das Eintauchen in die Situation der Armen gelingt immer nur bruchstückhaft. Auch der philippinische Student von ICTC bleibt ein Gast, der das harte Leben für ein paar Wochen teilt und dann wieder geht – und erst recht bleiben die ÖsterreicherInnen Aufsehen erregende Gäste aus dem Westen. Für sie wird das beste Essen zusammengekratzt, ihnen wird das einfache Leben in

der Hütte möglichst erleichtert, bei ihnen ist klar, dass der Tag Feldarbeit nur ein Ausprobieren ist – »She is testing it«, erklärte die Tagelöhnerin der Farmerin, auf deren Feld wir arbeiteten, als sie mich mitbrachte. Das Bemühen, sich in das Leben der Armen einzufühlen, bricht sich auch an dem Wissen, im Fall des Falles Zugang zum Krankenhaus zu haben und sich nach ein paar anfordernden und erfahrungsreichen Tagen wieder zurückziehen zu können.

Es geht also nicht darum, zu glauben, wir könnten wirklich Arme unter Armen sein, aber es ist die Herausforderung, sich einzulassen und sich befremden zu lassen – vom anderen Zeitrhythmus, vom fremdartigen Essen, vom

»nur ein Ausprobieren«

Plumpsklo mit Rattenbesuch und dem Schlafplatz auf dem Bretterboden gemeinsam mit der zehnköpfigen Familie. Oft sind es die banal erscheinenden Dinge des Alltags, an denen Fremdheit besonders spürbar wird – zum Beispiel dann, wenn erst gelernt werden muss, für eine Dusche mit einem kleinen Kübel Wasser auszukommen.

Wer dabei die eigenen Deutungsmuster, die eigenen Vorstellungen und Wünsche zurückhalten kann, wird entdecken, wie diese Menschen ihr Leben meistern. Das ist der erste entscheidende Perspektivenwechsel: nicht mehr nur betroffen, geschockt oder befremdet zu bemerken, wie arm die Leute sind, sondern auch zu sehen, wie ausdauernd und zäh, wie kraftvoll oder auch einfallsreich sie sind. In Tagalog, einer der Hauptsprachen der Philippinen, steht dasselbe Wort für »arm« und für »schwierig« – Herausforderung der Exposures an die österreichischen Gruppen wie an die ICTC-Studenten ist es, die Armen nicht nur als bedauernswert zu sehen, sondern als Menschen anzuschauen, die unter äußerst schwierigen Bedingungen ihr Leben meistern.

teresita

du massierst mit deinen empfindsamen händen
meinen nacken
deine füße versinken im schlamm

lächeln

du kochst reis morgens, mittags und abends auf
offenem feuer mitten im unrat

lächeln

du wäscht wäsche mit einem kleinen stück seife
die wäsche deiner familie

lächeln

du schaust mich fragend an,
angesichts der trostlosigkeit deiner lage
du versuchst, deinen gefühlen worte zu geben

lächeln

du treibst geld auf, um deinen kindern ausbildung
und damit eine bessere zukunft zu ermöglichen

lächeln

du nimmst mich in dein haus auf
und kochst für mich
die ich nie hunger litt

lächeln

du umarmst mich und machst mir keine vorwürfe
ob meiner ungleich besseren lebenschancen

lächeln

du geleitest mich durch den schlamm deiner armut
und sorgst dafür, dass ich wohlbehalten
weiterreisen kann

lächeln

du lässt mich gehen und wünscht mir gottes segen
du hast tränen in den augen, ich auch

Michaela Koller, österreichische Teilnehmerin 1997

Zugleich fordert die Erfahrung, der fremden Realität der philippinischen Armen ausgesetzt zu sein, dazu heraus, sich selbst gut wahrzunehmen. Da gilt es, auf die eigenen Gefühle und Gedanken zu hören, zu erspüren, wo man unsicher wird, welche Reaktionen aufsteigen – etwa das Bedürfnis, Ratschläge zu geben, oder Ungeduld oder Faszination ... Eine Exposure konfrontiert immer mindestens so sehr mit dem Eigenen wie mit dem Fremden. »Ihr seid losgezogen, um den

philippinischen Menschen zu begegnen – und ihr seid vor allem mit euch selbst konfrontiert gewesen – und das ist gut so«, deutete einer unserer Begleiter aus dem Staff von ICTC für uns ÖsterreicherInnen diese Erfahrung.[5]

»Was bedeuten ein schöne Wohnung, die Höhe des Einkommens, modische Kleidung? Seit Februar weiß ich das noch weniger als zuvor. Seit ich mit den »Armen« gelacht, getanzt, Feste gefeiert habe, wie ich es in Österreich noch nicht erlebt habe. Eine alte Soundmachine und eine Petroleumlampe (»no electricity«) genügten. Selbstverständlich bin ich froh darüber, dass ich mir über meinen Lebensunterhalt keine Sorgen machen muss. Aber ich bin mir jetzt ganz sicher, dass das nicht alles ist. Was bedeuten eine schöne Wohnung, die Höhe des Einkommens...? Ich habe keine Antwort auf die Frage, aber ich stelle sie mir immer wieder, und ich glaube, das ist gut so.«
Christine Hieslmayr, österreich. Teilnehmerin 2000

Theologie im Dialog

● Neben dem Eintauchen in die fremde Erfahrungswelt der Armen steht als zweiter Schwerpunkt des Programms der Austausch über diese Erfahrungen und das Teilen von theologischen, spirituellen, ethischen Deutungen dafür. Von unseren philippinischen Freunden haben wir dafür das Wort »Sharing« gelernt, das das Teilen ebenso meint wie den Prozess, miteinander im Kreis zu sitzen, Geschichten mitzuteilen und gemeinsam um Deutungen zu ringen. Solche »Sharings« gehören als Reflexionseinheiten zur Ausbildung der ICTC-Studenten während und nach den Exposures, sie sind auch für die österreichischen Gruppen zum festen Bestandteil geworden. Dabei erwies es sich als unerlässlich, solche Reflexionszeiten sowohl innerhalb der Gruppe der ÖsterreicherInnen als auch gemeinsam mit den Studenten von ICTC zu halten. In gemeinsamer theologischer Reflexion wird der praktische Umgang der primär Betroffenen mit ihrer Lebenssituation als locus theologicus entschlüsselt, sodass die Direktkontakte über das konkrete Erleben hinaus Lernprozesse in theologischer Theorieentwicklung fördern können.

Diese gemeinsame theologische Reflexion steht vor der Herausforderung, unterschiedliche Erfahrungen, Problemhorizonte und theologische Kategorien zu teilen. Der Horizont, der solche Verständigung trotz aller Unterschiede ermöglicht, ist der Horizont des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Botschaft. So wird der fundamentaltheologische Grundsatz, dass nicht die Erfahrung von Einzelnen, sondern grundsätzlich der Kirche als Gesamtheit locus theologicus ist, kontextualisiert und prozessualisiert. Dass Theologie notwendig dialogisch ist, bleibt hier nicht eine abstrakte Idee, sondern wird – mit allen Mühen, die das auch kostet – konkret. Unterschiede werden dabei respektiert und nicht eingeebnet, sondern im Dialog artikuliert – um in den Fragmenten kontextueller Theologie den Horizont des Gemeinsamen erst zu entdecken und ins Wort zu bringen.

Dieser Prozess stellt an alle TeilnehmerInnen große Anforderungen: Er verlangt die Fähigkeit, sich vom eigenen Erleben zu distanzieren und empathisch die eigene Situation mit den Augen der anderen zu sehen, sowie die Ambiguitätstoleranz, die Spannung zwischen Ferne und Nähe, von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit auszuhalten.[6]

Rückblickend zeigen sich hier Wandlungen in den Studentengenerationen – auch auf den Philippinen. Nicht nur bei uns erscheinen die Theologiestudierenden heute deutlich pragmatischer und individualistischer als vor zehn Jahren, auch die Hochschul- und Ordensleitungen auf den Philippinen müssen mit neuen Präfe-

renzmustern bei den jungen Theologen rechnen. So konnten wir auch feststellen, dass die Ähnlichkeiten zwischen den Studierenden beider Länder in bestimmten Bereichen – z. B. was das Lebensgefühl angeht – größer sind, als die Ähnlichkeiten zwischen den philippinischen Studenten und den Armen, bei denen sie selbst ihre Exposures verbringen.

Grundlegend wechselseitig

● Eines der wesentlichsten Momente des Programms, das es zugleich von den meisten anderen vergleichbaren Programmen unterscheidet, ist, dass es von Anfang an als Reverse-Programm konzipiert war. Eine einseitige und damit tendenziell paternalistische Praxis ergibt keine Basis für eine kontextuelle Theologie in gleichberechtigtem Dialog. Was liegt näher, als den Prozess dialogischen Theologie-Treibens ein Jahr nach der Exposure der mitteleuropäischen TheologInnen unter umgekehrten Vorzeichen fortzusetzen?

Das Programm, das wir dabei unseren philippinischen Gästen anbieten, wird jeweils mit den österreichischen Studierenden neu erarbeitet, sodass diese die Felder ihres eigenen Lebens und Engagements herzeigen können. Wichtig ist dabei, sowohl mit Stolz die Schönheit unseres Landes oder auch die sozialen Errungenschaften, die unser Leben prägen, den Filipinos zu vermitteln, aber auch die Schattenseiten des vermeintlich goldenen Westens gut sichtbar zu machen. Auch das Programm in Österreich kennt demnach Phasen des Mitlebens und Mitmachens (etwa in Bergbauernfamilien oder in der Obdachlosenarbeit) und Zeiten des geteilten Alltags mit den österreichischen Studierenden. Dazu kommen Besuche bei sozialen wie kirchlichen Initiativen, die in unserem Kontext als richtungsweisend anzusehen sind (diese kennen zu lernen ist oft auch für die Österreicherinnen neu und ein Gewinn) sowie wiederum Reflexionseinheiten.

> »Ich habe meinen Aufenthalt in Österreich genossen, denn wer könnte sich nicht erfreuen an der Schönheit und dem Reichtum dieses Teils der Welt? Ja, und ich konnte nicht anders: Ich wurde neidisch. Ich habe mich gefragt: Warum ist da diese Ungleichheit? ... Ja, ich habe meinen Aufenthalt in Österreich genossen, aber ich habe auch geweint über diese ungerechte Wirklichkeit.«
> *Greg Redoblado OFM, philippin. Teilnehmer 1995*

Indem sich die philippinischen Theologen der Situation in der genannten Ersten Welt aussetzen, erfahren beide Seiten Unterschiede und Gemeinsames noch einmal auf neue Weise. Die nun auch von den Filipinos geteilte Erfahrung der Fremdheit und mitten darin die der gemeinsamen theologischen und pastoralen Optionen stellt auch die Beziehungen zwischen den Studierenden auf eine neue Basis – erst jetzt ist echte Reziprozität möglich. Zugleich lernen die TheologInnen, die in Österreich zu Hause sind, ihren eigenen Lebenskontext mit den Augen Fremder zu sehen.

Schließlich weitet sich der Blick auf die gemeinsam erfahrenen globalen Entwicklungen und Strukturen in ihren je unterschiedlichen Auswirkungen in Europa und auf den Philippinen. Gerade hier hat sich in den zehn Jahren des Projektes immer deutlicher gezeigt, wie die neoliberale Globalisierung der Märkte die Spaltungen zwischen Armen und Reichen, Gewinnern und Ausgegrenzten nicht nur weltweit, sondern auch innerhalb der Gesellschaften verstärkt, wir es also zunehmend deutlich mit übergreifenden Problemhorizonten zu tun haben. Angesichts dessen geht es nicht mehr nur um »global denken – lokal handeln«, sondern darum, dass so-

wohl denken als auch handeln global vernetzt und doch lokal konkretisiert erfolgen. So entwickelt sich ein Modell von Solidarität jenseits der Alternative von paternalistischer Hilfeleitung oder eines diffusen universalen Gemeinsamkeitsgefühls.

Was bringt's? Was kostet's?

● Die ersten Reaktionen, wenn TeilnehmerInnen danach gefragt werden, was ihnen die Teilnahme und Mitarbeit am Austauschprogramm gebracht hat, sind immer wieder ähnlich. Zu allererst wird benannt, dass aus Ziffern und Statistiken, die schon lange bekannt waren, Gesichter und Lebensgeschichten geworden sind – und diese unmittelbare Begegnung mit Menschen und ihren Schicksalen führt dazu, dass niemand genauso nach Hause kommt, wie er/sie weggegangen ist. Am zweiter Stelle steht das Erleben, die Erfahrungen der Reise auf die andere Seite der Welt im eigenen Land nur wenigen wirklich vermitteln oder mitteilen zu können.

Ein Drittes ist das Erlebnis von Weltkirche und das hat durchaus unterschiedliche Ebenen. Neben der bereits benannten Dimension des gemeinsamen interkulturellen Theologie-Treibens ist da etwa die Erfahrung, miteinander berührende Liturgien zu gestalten und zu feiern, in denen die Brisanz und Relevanz unseres gemeinsamen Glaubens greifbar wurden. Wir denken dabei z.B. daran, wie gut es tat, nach einer intensiven Reflexionseinheit, in der uns – auch unter Tränen – die Gespaltenheit unserer Welt bedrängend nahe rückte, miteinander Eucharistie feiern zu können und im gebrochenen und geteilten Leib Christi Trost und Hoffnung zu finden. Sowohl in der Theologie als auch im liturgischen Ausdruck bei aller Kontextualität eine Sprache zu finden, die uns auch noch Verständigung ermöglicht, macht Weltkirche real. In Worten und Symbolen des Glaubens die Herausforderung durch das weltweite Unrecht zu deuten, überschreitet den Horizont jeder sich mühenden Solidaritätsarbeit. Kirche als Gemeinschaft der Nachfolge weltweit kann hier zur echten Kraft und Hilfe werden, sich der Herausforderung zu stellen.

Zugleich bedeutet die Erfahrung von Weltkirche auch die Einsicht darin, dass die strukturellen Fragen und Probleme der Kirche ebenfalls weltweit sind. So ist Abschied zu nehmen von der romantischen Vorstellung, in der Dritten Welt eine »bessere« Kirche zu finden, etwa flächendeckend progressive Theologie und blühende Basisgemeinden. Vielmehr erfahren die TeilnehmerInnen, dass hier wie dort befreiendkontextuelle Theologie und Gemeindepraxis Minderheitenprogramme sind, dass auch auf den Philippinen die Zusammenarbeit von Laien und Priestern nicht friktionsfrei ist, dass hier wie dort das Mündigwerden der Kirchenmitglieder ein langwieriger Prozess ist. Dabei kann es in beiden Kontexten die Hoffnung stärken, sich mit mutigen TheologInnen »am anderen Ende der Welt« auch in einer gemeinsamen Kirchenvision verbunden zu wissen.

»Die Begegnungen des Austauschprogramms brachten es mit sich, dass beide Seiten einerseits im eigenen Land viele entdeckten, die ähnlich denken und die gleichen Ziele verfolgen, und andererseits über große Distanzen und kulturelle Unterschiede hinweg eine tragende Solidarität von Christen gleicher Orientierung spüren konnten. Wir sind nicht allein, nicht hier in Österreich, nicht dort auf den Philippinen, nicht in der großen Gemeinschaft der Weltkirche.«
Franz Zöchling, österreichischer Teilnehmer 1994

Diese Bestärkung hat auch das Programm selbst immer wieder nötig, denn im strukturellen Rahmen einer staatlichen Universität erweist

sich seine Fortentwicklung als erstaunlich schwierig. Der Legitimitätsdruck in der an das Programm zuweilen gestellten Anfrage, was daran eigentlich »wissenschaftliche« Theologie wäre, gibt Zeugnis davon, wie wenig das wissenschaftliche Paradigma einer erfahrungsbezogenen Theologie in den traditionellen Fächern Fuß gefasst hat, und zeigt, wie schwer es manchen fällt, die Räume lebendiger Kirchenerfahrung als loci theologici anzuerkennen. So hat das Programm nur geringe institutionelle Absicherung.

Die Studierenden, die sich auf ein solches Programm einlassen, sind eine zahlenmäßig kleine »Elite«, die Zeit, Kosten und Mühe auf sich nehmen, ihren Erfahrungshorizont zu weiten und auch umbauen zu lassen. Der größere Teil der Studierenden bleibt – häufig auch notgedrungen – pragmatisch bei einem möglichst effizienten Studium; ein Teil scheut wohl auch die existentielle Verunsicherung, die sich aus der Auseinandersetzung mit dem Fremden ergibt.

Was bleibt

● Jene aber, die sich dem Prozess unterworfen haben, bestätigen die These, dass in den Exposures und Begegnungen »nachhaltige, oft lebensverändernde Erfahrungen«[7] Platz greifen. Die Protokolle und Dokumentationen, die von den Studierenden erstellt wurden, geben Einblick in das Staunen, Ringen, Fragen und Buchstabieren neuer Einsichten, das sie während und nach dem Programm beschäftigt. In den authentischen Texten wird die Bedeutung der Erfahrungen auch in der Relektüre nach Jahren wieder lebendig.

Nachhaltige Reaktionen zeigen sich z.B. darin, dass viele TeilnehmerInnen in der Dritte-Welt-Arbeit oder im sozialen Bereich ihres näheren Umfeldes weiterarbeiten; eine ging sogar als MissionarIn auf Zeit zurück auf die Philippinen, eine andere leistete brisanten und risikoreichen Solidaritätseinsatz in Guatemala. Etwa ein Drittel der TeilnehmerInnen machten ihre Erfahrungen zum Thema ihrer Diplomarbeiten und zwei schlossen darüber hinaus einschlägige weitere Studien an: Einer ging an die Universidad Centroamericana in San Salvador, eine andere besuchte einen interkulturellen theologischen Kurs am Institute for Women Studies in Manila und schließt nun eine Dissertationen über die Kategorie des Opfers an – entwickelt am Beispiel der Selbstreflexion philippinischer Frauen.

Allen TeilnehmerInnen bleibt aber mindestens eines: Die Geber-Nehmer-Struktur herkömmlicher Solidaritätsarbeit wird überwunden zu einem wechselseitigen Verständnis für die Lebenskontexte aller Beteiligten und ihre globale Vernetzung, die Kompetenz zu interkultureller Kommunikation und die Solidaritätsfähigkeit wird gestärkt. Weltkirche ist keine leere Chiffre mehr, sondern das erfahrene Verbundensein im Anruf durch und im Zeugnis für die christliche Botschaft der Befreiung.

Info: www.univie.ac.at/moraltheologie unter »Sandiwaan«; mit Texten zum Konzept von ICTC und Möglichkeit, Dokumentationen zu bestellen.

[1] Vgl. V. u. G. Prüller-Jagenteufel, Ein Projekt kontextueller theologischer Ausbildung. Das Inter-Congregational Theological Center Manila, in: KatBl 124(1999), 327-331.

[2] 40-60% der Filipinos leben unter der Armutsgrenze.

[3] Vgl. M. R. Battung (Hg.), Theologie des Kampfes. Christliche Nachfolgepraxis auf den Philippinen, Münster 1989.

[4] Vgl. dazu M. Treber / W. Burggraf / N. Neider (Hg.), Dialog lernen. Konzepte und Reflexionen aus der Praxis von Nord-Süd-Begegnungen, Frankfurt/M. 1997.

[5] Vgl. K. Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt, Aachen 1993, 218-228.

[6] Ebd., 212.

Anne E. Patrick SNJM

Ethik und Politik der Spiritualität

Eine feministisch-befreiungstheologische Annäherung

Moderne Menschen sind gern »spirituell«, ohne einer verfassten Religion anzugehören. Diese neuen, oft romantisierten Formen von Spiritualität sind ebenso nach ethischen Kriterien zu beurteilen wie traditionelle. Die Tugenden Selbstachtung, Solidarität, Mut und Demut ergeben dafür einen übergreifenden Maßstab.

● Spiritualität wird heutzutage häufig durch eine rosarote Brille betrachtet und idealisiert. Dabei ist Spiritualität letztlich ein menschliches, kulturelles Phänomen und damit genauso ambivalent wie Kirchen, Computer und Coca Cola – nicht restlos gut und auch nicht vollkommen schlecht. Dennoch wird Spiritualität anderen menschlichen Phänomenen gegenübergestellt, die ebenfalls ambivalent, aber negativ wahrgenommen sind und erst recht in schlechtem Licht erscheinen, wenn sie mit einer romantischen Vorstellung von Spiritualität kontrastiert werden. So kann Spiritualität etwa im Kontrast zu Theologie stehen. Theologie gilt hier als trocken, verstaubt und akademisch, Spiritualität dagegen als blühend, nährend und lebendig. Oder nehmen wir die noch weiter verbreitete Gegenüberstellung von Religion und Spiritualität. Religion ist dabei rigid, institutionalisiert und unterdrückerisch, wohingegen Spiritualität kreativ und befreiend wirkt. Kein Wunder, dass viele davor zurückscheuen, sich mit einer organisierten Kirche oder Glaubenstradition zu identifizieren und statt dessen betonen, dass es die so genannte »Spiritualität« ist, die sie durchs Leben geleitet.

Seit Jahren höre ich Studentinnen und Studenten sagen: »Ich gehöre keiner Religion an, aber ich bin spirituell.« Sie haben sich glücklich von einem ambivalenten Erbe befreit. Ihre Vorfahren und Vorfahrinnen mag es zwar noch in Armut, Krieg, Krankheit und Vertreibung begleitet haben, sie können heute dagegen etwas Strahlenderes und Makelloses haben – nach dem Motto: Keine Kohle mehr in den Ofen schaufeln

»den gewünschten Grad spiritueller Behaglichkeit«

und sich mit Staub und Ruß herumschlagen, denn in unserer aufgeklärten Zeit müssen wir nur am Thermostat drehen, um den gewünschten Grad spiritueller Behaglichkeit zu erreichen.

Wohl niemand hat diese Gegensätze schärfer formuliert als der Autor Diarmuid O'Murchu, der «tiefgründige und originelle Einsichten [bietet] in die Veränderung und Entwicklung des heutigen spirituellen Bewusstseins, das in rasen-

dem Tempo über die historisch wertvolle, aber ausgelaugte Vision der formalen Religion hinauswächst«[1]. Es finden sich tatsächlich einige originelle Erkenntnisse in O'Murchus jüngster Publikation, aber auch zur Genüge Aufgewärmtes von Karl Marx, Mary Daly und Matthew Fox.

Dabei verdanken wir diesen drei DenkerInnen bedeutende Beiträge. In einem gewissen Sinne waren sie prophetisch. Karl Marx hat sicher ins Schwarze getroffen mit seinem Verweis auf die Gefahr der Passivität, die der Betonung des

» ... auch zu Widerstand und Rebellion angestiftet «

Lebens nach dem Tod innewohnte. Gewisse religiöse Traditionen haben in der Tat dazu gedient, unterdrückerische Systeme zu legitimieren und Frauen oder Arme davon abzuhalten, für ein besseres Leben zu kämpfen. Marx hat allerdings übersehen, dass Religion nicht nur als Opium für das Volk gewirkt, sondern auch zu Widerstand und Rebellion angestiftet hat.

Ebenso ist Mary Daly dafür Anerkennung zu zollen, dass sie – beginnend bei ihrer eigenen, der römisch-katholischen, Tradition – die patriarchale Grundierung der Weltreligionen klar benannt hat. Daly hat eine ganze Generation von Feministinnen herausgefordert und dazu angeregt, ihre Religionskritik aus der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit weiterzudenken.[2]

Viele sind mittlerweile über Dalys Ansatz hinausgegangen, indem sie die Wiederaneignung, Neuimaginierung und Rekonstruktion religiöser Vorstellungen und Praxen, die Frauen gerecht werden, auf die Tagesordnung gesetzt haben.

Matthew Fox schließlich hat uns geholfen, den Blick dafür zu schärfen, dass die Betonung von Sünde und Erlösung eine Schieflage im spirituellen Leben bewirken kann, indem sie grundlegende Wahrheiten, wie die Heiligkeit der Schöpfung oder die Fleischwerdung Gottes, verdrängt.[3]

Problematische Ablehnung

● Ich halte dennoch die von vielen geteilte Meinung O'Murchus aus zwei Gründen für problematisch, einem historischen und einem ethischen. Aus historischer Perspektive ist zu sagen, dass sich die Ablehnung von Institutionen schlicht als nicht funktionabel erwiesen hat. Bewegungen, die sich selbst als Gegenteil institutionalisierter Religion definieren, erlangen letztlich ebenso einen gewissen Grad an Organisation und institutionalisieren sich selbst: Auch wenn die Terminologie anderes anzeigen mag, hinsichtlich ihrer Funktionsweise treten Ähnlichkeiten zu institutionalisierten Religionen auf. Überdies können Einzelne das spirituelle Erbe ihrer VorfahrInnen und ihrer eigenen Jugend für eine gewisse Zeit hinter sich lassen, aber danach kommt eine Generation, die neu nach geteilten Geschichten und nach Strukturen fragt, die ihre Spiritualität unterstützen, und vielleicht sogar verbindliche Rituale und eine Doktrin fordert.

Immer wieder geht der Pendelschlag in die entgegengesetzte Richtung: einmal weg von der starken Betonung institutionalisierter Gemeinschaft hin zur Autonomie des Individuums, dann wieder zurück. So fördert man Ausgewogenheit nicht dadurch, dass man die organisierte Religion insgesamt verwirft. Die glücklich aus der Kirche Ausgetretenen werden sich irgendwann als alternde Eltern oder Großeltern einer neuen Generation traditionell Gläubiger wiederfinden, seien diese nun Fundamentalisten oder AnhängerInnen neuer religiöser Bewegungen.

Bedenklicher als historische Beobachtungen sind jedoch die ethischen Implikationen einer

Einstellung, die Spiritualität auf Kosten von Religion idealisiert. Ich halte diese sehr populäre Vorstellung für elitär, dualistisch und leibfeindlich, für naiv der menschlichen Natur und der Geschichte gegenüber und für potenziell schädlich. Wobei ich sofort hinzufüge, dass das alles auch auf bestimmte Ideen organisierter Religionen und ihrer Vertreter zutrifft. Ich möchte hier nicht die Kritik einfach umdrehen, sondern es geht mir darum, eine dualistische Sicht von Religion und Spiritualität zu überwinden – nicht entweder–oder, sondern beides miteinander ist zu sehen und zu nutzen.

Ich behaupte auch nicht, dass Menschen, die sich selbst als religiös bezeichnen, besser sind als jene, die diese Selbstbezeichnung vermeiden und sich dagegen als »spirituell« beschreiben. Und ich behaupte nicht das Gegenteil. Ich halte eine kulturelle Situation für problematisch, die bewirkt, dass Menschen sich gezwungen sehen, das eine oder das andere zu wählen. In wessen Interesse liegt diese Konstruktion eines Gegensatzes zwischen Spiritualität und Religion? Wer

»Spiritualität für das Bildungsbürgertum reserviert?«

profitiert davon, dass Einzelne ihre Verbindung zu traditionellen Glaubensgemeinschaften lösen? Spielt es eine Rolle, dass jene, die diesen Schritt setzen, oft wohlhabend und gut ausgebildet sind? Ist «Spiritualität« eine Abteilung in den Gängen heutiger Supermärkte der Meinungen geworden, die für das Bildungsbürgertum reserviert bleibt: ein Geschäft, dessen Waren sich die, die die Regale füllen und den Boden wischen, kaum leisten können?

Dabei liegt auch etwas Vielversprechendes darin, dass so viele, in keiner Religion verwurzelte Menschen Spiritualität als etwas für ihr Leben Wichtiges bezeichnen. Vielleicht verweist das auf ein neues Stadium in der Entwicklung einer menschlichen Religiosität, die Gemeinschaften wie Einzelne in ihrem Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit und ökologische Verantwortung unterstützen kann. Damit dies möglich ist, braucht Spiritualität – genauso wie traditionelle Religion – Ethik. Beide Formen der Spiritualität, die traditionell religiöse wie die erklärt säkulare, sollten mit denselben ethischen Fragen konfrontiert werden: Schafft diese Spiritualität gerechte und sorgende Gemeinschaft, die nicht ausschließt? Hält sie Hoffnung für die Armen und Unterdrückten bereit? Rührt sie an die Wahrheit der Dinge? Und fördert sie bei ihren AnhängerInnen den Erwerb von Tugend – etwas, das bei weitem nicht so einfach ist, wie sich selbst für unschuldig zu halten oder sich zu wünschen, gut zu sein.

Ethik der Spiritualität

● Welche Tugenden sollen nun gefördert werden – durch säkulare wie durch traditionell religiöse Spiritualität? Ich schlage eine erweiterbare Liste vor, die Kriterien beschreibt, in deren Hintergrund letztlich eine Liebe steht, die gerecht ist.

Selbstachtung: Selbstachtung ist eine erste Tugend, die jede Spiritualität nähren sollte. Valerie Saiving hat schon 1960 festgestellt, dass im Patriarchat die Versuchung für Frauen weniger in Stolz und Selbsterhöhung liegt, sondern eher in dem Versäumnis, sich auf das eigene Selbst zu besinnen.[4] Es geht daher darum wahrzunehmen, dass die Pflege des Selbstwerts und die Sorge um das eigene Wohl-Sein zentrale Aspekte von Frömmigkeit sind, besonders für jene, die in ungerechten Macht- und Herrschaftsbeziehungen auf der Seite der Unterord-

nung leben. Zur Sorge um das eigene Wohl-Sein gehört dann unter Umständen auch der Rückzug von religiösen Systemen und Praktiken, die als schädlich und verletzend erlebt werden. Allerdings ist es falsch, im Zuge dessen diese Systeme zu dämonisieren.

Mit Rosemary Radford Ruether bin ich der Ansicht, dass »die Kirche« historisch am treffendsten als eine «dialektische Interaktion« zwischen der »historischen Institution« und der «geisterfüllten Gemeinschaft« zu verstehen ist.[5] Dabei erscheint es mir wichtig, die Präsenz des Geistes auch in den großen historischen Institutionen zu erkennen, auch wenn für die bestehenden Kirchen die Bekehrung vom Patriarchat sicherlich noch ein weiter Weg ist. Selbstachtung gegenüber existierenden Institutionen ist für Menschen, die traditionell religiös sind, immer sowohl eine notwendige Tugend als auch eine große Herausforderung. Doch auch für jene, die ihre spirituelle Beheimatung in weniger traditionellen Gruppen haben, ist Selbstachtung wichtig, denn auch diese Gruppen sind gegen Fehler und unterdrückende Praxis nicht schon allein dadurch immun, dass sie sich jenseits traditioneller Religion definieren.

Solidarität: Während Selbstachtung die Qualität der Liebe zum eigenen Selbst im Blick hat, beschreibt Solidarität die ideale Beziehung mit den NachbarInnen. So geht es bei Solidarität

»zur harten Arbeit sozialer Analyse bereit zu sein«

um einen effektiven und verbindlichen Einsatz, den ein Verständnis für vernetzte Probleme leitet. Solche Solidarität geht über die bloße Zustimmung und Unterstützung der Sache des Volkes weit hinaus.6

Dabei ist es selbstredend einfacher, über Solidarität zu reden als sie zu praktizieren, denn authentische Solidarität bedeutet auch anzuerkennen, dass gemeinsame Probleme nicht automatisch zu Schwesternschaft führen. Es ist daher problematisch, wenn europäisch-amerikanische Feministinnen eine zu simple Solidaritäts-Rhetorik übernehmen und dabei »die Erfahrungen und Stimmen der Marginalisierten und Unterdrückten ignorieren oder auch vereinnahmen, während sie geschickt dem Ruf zu Buße und Bekehrung, zu Authentizität in Wort und Tat, ausweichen«[7]. Weiße Frauen und women of color müssen je spezifische Wege entwickeln, die Tugend der Solidarität zu erlernen; alle – Weiße, Rote, Braune, Gelbe und Schwarze – sind herausgefordert, selbstkritisch, ehrlich, couragiert und zur harten Arbeit sozialer Analyse bereit zu sein.

Mut: Ich unterscheide zwischen einer kreativen Form der Verantwortung und einer passiven Form, die mehr mit Pflicht bzw. Pflichtgefühl assoziiert wird. Wir brauchen beide, die passive

»Pflichtgefühl gut gelernt«

und die kreative Form der Verantwortung, genauso wie wir weiße und schwarze Tasten auf dem Klavier brauchen. Die meisten von uns haben das Pflichtgefühl gut gelernt und verbringen das ganze Leben damit, die Taste des hohen C anzuschlagen.

Kreative Verantwortung bringt dagegen das Begehren hervor, nach neuen und besseren Lösungen für unsere Probleme zu suchen und um der Förderung des Guten und der Eindämmung des Bösen willen Risiken auf sich zu nehmen. Dazu braucht es Mut, der getragen ist von einem grundsätzlichen Vertrauen in die Macht Gottes, sowohl durch uns als auch über uns hinaus zu handeln und das zu vollbringen, was wir nicht vermögen. Solcher Mut gründet zudem im Vertrauen darauf, dass Gottes Gnade immer da ist,

uns unterstützt und uns schützt vor dem Schaden, den wir zu nehmen fürchten, und besonders vor unseren eigenen Begrenzungen.

Demut: Schließlich – und vielleicht überraschend für eine, die stark von Valerie Saiving beeinflusst ist – empfehle ich allen spirituell Suchenden die Tugend der Demut und möchte hier die Einsicht in unsere leibliche Geschöpflichkeit unterstreichen. Es geht mir dabei um die Wurzel der Bedeutung von Demut – vom lateinischen humilitas: »von der Erde genommen zu sein«: aus denselben Elementen gemacht, aus denen auch Ackererde, Felsen und Bäume sind. Demut beginnt damit, den eigenen Körper als »eine lange verlorene Freundin« (Mara Faulkner) zu erkennen, mitsamt aller Unzulänglichkeit und Hinfälligkeit.

Dabei scheint es mit dem Leib ein wenig so zu sein wie mit der Spiritualität, die sich auch manche als von allen Fehlern, von allem »Fleisch« religiöser Institutionen rein wünschen. Aber können wir ohne dieses fehlerhafte Fleisch auskommen? Auf einer Reise durch Südafrika hat es mich berührt, dass christliche Institutionen die Ideologie der Apartheid sowohl mit aufrecht erhalten als auch bei deren Abschaffung geholfen haben. Wie verworren! Ähnlich ist es mit dem physischen Leib und seiner Fähigkeit, sowohl Leid als auch Glück hervorzurufen und zu erfahren.

Beispiel Südafrika

● Im Juli 2000 besuchte ich Soweto, das frühere Schwarze Township nahe Johannesburg, und kam mit lebendigen Eindrücken von der Bedeutung organisierter Religion für den Erfolg im Kampf gegen die Apartheid zurück. Hätte es die Regina Mundi Church nicht gegeben, wo hätte sich der ANC (African National Congress) treffen sollen? 16 Jahre sind ins Land gezogen, seit am 25. September 1985 afrikanische Kirchenleitungen das berühmte Kairos-Dokument veröffentlicht haben, das eine bedeutende Rolle in der gewaltfreien Kampagne zur Absetzung einer rassistischen, repressiven Regierung gespielt hat. Der Kustos der Kirche Regina Mundi zeigte uns, wo Polizeigewehre den Altar, die Decke und farbige Plexiglasfenster zerstört hatten. Kugeln wurden in die Kirche hinein gefeuert, um AktivistInnen zu erschrecken, die sich all zu oft zu Begräbnissen jener, die draußen getötet worden waren, treffen mussten; doch die im Kampf Engagierten ließen sich nicht einschüchtern. Heute zeugen das Gebäude und seine Kunstwerke von der Bedeutung religiöser Institutionen für genau jene Kämpfe, die auch O'Murchu sicherlich gutheißen würde. Daher frage ich: Wenn schwarze und weiße SüdafrikanerInnen »spirituell« gewesen wären statt den Kirchen zugehörig, wo würde Südafrika heute stehen?

Bei einem Besuch diözesaner Radiostationen in Südafrika in Johannesburg und in Maseru, der Hauptstadt des kleinen »Berg-Königreichs« Lesotho, wurde mir in aller Deutlichkeit

» kirchliche Macht als einzige Gegenkraft zur politischen Macht «

bewusst, dass kirchliche Macht die einzige Gegenkraft zur politischen Macht in diesen Regionen ist. Ein Großteil des Radioprogramms ist fromm und kaum eine Bedrohung für die Regierung. Aber es gibt auch Sendungen zu Fragen von Frieden und Gerechtigkeit, die kirchliche Lehren zu Menschenrechten und -würde bekannt machen, und solche Sendungen haben große moralische Macht. Die bloße Existenz solcher Radiostationen erinnert Politiker daran, dass Menschenrechtsverletzungen nicht unbemerkt bleiben, weder lokal noch international.

Ethik vervollständigt ein komplexes Bild

● Da ich die Tugend der Demut herausgestellt habe, scheint es mir angemessen zuzugeben, dass es in Hinblick auf Religion und Spiritualität noch vieles gibt, über das ich nachdenke. Das komplexe Gefüge kann ich zurzeit zusammenfassen in dem Bild zweier großer Flusssysteme, die unterschieden werden können, obwohl sich ihr Wasser da und dort vermischt. Das erste System steht für die klassischen spirituellen Traditionen, die wir mit institutioneller Religion verbinden, wie Buddhismus, Christentum, Judentum oder Islam, die alle verschiedene Subsysteme aufweisen. Das zweite System hat sich losgelöst von traditioneller Religion, besonders von der institutionell organisierten und auf einem Bekenntnis basierenden. Es ist oft verbunden mit der Liebe zur Natur, zur Kunst und zur Schönheit; mit Sorge für Umwelt, Gerechtigkeit und Frieden; mit dem Verlangen nach physischem und psychischem Heilsein und auch mit Genesung von jenen Schäden, die durch bestimmte Aspekte institutionalisierter Religion verursacht wurden.

Es wird wohl so sein, dass beides authentische Antworten auf den Heiligen Geist in der Geschichte sind, und beide sind notwendig im Prozess menschlicher Entwicklung. Gott, der/die die Diversität des Lebendigen so sehr liebt, kann wahrscheinlich religiöse und spirituelle Unterschiedlichkeit besser handhaben als wir. Aber ich bin davon überzeugt, dass kein spirituelles System seine menschlichen Ideale verwirklichen kann, wenn seine Gläubigen annehmen, sie seien frei von Begrenzungen und Bösem, was doch Teil menschlichen Seins ist.

Demut, das Verwurzeltsein in unseren begrenzten, irdischen Bedingungen, verlangt den Respekt vor dem Guten, das in anderen religiösen oder säkularen Traditionen genauso steckt wie in jener, der wir zugehören. Demut verlangt

»Respekt vor dem Guten in anderen Traditionen«

weiters, dass wir auf beiden Seiten auch die Probleme sehen und die Idealisierungs/Dämonisierungs-Kiste nicht kaufen, die einige Denker feilbieten.

Das richtige Verhältnis zwischen Religion und Spiritualität ist letztlich eine Frage der Ausgewogenheit. Spiritualität ist eine Quelle für Religion, Religion ist eine Quelle für Spiritualität, und Ethik braucht es in beiden Fällen zur Verwirklichung des Potenzials zum Guten. Die Tugenden, die ich beschrieben habe, können als gegenseitige Korrektive betrachtet werden, die zum Gleichgewicht beitragen, das auf beiden Seiten benötigt wird. Selbstachtung und Solidarität ergänzen und korrigieren einander, Mut und Demut ebenso. Die Welt kann mehr von allen gebrauchen.

[1] Klappentext seines Buches: Religion in Exile: A Spiritual Homecoming, New York 2000.
[2] Vgl. Mary Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980.
[3] Vgl. Matthew Fox, Schöpfungsspiritualität, Heilung und Befreiung für die Erste Welt, Stuttgart 1993.
[4] Vgl. Valerie Saiving Goldstein, Die menschliche Situation: ein weiblicher Standpunkt, in: Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, hg. v. Elisabeth Moltmann-Wendel, München/Mainz 1982
[5] Vgl. Rosemary Radford Ruether, Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche, Stuttgart 1988.
[6] Vgl. Ada María Isasi-Díaz, Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century, New York (Orbis) 1996.
[7] Vgl. M. Shawn Copeland in einer 1994 gehaltenen Rede an die College Theology Society.

Friederike Klingler / Edith Petrovics

Supervision mit Pfarrsekretärinnen

Pfarrsekretärinnen üben einen der weniger beachteten kirchlichen Berufe aus. Im folgenden Bericht aus zwei Supervisionsgruppen werden in konkreten Beispielen Chancen und Schwierigkeiten dieser Berufsgruppe sichtbar – und zugleich die Notwendigkeit einer guten Begleitung der hier Tätigen.

● Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der konkreten supervisorischen Begleitung von Pfarrsekretärinnen. In einzelnen Beispielen werden Problemsituationen auf der systemischen, der interaktionalen und der individuellen Ebene behandelt. Supervisorisches Ziel ist die Reflexion der Tätigkeit der Sekretärinnen, die Verbesserung ihrer Kompetenz und das Sichtbarmachen der eigenen Ressourcen als Hilfe für die konkrete Arbeit und für ihr Leben.

Wir arbeiten mit Pfarrsekretärinnen, deren Arbeitgeber die katholische Kirche, genauer die Erzdiözese Wien, ist. Die Supervision findet in Form einer Gruppensupervision mit sechs bis zwölf Personen statt. Die Gruppe trifft sich in regelmäßigen Abständen für monatlich zwei Einheiten unter unserer Leitung als externe Supervisorinnen. Die Supervision wird von der Erzdiözese finanziert, die auch die Räumlichkeiten zur Verfügung stellt.

Unsere in den nachfolgenden Abschnitten ausgewählten Themen sind Ausschnitte aus der Arbeit mit zwei Supervisionsgruppen, die großteils im Anschluss an Gesprächsführungsseminare zustande kamen. Hier hatten sich Beziehungen zwischen den Teilnehmerinnen aufgebaut, Vertrauen gebildet und der Bedarf einer weiterführenden Praxisbegleitung gezeigt.

Belastungen

● Die Situation der Pfarrsekretärinnen erscheint uns durchaus vergleichbar mit der Situation helfender Berufe, wie sie etwa Hilarion Petzold beschreibt.[1] Auch Pfarrsekretärinnen sind insbesondere mit folgenden Belastungssituationen konfrontiert: Zeitdruck, Zeitstress (Arbeiten können nicht richtig beendet werden, ständige Arbeitsunterbrechungen), Kommunikationsprobleme im Team und mit dem Pfarrer; Kommunikationsprobleme mit den »Parteien«, keine genaue Aufgabenbeschreibung.

In der Kanzlei kommt es oft zu langen Gesprächen mit Menschen in sozialen Notlagen. Die selbstauferlegte Norm, dabei »nicht so kleinlich auf die Zeit zu schauen«, bringt Zeitdruck für die andere anfallende Arbeit und somit Über-

belastung. Nachdem eine Pfarrkanzlei meist nur von einer Sekretärin besetzt ist, kommt es auch durch gleichzeitig anfallende Arbeiten (Telefonate, Parteienverkehr) zu Zeitstress.

Das hohe, auch christlich begründete Ideal einer guten Arbeitsbeziehung steht oft als unsichtbare, in der Praxis nur schwer erfüllbare Norm zwischen den Arbeitspartnern. Dazu kommt die Konkurrenz zwischen den Mitarbeitern im Pfarrteam. Verschiedener Status (bedingt durch das Gehaltsschema und durch das unbezahlte Engagement der Ehrenamtlichen), fehlende Anerkennung, zu wenig Kommunikation (oft fehlen Dienstbesprechungen oder sie sind selten) oder unangemessene, unfreundliche Kommunikation stellen die Hauptprobleme dar.

Der Parteienverkehr in einer Pfarrkanzlei ist sehr vielfältig. Menschen suchen aus den verschiedensten Gründen den Kontakt zur kirchlichen Stelle, also zur Pfarrkanzlei: Sie kommen als ehrenamtliche Pfarrmitarbeiter und brauchen die Unterstützung und Vermittlung der Pfarrsekretärin; sie kommen mit persönlichen oder finanziellen Schwierigkeiten: Besonders alte Menschen wollen einfach einmal mit einem Menschen reden; sie wollen sich für eine kirch-

»als Vertreterin der Kirche«

liche Feier anmelden (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Begräbnis). In manchen Fällen, besonders wenn die Sekretärin als Vertreterin der Kirche die Wünsche der Parteien nicht erfüllen kann, laden diese ihren Ärger an der Institution Kirche bei der Sekretärin ab.

Ein weiterer belastender Moment ergibt sich durch die oft fehlende, meist sehr ungenau formulierte Arbeitsplatzbeschreibung. Es wird einerseits hohe Verantwortung verlangt, diese aber nicht durch finanzielle Anerkennung honoriert. Andrerseits kommt es auch vor, dass Arbeiten eingefordert werden, die der Ausbildung und dem Status der Sekretärin nicht entsprechen (z.B. Putzdienste). Fehlende Anerkennung verschlimmert diese Situation.

Systemische Fragen

- Die Themen unserer Supervisandinnen haben oft mit der Struktur der Institution Kirche zu tun. Integrative Gestaltsupervision sagt, dass das Individuum nur vor dem Hintergrund des umgebenden Systems verstanden werden kann. So zeigt sich auch bei unseren Arbeiten, dass jedes Thema eingebunden ist in den institutionellen Kontext und dass wir diesen reflektieren müssen.

In einer Supervisionseinheit legten einige Supervisandinnen ein Organigramm der Kirche: Sie verwendeten Bausteine für den Papst, die Bischöfe u.s.w. bis hin zu ihrer Position. Das Ergebnis ihrer Aufstellung zeigte ihre Stellung als eine sehr untergeordnete, am unteren Rand platzierte. Durch die Art der Steine, die sie für ihre Funktion verwendeten, nämlich Torbogen, erhielt jedoch ihre Position plötzlich eine andere Qualität. Der Torbogen versinnbildlichte für die Sekretärinnen: Öffnung, Eingang, Einladung, Hineinlotsen, Erstkontakt. Es wurde ihnen bewusst: Sie sind die ersten Ansprechpartnerinnen für Menschen, die die Dienste der Kirche in Anspruch nehmen. Sie sind diejenigen, die diesen Menschen ein erstes, freundliches Bild von Kirche vermitteln. Durch diese neue Sichtweise fühlten sie sich aufgewertet und konnten ihre Arbeit nunmehr nicht nur als untergeordnete Tätigkeit, sondern als einen wichtigen Beitrag am Gesamtbild Kirche sehen.

Was beinhaltet nun dieser Beitrag genauerhin? In verschiedenen Sitzungen zeigte sich immer wieder eine gewisse Unklarheit über die

konkreten Aufgaben einer Pfarrsekretärin. Von den großteils teilzeitbeschäftigten Pfarrsekretärinnen wird sehr umfangreiche und vielfältige Arbeit verlangt: Bürotätigkeit (Terminkoordination, Matriken, Buchhaltung, ...), Gespräche mit Pfarrangehörigen (oft Sozialfällen) und Pfarrmitarbeitern, Erstellung eines Haushaltsplanes (Finanzgebarung), aber auch Betreuung der technischen Geräte, notfalls auch Putzdienste in Kanzlei und Kirche.

Darüber hinaus bringt die Kirche als Arbeitgeberin zusätzlich noch eine religiöse Dimension ins Spiel. Hinter dem Chef steht für die Sekretärin noch ein höherer Arbeitgeber. Es ergeben sich daher zusätzliche hohe Anforderungen: Die Kirche erwartet, dass sich alle aktiv und positiv im Sinne der umfassenden Sendung engagieren. So bringt der Dienstvertrag mit dem doppelten Dienstgeber Kirche ein sehr komplexes Anforderungsprofil mit sich.

»Hinter dem Chef steht noch ein höherer Arbeitgeber.«

Der Versuch, zu einer genauen Arbeitsplatzbeschreibung zu kommen – aus der Gruppe kam die Idee, doch einmal mit dem Dienstgeber (Pfarre) und der Personalvertretung die vereinbarten Tätigkeiten durchzusehen – brachte unterschiedliche Ergebnisse. Einige Supervisandinnen bekamen eine aufgelistete Arbeitsplatzbeschreibung, die allerdings sehr umfassend und teilweise auch ungenau war. An anderen Dienststellen gab es überhaupt keine schriftliche Definition des Arbeitsbereiches, wieder andere wurden vom Chef gebeten, selbst zusammenzuschreiben, was sie denn so alles in ihrer Dienstzeit erledigten.

In der Supervision kam es zu einem ausführlichen Austausch über die Verschiedenartigkeit der Anforderungen. Die Sekretärinnen erkannten, dass sie mit ihrem Chef ihre Arbeitsbereiche abklären müssen. Das war besonders in jenen Fällen wichtig, wo von der Sekretärin noch zusätzliche ehrenamtliche Arbeit erwartet wurde. So brachte die Supervision für jede der Sekretärinnen ein Stück Klärung ihrer Aufgaben, ein Stück mehr Bewusstheit, worauf sie sich einlassen konnten und auch wovon sie sich abgrenzen mussten.

»zusätzliche ehrenamtliche Arbeit«

Weil die Kirche in ihrer hierarchischen Struktur, in der Frauen meist Ausführende, nicht Mitbestimmende sind, als starr, unbeweglich, einem Veränderungsprozess Widerstände entgegensetzend erlebt wird, wurde ein Angebot des Generalvikars – er wollte die arbeitsspezifischen Anliegen der Sekretärinnen und ihre Sicht der Zusammenarbeit zwischen den Pfarren und der Diözesanstelle hören – voll Eifer aufgegriffen. Supervisandinnen machten die Einladung zu diesem Meeting zum Thema in der Supervision. Sie reflektierten ihre Wünsche und Anregungen und formulierten einen Katalog von Fragepunkten und Anliegen, z.B.: Fragen zu ihrer finanziellen und arbeitsrechtlichen Situation (Vordienstzeiten, Abfertigung, ...), Anregungen zur Pflege der guten Kontakte zur Zentrale (Erzdiözese), Absteckung der Arbeitsbereiche der Sekretärinnen, Aufwertung ihrer Tätigkeit. Die Wichtigkeit von Supervision, auch für Pfarrer und ganze Pfarrteams wurde angesprochen. Zu guter Letzt wurde noch das Wie des Vorbringens überlegt und dieses an mehrere Frauen delegiert.

Das Meeting selbst lief dann großteils zur Zufriedenheit der Supervisandinnen ab. Sie fühlten sich ernst genommen und angehört. Besonders der weitere gute Kontakt zur Diözesanstelle wurde begrüßt und von Seiten der Frauen auch brieflich wahrgenommen.

Interaktionale Herausforderungen

● Komplikationen erweisen sich oft als interaktionale, zwischenmenschlich bedingte Schwierigkeiten. Das heißt, im Mittelpunkt stehen Beziehungsstörungen zwischen den einzelnen Beteiligten, etwa durch Konflikte zwischen Kollegen und Mitarbeitern, Konflikte mit dem Chef, Konflikte mit Parteien.

Dass die Arbeitssituation in der Institution Kirche auch oft kränkend und verletzend sein kann, wenn es auf der zwischenmenschlichen Ebene Defizite gibt, zeigt das Beispiel von A. Sie erfüllte ihre Arbeit gewissenhaft und engagierte sich darüberhinaus auch ehrenamtlich, obwohl ihre Arbeitspfarre nicht ihre Wohnpfarre war. Die Arbeit machte ihr Spaß. Sie bekam aber zusehends Schwierigkeiten mit ihrem Pfarrer. Er konnte ihr keine Anerkennung zukommen lassen, vielmehr kritisierte er A. unangemessen und in einer unannehmbaren, brieflichen Form. A. fühlte sich dadurch gekränkt, verletzt, nicht als wichtige Arbeitskraft anerkannt.

In der supervisorischen Arbeit konnte sie zunächst ihre Kränkung benennen, sich danach auch in die Position des Pfarrers einfühlen und dadurch die eigene Sichtweise relativieren. Die erarbeiteten Möglichkeiten, eine Veränderung in

» eigene Sichtweise relativieren «

der Beziehung zum Pfarrer herbeizuführen, führten sie nicht zu ihrem Ziel. Durch die Reflexion ihrer Situation hat sie es jedoch geschafft, eine positive Veränderung selbst herbeizuführen: einen Arbeitsplatzwechsel innerhalb des kirchlichen Bereiches. Mit ihrem neuen Arbeitsplatz ist sie sehr zufrieden, findet dort die Bedingungen optimal und hat sich auch finanziell verbessert.

Konflikte entstehen auch durch die Regeln und Gesetze der Kirche: Viele Getaufte stehen der Kirche eher fern, wollen aber für besondere Anliegen (Taufe, Erstkommunion, Firmung, Hochzeit, Beerdigung) die Dienste der Kirche in Anspruch nehmen. Sie sind enttäuscht oder ver-

» Ärger über die kirchenrechtliche Situation «

ärgert, wenn es dabei zu Schwierigkeiten kommt. B. sieht sich zusehends mit Situationen konfrontiert, in denen Parteien ihren Ärger über die kirchenrechtliche Situation an ihr auslassen. Im Rollenspiel hat die Sekretärin ausprobiert, wie sie in den verschiedenen Fällen, mit dem oft aggressiv geäußerten Ärger umgehen kann. Dabei erwies sich Folgendes als für sie wichtig:

Sie bemüht sich sachlich und freundlich zu bleiben und gibt Erklärungen, wo es nötig ist. Sie stellt klar, dass es sich um Regeln der Kirche handelt, auf die sie keinen Einfluss hat. Sie zeigt Verständnis für den Ärger und verweist auf mögliche Ausnahmeregelungen, die jedoch nicht in ihrem Zuständigkeitsbereich liegen, sondern in den Kompetenzbereich des Pfarrers gehören. Die Erkenntnis, dass der Frust dem Kirchenrecht gilt und nicht ihr als Person, ist zwar entlastend, kann aber die immer wiederkehrenden Konfrontationen nicht aus der Welt schaffen.

C. bringt eine ähnliche Situation ein. Bei ihr kam es zu unqualifizierten Aussagen, Beschimpfungen und Drohungen am Telefon durch eine anonym gebliebene Person. Auch in diesem Fall fühlte sich die Supervisandin durch die oben erarbeiteten Verhaltensweisen in der von ihr angewendeten Vorgangsweise bestätigt. Eine zusätzlich ausgesprochene Einladung zu einer persönlichen Aussprache hat der Supervisandin das Gefühl gegeben, alles getan zu haben, was ihr in dieser Situation möglich war.

Individuelle Probleme

● Auf einer dritten Ebene kommen Themen zur Sprache, die die persönliche Lebenssituation der Supervisandinnen sowie ihre Geschichte betreffen. So können etwa die kirchenrechtlichen Gesetze Menschen, die diesen nicht entsprechen, auf der intrapersonellen Ebene in persönlichen Zwiespalt und in Ängste stürzen.

D. fühlte sich unsicher in ihrer Position: In ihrer Pfarre ist sie eine von zwei teilzeitbeschäftigten Sekretärinnen und eine geschiedene, wiederverheiratete Frau. Nach der Rechtslage der Kirche dürfte sie ihren Posten nicht bekleiden. Ihr Pfarrer schätzt ihre gute Arbeit und hat sie daher auch eingestellt. D. arbeitet sehr viel, auch ehrenamtlich, um ihre Position zu festigen.

In der Supervision fällt auf, dass sie sehr besorgt darum ist, was die anderen Supervisandinnen von ihr halten, ob sie ihr das Recht, in einer Pfarre zu arbeiten, zugestehen. Besonders fällt das auf, wenn eine neue Supervisandin zur Gruppe kommt. D. wurde durch Reflexion ihrer Arbeit bewusst, dass sie gute Arbeit leistet. Das verschaffte ihr mehr Selbstbewusstsein und machte sie unabhängiger von der Meinung anderer.

Durch die offene Gesprächsbasis in der Supervisionsgruppe konnte sie auch erkennen, dass der kirchenrechtliche Status wiederverheirateter Geschiedener für keine der anderen Supervisandinnen ein Problem darstellte und dass sie vielmehr wegen ihrer einfühlenden und kompetenten Beiträge als wichtiges Mitglied der Supervisionsgruppe geschätzt wurde. Das zeigte ihr, dass menschliche Qualitäten und Kompetenz eine gute Grundlage für einen sicheren Arbeitsplatz sind. Sie überlegte auch einen Arbeitsplatzwechsel, prüfte verschiedenen Möglichkeiten und entschied sich letztlich doch am bisherigen Arbeitsplatz zu bleiben. Ihr hat die supervisorische Arbeit auf dieser individuellen Ebene geholfen, ihre Blockierung durch die im kirchlichen Raum verpönte zweite Ehe zu überwinden. Sie konnte sogar neue Potentiale beleben: Mit dem Wissen um ihre Fähigkeiten hat sie selbstsicher um eine Erhöhung ihrer Wochenstunden wegen des großen Arbeitsaufkommens angesucht und dies bewilligt bekommen.

Ein wichtiger Teilbereich der pfarrlichen Arbeit ist die Caritas und damit die Betreuung und Beratung sozial schwacher Pfarrangehöriger. In vielen Pfarren gibt es eigene Caritasverantwort-

»Beratung sozial schwacher Pfarrangehöriger«

liche mit Sprechstunden, beziehungsweise Ausgabestellen von Kleidung und Essen. Sehr oft wenden sich jedoch bedürftige Menschen außerhalb dieser Caritassprechstunden an die Pfarrsekretärin.

E. erlebte folgende Situation: Eine Frau mit zwei kleinen Kindern kommt zu ihr und schildert ihren Bedarf an sofortiger, finanzieller Hilfe. E. hat keinerlei Zugang zu Caritasgeldern, sie könnte nur von ihren eigenen finanziellen Mitteln etwas geben. Einerseits verspürt sie Mitleid, eine gewisse Pflicht als Christin zu helfen, schlechtes Gewissen, wenn sie der Frau nichts gibt, andrerseits fühlt sie sich erpresst und ausgenützt. Es stört sie, dass die Kinder in der Kanzlei herumlaufen und alles anfassen. Sie ist verärgert, dass diese Frau die Caritassprechstunden nicht wahrnimmt, sie bemerkt, dass sie sich mit dieser Thematik nicht auseinandersetzen will und auch keine Zeit dafür hat.

Die Frage der Supervisandin an die Gruppe lautete: Wie würdet ihr in dieser Situation handeln? Es ergab sich, dass auch die anderen Supervisandinnen diese Problematik gut kannten und ihr ambivalent gegenüber standen. Die Frauen berichteten aus ihrer Erfahrung. Daraus konn-

ten mögliche Handlungsschritte benannt werden: die Pfarrangehörigkeit feststellen (Meldezettel, Ausweis); auf die Sprechstunden der Pfarrcaritas hinweisen; erklären, dass die Pfarre nur begrenzte finanzielle Mittel hat und daher hier keine umfassende Hilfe möglich ist; andere mögliche Hilfsstellen benennen: Gemeinde, Sozialamt, Sozialdienste etc. Durch die Supervision

»entlasten und abgrenzen«

und den Erfahrungsaustausch unter den Kolleginnen wurde E. klar, dass sie in Zukunft nicht alles zu ihrem Problem machen muss. Die gemeinsam erarbeiteten Punkte zeigten ihr einen Weg und bestärkten sie darin, sich als Pfarrsekretärin und Christin mit gutem Gewissen auch zu entlasten und abzugrenzen.

Schlussbemerkungen

● Die supervisorische Arbeit wurde von den Pfarrsekretärinnen als Veränderungsprozess empfunden. Ihre Erwartungen waren zu Beginn noch recht undeutlich. Durch ihre regelmäßige Teilnahme, durch Diskretion, die Offenheit und gegenseitiges Vertrauen ermöglichte, konnte effiziente Arbeit in der Gruppe zustande kommen. Die Supervisandinnen konnten Supervision als wichtigen, manchmal sogar notwendigen Bestandteil ihres Arbeitsalltags erfahren und konnten so ihre beruflichen Kompetenzen erweitern. Sie lernten ihre Schwierigkeiten auch als Chance zu begreifen und erkannten, dass sie durch Auseinandersetzung und konstruktive Bewältigung einer Situation profitieren und sich auch persönlich weiterentwickeln.

[1] Hilarion Petzold, Krisen der Helfer – Überforderung, zeitextendierte Belastung und Burnout, in: Ulrich Schnyder, Krisenintervention in der Psychiatrie, Bern ³2000.

Bestellung von Einzelheften:
Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80
(jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 228.

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

Jahrgang 2001		**Jahrgang 2002**	
Zukunft der Gemeindeleitung	1/2001	Segen und Fluch	1/2002
Das Böse	2/2001	Für wen haltet ihr mich?	2/2002
Buße	3/2001	Weltkirche	3/2002
kinderlos	4/2001	Leibsorge	4/2002
Welche Kirche braucht die Stadt?	5/2001	Gewalt	5/2002
erschaffen	6/2001	Freundschaft	6/2002

Elmar Nass

Sensible Sehnsucht

Ziele und Erfahrungen politisch-religiöser Jugendbegegnung

Jugendliche können auf der Suche nach Sinn im Kontakt mit der christlichen Botschaft für ihre eigenen Sehnsüchte und damit für andere und nicht zuletzt für Gott sensibel werden. Erfahrungen von einer in viele Dimensionen greifenden Reise nach Israel wollen zu ähnlichen Experimenten ermutigen. Ein Bericht.

● Allerorts prasseln auf uns die mehr oder minder gescheiten Weisheiten ein, dass der 11. September unser Denken und Fragen radikal verändert haben muss. Wie gehen wir nun mit unseren muslimischen Mitbürgern um? Wie können Freiheit und Sicherheit in unserer Gesellschaft in Einklang gebracht werden? Gibt es Grenzen gegenseitiger Toleranz? Was ist die christliche Antwort auf Vergeltung, Krieg und Terror?

Die nun hochgespülten Fragen sind aber so neu nicht. Schließlich ist der Mensch von Natur aus ein Sinnsucher. Gerade junge Menschen fragen nach Orientierungen für ihren eigenen Lebensplan, suchen mögliche Antworten auf ihre Fragen nach Herkunft und Zukunft und damit nach eigener Kultur und Identität. Der Durchblick scheint schwer, wenn Medienherrschaft Meinung bildet, Politiker oft unglaubwürdige Possen zum Besten geben und Kirchen für viele als weltfremd gelten.

Die Ahnung, dass es aber jenseits der irdischen Behauptungs- und Vernichtungsstrategien doch noch etwas anderes gibt, hat viele junge Menschen spontan motiviert, Kerzen anzuzünden, Blut zu spenden oder Gottesdienste zu besuchen. So war es damals auch bei den Montagsgebeten in der Nikolaikirche. Als das Ziel – die Befreiung von totalitärer Herrschaft – erreicht war, da war es auch bald wieder vorbei. Heute sucht der Leipziger Pfarrer Christian Führer dort die Erinnerung fast vergeblich wach zu halten.

Der Funke christlicher Hoffnung sprang über, erreichte friedliche Ziele und war doch nur ein Strohfeuer – bis die nächste Katastrophe kam. Dieser Zyklus wird sich nun vermutlich wiederholen. Sobald Normalität eintritt, sind Kerzen

»Strohfeuer«

und Gebete wieder schnell vergessen. Dennoch beweisen diese Erfahrungen, dass die Menschen eine innere Sehnsucht nach einer höheren Ordnung verspüren. Diese innere Disposition ist der Ansatz von Jugendarbeit, die einen nachhaltig neuen Blick auf das Leben öffnen will.

Herkunft, Begegnung, Dialog

● Mit den Strohfeuern können wir Christen uns nicht zufrieden geben, denn sie leuchten oft nicht für viele andere kleinere oder nur unbeachtete Ungerechtigkeiten in einer ökonomisierten, bildbeherrschten Welt. Die innere Sehnsucht für die alltäglichen Entscheidungs- und Bewertungsfragen unseres Lebens zu sensibilisieren, ist das Ziel einer religiös-politischen Bildungsarbeit, die am Niederrhein erprobt wurde.[1] Sie will jungen Menschen Wege aufzeigen, mithilfe der Botschaft Jesu die politische Realität zu deuten. Am Beispiel einer durchgeführten Jugendbegegnungsreise nach Israel werden Intention, praktische Umsetzung und erzielte Entwicklungsprozesse zu dieser dauerhaften Sensibilisierung vorgestellt.

Zielgruppe war hier aufgrund einer begrenzten Teilnehmerzahl die Gruppe der in der Pfarre aktiven Jugendlichen. Die Reise nach Israel hatte vor diesem Hintergrund verschiedene Ziele: Es ging um die Festigung der persönlichen Sensibilisierung für politische Geschehnisse aus der Sicht christlicher Hoffnung; um die Stärkung des Bewusstseins, mit gleichaltrigen Sinnsuchern in einem Boot zu sein und um neue Impulse für die Motivierung Jugendlicher vor Ort zu geben.

Ein Bild verdeutlicht die Grundintention für diese interkulturelle Begegnung:

> Auf einem Marktplatz treffen einander Vertreter aller möglichen Weltanschauungen und Kulturen. Jeder hat sein Haus verlassen, um auf dem Platz die anderen verstehen zu lernen und die eigene Position einmal zu hinterfragen oder zu ergänzen. Diese Bereicherung gelingt erst dann, wenn alle – bevor sie sich auf den Weg machen – noch einmal genau schauen, wie es in ihrem eigenen Haus aussieht. Das Wissen um die eigene Herkunft, eine eigene Position, ist die Voraussetzung für den fruchtbringenden Diskurs, der zu unterscheiden weiß zwischen guten Argumenten und faulen Ideologien.

Eine Israel-Reise, die junge Leute vielseitig anfragt, muss dabei historisch bedingte Sensibilisierungen im Blick haben: In der Schule wird das Thema der Judenverfolgung im Dritten Reich ausführlich behandelt. Es war bei einigen Schülern eine theoretische Überstrapazierung dieses Themas festzustellen. Der arabisch-jüdische Konflikt ist über die tagtägliche Berichterstattung in sämtlichen Medien präsent. Für die

»Der Konflikt ist in sämtlichen Medien präsent.«

meisten der Jugendlichen war es trotz allem unverständlich, warum sich die Menschen im Nahen Osten nicht näher kommen, wo doch alle Seiten immer wieder vom Frieden reden. Gerade nach den Terroranschlägen in New York ist zurecht vehement auf die Notwendigkeit hingewiesen worden, zwischen den Drahtziehern des Terrors und der überwältigenden Mehrheit muslimischer Mitbürger zu unterscheiden. Dennoch drängt die schnelllebige Gesellschaft oft dazu, der Versuchung pauschaler Vereinfachungen nachzugeben.[2]

Für die Umsetzung der Israelreise hatte dies die Setzung folgender Schwerpunkte zur Folge: 1) Auseinandersetzung mit der eigenen Herkunft und Geschichte: Begegnung mit den biblischen Orten, Gottesdienste, Schriftgespräche, historische Informationen, hinzu kam eine Erwachsenentaufe am See Genezareth; Gespräch mit einem KZ-Opfer, Besuch der Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem und eines deutsch-österreichischen Soldatenfriedhofs aus dem 1. Weltkrieg in Nazareth;

2) Auseinandersetzung mit der Herkunft und Geschichte anderer: Begegnung mit christlichen und muslimischen Arabern in Nazareth; Gespräche mit jüdischen und arabischen Jugendlichen; historische, politische Informationen in einem deutsch-israelischen Begegnungszentrum, Exkursionen; Teilnahme an verschiedenen Gottesdiensten mit anschließenden Begegnungen.

Ziel der Reise ist neben dem Heiligen Land demnach auch die Befähigung zu einer kulturinteressierten Standortbestimmung, die zum eigenen Urteil herausfordert und befähigt.

Terror, Versöhnung, Vorurteile

- Hier sollen von der Pilgerreise einige exemplarisch ausgewählte Erfahrungen mit Vertretern verschiedener ethnischer oder religiöser Herkunft geschildert werden. Sie verdeutlichen, wie eng eine Sensibilisierung für das Verständnis fremder Kulturen mit dem eigenen Selbstverständnis zusammenhängt.
- Skeptisch gingen einige Jugendliche in das Gespräch mit dem KZ-Opfer und Schriftsteller Shlomo Woijtowicz. Doch der in Polen nur knapp dem Mord Entkommene überraschte viele mit einer ergreifenden Darstellung seines Schicksals. Er benannte klar die Täter, ohne die zu vergessen, die ihm das Überleben retteten. Die anschließende Diskussion bewies, dass die jungen Leute hier ihre vorgefassten Meinungen, »eh wieder kollektiv schuldig gesprochen zu werden«, revidieren mussten. Durch diese persönliche Begegnung mit dem Betroffenen verinnerlichten sie vielleicht zum ersten Mal, was sie sonst allenfalls für Klausuren im Kurzzeitgedächtnis gespeichert hatten.
- Unter dem Thema der Versöhnung stand die Begegnung mit jüdischen und arabischen Studenten in Haifa, die von dem Begegnungszentrum geleitet wurde. Hier relativierten sich schnell die westlichen Friedensideale. Die israelischen Jugendlichen beschimpften einander so massiv, dass selbst die Gesprächsleitung kaum schlichten konnte. Die Araber fühlten sich in Israel unterdrückt, während ein jüdischer Vertreter forderte, auch die Palästinenser müssten dankbar und stolz auf den Staat sein. So blieb ein bitterer Beigeschmack, der unter unserer Gruppe noch für längeren Gesprächsstoff sorgte. Ein tiefer Graben von Hass tat sich vor unseren Augen auf, und es wurde den Jugendlichen vom Niederrhein zweierlei klar: Wohlgemeinte Appelle allein werden nicht über Nacht eine Brücke der Freundschaft darüber bauen. Und: Der Weg zum Frieden muss viel tiefer ansetzen, und er ist lang.
- Auch den Umgang mit Vorurteilen sahen die jungen Teilnehmer plötzlich in einem neuen Licht. In Nazareth wurden wir von einer Gruppe arabischer Jugendlicher freundlich empfangen. Ein Vortrag des Bürgermeisters führte theoretisch in die religiösen Konflikte der Stadt ein. Während einer anschließenden Stadtführung berichteten die Einheimischen von den Pogromen muslimischer gegen christliche Araber in der Stadt. Auch hier machen tiefe Wunden Versöhnung schwer. Doch diese allgemeine Einschätzung erschien im neuen Licht, als sich herausstellte, dass einer unserer Gastgeber selbst überzeugter Moslem ist und sich dennoch bei der Teilnahme an einer heiligen Messe (!) auf dem Soldatenfriedhof gemeinsam mit allen anderen ein Kreuz umhängte und sich damit anschließend auf offener Straße zeigte. Unsere Gruppe verstand: Hier ist Versöhnung ein Le-

»Hier ist Versöhnung ein Lebensrisiko.«

bensrisiko. Und: Hinter den in den Medien propagierten ethnischen oder religiösen Kontrahenten verbergen sich immer konkrete Menschen, die das Wagnis eingehen, Fronten aufzubrechen.

- Den Begegnungen mit konkreten Menschen trat in Israel die Begegnung mit den biblischen Orten hinzu. Dort gab es die Zeit zur Stille, zum Gebet, zum Glaubensgespräch. Aufwühlende Erfahrungen waren wie von selbst in einen religiösen Deutungsrahmen gestellt. Oft wurden die Erfahrungen auch im Gottesdienst aufgegriffen.

Die geschilderten Begegnungen haben die jungen Leute für sich, für andere und damit auch für ihr Gottesbild sensibilisiert. In diesem Land lebte Jesus, hier hat er die Botschaft der Menschlichkeit und des kommenden Gottesreiches gepredigt, hier wurde er verfolgt und gekreuzigt, hier ist er nach seinem Tod erschienen. Er war Vorbild, indem er Vorurteile aufbrach, die Schwachen in Schutz nahm und Schuldigen vergab. Er forderte zum Handeln aus einem bewussten Glauben auf. Die jungen Menschen konnten in der Kombination von Begegnung und Gebet mal redend, mal schweigend, mal über das Gefühl, mal über den Verstand ihre innere Sehnsucht in neuem Licht – nicht nur als Strohfeuer – neu entdecken.

Verantwortung, Freiheit, Bekenntnis

- Inzwischen gehen die Teilnehmer wieder ihrem Alltag nach: Studium, Ausbildung, Beruf, Familie etc. Sie werden konfrontiert mit den Nachrichten von Terror und Krieg, mit nicht endenden Schreckensbildern aus Israel. Ist von den Erfahrungen der Reise etwas geblieben?
- In Zeitzeugengesprächen liegt ein unschätzbarer Reichtum für ein Verstehen und Lernen aus der Vergangenheit. Hier wurden Vorurteile zerschlagen und der oft anonymen Geschichte Gesichter gegeben[3], die die jungen Leute so schnell nicht vergessen.
- Das Erleben der tiefen Konflikte schaffte eine realistischere Einschätzung der schier endlosen Friedensbemühungen im Nahen Osten. Das dient nicht allein zur Beurteilung der weltpolitischen, sondern auch dem Umgang mit unseren ganz alltäglichen Auseinandersetzungen. Die Jugendlichen haben unmittelbar erlebt, dass alle Ideale in diese nichtideale Welt hineinzustellen sind, um überhaupt etwas zu bewirken. Das christliche Menschenbild mit dem Eingeständnis unserer Fehlerhaftigkeit unterscheidet zwischen weltabgewandter Träumerei und weltzugewandter Mitgestaltung. Jesus selbst wusste, wie die Menschen sind. Dauerhafte Versöhnung,

»eine eigene Meinung zu Sinn und Welt«

der Weg zum Frieden, muss die Realität erkennen und bei manchmal langfristigem Gesinnungswandel ansetzen, um den Hass zu überwinden. Die jungen Menschen haben in der hitzigen Diskussion erfahren, oberflächlichen Waffenstillstand von einer wirklichen Versöhnung zu unterscheiden. Sie begreifen, dass sie auch an ihrer Gesinnung etwas verändern müssen, damit Versöhnung und Frieden sich in Taten niederschlagen.

- Der Moslem mit dem Kreuz in Nazareth hat sich trotz Risiko seine Freiheit bewahrt. Hier bemerkten die Jugendlichen: Wer eine eigene Position hat, der kann auch gegen den Strom schwimmen. Das geht im reizüberfluteten Konsumtreiben unseres Alltags schnell unter. Mögliche Kritik am Status quo ist mit Verweis auf den herrschenden »Zeitgeist« schnell passé. »Denkvereinfachungen« sollen uns angeblich von un-

serer Verantwortung zur Meinungsbildung entlasten, um unsere Kapazitäten im Dienste automatisierter Funktionalität zu optimieren. Tatsächlich wird hier im Namen der Freiheit die Freiheit selbst in Frage gestellt. Für unsere Jugendlichen heißt dies, sich auf die Suche nach einer eigenen weltanschaulichen Position zu machen, um sich davon ausgehend eine eigene Meinung zu Sinn und Welt zu bilden.[4] Dies schützt vor Mitläufertum und befähigt zur kritischen Mitgestaltung in vielfältigen sozialen Bezügen.

Die christliche Sicht stellt eine ebenso menschliche wie sinnstiftende und schlüssige Orientierung vor. Sie erkennt den Menschen als freies und soziales Wesen, das vor der Gemeinschaft als auch vor Gott verantwortlich und doch fehlerhaft ist, dabei als Freund und Abbild Gottes auf seine jenseitige Zukunft hofft. Das Angebot christlich-humanistischer Orientierung sollte den jungen Sinnsuchern unserer Tage nicht vorenthalten bleiben. Die geschilderte Israelreise veränderte die jungen Menschen vom Niederrhein. Mit nächtlichen Prozessionen, Nachtwachen an politisch brisanten Orten, Diskussionsforen u.v.a.m. konnten sie Hunderte von Gleichaltrigen zur Sinnsuche anstoßen. Die christliche Botschaft kann Jugendliche ansprechen. Manche vom Niederrhein haben darin eine Orientierung entdeckt.[5] Vielen gab sie Fragen mit auf den Weg. Die sensibilisierte Sehnsucht wurde zum Sauerteig. Und suchende Jugendliche gibt es auch anderswo.

[1] Zur Umsetzung des Modells vgl. Elmar Nass, Lebendige Tradition – neue Wege in der Jugendpastoral, in: Thomas Röhr (Hg.), Unternehmen Kirche. Organisationshandbuch für Pfarrer und Gemeinde, Augsburg 1999, 33-56.

[2] Nach systemtheoretischer Sicht ist gerade die Komplexitätsreduzierung der Sinn moderner Gesellschaft. Vgl. Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung, Bd. 1, Opladen 1970, 176f.

[3] Beispielsweise gibt es eine große Zahl fast vergessener Opfer des Kommunismus. Zur Wirkung des Dissidenten und evangelischen Professors Peter Maser (Uni Münster) auf junge Leute vgl. Katrin Achterfeldt: Fantasie zur Erinnerungsbewältigung, in: Soziale Ordnung (1/2001) 23. Auf die Bedeutung der persönlichen Kohärenz bei Terroropfern verweist Hansjörg Vogel, Folter und Krieg. Konfrontation mit dem Abgrund des Bösen, in: DIAKONIA 32 (2001) 106-112

[4] Vgl. zur Herausbildung dieses kritischen Bewusstseins bei jungen Leuten: Elmar Nass, Wie ich es angefangen habe. Vier Phasen zum Aufbau einer pfarrlichen Jugend, in: Lebendige Seelsorge 51 (2000) 107-112.

[5] Diese Motivation aus Sicht der Jugend beschreiben: Simone Krees, Warum ich mitmache, in: Lebendige Seelsorge 51 (2000) 113-114 und Katrin Achterfeldt/ Cornelia Schroers, Als die Mauer fiel ..., in: Verraten – Gekreuzigt – Befreit. Kreuzweg zur Einheit – mit Stimmen aus Kirche und Politik, Viersen 2000, 31-32.

DIAKONIA-Vorschau 2003

Das vierte Lebensalter	1/2003
Praktische Theologie treiben	2/2003
priesterlich	3/2003
Pastoralpsychologie	4/2003
Ökonomisierung der Pastoral	5/2003
Trost	6/2003

Beiträge zu den Schwerpunkten oder zu anderen pastoraltheologischen Themen können Sie – bis drei Monate vor Erscheinen des Heftes – unverbindlich an die Redaktion einsenden.
Redaktion DIAKONIA: Kobelgasse 24, A-1110 Wien, diakonia@utanet.at

Erfahrene Weltkirche

Elmar Klinger/Willi Knecht/
Ottmar Fuchs (Hg.)
Die globale Verantwortung
Partnerschaften zwischen Pfarreien in Deutschland und Peru

Echter Verlag: Würzburg 2001
brosch., 272 Seiten, Eur-D 19,90 / Eur-A 20,50 / SFr 37,-

30 Jahre lang, von 1962-1992, war er Bischof von Cajamarca, einer Diözese in den Anden im Norden Perus, José Dammert (gen. Pepe, wie denn auch sein Freund und Mitarbeiter Gustavo Gutiérrez seinen Beitrag über diesen beeindruckenden Christenmenschen überschrieben hat). Auf dem Konzil war er an der Gründung der Gruppe der »kleinen Bischöfe« beteiligt, die sich radikal auf eine Nachfolge in Armut verpflichtet haben und in regem Kontakt untereinander geblieben sind. Für die Campesinos, die ihr karges Leben im Hochland verbringen, war die Amtszeit dieses Bischofs mit einer neuen Erfahrung von Glaube und Kirche verbunden. Der Bischof teilte nicht nur die Kleidung (Poncho und Sombrero) mit ihnen; sondern er weilte – so es eben nur möglich war – mitten unter ihnen, war für sie da. Der Glaube blieb für die Campesinos nicht länger ein Fremdkörper, der ihnen zudem noch aufoktroyiert war; sondern er wurde ihnen so erschlossen, dass er es mit ihrem Leben zu tun bekam. Das auch bei uns bekannt gewordene Glaubensbuch »Vamos caminando« kam aus solchen Erfahrungen heraus zustande. So in ihrem Glauben mündig geworden, wurden die einfachen Leute auch zu Subjekten der Kirche, entstand im wahrsten Sinne des Wortes eine Kirche des Volkes. Und auch auf gesellschaftlichem und politischem Feld wurden die Leute bewusster, was manche, die bislang geschaltet und gewaltet hatten, wie sie es wollten, nicht gerade als angenehm empfanden. Wenn in der Vergangenheitsform gesprochen wird, heißt das, dass dieses bemerkenswerte Projekt einer inkulturierten Evangelisierung insofern eine Veränderung erfahren hat, als der Nachfolger von J. Dammert, Bischof Simón, es mit allen Mitteln hintertreibt; der Klerikalismus feiert in der Diözese Cajamarca wieder fröhliche Urstände. Doch zeigt sich auch, dass das, was in den dreißig Jahren dort pastoral gesät worden ist und enorm zu wachsen begonnen hatte, nicht einfach rückgängig gemacht werden kann. Es geht allerdings nicht mehr mit dem Bischof, mit einem großen Teil des von ihm eingesetzten Klerus und mit den von ihm favorisierten kirchlichen Gruppierungen (u.a. Opus Dei) gemeinsam.

Während der Phase des kirchlichen Aufbruchs fand die Diözese Cajamarca Aufmerksamkeit weit über die unmittelbar Betroffenen hinaus. In Pfarreien Deutschlands kamen Partnerschaftsprojekte mit Pfarreien in der peruanischen Diözese zustande. Wie kam das zustande? Wer war daran beteiligt? Wozu führten die Kontakte zwischen Christen und Christinnen aus so weit entfernten Erdteilen mit so unterschiedlichen Lebensbedingungen? Wie gestaltete sich die Partnerschaft vor dem Bischofswechsel und nach dem Bischofswechsel? Dies und Weiteres sind Fragen, die seit einiger Zeit in einem Forschungsprojekt bearbeitet werden, für das die Herausgeber dieses Buches verantwortlich zeichnen; einer von ihnen, Willi Knecht, war über längere Zeit hin in der Diözese Cajamarca pastoral tätig. In diesem Band wird ein Zwischenbericht aus dem Projekt vorgelegt. Er umfasst vier Teile: (1) Informationen über die Diözese Cajamarca und Eindrücke über ihren Aufbruch, (2) Erinnerungen und Rekonstruktionen dieses dort erfolgten kirchlichen Aufbruchs, wobei auch Kritisches offen vermerkt wird, (3) Berichte über die Erfolge und Schwierigkeiten

der Solidaritätsarbeit von Gruppen und Gemeinden in Deutschland und (4) die erste Auswertung der in Peru und Deutschland mit diesen Partnerschaften gemachten Erfahrungen, die in Kontaktnahme mit den beteiligten Gruppen und Pfarreien erhoben worden ist. Elmar Klinger schließt eine Reflexion über den ekklesiologischen Stellenwert der Partnergruppen an, Ottmar Fuchs eine über weltkirchliche Pastoral. Beispielhaft wird in diesem Buch die Notwendigkeit einer globalen Perspektive und Verantwortung kirchlich-pastoralen Handelns gerade im Kontext einer immer rascher und umfassender voranschreitenden ökonomischen Globalisierung deutlich gemacht, werden aber auch die sich dabei einstellenden Schwierigkeiten und Hindernisse nicht verschwiegen – angefangen von der im Kirchenvolk bei uns verbreiteten Lethargie Problemen gegenüber, die mit dem eigenen Seelenheil scheinbar nichts zu tun haben, bis hin zu gezielten kirchenpolitischen Interventionen, die hoffnungsvolle Aufbrüche zu einer partizipativen Kirche und einer partizipativen Gesellschaft rücksichtslos ausmerzen.

Norbert Mette, Paderborn

Aufbrüche im Kirchenjahr

Ferdinand Kerstiens
Große Hoffnungen - erste Schritte
Glaubenswege durch das Lesejahr A

Luzern: Edition Exodus
kart., 275 Seiten Eur-D 22,00 / sFr 35,00

Das Buch ist kein Predigerbehelf, sondern ein Begleiter durch das Kirchenjahr, gedacht nicht zuerst für solche, die selbst jeden Sonntag predigen müssen, sondern für jede/n, der/die bereit ist, sich durch anspruchsvolle Gedanken zu den Texten des Lesejahres auf einen Weg mitnehmen zu lassen. Dass dabei auch PredigerInnen viel wertvolle Anregungen finden, versteht sich von selbst, ist das Buch doch aus der langjährigen Predigererfahrung des Autors entstanden, der über 20 Jahre Pfarrer in Marl war und Mitarbeiter der Kirchenvolksbewegung wie von Pax Christi ist.

Das Buch ist nach den Sonn- und Feiertagen des Lesejahres A aufgebaut und bringt zu jedem Tag auf drei bis vier Seiten Texte und Gedanken. Es beginnt jeweils mit einem kurzen Text, der aufhorchen lässt. Diese Texte sind ganz verschiedenen Quellen entnommen: Es finden sich Gedichte, Abschnitte aus theologischen Werken, Gebete. Es kann aber auch eine Zeitungsmeldung sein, ein Satz aus einer vatikanischen Erklärung oder der Satzung des Vereins Frauenwürde. Die AutorInnen, die hier zu Wort kommen, stehen für Qualität: Marie Luise Kaschnitz, Karl Rahner, Helmut Gollwitzer, Eugen Drewermann, Oscar Romero, Anton Rotzetter, Jochen Klepper, Charles Peguy und viele andere.

Diesem »Aufhänger« folgen Angaben zu den Tageslesungen, wobei jener Text, auf den sich die nachfolgende Auslegung hauptsächlich bezieht, im Wortlaut abgedruckt ist, was den Lesenden erspart, sich die Bibel daneben zu legen. Der ausgelegte Text ist nicht immer das Evangelium, gerade an den Feiertagen oder etwa auch in der Osterzeit ist es immer wieder auch eine der Lesungen, mit Vorliebe die neutestamentliche.

Die Gedanken zum Bibeltext sind keine engen Exegesen, sondern Versuche, die Botschaft zu entschlüsseln im Dialog mit aktuellen Fragen und Herausforderungen. Da werden politische Themen ebenso angesprochen wie Fragen der Kirchenstrukturen. Hier ist die klare befreiungstheologische Option des Autors zu spüren, konsequent wird ein weltweiter Blickwinkel gewählt, der unsere Situation auch mit Kirche und Gesellschaft in der Dritten Welt in Beziehung

setzt. Diese kritischen Anfragen sind aber keine platten Appelle, sondern rückgebunden an persönliches Suchen und Ringen, an Fragen der eigenen Lebensgestaltung. Viele Ebenen werden hier angesprochen und miteinander verwoben.

Den Abschluss bildet jeweils ein vom Autor verfasstes, persönlich gehaltenes Gebet, das einen Aspekt vertieft. Diese Gebete verstehen sich als Anregungen zum eigenen Beten.

»Gott braucht auch heute solche Zeuginnen und Zeugen. Er braucht uns. Mir wird das bei jeder Predigt bewusst: Predigt ist Zeugnis. Ich muss also immer etwas von meinem Glauben sagen, etwas, das durch mich hindurchgegangen ist, wofür ich mit meinem Leben einstehe.« (S 140) Diesem Anspruch wird Kerstiens wirklich gerecht, sodass auch dort, wo einem einmal ein Gedanke gegen den Strich geht oder die eigene Schriftauslegung andere Akzente setzen würde, das Vorliegende in seiner Authentizität nachvollziehbar bleibt. Da Kerstiens selten apodiktisch formuliert, lesen sich seine Meditationen als Einladung, nicht ihm blind nachzugehen, sondern sich selbst auf den eigenen Weg zu machen. Auf die bereits angekündigten Hilfen dazu für die weiteren Lesejahre darf man sich freuen.

Seelsorgekonzepte im Vergleich

Doris Nauer
Seelsorgekonzepte im Widerstreit
Ein Kompendium

Praktische Theologie heute, Bd. 55
Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 2001
kart., 475 Seiten, Eur-D 25,00 / Eur-A 25,80 / SFr 43,60

Der Titel ist ein Understatement. Er verspricht weniger, als das Buch bietet. Vorweggenommen: Das fast 500-Seiten-Werk eignet sich mit einem guten Preis-Leistungsverhältnis sowohl für PraktikerInnen, die ihren eigenen Standort ohne monatelange Recherchen gern wieder reflektieren und profilieren möchten, als auch für Studierende zum Einstieg in Spezialthemen und zur Prüfungsvorbereitung.

Nauer bereichert jedoch auch die gegenwärtige Seelsorge-Debatte: Sie will über ein bloßes Konzept-Kaleidoskop hinausgehen und formuliert im letzten Kapitel (376ff) Grundlinien für ein postmodernes Seelsorge-Konzept. Dabei will sie über einen Dialog zwischen Seelsorge und postmoderner Soziologie (z.B. Beck und Keupp) hinausgehen. Sie bemüht sich um ein »Theorie-Design« auf der Basis postmoderner Philosophie und Wissenschaftstheorie. Was kommt dabei theologisch heraus? Nauer fordert eine theologische Basis, in der »radikale Pluralität, Differenz, Widerstreit, Dissens und Transversalität« als Leitkategorien integriert sind (386). Sie selbst führt dies exemplarisch für die Gotteslehre vor. Die Trinitätslehre kann zum hermeneutischen Schlüssel für ein christliches Pluralitätsverständnis werden. In ihr sei »radikale Pluralität im Aggregatzustand von Differenz und Übergängen zugleich denkbar« (385). »Sünde« heißt neu formuliert: Die Universalisierung einer partiellen Perspektive. »Objektive Wahrheit und persönliche Gewissheit sind nur bei Gott selbst deckungsgleich, insofern er existentiell und universal die Wahrheit ist.« (O. Fuchs, zit. S 386)

Nauer widerlegt das platte Vorurteil, dass auf postmoderner Theoriebasis keine profilierten Standpunkte und Urteile möglich seien. Denn postmoderne Philosophie selbst enthält bereits zahlreiche Kriterien. Für die Beurteilung von Seelsorgekonzepten erarbeitet Nauer zwei Leitkriterien: 1. das in der Seelsorgetheorie enthaltene »Humanisierungspotential« und 2. die Frage, inwieweit Seelsorgekonzepte die »geschöpfliche bzw. psychische Unversehrtheit bzw. Denk- und Handlungsfreiheit von Menschen« garantieren (387). Wird die Integrität der Person ver-

letzt durch Ziele wie »Änderung des Charakters, Wollens und Verhaltens im Sinne einer radikalen Wandlung des inneren Personkerns«, so wird dieser Konzeptteil aus Nauers eigenem pluralen Seelsorgekonzept ausgeschieden (391) (vgl. Leitlinien postmoderner Seelsorge in der Tabelle S. 401). Aus dieser philosophischen und seelsorgetheoretischen Perspektive unterzieht Nauer abschließend alle 29 vorgestellten Seelsorgekonzepte einer Durchsicht. Beurteilt werden im Einzelnen: Gottesbild, theologie-externe Theorieelemente, Menschenbild und Rollenprofil der Seelsorge Übenden.

Nauer strebt keine harmonisierende Seelsorge-Synopse an. Sondern sie rechnet mit notwendigen Spannungen zwischen diversen Konzept-Elementen. Die eigene Postmodernisierungs-Bereitschaft bleibt schließlich den SeelsorgerInnen selbst überlassen.

Beim Betrachten des Kompetenzprofils für die/den postmoderne/n SeelsorgerIn wird deutlich, dass sich auch postmoderne Leitbilder inhuman und zerstörerisch gebrauchen lassen (vgl. Tabelle S. 426). Wenn Nauer am bislang vorherrschenden konfliktscheuen depressiven Seelsorgemodell die Harmoniesucht kritisierte (431, mit Josuttis), so kann das universal spannungstolerante Multitalent der eierlegenden Seelsorge-Wollmilchsau genauso als Leitbild für die depressive Selbstausbeutung und Spiegel ewiger Unzulänglichkeit fungieren. Hier sollte das Buch noch einmal die eigene humanisierende Gegenperspektive begrenzter Geschöpfe gegen die alten Missverständnisse formulieren.

Der übersichtliche Aufbau der einzelnen Konzeptdarstellungen ermöglicht einen raschen Konzeptvergleich und »synoptische« Arbeit. Die zahlreichen Schaubilder und Tabellen lassen sich auch gut für Lehrzwecke übernehmen (problematisch bleiben nur die grauen Hintergründe).

Sabine Bobert, Kiel

Praktische Theologie der Leitung

Norbert Schuster

Theologie der Leitung

Zur Struktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001
kart., 264 Seiten, Eur-D 29,80 / Eur-A 30,70 / SFr 53,00

Die Pastoraltheologie sitzt zwischen allen Stühlen, zwischen ihrem geschichtlichen Auftrag der Ausbildung für die Praxis und ihrer ebenfalls historisch legitimierten Lozierung an der Universität braucht sie die Anerkennung aller: der Praktiker für ihre wahren (will heißen: praktischen) Aussagen über die Praxis, der Theoretiker für ihre gültige (will heißen: wissenschaftliche) Theologie, der Amtsträger für ihre theologische (will heißen: ekklesiologische) Beratungskompetenz. Um sich auch selbst anerkennen zu können, positioniert sie sich in alle Richtungen als kritische Reflexionsinstanz, welche die Praktiker an ihren eigentlichen Auftrag, die Theoretiker an die Praxisdefizite ihrer Theorien und den Episkopat an das befreiende Moment christlicher Lehre gemahnt.

Die darin liegende »Hypertrophie« ist auch den Pastoraltheologen nicht entgangen. Dankbar griff man daher jene wissenschaftstheoretische Rekonstruktion kommunikativen Handelns (Peukert 1976) auf, die seitdem – mehr adaptiert als rezipiert – die normative Grundlage moderner Praktischer Theologie darstellt. Seither will, muss und darf Pastoraltheologie nichts weniger sein als die empirische Seite, die kritische Theorie und v.a. eben die Handlungstheorie der ganzen Theologie. In den periodisch neu gefassten Handbüchern (Rahner 1964, Klostermann 1974, Fuchs 1984, Haslinger 1999) stellt sie dies immer wieder heraus, die konkrete Durchführung solcher Projekte ist anspruchsvoll. Ein Beispiel wäre der vorliegende Band von Norbert

Schuster. Der Mainzer Pastoraltheologe nimmt sich eines der ekklesiologisch wie praktisch vordringlichsten Probleme, jedenfalls des deutschsprachigen Raumes, an. Der Rückgang der Priesterzahlen und – mehr noch – der diesen vorauseilende Kollaps der Gruppe »pfarrersfähiger« Priester, die – unter den gegebenen Umständen zwingend – für immer größere Räume zuständig werden, auf jeden Fall aber an immer mehr Altären der Eucharistie vorstehen müssen, gehören gewiss zu den harten Nüssen, an denen Kirchenleitung und Kirchenvolk derzeit zu knabbern haben. Die aus Tatsachen (Verbot der Frauenordination, Zölibat etc.) resultierenden Zwänge zur Grundlage pastoraltheologischer Reflexion zu machen, statt gegen sie kritisch-folgenlose Visionen zu entwerfen, wird man dem Autor sicher ankreiden.

Wer jedoch an nüchterner Analyse und an alle Klischees unterlaufender Differenzierung interessiert ist, wird bei Schuster belohnt. Empirie heißt ja nicht nur, Umfragen zur Selbst-Befindlichkeit in sattsam bekannte Vorurteilsschubladen auszuwerten. Sie ist v.a. die Wahr-Nehmung dessen, was man in den Naturwissenschaften wohl die harten Fakten nennt. So liefert Schuster umfangreiches Zahlenmaterial, das er aufgeschlüsselt, aber weitgehend deutungsfrei dem geneigten Leser zur eigenen Interpretation darbietet. Das zutage tretende Relief erscheint dabei ebenso aufschlussreich wie reflexionsbedürftig, der Leser muss gedanklich mitarbeiten.

Dafür weiß man schon nach wenigen Seiten einiges mehr zu Fragen, die sonst nicht einmal gestellt werden: Wie groß ist die durchschnittliche Pfarrgemeinde des deutschsprachigen Raumes (nach Zahl der Gläubigen, im Verhältnis zur Fläche)? Wie sieht das konfessionelle Umfeld aus? Wie viele hauptberufliche Mitarbeiter/innen stehen zur Verfügung (davon Priester, welchen Alters)? U.v.m. Die abzuleitenden Konsequenzen eruiert Schuster in methodisch klaren Schritten. Die erhobenen Fakten werden theologisch und sozialwissenschaftlich vorläufig strukturiert, der Leitungsbegriff biblisch, theologisch, pastoral und organisationswissenschaftlich sorgsam präzisiert, ehe der Autor es wagt, programmatisch (und detailliert!) eine Sozialgestalt der Kirche am Ort zu entwerfen.

Ein zweifacher Gewinn könnte aus dieser Arbeit gezogen werden, und man kann nur hoffen, dass beide angesichts der eingangs beschriebenen Situation der Pastoraltheologie gesehen werden. Zum einen: Der Differenzierungsgrad der Daten sowie vor allem die reflektierte Dichte der von Schuster vorgeschlagenen Deutungsmuster pfarrgemeindlicher Wirklichkeit im deutschsprachigen Raum prädestinieren dieses Buch zum Handbuch für alle, die konkret einen bevorstehenden Transformationsprozess zu größeren Pfarreienverbünden beratend zu begleiten oder selbst zu moderieren haben. Zum anderen: Der systematisch konzise und in jedem Teilschritt transparente Aufbau des Buches macht die Arbeit auch dann wertvoll, wenn man theoretisch nicht alle Prämissen oder Bewertungen teilen mag. Die »Architektonik« der Gedankenführung verträgt ein Drehen an dieser oder jener »Stellschraube«, die sich aus anderen Einschätzungen ergebenden Konsequenzen kann der Leser selbst ableiten. Insofern gehört diese »Theologie der Leitung« ins Schaufenster der Gemischtwarenhandlung Pastoraltheologie, vielleicht mit dem Hinweis: seltenes Einzelstück.

Martin Wichmann, Lahr

Filmtipp

Vaya con Dios

Deutschland 2001, 106 Min.
Regie: Zoltan Spirandelli; Drehbuch: Zoltan Spirandelli; Darsteller: Daniel Brühl, Michael Gwisdek, Matthias Brenner, Chiara Schoras u. a.

Im Anfang war Musik. Und durch die Musik ist der Mönch ganz bei Gott. Der Heilige Geist ist Klang.

So lautet, kurz zusammengefasst, das mönchische Credo der Cantorianer, einer Ordensgemeinschaft, die sich ganz und gar dem Gotteslob durch die Musik verpflichtet weiß.

Ein kleiner Konvent der Cantorianer lebt und singt in einem abgelegenen Kloster in Brandenburg. Wir begegnen den Mönchen Benno, Tassilo, Arbo und Abt Stephan. Der Abt hat aus Geldmangel das Kloster und die kostbare Musikbibliothek verpfändet. Als nun die Gläubiger endlich ihr Geld sehen wollen, erleidet der Abt einen Herzinfarkt. Auf dem Sterbelager werden seine Mitbrüder von ihm verpflichtet, das Buch mit der Ordensregel nach Italien in das einzige weitere und noch existierende Kloster der Gemeinschaft zu bringen.

Dies ist nun der Auftakt zu einem Roadmovie der besonderen Art. Drei Mönche auf dem Weg von Brandenburg nach Italien, ausgestattet mit einer nicht allzu aktuell anmutenden Karte, aus der gelesen wird, dass der Weg über das »Königreich Bayern« und die Alpen führt.

Auf dem Weg wird der junge Mönch Arbo (Daniel Brühl) auf einer Landstrasse fast vom Cabrio der Photojournalistin Chiara (Chiara Schoras) überfahren. Sie kann im letzten Moment ausweichen und ihr Wagen findet sich abseits der Straße im Wald wieder. Nachdem Chiara die Mönche eindringlich aufgefordert hat, ihr behilflich zu sein, um den Wagen wieder auf die Straße zu bringen, geht die Fahrt dann zu viert weiter. Der Wagen bleibt nach einiger Zeit stehen und das Quartett muss im Wald übernachten. Fasziniert lauscht Chiara dem gesungenen Abendgebet der Mönche.

Am nächsten Morgen fotographiert sie Arbo und Arbo fotographiert sie. Arbo, im Kloster herangewachsen, hatte vorher noch nicht das Antlitz einer Frau erblickt. Danach ist der Liebesfunke zwischen Arbo und Chiara entzündet.

Die Fahrt geht mit einem kleinen Umweg weiter und die Mutter von Tassilo, die einen kleinen Bauernhof mit Mühe bewirtschaftet, wird besucht. Nach einer Auseinandersetzung mit Benno (Michael Gwisdek) entschließt sich Tassilo (Matthias Brenner), erst mal seine Mutter auf dem Hof zu unterstützen.

Bei einer unfreiwilligen Zwischenstation in Karlsruhe begegnet Benno seinem einstigen Widersacher aus gemeinsamen Jesuitentagen, dem Jesuiten Claudius. Eingeladen ins Jesuitenkolleg wird Benno von Claudius überredet, alte, wertvolle musikalische Handschriften zu edieren. Benno ist entschlossen, diese Aufgabe für einige Zeit zu übernehmen. Arbo will den Auftrag des Abtes zu Ende bringen und entwendet die Ordensregel aus dem Jesuitenkolleg. Eingeladen von einer Clique junger Leute, die ihn mit durch ein wildes Nachtpartyleben nehmen, erwacht er am nächsten Morgen von den Folgen des Alkoholkonsums gezeichnet. Chiara ist derweil zur Hilfe geeilt und auch Tassilo ist zur Stelle. Gemeinsam planen die drei, Benno für die Aufgabe der Mönche zurückzugewinnen. In einer Messe im Jesuitenkolleg erinnert der Gesang von Arbo und Tassilo Benno an seine Berufung und an seinen Auftrag. Gemeinsam mit Chiara flüchtet das mönchische Trio aus dem Kolleg.

Nach dem Abschied von Chiara geht die Reise weiter nach Süden. Die Ordensregel wird in das Cantorianerkloster gebracht. Benno findet in dem dortigen Abt einen ebenbürtigen Gesprächspartner, insbesondere was die diffizilen

Fragen der Auslegung der Ordensregel anbelangt. Tassilo findet im Bereich der Küche einen Mitbruder, der seine Interessen teilt.

Und Arbo? Er erhält die Stimmgabel, die er Chiara geschenkt hat, zurück. Dies ist für ihn das Zeichen, die Klostermauern zu verlassen. Und vor den Klostermauern – steht die große Liebe Chiara dort? Nein, soviel Kitsch als Happy-End bleibt dem Zuschauer erspart. Arbo läuft die Straße entlang, wird von einem Bus aufgelesen und in guter Roadmovie-Manier fährt der Bus in die untergehende Sonne am Horizont.

Ein erster langer Spielfilm des Regisseurs und Drehbuchautors Zoltan Spirandelli, der bei Götz Friedrich an der Hamburger Musikhochschule Opernregie studierte. Gerade das Zusammenspiel von Musik und Handlung zeichnen den Film aus. Der das Herz anrührende Gesang der Mönche ist keineswegs kitschig. Er bildet vielmehr die gläubige Grundlage für das weltabgewandte Leben der Mönche. Auf diesem Hintergrund sind die Konfrontationen mit der modernen Lebenswelt und auch die persönlichen Herausforderungen – oder besser Versuchungen – der drei Mönche zu verstehen. Ohne diesen Hintergrund kann der Film als platte Slapstickkomödie missverstanden werden, die sich auf Kosten der Mönchsfiguren lustig macht.

Von hier können natürlich weitere Fragen auch an das je persönliche Leben gestellt werden: Wie sinnenfreudig ist mein Leben, ist mein Glauben? Ist die Einübung in Stille nicht die Voraussetzung für ein aufmerksames Hören? In einer kleinen Szene thematisiert der Film genau diese Fragestellung. Bei der Übernachtung im Wald erklärt Chiara, dass die Stille für sie ungewohnt sei. Ihr wird geantwortet, dass es gar nicht still sei, und die Tonspur des Filmes mischt die Geräusche des nächtlichen Waldes in den Vordergrund. Nicht nur für Chiara, auch für den Zuschauer/Zuhörer ist es eine Entdeckung.

Insgesamt lebt der Film von vielen dieser kleinen, sehr lieb gezeichneten Szenen. Ein weiteres Beispiel: Nach dem Entwenden der Ordensregel aus dem Jesuitenkolleg und der Partynacht ist die Ordensregel verschwunden. Am Hauptbahnhof hat sie ein »Pe den Zuschauer inspirieren, die Geschichte selbst oder im Gespräch mit anderen fortzuschreiben.

Es lohnt sich auch, bei den jeweiligen Versuchungen der Mönche einen Augenblick zu verweilen: Rückkehr in die Herkunftsfamilie und die dort anstehenden, notwendigen Aufgaben erfüllen. Einen großen Dienst für die Wissenschaft und damit für die Menschheit zu tun. Oder der Stimme der Liebe folgen? Die Fragen und Antworten der drei Mönche sind auch für den Zuschauer Einladung zur persönlichen Reflexion. Was ist meine Berufung? Wie ist sie zu entdecken? Was sind meine Versuchungen? Bietet der Film Antworten? Nein, er legt eher kleine Spuren zu Antwortversuchen.

All diese positiven Merkmale lassen so manche Ungereimtheit etwas in den Hintergrund rücken. So ist die Frage zu stellen, wie in Brandenburg ein Kloster so unbehelligt die letzten Jahrhunderte überstehen konnte. Das Leben der Jesuiten ist mit Sicherheit auch deutlich überzeichnet dargestellt. Diese Anfragen sollen jedoch das positive Gesamtbild nicht überlagern. Es ist mit Sicherheit kein großes Kino, aber bestimmt ein kleines Juwel, dem viele Zuschauer zu wünschen sind.

Der Filmtipp darf nicht enden ohne die gelungenen darstellerischen Leistungen des Schauspieler-Ensembles zu würdigen. Besonders Daniel Brühl hat seinem Ruf als große Nachwuchshoffnung Ehre gemacht.

Marcus Minten, Mühlheim an der Ruhr

AUTORINNEN UND AUTOREN

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

Johannes Meier ist Inhaber des Lehrstuhls für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde im Fachbereich Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Robert Schreiter ist Professor für Dogmatische Theologie am Catholic Theological Union in Chicago (USA), und Professor für Theologie und Kultur an der Universität Nijmegen (NL).

Franz Weber ist Professor für interkulturelle Pastoraltheologie in der Abteilung für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Katja Heidemanns, Dr. theol., ist Mitarbeiterin am Missionswissenschaftlichen Institut missio in Aachen.

P. Guido Vergauwen o.p. ist Professor für Fundamentaltheologie und Direktor des Ökumenischen Instituts der Theologischen Fakultät an der Universität Fribourg/Schweiz.

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 und in der kirchlichen Basisbewegung engagiert.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und Erwachsenenbildnerin. Sie war von 1992-1998 Assistentin am Institut für Pastoraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Gunter Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Institut für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

Anne E. Patrick SNJM ist Professorin für Religion und Ethik am Department of Religion des Carleton College in Northfield (Maine, USA). Sie war Präsidentin der Catholic Theological Society of America und ist derzeit Vizepräsidentin des International Network of Societies for Catholic Theology.

Friederike Klingler ist diplomierte Krankenschwester und Supervisorin, augebildet am Fritz Perls Institut, Deutschland.

Edith Petrovics, Dr. rer.nat., hat Meteorologie studiert und sich in Erwachsenenbildung, Pädagogik und Supervision fortgebildet. Sie ist derzeit als Sozialpädagogin und freiberuflich als Seminarleiterin und Supervisorin tätig.

Elmar Nass, Lic. soc. und Dipl. theol., ist Pfarrer (Subsidiar) in Aachen und derzeit freigestellt zur Promotion. Er entwickelte während seiner Kaplanszeit in Süchteln/Niederrhein den religiös-politischen Ansatz in der Jugendarbeit.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
33. Jahrgang · Mai 2002 · Heft 3

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
Einzelheft € 12,-, SFr 21,80;
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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: Druckerei Theiss GmbH,
9431 St. Stefan

Peter F. Schmid

Seel-Sorge und Körper-Sorge

Eine kleine Kairologie der Leiblichkeit

Der trendige Körperkult zeigt Nachholbedarf im Bewusstsein und in der Praxis an. Auch in Glaube, Seelsorge und Theologie haben wir unser »Fleisch« sträflich vernachlässigt. Dies gilt für das tägliche Leben ebenso wie für unser Verständnis von uns selbst und ist damit eine Herausforderung für die Pastoral wie für die Theologie.

● »Das Wort ist Fleisch geworden.« (Joh 1,14) »Ich glaube an die Auferstehung des Leibes.« Sätze – ist man sich tatsächlich dessen bewusst, was man da sagt? – provokant wie eh und je. Auferstehung, ja natürlich! Aber Auferstehung des Leibes, »des Fleisches«?[1] Wo wir doch gelernt haben, es gelte das Körperliche als das Irdische zu überwinden?

Die Sätze stammen allerdings bekanntlich aus der christlichen Bibel und dem christlichen Glaubensbekenntnis, nicht aus manichäischen und nicht aus buddhistischen Schriften.

Fremd geworden

● Seltsam, dass man es im Zeitalter von Jogging und Massensport, Bodybuilding und Erotikkultur, Cholesterinkontrollen, Wellness-Centern und Fitnesstests immer noch betonen muss: Wir Menschen haben nicht nur einen Körper, den wir gebrauchen können, wir sind Leib.

Der durchschnittliche Mensch nimmt von seinem Körper nämlich nur bei wenigen Tätigkeiten oder Ereignissen Notiz: bei der Sexualität, beim Sport sowie bei Krankheit und Alter. Körperliche Kommunikation ist, außer bei und mit Kindern, weitgehend auf Sexualität verengt (Händeschütteln und, neueren Datums, Bussi-bussi-Geben ausgenommen); bei sportlicher Betätigung verlangen wir unserem Körper Höchstleistungen ab. Bei beiden gilt: Wehe er tut nicht (mehr) so, wie wir es gerne hätten. Und damit sind wir auch schon beim dritten Fall des »Einbruchs« des Körpers in unser Bewusstsein: Wir bemerken unseren Körper vor allem dann, wenn er nicht so funktioniert, wie er soll – weil wir Schmerzen haben, krank sind oder alt werden: Der Körper »macht nicht mehr mit«, »er quält uns« oder wir »fühlen uns in ihm gefangen« und möchten am liebsten »aus der Haut fahren«. Sonst behandeln wir den Körper vielfach wie eine Maschine, die zuerst von den Eltern und später vom Hausarzt instand gehalten werden soll[2] und von der wir erwarten, dass sie selbstverständlich funktioniert.

Wir gebrauchen zwar andauernd Wendungen, die auf dem engen Zusammenhang zwischen seelischem Erleben und körperlicher Erfahrung beruhen. So sagen wir etwa, ein Erlebnis »fährt uns in die Knochen« oder ein Problem »liegt uns im Magen« (in Wien sogar »es magerlt uns«). Es »läuft uns etwas über die Leber«, »die Haare stehen uns zu Berge« und etwas »geht uns auf die Nerven oder die Nieren«, während anderes wieder »unser Herz höher schlagen« lässt. Etwas ist nicht »nach unserem Geschmack«, oder wir »können jemanden nicht riechen oder sehen«. Und wenn wir unsere eigene Erfahrung betonen wollen, so sagen wir überhaupt, wir hätten es »am eigenen Leib erfahren«; wenn wir etwas gestalten, so »hand-eln« wir.

Doch die Sprache des Leibes – instrumentalisierend und psychologisierend zur »Körpersprache« verfremdet, die man benützt, um etwas auszudrücken oder um jemandes Verhalten zu interpretieren – ist uns vielfach fremd geworden. Das aber heißt: Wir sind uns selbst fremd geworden, ent-fremdet.

Diese Entfremdung von uns selbst zeigt sich vielfach im Körperlichen: Seien es »gewöhnliche« Krankheiten, die uns heimsuchen, oder so genannte psycho-somatische Erkrankungen, die von den Betroffenen meist erst nach langer, leidensvoller Zeit als solche verstanden werden und anzeigen, dass der Mensch als Ganzer krank geworden ist und als Ganzer Heilung sucht.

Körperkult in bizarren Formen

● Auf der anderen Seite ist allenthalben ein Körper-Boom zu finden, der zum Teil groteske Blüten treibt: Wenn der jugendlich gestylte Körper zum Fetisch wird; der Körper idealisiert oder verabsolutiert wird; wenn sich Menschen Tag und Nacht mit Schuldgefühlen wegen tatsächlichen oder vermeintlichen Übergewichts quälen; wenn sich mit (teils lebensgefährlichen, teils kontraproduktiven) Diäten Milliarden verdienen lassen; wenn sich vor allem Frauen, immer mehr aber auch Männer sogar buchstäblich zu Tode hungern; wenn Lauf-»Päpste« die neuen Autoritäten und Fitness-Studios die modernen Kathedralen sind, in die das Volk strömt, und das meditative Schwitzen an Fit-Trimm-Maschinen oder das Endorphin-Ausstoß heischende Joggen die neue Form des Rosenkranzgebets darstellen; wenn Schönheitsideale Menschen in unglaublicher Weise normieren und fremdbestimmen und Körper-Styling als primäres Medium der Selbstinszenierung dient; wenn Barbie-Puppen zum Kultobjekt und Vorbild für Mädchen werden; wenn die schönheits-chirurgisch modellierte Maske das menschliche Gesicht ersetzt; wenn die Pose die Gestalt ablöst; wenn der Körper in vielfacher Hinsicht vermarktet und damit zur Ware degradiert wird.

»Fitness-Studios als moderne Kathedralen«

Langsam wird uns nun bewusst, welche Gewalt unseren Körpern angetan wird, nicht nur bei buchstäblichen Vergewaltigungen, und welche Gewalt wir uns selbst antun – wenn wir uns beispielsweise langsam, aber sicher durch ungesunde Ernährung »zu Tode (fr)essen« oder durch Arbeit zu Grunde richten und kaputt machen. (Der Gewalt in umfassendem Sinn ist übrigens das nächste Heft der DIAKONIA gewidmet.)

Knapp bevor der gentechnologisch gezüchtete Wunschkörper machbar scheint und geklonte Idealkörper präsentiert werden, scheint verstärkt das Bewusstsein aufzukommen, dass wir mit all dem unweigerlich in eine Sackgasse laufen.

Wir haben einen Körper, wir sind Leib

● Nicht nur in der »Psycho«-Therapie, in welcher historisch vielfach gegen den Widerstand etablierter Richtungen die Körperpsychotherapie als Gegenposition entwickelt wurde, auch in der »Seel«-Sorge beeilt man sich zu betonen: Es geht um den ganzen Menschen, um den Menschen »mit Leib und Seele«. Es lässt sich nicht mehr übersehen, dass Identitäts- und Persönlichkeitsentwicklung auch wesentlich leibliche Entwicklung sind.

Eine Gegenbewegung hat eingesetzt zur einseitigen Objektivierung des Körpers und seiner Instrumentalisierung. Eine neobarocke Kultur ist entstanden, die Vieles mit der Sinnlichkeit und Sinnenfreude des Barock gemeinsam hat. Letztlich soll der Körper nicht mehr bloß der Leistung oder der Lust dienen, er soll überhaupt nicht mehr »gebraucht« werden. Er wird als eigener Wert bewusst.

Statt dem Körper, den wir »haben«, besitzergreifend oder distanzierend bzw. ignorant gegenüberzustehen, wird deutlich: Wir sind auch das, was wir als unseren Körper bezeichnen, wir sind leib-haftig.

Das Deutsche hat dafür zwei Wörter zur Verfügung, welche die verschiedenen Dimensionen bezeichnen, wie unter anderen Husserl, Scheler, Plessner, Merleau-Ponty und Marcel[3] eindrücklich betont haben: Körper und Leib.

Der Körper als Materie, als Ding ist ein Gegenstand unter vielen. Er lässt sich betasten und naturwissenschaftlich, »objektiv« erforschen. Durch ihn sind wir ein Teil der Welt und mit ihr, nicht zuletzt durch den Stoffwechsel, verbunden. Den Körper haben wir.

Aber da ist noch etwas anderes: Wenn meinem Körper etwas widerfährt, ein Kuss etwa oder ein Schlag, dann widerfährt es mir selbst. Wir sind mit unserem Körper so untrennbar verbunden, dass wir ihn mitmeinen, wenn wir »ich« sagen. Wir sind unser Leib. Jedenfalls sind wir nur leibhaftig da.[4]

»Ich« bin aber mit meinem Leib auch nicht schlichtweg identisch; er ist vielmehr »eine Grenzzone zwischen dem, was ich bin, und dem, was ich habe, zwischen personalem Sein

»Jedenfalls sind wir nur leibhaftig da.«

und gegenständlichem Haben der Dinge. Er ist Mittler, Medium meiner selbst. [...] Leiblichkeit bildet die vermittelnde Grundverfassung personalen Daseins.«[5]

Mit dem Leib wird also die personale Dimension des Körpers bezeichnet. (Das darf nun aber nicht wieder idealisierend missverstanden werden, wie es der in der Alltagssprache vielfach übliche, oft leicht abgehobene Gebrauch des Wortes »Leib« nahe legen mag, während »Körper« in den meisten Zusammenhängen »erdiger«, »konkreter« klingt. Bei »leiblich« und »leibhaftig« klingt das für unsere Ohren schon eher an.)

Zu den Konstitutiva der menschlichen Person gehört ihre Leiblichkeit. Seit dem 19. Jahrhundert ist die Leiblichkeit und damit verbunden die Sinnenhaftigkeit aus dem an-thropologischen Personbegriff nicht mehr wegzudenken. Über ihren Leib stellt die Person ihr Verhältnis zu sich, zu anderen und zur Welt dar.

Der Körper ist beides: Grenze und Verbindung. Wir stoßen an unsere Grenzen, wo die Grenzen unseres Körpers liegen (wobei aber die Sinne weiter reichen als unsere physische Begrenzung durch die Haut und auch unser Gedächtnis und Vorstellungsvermögen imstande sind, die Gegenwart auf die Vergangenheit und Zukunft hin zu überschreiten). Der Körper dient

aber auch dem Kontakt und der Kommunikation mit anderen und der Welt: Mit ihm greifen und begreifen wir, mit ihm nehmen wir wahr und »geben wahr«, wir drücken uns aus und teilen uns mit. (Auch das sind körperliche Bilder.) Desgleichen sind Nähe und Distanz zwischen Menschen und zwischen dem einzelnen Menschen und den Gegenständen seiner Umwelt leibliche Gegebenheiten.

Der Leib ist also nicht einfach ein vorgegebenes Ding, er muss er-fahren und be-griffen werden (wiederum körperliche Bilder!). Der Leib ist uns zur Gestaltung (auf)gegeben wie das Leben. Wir leiben und leben.

Der Leib in christlicher Praxis

● Das Christentum gilt allgemein als leibfeindlich, nicht zuletzt wegen seines die Natur- und Humanwissenschaften weitgehend ignorierenden, amtlichen Verständnisses von Sexualität. Dabei ist es von seinem Kern her, im Gegensatz zu fernöstlichen Religionen etwa, dem Leib gegenüber positiv eingestellt, ja geradezu eine Religion der »Verherrlichung des Leibes«. Es steht dem Leib nicht nur freundlich wohlwollend oder tolerant gegenüber, sondern die Auferstehung des Leibes gehört zu seinen prinzipiellen Glaubenssätzen.

Die Realität freilich schaut vielfach anders aus. Nur wenige Aspekte an Problemanzeigen und anstehenden Aufgaben seien genannt.

In der Verkündigung spielen körperliche Aspekte des Menschen oft wenig Rolle; früher war der Umgang mit dem Körper ein wichtiger Punkt in der Liste moralisierender Verbote. Denkt man an die oben angeführte gleichzeitige Körpervergessenheit und Körperfixiertheit, so öffnet sich ein weites Feld und eine lange Liste an Predigt- und Katechesethemen für eine zeitgemäße Verkündigungspraxis auf der Basis einer christlichen Anthropologie der Leiblichkeit. Die Fragen, die sich aus Gentechnik und Euthanasie ergeben, werden die Gesellschaft in nächster Zeit noch viel stärker beschäftigen. Aber auch, was die zeichenhafte Verkündigung betrifft, ist Vieles zu tun: Die Geste und die nonverbale Kommunikation müssen einen neuen Stellenwert bekommen (nicht nur in der Seelsorge mit Kindern, tauben und alten Menschen). Es gilt, die Kultur der Körper-Sprache weiterzuentwickeln.

In der Liturgie hat der Körper noch eher einen Stellenwert behalten. Verschiedene Körperhaltungen, das Singen, Prozessionen, sinnenfällige Gesten, Handlungen, Riten bei der Gestalt und der Gestaltung von Sakramenten und Sakramentalien. Trotzdem: Die Liturgie ist trotz ihrer Reform oft blass und blutleer geblieben. Als grundsätzlich körperliches Geschehen erfährt sie vielfach eine recht »entleiblichte« Praxis. Das

»oft blass und blutleer«

war nicht immer so, man braucht nur an Barock und liturgisches Brauchtum zu denken. Andererseits gibt es allenthalben die Suche nach neuen, leiblichen Ausdrucksformen.

Hier gilt es, nicht nur in Extremen zu denken: Das eine Extrem sind zwanghafte Riten, die geradezu an eine phobische Abwehrhaltung gegen alles Spontane und sinnenhaft Menschliche denken lassen. Man nehme nur die peinlich genauen traditionellen Zelebrationsvorschriften. Man muss andererseits in unserem Kulturkreis nicht gleich den regelmäßigen Tanz in der Liturgie einführen und nicht immer gleich an ekstatische Verzückungen und Verrenkungen denken, will man körperlichen Ausdruckformen den ihnen gebührenden Platz einräumen. (Aber auch die Ekstase sollte ihren Ort haben; der wird in unseren Breiten allerdings wohl nicht im regulären

Gemeindegottesdienst sein.) Kurz gesagt: Es geht um einen körperhaften, leibhaftigen, sinnenhaften Ausdruck des Glaubens.

Mit seiner untrennbaren Verbindung von Diakonie und Glauben hat das Christentum seit jeher die Liebe nicht nur geistig begriffen, sondern als »Caritas« stets den »leiblichen Werken der Barmherzigkeit« eine zentrale Stellung gegeben und damit zum Ausdruck gebracht: Schmerz und Leid gehören weder ignoriert noch verklärt. Hier haben sich die Kirchen, vor allem des Westens, nicht nur ihre größte Glaubwürdigkeit erhalten, hier wird der Glaube an die Auferstehung auch konkret, leibhaftig. Freilich gehört zu einer solchen Diakonie auch die Begleitung des Menschen in seiner körperlichen und damit auch in seiner geschlechtlichen, sexuellen Entwicklung und zwar das ganze Leben lang. Hier besteht ein enormer Aufholbedarf: In der Seelsorge ist unter anderem ein neuer, unverkrampfter Blick auf die Geschlechtlichkeit des Menschen, die Sexualitäten und die Geschlechterdifferenz dringend erforderlich.[6]

»Mit Leib und Seele« leben und glauben

● Die Kirche, der »Leib Christi« (!), muss sich des Themas auf allen Ebenen des Glaubensverständnisses und der Glaubenspraxis in neuer Weise annehmen, will sie wirklich dem Menschen gerecht werden. Wenn in den Humanwissenschaften von »Embodiment« (»Verkörperlichung«) die Rede ist, so kann die Theologie hier auf eine reiche inkarnatorische Tradition verweisen. Wieder einmal muss uns offenbar in Form einer Fremdprophetie von außen bewusst gemacht werden, was zum Zentrum unseres Eigenen gehört. Der Leib ist weder nur zu ertragen, noch bloß zu tolerieren und letztlich zu überwinden; er ist untrennbarer Bestandteil des Menschseins, der in die Auferstehung und damit die Beziehung zu Gott und das Leben mit Gott auf ewig hineingenommen ist.

Inkarnation – das heißt in bewusst provokant gewählter Sprache (wir hören es nur heute mehr kaum heraus): »Einfleischung«. Der Glaube muss sozusagen in Fleisch und Blut übergehen, wenn er wirklich christlicher Glaube sein will, weil er nur so der Glaube des ganzen Menschen ist.

Nur inkarnierter Glaube ist personaler Glaube. Nur über die Inkarnation führt der Weg zur Personalisation, zur wahrhaften Mensch-Werdung.

Christliche Seelsorge kann und darf nicht nur über das Wort gehen (wobei natürlich auch die verbale Sprache körperlich ist, nur eben oft

»Heilung, Heiligung, Ganzwerdung«

sehr reduziert), Seelsorge muss auch leiblich, sinnenhaft stattfinden und sie muss auch »Leib-Sorge« sein, will sie dem ganzen Menschen gerecht werden, wie ihn Gott geschaffen hat.

Der Leib muss eine zentrale Dimension der »Seel«-Sorge sein, Leiblichkeit eine wichtige Kategorie der Praktischen Theologie. Seelsorgerinnen und Seelsorger begleiten den Menschen bei der Entwicklung und beim Verfall des Körpers. Dabei ist weder Vergötzung noch Dämonisierung angesagt, sondern Heilung und Heiligung (das heißt von der Wortwurzel her: Ganzwerdung; vgl. engl. »whole«). Die spirituelle Dimension des Körpers muss ebenso wie die körperliche Dimension der Spiritualität ihren Platz haben und Ausdrucksformen weiterentwickeln und finden. Eine »Verleiblichung des Glaubens« steht an.

In Richtung auf die Ganzheit der Person ist das unselige Erbe des neuplatonischen »Soma

sema« (»der Leib ist das Grab der Seele«) und der karthesianischen Trennung von Körper und Geist zu überwinden. Christlicher Glaube bekennt: Der Leib ist nicht einfach das Vergängliche. In all seiner Gebrechlichkeit und Gebrochenheit ist er in die Erlösung des Menschen mithineingenommen.

Diese Überwindung ist wohl primär vom Leiblichen her anzugehen. Denn »Essen hält Leib und Seele zusammen«, heißt es; es heißt nicht: »Denken hält Leib und Seele zusammen.« Und: Die Seelsorgerinnen und Seelsorger werden gut tun, dabei bei sich selbst zu beginnen und ihrem Leib die ihm gebührende Wertschätzung entgegenzubringen.

Freilich: Körperlichkeit heißt auch Sterblichkeit. Der Tod ist eine »Bedrohung« des Leibes, eine, deren Überwindung nur im Glauben an das Fleisch gewordene Wort und die Auferstehung des Leibes möglich ist. Schon von daher ist klar: Es geht auch nicht um eine Einseitigkeit nach der anderen Seite.

»eine Zeit für Lust und eine Zeit für Aszese«

Es gibt eine Zeit für Lust und eine Zeit für Aszese. Es gibt eine Zeit zu essen und eine Zeit zu fasten. Es gibt eine Zeit für Leistung und eine Zeit für Entspannung. Es gibt eine Zeit für gelebte Sexualität und eine Zeit für Enthaltsamkeit.

Der Leib macht einen Teil unserer Gestalt aus. Er ist uns zur Gestaltung ein Leben lang aufgegeben.

[1] Vgl. dazu das Themenheft »Ich glaube an die Auferstehung der Toten und das ewige Leben«, DIAKONIA 27 (1996) Heft 3.

[2] Vgl. A. Leeds, Lomi, ein ganzheitlicher Zugang zu persönlichem Wachstum, in: H. Petzold (Hg.), Die neuen Körpertherapien, Paderborn [5]1987, 314.

[3] Vgl. zum Ganzen: P. F. Schmid, »Mensch sein heißt, leibhaftig zugegen sein«, in: ders., Personzentrierte Gruppenpsychotherapie, Bd. I: Solidarität und Autonomie, Köln 1994, 425-502. Dort auch Literaturangaben.

[4] Der Leib ist dabei übrigens das Ursprünglichere, die existentielle Erfahrung; denn jede objektivierende Einstellung setzt das personale Selbstsein, also den Leib, voraus. Solange der Mensch lebt, ist der Körper eine Abstraktion, erst die Leiche ist »reiner Körper«.

[5] A. Wucherer-Huldenfeld, Philosophische Anthropologie. Vorlesungsskriptum Univ. Wien 1978/79, II, 101.

[6] Vgl. das Themenheft »Menschengerechte Sexualitäten«, DIAKONIA 27 (1996) Heft 4.

DIAKONIA-Vorschau 2003

Das vierte Lebensalter	1/2003
Praktische Theologie treiben	2/2003
priesterlich	3/2003
Pastoralpsychologie	4/2003
Ökonomisierung der Pastoral	5/2003
Trost	6/2003

Beiträge zu den Schwerpunkten oder zu anderen pastoraltheologischen Themen können Sie – bis vier Monate vor Erscheinen des Heftes – unverbindlich an die Redaktion einsenden.
Redaktion DIAKONIA: Kobelgasse 24, A-1110 Wien, diakonia@utanet.at

Béatrice Bowald / Hans Halter

»Preist Gott mit eurem Leib!« (1 Kor 6,20)

Leiblichkeit aus biblisch-ethischer Perspektive

Wellnessboom, Reproduktionsmedizin, Geschlechterdiskurs – von vielen Seiten her wird der Körper neu ins Zentrum gerückt. Ein christliches Menschenbild betont demgegenüber sowohl dankbares Genießen wie die Annahme der Grenzen und zielt auf eine solidarisch verfasste Körperlichkeit mit anderen.

● Die Beschäftigung mit dem Körper ist en vogue – praktisch wie theoretisch. Das Geschäft mit dem Körper floriert, Fitnessstudios etablieren sich und Wellnessangebote sind im Steigen begriffen. Die Beschäftigung mit dem eigenen Körper ist für beide Geschlechter ein Muss. Es sind nicht mehr nur die Frauen, die ihren Körper gefällig zuzurichten haben, notfalls bis hin zur Abhilfe mit Schönheitsoperationen, die auf der anderen Seite zu einem lukrativen Geschäft geworden sind. Auch Männer haben vermehrt dem Ideal zu genügen, »jung, schön und fit«[1] zu sein. Denn das verspricht für beide Geschlechter beruflichen, gesellschaftlichen und privaten Erfolg, was ein Stück weit ja auch belegt ist. Wer möchte da schon im Weg stehen?

Die »Wiederkehr des Körpers«[2] ist zumindest in den Anfängen auf eine Leibvergessenheit, wenn nicht gar Leibfeindlichkeit, zurückzuführen, zu der die christliche Tradition nicht wenig beigetragen hat. Der einseitigen Betonung des Intellekts wird nun das Andere der Vernunft entgegengesetzt. Gerade Frauen machen damit geltend, was lange Zeit ihnen zugeschrieben, aber insgesamt ausgeklammert wurde. Die mit dem Körper gelebte und am Körper erlebte Realität verlangt nach der ihr gebührenden Beachtung. Damit verbindet sich auch die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit – nach dem Wiederfinden des verlorenen Paradieses?

Fortschritte im medizinischen Bereich trugen das Ihre bei. Sie vermitteln den Eindruck, Krankheiten könnten über kurz oder lang geheilt oder körperliche Unzulänglichkeiten ohne weiteres behoben werden. »Im Zeichen medizinischer und technologischer Machbarkeit wurde er [der Körper] zum Versprechen ewiger Jugend, Schönheit, Gesundheit und sogar ewigen Lebens – ein formloses/formbares Objekt der Begierde.«[3] Dafür wird in mehrfacher Hinsicht ein hoher Preis bezahlt. Man scheut keine Kosten für den Erhalt der Gesundheit. Im Bereich der Reproduktionsmedizin erscheint kein Aufwand zu groß, auch nicht bei den betroffenen Frauen. Diesem Umgang mit dem Körper liegt ein mechanistisches Körperbild zugrunde – der Körper als Maschine, deren defekte Teile lediglich zu reparieren oder auszuwechseln sind. Dass das einer

verkürzten Sicht gleichkommt, belegen die Debatten um eine ganzheitliche Medizin oder im Speziellen um Gentechnik und Transplantationsmedizin sowie die Sterbehilfe. Sie werfen letztlich die Frage nach der Menschenwürde und dem Sinn des Lebens und Sterbens auf.

Angesichts der neuen Möglichkeiten, die mit einer Veränderung der Sichtweise auf Körper und Welt einhergehen, erscheint der menschliche Körper als Objekt der bewussten Gestaltung, was zu einer neuen Bestimmung von Natur und Kultur drängt. Nicht nur die Natürlichkeit des Körpers an sich ist fragwürdig geworden, sondern auch seine geschlechtliche Ausprägung in

»Körper als Objekt der Gestaltung«

einen weiblichen oder männlichen. Zeugnis davon gibt die Debatte um »sex« und »gender«, deren bislang anerkannte Unterscheidung einige zurückweisen, weil sie auch den »sex« für konstruiert halten. Sie verbinden damit eine Vision der Befreiung, einer Befreiung vom »Zwangssystem« der Heterosexualität.[4]

Die hier nur kurz skizzierten Entwicklungen haben den Körper neu ins Zentrum des Bewusstseins gerückt. Grundsätzlich ist das zu begrüßen. Auch das Körperbewusstsein und die daraus erwachsende Sorge für den Körper wie für die Umwelt sind ein positives Zeichen. Andererseits fordern die neuen medizinischen und technischen Möglichkeiten in besonderem Maß heraus. Es stellt sich die Frage nach der Verantwortung und der Verantwortbarkeit und damit auch jene nach der normativen Orientierung. Eine solche braucht es ebenfalls im Hinblick auf die Normierungen, die sich unter der Hand eingeschlichen haben. Denn welche Konsequenzen zeitigt ein Ideal vom Menschen als gesund und fit sowie schön und jung und dabei möglichst noch glücklich und erfolgreich? Was bedeutet es in diesem Kontext, wenn Menschen halt doch krank werden und womöglich bleiben?

Zur Zeit lässt sich eine Zunahme an psychischen Erkrankungen beobachten. Diese Menschen leiden an den gestellten Anforderungen, die für sie zu einer Zerreißprobe werden. Auch hier eine »Wiederkehr des Körpers«, in diesem Fall offenbart sie aber, was vorherrschende Normen und gesellschaftliche Bedingungen ausklammern.

Aus sozialethischer Perspektive ist zu fragen, zu welchen gesellschaftlichen und sozialpolitischen Konsequenzen bestimmte normative Körperbilder führen. Hierzu ist die Geschlechterperspektive nicht außer Acht zu lassen, denn es zeigen sich nach wie vor in verschiedensten Bereichen signifikante Unterschiede. Orientierung tut not. Die notwendige normative Orientierung lässt sich aber nur aus einem menschenfreundlichen Menschen- und Körperbild gewinnen. Ein solches ist in den Anfängen der jüdisch-christlichen Tradition grundgelegt und bietet sich umso mehr an, als heutige Frauen und Männer in Rückbesinnung darauf zu einem neuen Verhältnis zum eigenen Körper finden könnten.

Eine gute Schöpfung

● Gehen wir zu den Wurzeln unserer jüdisch-christlichen Tradition zurück, finden wir die Überzeugung, dass der Mensch in seiner/ihrer Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit von Gott gewollt und bejaht ist. In den Augen Gottes eine gute Schöpfung zu sein, teilen die Menschen mit den Tieren und dem übrigen Geschaffenen. Die Menschen zeichnet aber noch eine besondere Verbundenheit zu Gott aus, sind sie doch als Mann und Frau nach Gottes Bild bzw. Gestalt geschaffen (Gen 1,26.27). »Jede und jeder durfte, ja musste sich als Repräsentationsbild Gottes

auf Erden verstehen, partizipierte durch die Ausstrahlung ihrer/seiner Persönlichkeit an der Macht Gottes, durfte ihre/seine Rechte in Anspruch nehmen, war aber auch zur Wahrnehmung königlicher Verantwortung gegenüber den Nächsten und der Schöpfung in Pflicht genommen.«[5] Darin wurzelt unser abendländisches Verständnis der Menschenwürde, die den Menschenrechten zugrunde liegt, an denen festzuhalten ist. Dass sie ihre Berechtigung haben, zeigt sich in der Empörung über menschenverachtende Grenzverletzungen, beispielsweise bei Frauenhandel, Vergewaltigung oder Folter. Eine wachsende Sensibilität für die Menschenwürde lässt sich aber auch in Bereichen beobachten, in denen Menschen anderen Menschen zur Pflege anvertraut sind und einander unweigerlich in größerer körperlicher Nähe begegnen, die bereits eine subtile Überschreitung der Grenze des oder der anderen möglich macht. Die Respektierung der Menschenwürde verlangt in diesen Bereichen, z.B. im Umgang mit alten, pflegebedürftigen Menschen,[6] ein besonderes Fingerspitzengefühl.

Vielleicht wäre es an der Zeit, dass wir selber ein Bewusstsein für die eigene Menschenwürde, für die eigene »königliche« Würde als Mann und als Frau entwickeln. Unter dieser Perspektive geht es nicht mehr um die eigene Zurichtung zur besseren Funktionstüchtigkeit, sondern um die Annahme unseres körperlichen Daseins und um Möglichkeiten der Entfaltung.

Zeitlichkeit und Vergänglichkeit

● Nach dem Verständnis der hebräischen Bibel sind die Menschen wie die Tiere und die übrige Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen. So schreibt denn beispielsweise Kohelet, Mensch und Tier stammten aus demselben Ort. Beide seien aus Staub entstanden und würden dorthin zurückkehren (Koh 3,20.21). Paulus spricht ebenfalls von der Vergänglichkeit der gesamten Schöpfung, deren endgültige Erlösung noch aussteht (Röm 8,20-23). Den Menschen von damals galt das Fleisch als Sinnbild für »gottgewollte Menschlichkeit« und als »Ausdruck des Lebens«[7], aber gleichzeitig auch als Symbol der Vergänglichkeit, da es sich im toten Zustand rasch

»Blick auf den Lebensbogen«

zersetzt. Die Menschen von damals hatten einen realistischen Blick auf ihren Lebensbogen, was die Lebensumstände ja geradezu erzwangen. Denn die Sterblichkeit und damit die Verletzlichkeit des Lebens standen notgedrungen viel näher vor Augen als heute. Die heutigen medizinischen Möglichkeiten haben Grenzen verschoben, die Grenzen der körperlichen Funktionsfähigkeit und des Lebensendes insgesamt.

Diese Fortschritte – zumindest ein Stück weit sind sie es tatsächlich – verbinden sich mit der Hoffnung, immer noch bestehende Grenzen weiter nach hinten verschieben zu können. Dass dadurch die Tatsache der Grenze nicht aus der Welt geschafft ist, gerät leicht aus dem Blick. Sie holt uns spätestens dort ein, wo wir mit unseren eigenen Grenzen konfrontiert sind. Sie holt uns aber auch im Bereich der Gesundheitspolitik ein, der die Mittel auszugehen drohen und die deshalb nach einem verantworteten und menschenwürdigen Umgang mit den Grenzen verlangt.

Vielleicht mag die illusionslose(re) Anerkennung der Grenzen des Lebens und des Lebendigen eine Hilfe sein. Dass das keineswegs eine fatalistische oder griesgrämige Sicht aufs Leben impliziert, zeigt die Sinnenfreude, die in den biblischen Texten immer wieder zum Ausdruck kommt.

»Genieße das Leben« (Koh 9,9)

● Angesichts der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Lebens empfiehlt Kohelet, sich des Brotes und des Weines zu erfreuen, frische Kleider zu tragen, das Haupt mit Öl zu salben sowie das Zusammensein mit der geliebten Frau – sinngemäß gilt das natürlich auch für das Zusammensein mit dem geliebten Mann – zu genießen (Koh 9,7-9). Das ist beileibe keine Anleitung zu einer hedonistischen Lebenshaltung, sondern eine Aufforderung, die (von Gott) geschenkte Zeit zu nutzen und zu genießen.

An dieser Überzeugung wird auch im Zweiten Testament festgehalten; sie richtet sich gegen asketische Strömungen, die Heirat und bestimmte Speisen verbieten wollten. »Denn alles, was Gott geschaffen hat, ist gut, und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird.« (1 Tim 4,4) Wie die Evangelien berichten, war auch Jesus den Sinnenfreuden nicht abgeneigt.

Ein spezielles Loblied auf die Erotik und die sexuelle Sinnenfreude zeigt das Hohelied. Darin wird die Schönheit des Partners und der Partnerin besungen, doch geht es dabei nicht um den idealen Körper und damit nicht um eine Körpernorm, wie wir das heute kennen, sondern im Blick ist ein »Verhältnisideal«[8]. Schönheit ist eine Qualität, die von einer Beziehung unter zwei oder mehr Menschen ausgesagt wird. »Jenseits gesellschaftlicher Konventionen freuen sich

»Schönheit ist eine Beziehungsqualität.«

Mann und Frau an ihrer Schönheit, ihrer Ausstrahlung, den Blicken der Liebe, sie brechen in Jubel aus über den Leib des oder der Geliebten und finden so zu der Utopie des Zusammenseins von Mann und Frau, die im ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes steckt.«[9]

Welche Einsicht erschließt sich daraus für ein heutiges Selbst- und Weltverständnis? Genießen ist etwas Positives. Es ist eingebettet in ein Bewusstsein um den richtigen Zeitpunkt und entfaltet sich in Beziehung.

Vielleicht ist es an der Zeit, Konsum und Genuss wieder stärker auseinander zu halten. Die Fähigkeit, genießen zu können, bedingt ein Gespür für den richtigen Zeitpunkt und den richtigen Ort, in biblischer Perspektive ist das ein Ort, der mit anderen geteilt wird.

Der Zuwendung Gottes bedürftig

● Die menschliche Existenz ist verletzlich. Gott wendet sich den leidenden, unterdrückten oder kranken Menschen immer wieder zu. Davon berichten etwa die Geschichte des Exodus, der großen Befreiungserfahrung, oder die Erzählung von Ijob oder verschiedene Psalmen.

Im Zweiten Testament sind es die Heilungsgeschichten, die deutlich machen, wie sehr Heil mit körperlichem Gesund-Werden zusammenhängt. Jesus verkündet nicht nur das Reich Gottes, sondern bringt es den Menschen konkret spürbar nahe.

Er berührt und heilt Gelähmte, Blinde oder die Frau, die an Blutfluss leidet; er erweckt Tote zum Leben wie die Tochter des Synagogenvorstehers; auf diese Weise richtet er die Menschen wieder auf und ermöglicht ihnen ein neues Leben in der Gemeinschaft.

Die Heilszusage Gottes geschieht ganz konkret, indem die Frauen und Männer in ihrer leiblichen und geistlichen Dimension angesprochen werden. Heutige kirchliche Praxis sieht sich herausgefordert, im Zugehen auf die und Mitgehen mit den Menschen diese beiden Dimensionen stärker zusammenzubringen.

Tempel der Ruah Gottes (1 Kor 6,19)

● Das Geschehen der Erlösung und Neuschöpfung drückt der Apostel Paulus in Körperbildern aus. Durch die Taufe werden die Leiber der Gläubigen zu Gliedern Christi. Christus – ein lebendiger Körperorganismus, an dem alle mit ihren je eigenen Gaben teilhaben. Mit der Taufe erhalten die Menschen eine neue Würde, sie sind Tempel des Heiligen Geistes. Nach biblischem Verständnis bezeichnet der Tempel den Ort, »wo die Gottheit auf Erden in ganz besonderer Weise präsent ist«[10]. Das zeichnet aus, verpflichtet aber auch.

Unserer Gottverbundenheit geben wir Ausdruck in der Art, wie wir mit unserem Körper umgehen, sei das im Gemeindeleben, sei das beim Lobpreis Gottes. »Preist Gott mit eurem Leib!« (1 Kor 6,20) – »Die paulinische Metapher vom menschlichen Leib als Tempel des Heiligen Geistes in all diesen Aspekten ernst nehmen heißt, die vollkommene Gottesgegenwart in der Leiblichkeit und die daraus resultierende Unantastbarkeit der Würde des menschlichen Körpers ernst nehmen.«[11] Diese Würde zeichnet den menschlichen Körper als weiblichen und männlichen aus. Gott ist in Männern und Frauen in einzigartiger Weise präsent und eröffnet dadurch Frauen wie Männern ein neues Selbst- und Weltverhältnis.

Ein leibliches Selbst- und Weltverhältnis

● Um ein »leibverbundenes« Selbst- und daraus ein leibliches Weltverhältnis gewinnen zu können, braucht es ein Bewusstsein um und ein Gespür für eine »klar konturierte Körperlichkeit«, für die »geschichtlich eingebundene Körperlichkeit« und für eine »solidarisch verfasste Körperlichkeit«[12]. Es geht als Erstes darum, ein leiblich gespürtes Bewusstsein für die eigenen Körpergrenzen zu entwickeln, was erfordert, dass die eigene Körperlichkeit gelebt wird. Der Respekt vor dem Körper-Ich ermöglicht den Respekt der anderen. Er schärft aber auch das Gespür für die Verletzung von Körpergrenzen und schützt dadurch sich selber wie andere vor Selbstzerstörung, selbst wenn diese als Liebe daherkommt.

Weiter ist die Geschichtlichkeit der Körperlichkeit anzuerkennen. Wir flottieren nicht frei im Lebensstrom, sondern stehen in einer bestimmten geschichtlichen Situation, welche die Spuren der Vergangenheit trägt und auf die Zukunft hin offen ist. »Die geschichtlich eingebundene Körperlichkeit verweist so zum einen auf das Verankertsein in der Generationenfolge, zum anderen auf die Zukunftsbezogenheit allen Handelns.«[13] Das Bewusstsein um die eigene Vergänglichkeit und darum, dass die Generationen aufeinander verwiesen sind, kommt auch in der Ermahnung zum Ausdruck, sich der alternden und senil werdenden Eltern anzunehmen (vgl.

»Körper in seiner Geschichtlichkeit«

Sir 3,12-16). Den Körper in seiner Geschichtlichkeit zu respektieren, bedeutet folglich, ihn selbst dann anzunehmen, wenn er alt und krank wird, körperlich und geistig zerfällt, Leiden verursacht. Am Ende des Lebens bleibt noch die Hoffnung – die Hoffnung auf Auferstehung (vgl. Röm 8,18-30).

Schließlich geht es um das, was die einzelnen leiblichen Subjekte verbindlich zusammenhält, nämlich ein geteiltes Geschick. Teilen wir Menschen ein gemeinsames Geschick, ist dazu eine Haltung der Solidarität erforderlich, »denn

erst unter der Perspektive der Solidarität werden die Verantwortung für sich und die Verantwortung für den anderen zu einer einzigen, unteilbaren Haltung«[14]. Solidarität als solidarisch verfasste Körperlichkeit hat Konsequenzen für den zwischenmenschlichen Umgang, sie stellt aber auch sozial- und umweltpolitische Fragen unter eine neue, verbindlichere Perspektive.

Konsequenzen für die kirchliche Praxis

● Es liegt auf der Hand, als erstes an den Bereich der Verkündigung zu denken. Die Frohe Botschaft als eine Botschaft von der Gnade Gottes, die eine »leiblich verfasste« Würde verleiht, will verkündet sein. Ein Bewusstsein um und ein Gespür für die aus Gottes Zuwendung lebende Leiblichkeit muss sich in der heutigen Zeit erst entwickeln und entfalten können, da die gegenwärtige Körperwahrnehmung und der Umgang mit dem Körper unter dem Vorzeichen der Leistung stehen.

In dieser Perspektive ist Schönheit nicht mehr länger eine Norm, der alle genügen sollten, sondern eine Qualität, die einer solidarisch verfassten Körperlichkeit entspringt. Eine Verkündigung, die Bewusstsein und Gespür ansprechen will, muss Formen finden, die beides zu erreichen vermögen. Ansätze dazu gibt es, selbst die Tradition bietet einen Schatz an sinnlichen Formen. Es gilt, sie verstärkt und bewusster fruchtbar zu machen.

Das skizzierte Menschenbild, das Körperlichkeit in allen ihren Dimensionen umfasst, ist in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Die Kirchen haben da eine Quelle, aus der sie einen eigenen Beitrag zu einer menschenfreundlichen Gestaltung unserer Welt leisten können. Gerade bei sozial- und gesundheitspolitischen Fragen ist es angezeigt, auf zugrunde liegende einseitige Menschenbilder aufmerksam zu machen, weil sich diese im Endeffekt gegen den Menschen richten. Das schließt auch eine Sensibilität für geschlechtsspezifische Zuschreibungen ein, die sich im einen Fall mehr für Frauen, im anderen mehr für Männer als Leben behindernd erweisen. Wenn die Kirchen die Option für die Benachteiligten wirklich ernst nehmen, zeigen sie eine Sensibilität für Lebensumstände, die Menschen – Frauen, Männer und Kinder – bedrängen und ihre Körper krümmen.

Die Glaubwürdigkeit der Kirchen entspringt ihrer eigenen Praxis. Daran werden die Kirchen gemessen. So muss sich auch die Seelsorge fragen lassen, inwiefern sie sich nur mit der Seele und nicht mit dem ganzen Menschen – vom hebräischen Ursprung des Wortes wäre das ohnehin angezeigter[15] – befasst. Dass da in Theorie und Praxis, sowohl grundsätzlich als auch im

»nur mit der Seele und nicht mit dem ganzen Menschen«

Hinblick auf eine Geschlechterperspektive, noch einiges aufzuarbeiten ist, weist beispielsweise Elisabeth Naurath nach.[16] Weiter äußert sich kirchliche Praxis nicht zuletzt in der Organisation und Bewältigung des eigenen Betriebs. Diesbezüglich kommen die Ansprüche an die eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in den Blick. Wenn Leiblichkeit in ihrer Geschichtlichkeit, Unvollkommenheit und Bedürftigkeit ernst genommen wird, stellt sich nicht zuletzt auch die Frage nach der Vereinbarkeit mit Kinderbetreuungspflichten und nach dem Ort für Behinderte.

Zur Entwicklung eines neuen Körperbewusstseins und eines neuen Gespürs für den eigenen Körper braucht es entsprechende Räume. Ansätze in der Jugendarbeit, die den Körper, leib-

haftes Erleben in den Mittelpunkt stellen, sind daher zu unterstützen, denn nur durch entsprechende Einübung und Reflexion vermag der Wert der eigenen Würde spürbar zu werden.[17] Das dient nicht zuletzt auch der Prävention von Übergriffen und sexuellem Missbrauch. Trotz einer gewissen Angleichung von Körpernormen gibt es geschlechtsspezifische Unterschiede im Erleben des eigenen Körpers. Darum ist es angezeigt, für Mädchen und Knaben eigene Räume für die Auseinandersetzung mit ihrer je eigenen Leiblichkeit zu schaffen.[18] Unter dem Blickwinkel der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens genügt es jedoch nicht, dass sich lediglich Kinder und Jugendliche mit dem eigenen Körper in der skizzierten Weise auseinander setzen, als ob dadurch eine bestimmte Leiblichkeit ein für allemal erworben werden könnte. Vielmehr ist auch in der Erwachsenenpastoral die Dimension der Leiblichkeit kreativ einzubeziehen.

[1] Regina Ammicht Quinn, Jung, schön und fit: Körperkult und Körperverachtung aus theologischer Perspektive, in: A. Binnenkade/B. Bowald/S. Büchel-Thalmaier/M. Jakobs (Hg.), KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung – Interdisziplinäre Zugänge, Bern [erscheint im Spätherbst 2002].
[2] Vgl. Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt 1982. Diese Bezeichnung wurde inzwischen zu einem geflügelten Wort.
[3] Katja Patzel-Mattern, Schöne neue Körperwelt? Der menschliche Körper als Erlebnisraum des Ich, in: C. Wischermann/St. Haas (Hg.), Körper mit Geschichte. Der menschliche Körper als Ort der Selbst- und Weltdeutung, Stuttgart 2000, 65-84, hier 65.
[4] Vgl. z.B.: Eva Waniek/Silvia Stoller (Hg.), Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie, Wien 2001.
[5] Silvia Schroer/Thomas Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 4.
[6] Vgl. Alfred J. Gebert/Hans-Ulrich Kneubühler, Qualitätsbeurteilung und Evaluation der Qualitätssicherung in Pflegeheimen. Plädoyer für ein gemeinsames Lernen, Bern u.a. 2001.
[7] Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 241.
[8] Ebd., 29.
[9] Ebd., 40. Zum ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes, siehe Gen 2,21-25.
[10] Ebd., 42.
[11] Ebd., 42-43.
[12] Regina Ammicht Quinn, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz ²2000, 340.
[13] Ebd., 340-341.
[14] Ebd., 341.
[15] Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 61-73.
[16] Vgl. Elisabeth Naurath, Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge, Stuttgart u.a. 2000. Vgl. auch ihren Beitrag in diesem Heft.
[17] Als Beispiel ist hier die neue Nummer des Verbandsorgans des Verbandes Katholischer Pfadfinderinnen und Pfadfinder der Schweiz, »Komet. Sternstunden in der Pfadi«, zu erwähnen, das »Körperbewusstsein« zum Thema hat und viele praktische Beispiele gibt.
[18] Michaela Moser berichtet in der DIAKONIA 27/4 (1996) 274-277 von einem entsprechenden Mädchenprojekt der Katholischen ArbeiterInnenjugend in Österreich.

Kuckucksei

Den Spiritualisten, Idealisten etc. hat das Evangelium ein Kuckucksei ins Nest gelegt: »Auferstehung des Leibes«. Man kann nur gespannt sein, was da einmal, zur Überraschung der Ätheriker, ausschlüpfen wird. Sterben wir einer Ewigkeit der Körper entgegen?

Kurt Marti (in: Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, Darmstadt 1979, 100.)

Hermann Hofer

Mensch sein, mit Leib und Seele

Überlegungen zu einer ganzheitlichen Spiritualität

Aus kopflastiger Theologie und verdrängten Gefühlen kann eine leibbetonte Spiritualität herausführen – hin zu mehr Lebendigkeit, mehr Annahme unserer Grenzen und mehr Nähe zu anderen. Ein persönlicher Bericht eines Pfarrers.

● Die Zeit, in der wir leben, ist in vielen Bereichen eine Wendezeit. So auch in der Betonung und Entdeckung der Leiblichkeit. In meiner Kindheit und Jugend – ich bin 1938 geboren – war so vieles anders und vieles, was heute langsam selbstverständlich geworden ist, war damals unvorstellbar. Es ist spannend an der eigenen Lebensgeschichte diese Veränderungen festzustellen und in der eigenen Entwicklung festzumachen, wie sie auch mein Leben verändert haben.

In meiner Kindheit war eine Kultur der Leiblichkeit kein Thema. Der Körper hatte gesund zu sein und zu funktionieren. Dass gesund und stark auch etwas mit Sieg und Heldentum zu tun hat, habe ich als Kind mitbekommen, obwohl wir in der Familie sicher nie davon gesprochen haben. Im kirchlichen Bereich war der Leib abgewertet und in Verbindung mit der Sexualität etwas Gefährliches, am Rande der Sünde. Der Leib hatte eben nichts mit dem Geist zu tun, und dass das Geistige höher zu werten ist als das Leibliche, war für uns während und nach dem Krieg überhaupt keine Frage. Frömmigkeit, so wie man es uns damals zu erklären versuchte, bestand ganz wichtig in der Beherrschung des Körpers um das höher Geistige nicht zu behindern.

In meiner Jugend und der damaligen Erziehung haben also Beherrschung und Selbstbeherrschung eine große Rolle gespielt. Dahinter steckte auch die Angst, dass im Menschen offenbar so etwas wie ein wildes Tier steckt, das eingesperrt oder zumindest festgebunden werden muss, damit es das Leben und das Gute nicht zerstört. Das Begehren des Leibes – bis hinein in die Sexualität –, spontane Gedanken und vor allem Gefühle in eine bestimmte Richtung waren schon Sünde und daher zu unterdrücken.

Wir lebten in unseren Gedanken und einem Teil unserer Gefühle in einer Idealwelt. So wollten wir sein und hielten es für allein richtig. Und dann gab es eine dunkle Welt, die eigentlich nicht sein dürfte und wir bemühten uns verbissen, sie zu unterdrücken.

Aus meinem heutigen Verständnis würde ich rückblickend sagen: Durch die strenge Wertung und Verurteilung haben wir nicht gewagt, einen Teil unserer Gefühlswelt anzuschauen und als den unseren zu betrachten. Wir versuchten, wie der Mond die der Sonne zugewandte Seite

herzuzeigen und die andere zu verstecken, manchmal vielleicht sogar zu vergessen. Und nicht selten hatten wir den Eindruck, uns selber nicht wirklich zu kennen.

Gedachtes und erlebtes Gefühl

● Ein Schlüsselerlebnis hatte ich viel später, als ich schon lange Priester war und bei der Bewegung »Marriage Encounter« ganz neue Erfahrungen mit mir selber machen durfte: Ich hatte einen kurzen Impuls gegeben über den Menschen, der sich in Gottes Hand gehalten und geborgen weiß. Ich habe mit großer Begeisterung gesprochen, von dem Gott, der uns in seine Handfläche eingeschrieben hat, und ich war auch tief berührt von dieser Botschaft.

In der Pause fragte mich dann eine gute Bekannte, die in der therapeutischen Begleitung arbeitet: »Darf ich dich fragen, ob du das, was du so begeistert vorgetragen hast, wirklich spürst oder ob du es nur gerne spüren möchtest?« Und als sie mein offenbar sehr betroffenes Gesicht

»Spürst du's oder möchtest du es nur gerne spüren?«

sah, fügte sie lächelnd hinzu: »Es ist beides möglich und auch legitim. Du musst es nur selber wissen.«

Mir ist damals schlagartig bewusst geworden, dass ich das selber oft gar nicht wusste. Ich lebte hauptsächlich in einer gedachten Welt und habe mich manchmal gefragt, wo ich wirklich bin. Ich hatte auch meine Gefühle, aber wenn man immer zuerst nachdenkt, was sein darf, verdrängt man einen Teil seiner Gefühle und auch seines Lebens. Und ich versuchte, Gefühle zu denken. Ich dachte, was man in einer solchen Situation empfinden könnte und versuchte mich »hineinzudenken«, mich selber habe ich dabei oft nicht gespürt.

Gedachte Wirklichkeit und Ideal

● Lange Zeit war es in der Kirche keine Frage, dass das Gute und das Böse immer klar erkennbar sind. Das Gute ließ sich ableiten aus den Geboten Gottes oder auch aus der menschlichen Vernunft. Wer daher das Gute nicht zu tun bereit war, konnte nur böse oder dumm sein. In meiner Generation haben selbstverständlich viele in der Welt ihrer Ideale gelebt. Ich möchte diesen Idealismus nicht abwerten, denn er zählt auch zu den Bausteinen meines Lebens. Aber das gedachte Ideal kann auch zur Gefährdung werden.

Ich habe in dieser Welt gelebt. Ich wollte besonders gut sein. Aber ich habe es nicht geschafft. So passiert das, was Wolfgang Schmidbauer in seinem Buch über die Destruktivität von Idealen dramatisch beschreibt: Das Ideal wird immer größer und der Mensch immer kleiner und nichtiger und gerät in Gefahr, sich selbst und auch andere zu vernichten.[1] Es ist grauenvoll, was Menschen in der Geschichte einander angetan haben, weil sie ihre Sicht der Welt und des Menschen oder ihre Wahrheit anderen aufgezwungen haben oder geglaubt haben, sie auch im Namen Gottes verteidigen zu müssen.

Solches ist möglich, sagt Anselm Grün in seiner »Spiritualität von unten«, weil der Mensch in seiner gedachten Welt der hohen Ideale den Kontakt mit seiner eigentlichen, menschlichen Wirklichkeit verliert.[2] So wird er gespalten und diese Spaltung macht krank. Wenn der Mensch sich selbst nicht mehr kennt oder kennen will, wird er für sich selbst und für andere eine Gefahr. Wenn der Mensch sich selbst nicht mehr kennt, nicht mehr mit sich selbst in Berührung ist, kann

er aber auch den lebendigen Gott nicht mehr erkennen und auch nicht mehr verkünden – er gibt bestenfalls eine Ideologie weiter.

Der lebendige Gott hat sehr viel mit dem lebendigen Menschen zu tun und der lebendige Mensch besteht nun einmal aus Leib und Seele. Die Rückkehr zum ganzen, lebendigen Menschen hat in unserer Zeit zweifellos viel zu tun mit der Entdeckung seiner Leiblichkeit und damit seiner Ganzheitlichkeit. Ein klassischer, wunderbarer Ausspruch stammt von Karl Graf Dürkheim: »Die Heimkehr zu unserem Leib lässt uns verstehen, dass wir Leib sind, dass Leibweisheit viel tiefer und weiser als das verstandesmäßige Bewusstsein ist.«

Dieser Satz ist auch der Schlüssel zu einer leibhaftigen Spiritualität, wie man sie im Recollectiohaus in Münsterschwarzach zu leben versucht. Dort durfte ich Anfang 1999 drei intensive und für mich ganz wichtige Monate verbringen. Da ist mir, wie nie zuvor, aufgegangen, dass es keine gesunde Spiritualität geben kann, die den Leib des Menschen und seine Leiblichkeit ausschließt: nicht nur weil einer solchen Spiritualität etwas fehlen würde, sondern weil die Leiberfahrung und Leibweisheit ein unverzichtbares Werkzeug ist, um überhaupt zu einer ganzheitlichen Spiritualität zu kommen. Der Ausspruch des Irenäus von Lyon: »Die Verherrlichung Gottes ist der lebendige Mensch« wird in Münsterschwarzach oft zitiert. Nur der lebendige Mensch lebt wirklich und kann seinen Schöpfer mit Leib und Seele preisen.

»Leiberfahrung und Leibweisheit«

Rückblickend auf mein Leben und die Entdeckung der Leiblichkeit in der Spiritualität sind mir einige wichtige Schritte aufgegangen, die ich noch kurz beschreiben möchte.

Die Botschaft des Körpers verstehen

● Es geht darum, die Botschaft des Körpers zu verstehen und die ganze Wahrheit wahrhaben zu wollen. Viele Menschen haben Angst vor ihrer eigenen Wahrheit, Angst, dass man sie nicht lieben könnte, wenn man sie wirklich kennt. Mein Körper, mein Leib führt mich sehr gut zu meiner Wahrheit und auch zu meinen Gefühlen. »Der Körper lügt nicht!«

Die ganzheitliche Erfahrung, das Leben mit allen Sinnen, macht es möglich, mich selber wirklich anzunehmen und meiner Einmaligkeit auf die Spur zu kommen. Anselm Grün ermutigt dazu mit einer wunderschönen Geschichte:

Ein König schickte den Prinzen, der sein Nachfolger werden sollte, in die Welt hinaus, um für seine große Aufgabe noch etwas zu lernen. Nach einiger Zeit kam der Prinz wieder zurück und hatte die Sprache der Hunde gelernt. Der König war enttäuscht und schickte ihn wieder fort, damit er etwas Wichtigeres lerne. So zog der Prinz wieder einige Zeit im Land herum und als er wieder zurückkam, hatte er die Sprache der Frösche gelernt. Der König war zornig und warf ihn aus dem Schloss hinaus. Und so zog der Prinz wieder durchs Land und lernte die Sprache der Vögel. Jetzt war der König so wütend, dass er ihn verstieß und mit dem Tod bedrohte. So verließ der Prinz das Schloss seines Vaters und hatte nicht einmal Geld, um sich ein Quartier zu besorgen. Endlich bekam er in einer kleinen Stadt die Erlaubnis, in einem Turm zu schlafen, in dem allerdings die ganze Nacht wütende Hunde bellten, die niemand beruhigen konnte. Der Prinz ging zu ihnen, und weil er ihre Sprache verstand, erzählten sie ihm, dass sie deshalb so wütend bellten, weil sich im Turm ein Schatz befand, auf den sie die Menschen aufmerksam machen wollten. Und der Prinz hob diesen Schatz

und er kam zu seinem Vater zurück und er wurde ein weiser und guter König für sein Land für lange Zeit.

Es ist sicher eine spannende Frage, wo die bellenden Hunde in einem Menschenleben sind, wo der verborgene Schatz ist, den wir wirklich brauchen, aber schon haben, ohne es zu wissen. Die bellenden Hunde sind wahrscheinlich für viele Menschen in unserer Zeit ihre Körpersignale, die eigene Leibweisheit, die uns oft sehr genau sagen könnte, wo unser Schatz ist, uns aber auch die Grenzen zeigt, die wir nicht überschreiten können, ohne uns selbst zu zerstören.

Auf dem Boden bleiben

● In unserem Planen und Tun, aber auch in unserer Frömmigkeit hilft uns die Leiblichkeit, Bodenhaftung zu bewahren. Der Wüstenvater Antonius soll einmal gesagt haben: »Wenn du merkst, dass ein Mensch auf dem Weg der Spiritualität nach oben schwebt, halte ihn an den Füßen fest.« Die Leibhaftigkeit macht mir meine Grenzen bewusst, auch wenn ich sie nicht wahrhaben will. Das Hinabsteigen in die ganz konkrete Leibhaftigkeit ist die Voraussetzung der Inkarnation und der Menschwerdung des Menschen.

So hat es den Paulus buchstäblich vom hohen Ross heruntergeholt und er ist auf den Boden gekommen. Herunter von seinen hohen Idealen einer vollkommenen Gesetzeserfüllung und einer reinen Lehre. Nur weil er das begriffen hat, konnte er der Apostel der Gnade und der Freiheit werden. Mit unserem Leib bleiben wir auf dem Boden.

Und auch das ist wieder eine Beschreibung des Anerkennens meiner eigenen Begrenztheit, der absolut nicht vollkommenen Wirklichkeit des menschlichen Lebens der Erlösungsbedürftigkeit des gefallenen und immer wieder fehlenden Menschen.

Auf dem Boden bleiben heißt auch, sich dem Leben, seiner Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit stellen. Nur wenn das Leben auf solche Weise »ganz« bejaht wird, kann es verwandelt werden und aufblühen, und nach dem wunderbaren Bild der heiligen Hildegard von Bingen können »die Wunden zu Perlen werden«.

Mit allen Sinnen leben

● Diese Gedanken beschreibt der Benediktiner David Steindl-Rast in seinem Buch »Achtsamkeit des Herzens« und er geht darin noch einen Schritt weiter. Mit den Sinnen leben wir nicht nur intensiver, sondern wir erfahren wirklich Sinn im Leben, den man nicht ausdenken und machen, sondern eben nur erfahren kann.[3]

So ist es wichtig, schon am Morgen in seinen Körper zu gehen, so wie man die Kleidung anzieht. Ich spüre mich und erst wenn ich in meinem Körper bin, bin ich da. Manchmal spüre ich die Melodie des Lebens, wenn die Sonne scheint, wenn mich die Pracht der Blumen rund um den Pfarrhof in Rodaun anrührt und die geballte Kraft des Wachstums meinen ersten Blick aus dem Fenster immer wieder neu und anders werden lässt.

Im Laufe des Tages bin ich oft ausgefüllt von meinen Gedanken und Sorgen und spüre meinen Körper überhaupt nicht mehr – und dann brenne ich aus. Es tut gut, immer wieder zurückzukehren, den Körper wieder zu spüren und den Atem. Wenn ich in meinem Körper bin, spüre ich auch die Menschen, denen ich begegne – etwa bei der Eucharistie am Sonntag und wenn ich nachher mit ihnen zusammen bin.

Ich spüre, wenn mich Menschen gern haben, und es verändert meine Körperhaltung.

Wenn ich die Kinder auch spüre, kann ich anders damit umgehen, wenn sie in der Messe unruhig sind. Ich spüre auch die Trauer und die Betroffenheit der Menschen, wenn wir das Sterben von guten Freunden erleben. Ich spüre auch mit meinem ganzen Körper meine Wut und meine Ohnmacht. Früher habe ich geglaubt, dass das nicht sein darf, und habe mit aller Kraft versucht, diese »Anwandlungen« zu verdrängen. Aber so geht es nicht. Ich verhärte nur und verdränge meine eigene Lebendigkeit.

Erst wenn ich meine Wirklichkeit, so wie sie ist, zulasse, komme ich auch an meine Quellen und zur letzten Quelle des Lebens, dem lebendigen Gott, der lebendig macht.

Ganzheitliche religiöse Erfahrung

● Ganz entscheidend und geradezu ein Durchbruch war für mich dann die Einsicht, dass tiefe religiöse Erfahrung und vor allem Mystik ohne starke Erfahrung der eigenen Leiblichkeit undenkbar sind. Evagrius Ponticus hat schon gesagt: »Willst du Gott erkennen, so erkenne zuerst dich selbst.« Sich selbst erkennen und die »Leiberfahrung« ausschließen, ist nicht möglich. Wer sich selbst nicht erkennt, wird auch Gott nicht erkennen.

Du wirst Gott nirgends finden, sagen die Mystiker, wenn du ihn nicht in dir selbst erfährst. Wie Generationen von »kopfbetonten« Theologen habe ich lange geglaubt, man müsste diesem Gott doch mit dem Verstand auf die Spur kommen und ihn so festhalten, dass die quälenden Zweifel endlich verschwinden. Aber mit dem Verstand werde ich diesem Gott nie begegnen, sondern wie Mose bestenfalls nur seinen Rücken sehen (Ex 33,23) – und das ist keine Begegnung. Das haben die Mystiker schon immer gewusst.

In seinen am Jesusgebet orientierten »Kontemplativen Exerzitien« geht Franz Jalics ganz davon aus: Es geht nicht darum, die Bibel zu meditieren, es geht auch nicht um religiöse Inhalte. Es geht darum, über das Wahrnehmen des eigenen Körpers zu einer ganzheitlichen Wahrnehmung der Wirklichkeit zu kommen. Mit allen Sinnen da zu sein, um die ganze Wirklichkeit und auch den immer gegenwärtigen Gott »wahr«zunehmen.[4]

Ich habe es nie geschafft, in meinen Gedanken längere Zeit bei Gott zu sein oder auch völlig konzentriert zu beten, aber wenn ich versuche, im Glauben an den gegenwärtigen Gott

»wird mir geschenkt, was ich nicht machen kann«

ganz bei mir zu sein, bei meinem Herzschlag, bei meinem Atem, bei meinen Handflächen, wird mir geschenkt, was ich nicht machen kann.

In der Kontemplation brauche ich nichts erreichen, ich brauche auch nirgends hinzukommen. Ich brauche nur wahrzunehmen, was ist, und es mir schenken zu lassen. Mystik heißt aufwachen für die ganze Wirklichkeit, sagt Anselm Grün einmal, heißt der Spur der größeren Lebendigkeit folgen. Der lebendige Mensch ist die Verherrlichung Gottes. Und Lebendigkeit ohne den Leib ist nicht möglich!

[1] Vgl. Wolfgang Schmidbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen, rororo sachbuch 18393, 1987.
[2] Anselm Grün/Meinrad Dufner, Spiritualität von unten, Münsterschwarzach 1998.
[3] David Steindl-Rast, Die Achtsamkeit des Herzens. Ein Leben in Kontemplation, Wien 1990.
[4] Franz Jalics, Kontemplative Exerzitien, Würzburg 1994.

Brigitte Enzner-Probst

Play Ecstasy?

Leiblichkeit und Lust als verdrängte Erfahrungen in der Liturgie

Ekstase ist als Praxis christlicher Spiritualität nahezu völlig verloren gegangen. Wovon Paulus sprach und was mittelalterliche Mystikerinnen lebten, wird heute in kleinen Gruppen wiederentdeckt. Eine anregende Reise in ungenutzte Potenziale eines leiblichen Christentums.

● Nie schmerzt mich ein steifer Gottesdienst mehr als an Pfingsten. Die Choräle locken mit einem swingenden Dreiertakt zum Tanzen, manchmal gibt es Birkenzweige als Schmuck, das Wetter ist meistens heiter, der Wind streicht sanft über die Schöpfung. Was könnte es Schöneres geben, als im Einklang damit Gottesdienst zu feiern?

Aber auch an Pfingsten geht in der Kirche alles seinen geordneten Gang. Es wird gesungen, gebetet, rezitiert. Vorgelesen von ungewöhnlichen Ereignissen am Anfang der Kirche, vom Sturm, der über die Jüngerinnen und Jüngern brauste, von Feuerszungen, von ungewöhnlichen Spracherfahrungen. Aber die Vortragsweise ist eher monoton, die Farben monochrom. Ein Pfarrer spricht von der Kanzel. Wieder Lieder und Gebete, der Segen. Nach 60 Minuten ist der Gottesdienst »aus«. Wir sind auch »aus«, verlassen das Gotteshaus mit einem Gefühl von unerfülltem Begehren, dagegen angefüllt mit vielen Worten ...

Vielleicht überzeichne ich das. Natürlich gibt es auch Gottesdienste, in denen alles eine Spur schneller tickt, gibt es Jugendgottesdienste, mit smarter Moderation, mit Mikro und Bewegung, mit schmissiger Musik, vielleicht sind ein paar Jugendliche mehr da. Oder dann gibt es da die Familiengottesdienste, in denen alles ein Spur zu chaotisch zugeht, weil sich keines der lieben Kleinsten an irgendeine Ordnung zu halten scheint. Aber schließlich bin ich mit meinen Kindern aus diesem Alter draußen. Immer aber gibt es eine Ordnung, gibt es Vorgegebenes, das erfüllt werden muss, einen Ablauf, den andere sich für mich, für uns ausgedacht haben, damit die Liturgie, der Gottesdienst »richtig« ist. Es ist das Muster »Hören-Gehorsam«, angereichert mit einer Art religiöser Talkshow, Moderieren von Menschen, zu deren Stärke das nicht eben zu gehören scheint.

Wohin aber zieht mich dann meine Sehnsucht, mein spirituelles Begehren, es doch immer und immer wieder mit dieser vertrackten Veranstaltung »Gottesdienst« zu versuchen?

Wenn ich versuche, meinen diffusen Vorstellungen Ausdruck zu verleihen, dann ist es das Begehren nach etwas, das mich in der Tiefe

berühren könnte, einen Ewigkeitsmoment lang. Es ist das Verlangen nach Mich-Vergessen und Eintauchen in eine Art spirituelles »Grundwasser«, zu dem ich allein oft nicht hinuntersteigen kann. Etwas, das nicht gemacht werden kann und mich doch ganz trifft. Nach »mit-mir-einssein« und zugleich »außer-mir-sein«. Eben: Pfingsten. Nur – wie komme ich da hin? Wie kommen wir alle da immer wieder hin?

Ist es nicht so, dass uns die Ekstase des Glaubens verloren gegangen ist? Diese alles überwältigende Gotteserfahrung, die sich bei Teresa von Avila, bei Mechthild von Magdeburg und vielen anderen so drastisch zeigte? Nicht die Gottesdienste suche ich, die eher Pflichtbesuchen beim

» Pflichtbesuch beim lieben Großvater? «

»lieben Großvater« gleichen. »Gott ist eine Überraschung«, sagt die amerikanische Liturgiewissenschaftlerin Janet Walton und ich weiß, sie hat recht. Aber wenn ich die Kirchentür öffne und eintrete, ist dahinter meistens keine Überraschung. Kein Pfingstwunder. Keine Vielsprachigkeit, in der wir uns doch verstehen könnten. Sondern da ist immer ein wenig Traurigkeit, ein wenig depressiver Muff, ungelebtes Leben. Ist viel Ordnung, Struktur, aber wenig Raum, um mit mir, der Welt und Gott neu bekannt zu werden.

Der »Chronisierung« des Lebens entrinnen

● Unsere Kirchen, unsere Gottesdienste spiegeln die gesellschaftlichen Verhältnisse wider. Auch unsere Gesellschaft ist geprägt von einer umfassenden und immer noch zunehmenden Ordnungsstruktur, weit mehr noch als in vergangenen Jahrhunderten. Immer präziser werden die Zeitrhythmen gemessen, die Arbeitsabläufe optimiert und millimetergenau ziseliert. Kein Fehler darf gemacht werden, kein Staubkorn ist erlaubt bei der Chip-Herstellung. Diese Präzisierung unseres Alltags, diese Chronisierung unserer gesamten Lebenswelt, diese scharfe Fokussierung auf einen thematischen Punkt in Verhandlungen zwängen unsere Lebendigkeit ein.

Den Gegenpol dazu suchen wir im Urlaub, an den Wochenenden, in der Freizeit, um dort unsere Sehnsucht nach Loslassen und Ausgelassensein, nach Sinnlichkeit und Leiberfahrung zu leben. Natürlich kann auch das alles wieder instrumentalisiert werden. Die Sex-Industrie will uns glauben machen, dass Ekstase und Außersich-Sein käuflich wäre. Aber die aufreizenden Bilder müssen immer direkter und brutaler werden, um noch zu wirken. Immer häufiger muss Gewalt mit hinein gemixt werden, damit noch ein »Kick« entsteht. In Talkshows werden die bizarrsten Verhaltensweisen lustvoll geschildert und vom Publikum mit gespieltem Entsetzen in einer Form »sekundärer Lust« aufgesogen. Leiblichkeit als Ort von Lust und Ekstase – weiter entfernt als je?

Die Jugend scheint da näher dran zu sein, tanzt sich mit Rave und Techno in Ekstase. Nimmt aber dann doch auch die gleichnamigen Pillen, quasi zur Absicherung? Oder sucht im Extremsport nach Grenzerfahrungen. Der Adrenalinstoß vor dem Bungee-Sprung als Inszenierung einer Begegnung mit der Anders-Welt, allerdings mit Gummiseil und Rückkehrversicherung? Im Warten auf Runner's High ähneln die Jogger frühkirchlichen und mittelalterlichen AsketInnen. Den Körper quälen, damit sich transzendente Erfahrungen einstellen?

Aber zurück zum Gottesdienst. Neben vielen anderen haben auch Frauen seit mehr als zwei Jahrzehnten angefangen, ihre eigenen Gottesdienste zu gestalten und zu feiern. Und dabei

genau die Elemente wieder belebt, die im Gottesdienst oft so schmerzhaft abgehen. Tanz und Bewegung, Gesten und Gebärden, die Lust am Kreieren von Symbolen, die Bedeutung des Körpers insgesamt fallen auf. Schmecken und riechen, berühren und tasten, greifen und halten werden zu liturgischen Ausdrucksmöglichkeiten – für mich als Protestantin eine noch größere Wiederentdeckung als für meine katholischen Schwestern.

Allerdings finde ich auch hier eher gemessenes Schreiten, sind es Reigentänze, elementare Bewegungen, vorgegebene Choreographien, in die wir uns hineingeben, mit deren Struktur wir uns selbst auszudrücken lernen. Das ist schon etwas. Aber meine Sehnsucht ist auch damit nicht gestillt. Ich will mehr. Ich spüre, dass dies nur die eine Seite unserer Möglichkeit und Wirklichkeit sein kann. Mehr vom ekstatisch-dramatischen Pol finde ich außerhalb, in anderen Religionen, etwa in der Sufi-Mystik und Tanzpraxis. Vorsicht also – die Suche nach ekstatischen Phänomenen als Überschritt in häretische Gefilde?

Play Ecstasy

● Ich frage deshalb bei einer erfahrenen Trance- und Ekstase-Lehrerin nach. Kaye Hofmann bietet seit Jahren Seminare an, in denen sich Männer und Frauen auf ekstatische Prozesse einlassen können. In ihrem Buch »Play Ecstasy« beschreibt sie die unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zur Ekstase, zum »Heraustreten« aus der Trance der alltäglichen Routine.[1] Abgeleitet vom Modell der »perinatalen Matrizen«, wie sie Stanislaf Grof[2] entwickelt hatte, und im Anschluss an ihre Lehrerin Felicitas Goodman[3] ordnet Hofman auch Ekstase vier Erfahrungsweisen zu. Diese sind abhängig vom Persönlichkeitstyp, von kulturellen und sozialen Kontexten, zeigen zudem geschlechtsspezifische Differenzen.

Eine erste Möglichkeit, Ekstase zu erfahren, ist die sog. »ozeanische Ekstase«. In ihr erfahren sich Menschen als eins mit dem Universum oder einem geliebten Gegenüber. Verbundenheit ohne Wenn und Aber prägt diese ekstatische Grundform. »Maria mit dem Kind« wäre die Ikone aus der christlichen Bilderwelt, die dies wiedergibt.

Davon zu unterscheiden ist die sog. »konvulsivische Ekstase«. Sie drückt sich vornehmlich in heftigen körperlichen Bewegungen, in Zuckungen, im drehenden Wirbeln und Kreisen aus. Als Beispiele ließen sich die Drehtänze der Mevlevi-Derwische und die Sufi-Mystiker anführen. Im christlichen Bereich wären hier manche mittelalterlichen mystischen Theologinnen oder die von Mary Ann Lee, einer nach Amerika ausgewanderten Quäkerin, gegründete Gemeinschaft der Shaker zu nennen. Ihr Gottesdienst war geprägt von gemeinsamen Tänzen, Geisterfahrung wurde manifest im Schütteln und Zucken der Gliedmaßen. Bis heute sind die Rituale der Voodoo-Religion der Afroamerikanischen Kultur lebendig.

Hofmann unterscheidet weiter die »dionysische Ekstase«. Diese Form rauschhafter Raserei nennt sie »Krieg«. Es ist eine Form des Außer-sich-Seins, ein über alle Grenzen Gehen, um etwas, koste es was es wolle, zu »kriegen«, zu bekommen. Es ist das, was im Kämpfen, im lautstarken Streiten als »Lust« aufscheint, pure konfrontative Expression. Die dionysische Ekstase wird von den Mänaden des alten Griechenland berichtet, von den Frauen, die mit aufgelöstem Haar, in Trance nachts über die Berge streiften und Tiere mit bloßen Händen töteten.

» über alle Grenzen gehen «

Zuletzt ist die »erleuchtete Ekstase« zu nennen. Hofmann bezeichnet sie als »Friede«, eine Form äußerster und konzentrierter »stiller Ekstase«. Vor allem im Buddhismus ist dies die eigentliche Zielavision religiöser und spiritueller Übungen.

Ich finde diese Einteilung, die Hofmann entwickelt hat, hilfreich. Sie erlaubt es, die Unterschiedlichkeit unserer ekstatischen Ausdrucksmöglichkeiten zu erfassen. Auch hier sind wir als Individuen, aber auch als Frauen und Männer verschieden.[4] Diese »Grundformen von Ekstase« lassen sich bestimmten Persönlichkeitstypen, ja sogar historischen Religionen zuordnen. Hofmann belässt es nun aber nicht bei einer bloßen

» Grundformen von Ekstase «

Typisierung. In ihren Workshops fordert sie die Teilnehmenden heraus, ihre eigenen Möglichkeiten zu erweitern. Wie fremde Sprachen lassen sich auch unterschiedliche ekstatische Zugangs- und Ausdrucksmöglichkeiten »lernen«. Und gerade die anstößigen Weisen, Ekstase zu leben, konfrontieren uns am stärksten mit uns selbst. Was wurde mit der einseitigen Betonung »ozeanischer Ekstase« im Christentum bürgerlich-westlicher Prägung außer Acht gelassen?

Hofmann ordnet die unterschiedlichen Ekstase-Typen verschiedenen kulturellen und religiösen Deutungshorizonten zu. Ekstase hat es mit Wandlungsprozessen zu tun, mit »Alchemie«, der Grundwissenschaft von Psychologie und Chemie, mit Wandlungsvorgängen in der Natur und im Menschen. Ekstase ist zudem verknüpft mit unseren Möglichkeiten, Erotik und Sexualität zu leben. Archetypen werden in bestimmter Weise aktiviert. Eine bestimmte Weise, sich zu bewegen, spezifische Haltungen gehören dazu ebenso wie Klang und Rhythmus, Raum und Zeit. In Mythos und Kultur wird das, was individuell und gemeinschaftlich so erfahren wurde, gedeutet, gestaltet. Wird Geist-Erleben und Selbst-Erleben in Sprache und Bild gebracht.

Jede Religion ist demnach, so ziehe ich daraus den Schluss, eine Gestaltwerdung von ursprünglich ekstatisch-mystischer Gotteserfahrung, die in einem jahrhundertelangen Prozess schließlich kodifiziert, institutionalisiert wurde. Die hermeneutische Aufgabe der Auslegung von Texten, in denen diese Ursprungserfahrung neu interpretiert wird, ist deshalb die eine Notwendigkeit. Ohne den Zugang zu den sie begründenden ekstatisch-mystischen Phänomenen versiegt die Lebendigkeit einer Religion.

Abwehr und Angst

● Die Spiritualitätsgeschichte des Christentums westlicher Prägung durchzieht jedoch eine tief sitzende Angst und Abwehr dieser Phänomene. In der Gestaltung des Gottesdienstes werden ekstatische Phänomene immer stärker abgewertet, häretisiert. Dies kann im Folgenden nur angedeutet werden.

In einer Kirche, die beim Übergang von einer verfolgten Minderheitsreligion in eine Staatskirche ihre bürgerliche Wohlanständigkeit beweisen wollte, waren alle Phänomene, die die Staatsraison bedrohten, gefährlich. Der monarchische Episkopat, das Amt, das die Einheit der Reichskirche repräsentierte, wurden zentral. Dem wurde die Vielstimmigkeit der unterschiedlichen Charismen, wie sie Paulus noch kannte, untergeordnet. Gegenüber der ekstatischen Erfahrung, dass »the body matters«, dass Geist, Seele und Leib als Einheit erfahren und zugleich über das Ich und seine engen Grenzen hinaus erweitert werden, wird die Hierarchie betont. Der Geist, verstanden als ratio und intellectus, steht über der Seele und diese über

dem Körper.[5] Was bloße Natur und Materie ist, vergeht, der Geist bleibt ewig. Gegenüber einer dynamischen Selbst- und Welterfahrung wird die hierarchisch-statische Ordnung gesetzt. Spiritualität und Sexualität als verwandte Weisen intensiver Kommunikation und Verbundenheit werden voneinander getrennt. Die »Wildheit« jeder erotisch-sexuellen Kommunikation wird ausgeblendet. Erfahrung von Chaos, von Liminalität und Auflösung von Ordnungen werden als wichtige menschliche Erfahrungsdimension jahreszeitlich eingepasst und begrenzt von Sühneriten im Karneval gefeiert. In seiner Ventilfunktion wird Ekstase kirchlicherseits gerade noch zugelassen, im Protestantismus puritanischer Prägung aber auch hier verfemt.

Ab dem 4. Jahrhundert lässt sich schließlich ein immer stärkeres Verbot expressiv-individueller Äußerungsmöglichkeiten im Gottesdienst nachweisen. Dazu gehört das Schreien und Tönen, die laute, rhythmische Musik. Zugleich wird die sichtbare und aktive Partizipation von Frauen im Gottesdienst zurückgedrängt. Der liturgische Imperativ »Das Weib schweige in der Gemeinde« bringt die Prophetinnen zum Verstummen. Nur noch das »äußere Wort«, das »von oben« gesprochene Wort soll gehört werden. Das »inkarnierte Wort«, die Suche nach der eigenen, innewohnenden Wahrheit wird häretisch. Ebenso wird das Singen von Frauen verboten, ihr Lachen in den Homilien der Kirchenväter negativ qualifiziert.[6]

Folgerichtig wird auch der konkrete Tanz im Gottesdienst verboten, während seine Allegorisierung immer beliebter wird.[7] Die ekstatisch-spirituelle Tanzkultur wird durch den imperialen Liturgie-Stil der Staatskirche ersetzt. Die Parallelisierung des traditionellen Herrscherkultes und der Ausgestaltung der christlichen Mess-Feier wird in der Übernahme spezifischer liturgischer Elemente deutlich.[8]

»Eine Höhe, über die nichts führt«

● Das plötzliche und zahlreiche Auftreten mystischer Theologinnen im Mittelalter lässt sich auf diesem Hintergrund als Protest gegen die Dominanz und klerikale Verwaltung des »äußeren Wortes« lesen. Wie in der Urkirche nur durch ihre mystische, charismatische Berufung ausgewiesen und dieses immer wieder körperlich manifestierend, leben sie, gefährlich genug in Zeiten von Inquisition und Häresieverdacht, Ekstase und Verzückung, tanzen sie wie Hildegard von Bingen mit ihren Schwestern in der Kirche, schreien und schluchzen sie wie Margery Kempe, weil es keine Worte gibt, die das Geschaute und Widerfahrene wiedergeben könnten.[9] Als Beginen ziehen sie umher oder leben ein nur lose verankertes gemeinschaftliches Leben.

Gerade die Körperlichkeit ihrer spirituellen Erfahrungen wird von ihnen selbst, von Hagiographen wie der damaligen Umwelt betont. Dafür bieten der gängige Geschlechterdualismus und die Inkarnationstheologie Anhaltspunkte. Indem Gott durch Maria in Christus Mensch wurde, sind inkarnatorische Erfahrungen gerade für Frauen der Zugang, an der Menschlichkeit Christi, an Gottes eigener Inkarnation teilzuhaben.[10] War ihnen die liturgische Repräsentation im Amt verwehrt, so nutzten sie den Weg leiblicher Analogie in der unio mystica mit dem Menschsein Christi.[11] Die Jungfrauengeburt verortete die Inkarnation deutlich auf der rein weiblichen Seite.[12] Die Einschränkungen weiblicher Sozialisation auf Gebären, Nähren und Pflegen, auf körperlichen Kontakt mit Kranken und Kindern wurden positiv gewendet. Mystische Gotteserfahrung wurde visionär verbildlicht im Wiegen des Christuskindes (Beginen). Umgekehrt konnte Christus als »Mutter« angerufen werden, die ihre Gläubigen nährt (Julian of Norwich).[13]

Die Gottesbeziehung konnte aber auch sehr konkret erotisch, ja fast sexuell beschrieben werden. Die Mystikerin erwartet Christus als Bräutigam im geistlichen »Ehebett«.[14] Im Gegensatz zu den männlichen Mystikern wie etwa Heinrich Seuse, Meister Eckart und anderen, »drehen« also die Mystikerinnen im wahrsten Sinn des Wortes »auf«. Ihr Leib ist der vornehmste Ort der Gottesminne. Alle Sinne werden dafür »angeschaltet«. Männer dagegen verstummen, sie versuchen, »leer« zu werden.[15] Für Männer wie Frauen gilt dabei, dass Askese kein Gegensatz zur sinnlich erfahrenen Ekstase ist, sondern ihre sinnliche Vorbereitung bedeutet.

»Bräutigam im geistlichen »Ehebett««

Kirche als Ort des »Wild-Seins«

● Diese Epoche ist längst vorbei. Die christlichen Kirchen westlicher Prägung in ihren unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen haben sich längst ein bürgerlich-anständiges Outfit verpasst. Und sie wollen im Konzert der Stimmen, die unsere Gesellschaft prägen, mit Recht ernst genommen, gehört und gesellschaftlich akzeptiert werden. Dies möchte ich nicht in Frage stellen. Wie in unserer postmodernen Gesellschaft insgesamt zeigt sich aber auch in den Kirchen an den Rändern das Missbehagen am Fehlen des »wilden Pols«, der Erfahrung von Gipfel, Chaos, Leidenschaft, kurz von Ekstase in ihren verschiedenen Formen. Die Inhalte werden bedeutungslos, langweilig und gleichgültig. Sie treffen nicht mehr, haben den Haftpunkt an der lebendigen Tiefenschicht heutigen Menschseins verloren. Etwas ist im Prozess der Konsolidierung des Christentums verloren gegangen, verdrängt worden, ausgespart geblieben, was nicht zuletzt auch durch die überfällige Emanzipierung von Frauen erneut ans Licht drängt.

Die Frauenliturgiebewegung versucht in ihren alternativ-experimentellen Gottesdiensten neue Akzente zu setzen.[16] Sie entdeckt die Möglichkeiten von Expression, von Schreien und Klagen, von Weinen und Gefühlsausdruck. Sie integriert ganz selbstverständlich das Tanzen in die Liturgie. Sie entwickelt eine neue Form von Alltagsmystik, die in ihren Symbolen und Ritualen nah am Leben von Frauen bleibt. Experimentell wird hier in kleineren Gruppen versucht, das Verlorene wieder zu finden. Was lässt sich davon im liturgischen Mainstream zumindest ansatzweise übernehmen?

Kirchen und Klöster sind im Lauf der Jahrhunderte immer auch ein Gegengewicht, kritischer Gegenpol zu dominanten Symbolen ihrer Zeit gewesen. Waren sie in früheren Jahrhunderten vornehmlich Orte der Urbarmachung, der Kultur im Gegenüber zu einer als feindlich erlebten Natur, liegen die Dinge heute genau umgekehrt. Angesichts unseres übermächtigen instrumentellen Zugriffs auf die Schöpfung, deren Teil wir doch sind, angesichts der permanenten Chronisierung unseres Lebens bräuchte es Oasen, wo Menschen »wild sein« dürfen, ihr ganz persönliches Chaos ausleben und damit in lebendigen Kontakt mit dem noch Ungestalteten in sich, dem eigenen Kreativen, treten können. Es bräuchte zunehmend Orte, wo sie ihrer gefürchteten »Dunklen Seite« begegnen und heilsame Transformation erfahren könnten.

Müsste nicht der Gottesdienst wieder zu einem Ort werden, wo wir das er-leben könnten, was im Alltag so unmöglich erscheint, nämlich ekstatisch Einheit und Transzendenz zu erfahren? Da ist zunächst die dem Christentum am nächsten liegende »ozeanische Ekstase«. Die Verbundenheit mit dem Mütterlichen in Gott. Das

Sich-Getragen-Wissen. Der Reigentanz, die Orientierung zur Mitte. Die gemessene Bewegung, das Wiegen, die stille, fließende Bewegung. Es genügt jedoch nicht, dabei stehenzubleiben. Es gibt mehr und anderes zu entdecken. Warum nicht die konvulsivische Ekstase entdecken und üben? Nicht ohne Grund fasziniert uns die Mystik der Sufis, berührt uns deren spirituelle Tradition. Das Tempo rasant verstärken, die ständige Drehbewegung, das Lachen und Schwitzen, das sich dabei unweigerlich einstellt, die körperliche Nähe, die intensive sinnliche Wahrnehmung, unser »gesteigertes Leben« als Weg der Gotteserfahrung nutzen. Die Mystikerinnen des Mittelalters zeigen, dass auch uns westlichen Menschen dieser Zugang nicht grundsätzlich verschlossen bleiben muss. Schließlich die kriegerische Ekstase, die kontradiktische, oppositionelle, das Kämpfen und Sich-Messen. Das Ja-Nein, die Auseinandersetzung, das Ausloten der Gegensätze, das Exzentrische. Aber auch das Verwirrende gehört dazu, das Oszillieren zwischen sich ausschließenden Gegensätzen, die Existenz der »Trickster«, der Clowns und Hofnarren, als einer dritten und verstörenden Weise, außerhalb und dennoch in einer Gesellschaft zu leben.[18]

Und zuletzt der »Friede«, die erleuchtete Ekstase, die nichts mehr braucht, weil sie gesättigt ist. Nada te turbe, Gott allein genügt, wie es Teresa von Avila erfahren hat. Das, was als höchstes Ziel buddhistischer spiritueller Übung gelten kann. Dabei kann offen bleiben, in welcher Reihenfolge diese Phasen erlebt und gestaltet werden, welche Zugänge wir wählen.

Den Geist dämpfet nicht

● Paulus geht in seinen Briefen ganz selbstverständlich von einer Vielzahl charismatischer Phänomene in den von ihm gegründeten Gemeinden aus.[19] Glossolalie ist ihm nicht fremd (1Kor 14,20ff). Er selbst hat Verzückung »bis in den siebten Himmel« erfahren (2Kor 12,1-10). Er schätzt die Vielstimmigkeit, sieht sich selber jedoch in erster Linie als Wahrer im Aufbau einer lebendigen Gemeinschaft gegenüber einem überheblichen religiösen Individualismus. Das »Außer-sich-Sein« birgt die Gefahr in sich, sich außerhalb aller Gemeinschaft zu setzen. Allen Auswüchsen zum Trotz ruft er jedoch den Ordnungshütern seiner Zeit zu: »Den Geist dämpfet nicht!« (1Thess 5,19).

Ich fürchte, dass wir heutzutage, was die institutionalisierte Religion in den christlichen Kirchen betrifft, nicht an der gleichen Front wie Paulus kämpfen. Ich plädiere deshalb für das Wagnis, ekstatische Vielstimmigkeit und charismatische Spontaneität der Versammelten in der Liturgie nicht nur zuzulassen, sondern bewusst zu fördern.

Das Sprechen in vielen Sprachen und das Einander-Verstehen ist der pfingstliche Geburtsschein der Kirche. Vielstimmigkeit, Pluralität wird gebändigt nicht in erster Linie durch eine übergeordnete Struktur, nicht durch einen monarchischen Episkopat, nicht extrinsisch also, sondern durch eine gemeinsame Erfahrung, die sich kommunizieren lässt. Indem wir die Gute Nachricht in unseren lebendigen Körpern für uns

»inkarniertes Wort«

selbst als heilsam und wichtig erfahren, leben und ausdrücken, können wir sie anderen mitteilen. Die liturgische Gemeinschaft, in der Platz zum Selbstausdruck und zu ekstatischen Erfahrungen ist, verliert ihren leicht muffigen, abgestandenen Geschmack. Wir sind nicht nur Geschwister, sondern dürfen einander auch Freund und Freundin werden und sein.[20]

In jedem Fall wird durch einen solchen pneumatologischen Ansatz auch die Ekklesiologie »demokratisiert«. Alle haben eine Gabe zu bringen und damit auch eine Stimme, um die Gemeinschaft und ihren Gottesdienst zu gestalten. Ekstase ist »lernbar« und nicht nur einzelnen »Hofnarren«, Trickstern oder Clowns vorbehalten. Das macht Amt und Leitung nicht überflüssig, sondern besonders notwendig, verändert sie jedoch grundlegend.

Dies bedeutet, intensiver als bisher die theologische Bedeutung des Körpers, der materiellen »Matrix« der Schöpfung einzuholen. Sie ist nicht zu lösen von Bewegung als Ausdruck von Lebendigsein. Jedes Leben ist ein Tanz.

Liturgie ist dann nicht bloß die Feier des Gleichen, nicht nur das Rezitieren alter Texte, sondern Invention, das Finden-Erfinden dessen, was wir selbst als Wahrheit, als »inkarniertes Wort« mitbringen und dessen Bedeutung wir uns nur gegenseitig verdeutlichen und aneinander lernen können. Tanz, traditionelle rituelle Elemente, wie die Übung und Klärung von Atem, von Haltungen und Bewegungen, die Übung des Achtsamseins können dazu hinführen. Dies erfordert ein verändertes, ein dynamisches Gottesbild. Statt des thronenden Christus Pantokrator, statt eines bewegungslos angenagelten Christus am Kreuz ist es der tanzende Christus nach den Johannes-Akten, der hier Regie führt.[21]

Liturgien mit einem solchen Freiraum zu Experiment und gewagtem Chaos werden sicher auf lange Zeit Gruppenliturgien bleiben, Gegenpole für fixierte Weltansichten, Erfahrungsräume für Wirbel und unkontrollierten Standpunktwechsel. Initiiert von einzelnen. Wir selbst in Resonanz zu allem, was ist.[22] Die Welt wird bunter und unübersichtlicher. Die Liturgie wird reicher, überraschender. Pfingstlicher? Mag sein, dass außer der Sehnsucht noch nicht allzu viel zu sehen ist. Pfingsten aber macht Mut, auf solche Wunder zu warten.

[1] Vgl. Kaye Hofmann, Play Ecstasy. Durch Bewegung zur Ekstase, Südgellertsen 1991, bes. 43-123.
[2] Vgl. Stanislaf Grof, Geburt, Tod und Transzendenz, München 1985.
[3] Felicitas D. Goodman, Trance, der uralte Weg zum religiösen Erleben. Rituelle Körperhaltungen und ekstatische Erlebnisse, Gütersloh 1992
[4] Vgl. Carolyn Walker Bynum, Fragmentierung und Erlösung, Frankfurt 1996.
[5] Vgl. Ines Stahlmann, Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches, Berlin 1997.
[6] Vgl. Teresa Berger, Sei gesegnet meine Schwester, Würzburg 2000.
[7] Vgl. Ronald Gagne/Thomas Kane/Robert VerEecke, Introducing Dance in Christian Worship, Washington 1984, 45-60.
[8] Vgl. Berger, aaO. 147-150.
[9] Vgl. Verena E. Neuburger, Margery Kempe: a study in early English feminism, Bern u. a. 1994.
[10] Maria Grazia Calza, Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen »auf den Leib geschrieben«. Die Begine Maria von Oignies in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry, Würzburg 2000.
[11] Vgl. Bardo Weiß, Ekstase und Liebe. Die Unio mystica bei den deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts, Paderborn 2000.
[12] Vgl. Bynum, aaO. 174 und 183. Christus ist ganz aus dem »weiblichen Fleisch« genommen.
[13] Vgl. Joan M. Nuth, Wisdoms's daughter: the theology of Julian of Norwich, New York 1991.
[14] Vgl. Margot M. Schmidt, »Ich tanze, wenn du mich führst«. Mechthild von Magdeburg, Freiburg 2000.
[15] Vgl. Walker Bynum, aaO. 157ff.
[16] Vgl. Brigitte Enzner-Probst, Spiritualität und Liturgie von Frauen, in: Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. M. Meyer-Blanck, H.-C. Schmidt-Lauber, 2002; dies., Schreien lernen, Klageliturgien als Raum heilsamer Begegnung, PrTh 3 (2000).
[17] Vgl. Helga Kohler-Spiegel, Art. Liturgie, in: Herbert Haslinger (Hg,) Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2, Mainz 451-465.
[18] Vgl. dazu die internet-Seite www.trickster.de. Vgl. Harvey Cox, »Das Fest der Narren«, Stuttgart 1970.
[19] Vgl. Claudia Janssen/Luise Schottroff/Beate Wehn (Hg.), Paulus. Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie, Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 184-198.
[20] Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft. Freundschaft als gesellschaftliche und theologische Herausforderung, EvTh 6 (2001) 428-440.
[21] Zum »Lord of the Dance« in den apokryphen Johannes-Akten vgl. Maria Gabriele Wosien, Tanz als Gebet, Linz 1990.
[22] Vgl. Brigitte Enzner-Probst, Brot und Rosen, Liturgiedidaktik als Aufgabe pastoraler Aus- und Fortbildung. Konsequenzen aus der liturgischen Praxis von Frauen, EvTh 2 (2002) 101-111.

Matthias Beck

Der Leib als Ausdruck der Seele

Theologie und Medizin im Gespräch

Krankheiten nur medizinisch oder psychosomatisch zu behandeln, greift zweimal zu kurz. Eine philosophisch-theologische Besinnung auf die innere Einheit von Leib und Seele hilft tiefer zu sehen und bringt Fragen nach der Berufung jedes Menschen und nach letztem Sinn ins Spiel.

● Fragen zum menschlichen Leib können im Blick auf die leibliche Existenz des Menschen, den Unterschied zwischen Körper und Leib oder das Verhältnis von Seele und Leib behandelt werden. Gerade letztere Fragestellung ist zum Erfassen der inneren Ganzheit des Menschen von besonderer Bedeutung. Vor allem angesichts aktueller medizinethischer Fragen[1], aber auch in der Auseinandersetzung mit der psychosomatischen Medizin, die sich mit den seelischen Hintergründen von Krankheiten befasst, bekommt diese Problematik aktuelle Bedeutung.

Das Leib-Seele-Problem

● Die Frage nach dem menschlichen Leib und dem so genannten Leib-Seele-Problem wurde im Abendland zunächst in der griechischen Philosophie reflektiert und zwar vornehmlich bei Plato und Aristoteles.[2] Plato ging es vor allem um die Darstellung der unsterblichen Seele im Gegensatz zur Vergänglichkeit des Leibes und Aristoteles stellte das lebensimmanente Moment der Seele als inneres Formprinzip des Leibes in den Vordergrund. Seele ist bei ihm ein Lebens- und Ganzheitsprinzip, das den Leib von innen her durchformt.

Den Geist fügt Aristoteles der Seele-Leib-Einheit von außen hinzu. So entsteht bei ihm ein Dualismus zwischen dem beseelten Leib und dem Geist, während bei Plato ein Dualismus von unsterblicher Seele und irdischem Leib verbleibt.

Diese beiden Dualismen will im Mittelalter Thomas von Aquin überwinden. Er folgt dazu – im Gegensatz zum eher platonisch denkenden Augustinus – vornehmlich Aristoteles, indem er dessen Auffassung von der Seele als Form des Leibes übernimmt. Ausgehend von einem jüdisch-christlichen Weltbild, das den Menschen als innerste Einheit auffasst, trennt er nicht mehr Seele und Geist oder Seele und Leib, sondern erklärt den Geist selbst zum inneren Formprinzip des Leibes. Diese »Geistseele« ist beides zusammen in Identität: »ihrem Wesen nach ganz Form des Leibes und ganz subsistenter unzerstörbarer Geist«[3].

Dieses Einheitsdenken des Thomas von Aquin zerbricht in der Zeit nach ihm langsam, später bei Descartes vollständig. Bei diesem wird der Begriff der Seele auf den des Geistes und des Selbstbewusstseins reduziert. Der Geist ist nicht mehr inneres Formprinzip der Materie, sondern Geist und Materie werden in der Unterscheidung von res cogitans und res extensa gänzlich voneinander getrennt. In der Zeit nach Descartes bleiben alle philosophischen Versuche, die verloren gegangene Einheit von Seele und Leib wiederherzustellen, erfolglos.

Worin die Gründe für den Verlust dieser Einheit liegen, kann hier nicht analysiert werden, jedenfalls versuchen zeitgenössische Philosophen und Theologen, allen voran Karl Rahner

»Die Seele bildet den Leib, um sie selber zu sein.«

(und Hans Urs von Balthasar), diese verloren gegangene Einheit wiederherzustellen. In Rahners Augen ist der »Leib eine Wirklichkeit der Seele selbst, in der diese erscheint, sich vollzieht, sich ausdrückt. Leib ist nicht (wie beim Tier) so die raumzeitliche Konkretheit der Seele, dass diese darin sich völlig und adäquat ausdrücken könnte, ... aber die Seele ist auch nicht einfach das hinter dem Leib Verborgene, sie ist nicht nur im Leib enthalten wie eine Flüssigkeit in einem ihr vorausexistierenden Gefäß, sondern sie selbst erscheint im Leib, sie bildet ihn, um sie selber zu sein und in raumzeitlicher Greifbarkeit ‚leibhaftig' sich zu offenbaren. In diesem Sinn ist der Leib Realsymbol des Geistes.«[4]

Die Seele drückt sich also im Leib aus, der Leib ist nicht nur notwendiges »Erkenntnisorgan«, sondern gleichzeitig »Ausdrucksorgan« der Seele. Johann Baptist Metz formuliert die von Thomas her gesehene Leib-Seele-Einheit noch pointierter und sagt, dass der Leib nichts anderes sei »als seine wirkliche Seele, insofern diese nur dadurch wirklich sein kann, dass sie sich selbst ausdrückt und darstellt in einer vorgegebenen Raumzeitlichkeit.«[5]

Betrachtet man den geschichtlichen Fortgang nach Descartes im Blick auf das Leib-Seele-Problem und im Kontext gegenwärtiger Medizin, dann zeigt sich, dass der »neuzeitliche Bruch« nicht nur zu einem neuen Dualismus von Seele und Leib geführt hat, sondern auch zu einer zunehmenden »Materialisierung« der Medizin. Krankheitsursachen werden in materiellen Veränderungen gesucht, heutzutage insbesondere in genetischen Veränderungen. Bei aller Berechtigung dieser Suche wird der Mensch dabei auf seine genetische Ausstattung reduziert und ein ganzheitliches Menschenbild geht verloren.

Die Leib-Seele-Einheit

● Wendete sich in der Neuzeit – verkürzt gesagt – die Medizin vornehmlich der Materie und die Philosophie weithin dem Geist zu, entdeckte Sigmund Freud zu Beginn des 20. Jahrhunderts, dass im Verlauf der Geschichte etwas Wesentliches vom Inneren des Menschen verloren gegangen ist. Er führte aus medizinischer Sicht eine Vorstellung der Seele in die Diskussion ein, die er vornehmlich als Unbewusstes (vgl. auch Triebproblematik) verstand. Wenngleich der Seelenbegriff Freuds heutzutage in Psychologie und psychosomatischer Medizin weiterentwickelt wurde und in bio-psycho-sozialen Konzepten moderner Psychosomatik seine Fortsetzung findet, erreichen doch all diese Konzepte nicht mehr jene Tiefe eines thomanischen Seelenbegriffes.[6]

Die Vorstellungen vom Unbewussten, von Verdrängung, Trieb, Triebstau, Konflikten, frühkindlichen Prägungen, Gefühlen, Erleben, Ver-

halten, von Nähe-Distanz-Konflikten oder bestimmten Persönlichkeitsstrukturen erfassen zwar Teile menschlichen Seins, nicht aber dessen innerste Mitte. Denn diese stellt aus thomanischer Sicht das Geistsein des Menschen dar, das auf einen letzten Sinnhorizont ausgerichtet ist und alle anderen Seelenanteile des Fühlens und Erlebens erst zu einer Ganzheit integriert. Der Mensch ist nicht ein fühlendes Tier, das zusätzlich Geist, Verstand und Vernunft hat (wie der Begriff des »animal rationale« suggerieren könnte), sondern er ist jenes Wesen, das durch die innerste Mitte seines Geistes ausgezeichnet ist. Dieser Geist ist es, der das Fühlen und Erleben durchdringt. In den Worten Karl Rahners: »Der menschliche Leib ist nicht ein Tierleib, sondern die Leiblichkeit seines Geistes, die raumzeitliche Konkretheit dieses Geistes, ist die Außenseite (...), die Selbstobjektivation des Geistes, gleichsam gefrorener Geist.«[7]

Ausrichtung auf einen letzten Grund

● Geht man aus christlicher Sicht von einem letzten Seinsgrund aus, der personalen Charakter trägt (den wir Gott nennen), dann muss sich der Mensch diesem personalen Gott gegenüber in irgendeiner Weise verhalten. Dieser Gott kommt – so die Überzeugung der Bibel – dem Menschen einerseits entgegen, indem er sich offenbart und Antworten auf Fragen nach Sinn und Ziel menschlicher Existenz gibt, andererseits fordert er den Menschen je neu heraus, sein Leben aktiv zu gestalten und zum Gelingen zu bringen. »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10). Das göttliche Wollen ist dabei kein von außen aufgesetztes und den Menschen fremdbestimmendes Element, sondern im Gegenteil ein den Menschen in seiner Entfaltung überhaupt erst ermöglichendes Moment. Gott ist der Ermöglichungsgrund menschlichen Lebens, menschlicher Freiheit und Identitätsfindung. »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6).

Der Weg zur Fülle des Lebens ist für den Menschen einerseits dadurch möglich, dass er im Rahmen seiner Möglichkeiten seine Talente zur Erfüllung bringt und so dem »Ruf ins Eigene« folgt. Andererseits kann der Mensch aber auch vom Ruf Gottes dorthin geführt werden, wohin er (zunächst) nicht will: »Ruf ins Andere« (vgl. Joh 21,18). Dieser »Weg in die Fremde« führt aber auch zur Selbstwerdung, da Gott nicht der Widersacher des Menschen ist. Der »Ruf ins Eigene« und der »Ruf ins Andere« sind letztlich ein »Ruf in die Freiheit«.[8]

Der Mensch soll also dem Willen Gottes folgen, nicht um einer fremden Macht zu gehorchen, sondern um seine eigene Wahrheit, Identität und Freiheit zu finden. Das Finden des göttlichen Willens und das Finden der eigenen Identität gehen Hand in Hand, das Mit-Gottes-Willen-identisch-Sein führt zum Mit-sich-selbst-identisch-Sein. Dieses Übereinstimmen führt zur inneren Stimmigkeit des Menschen und diese drückt sich aus in den Früchten des Geistes: »Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung« (Gal 5,22). Eine Verweigerung des Menschen dem göttlichen Willen gegenüber erfährt der Einzelne als innere Trostlosigkeit, Traurigkeit, Zerrissenheit und Unstimmigkeit.

Ganzheitliche Interpretation von Krankheiten

● Um das hier Entwickelte konkret werden zu lassen, soll ein Blick auf die Interpretation von Krankheiten geworfen werden. Für eine ganz-

heitliche Krankheitsinterpretation müssen naturwissenschaftliche Erkenntnisse, psychosomatische Interpretationen und philosophisch-theologische Seelenvorstellungen zusammengedacht und integrativ verbunden werden.[9] Je nach Krankheitsbild werden die unterschiedlichen Ebenen dabei mehr oder weniger Gewicht haben.

Zum Erfassen einer konkreten Erkrankung ist zunächst die naturwissenschaftliche Ebene von Bedeutung, da sie (zumindest in der westlichen Medizin) eine Diagnose stellen kann. Diese wird mittels Symptomanalyse, Anamnese, Röntgenbild, Laboruntersuchungen, Gendiagnostik etc. vorgenommen. Auch eine erste Therapie wird meist mit naturwissenschaftlichen Mitteln durchgeführt (Medikamente, Bestrahlung, Operation). Auf einer zweiten Ebene wird man – vornehmlich bei chronischen Krankheiten – nach den seelischen Hintergründen einer Krankheit suchen. Bestimmte Krankheiten werden oft als »typisch psychosomatische« Erkrankungen bezeichnet (Neurodermitis, Allergien, Asthma, Morbus Crohn). Hier wird die psychosomatische Medizin ihre Konzeptionen von krankheitsspezifischen Konflikten, psychodynamischen Hintergründen, bestimmten Persönlichkeitstypen oder aktuellen Auslösesituationen anführen und versuchen, diese Krankheiten u.a. auf der psychosomatischen Ebene mit entsprechenden psychotherapeutischen Ansätzen (Gesprächstherapie, Verhaltenstherapie, Psychoanalyse) zu behandeln.

Die Frage aber ist, inwieweit dabei auch die dritte hier angesprochene Ebene in den Blick kommt. Auf dieser Ebene geht es um Grundfragen menschlicher Existenz, um Fragen von Wahrheit und Gutheit, von Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit, von Glauben und Unglauben, Hoffnung und Hoffnungslosigkeit, von Relativem und Absolutem, der Verabsolutierung des Relativen, von Zeit und Ewigkeit, von Sinn oder Sinnlosigkeit der eigenen Existenz. Es geht schließlich um die Ausrichtung des Menschen auf einen letzten Seinsgrund, auf Gott. In diesem Zusammenhang geht es um das Finden der eigenen Identität und der je einmaligen Berufung. Wegen des Geistcharakters des Menschen und seiner Leib-Seele-Einheit haben gerade diese existentiellen Grundhaltungen und Grundausrichtungen Einfluss auf Krankheit und Gesundheit.

Wenn nämlich der menschliche Geist den Leib von innen her durchformt und sich das Innerste in ihm ausdrückt, dann werden sich auch die geistigen Grundhaltungen bis in die Materie des Leibes, konkret bis in das Immunsystem und

»Sinn oder Sinnlosigkeit der eigenen Existenz«

die Gene hinein manifestieren. Gene sind nicht einfach vorhanden und krank oder gesund, sondern Gene müssen – neben anderen Mechanismen – aktiviert bzw. inaktiviert werden. Kranke Gene, die nicht aktiviert sind, lösen auch keine Krankheiten aus. Die Psychoneuroimmunologie als Teilbereich der Psychosomatik weiß heute, dass »auch das Gehirn ... direkten Einfluss darauf [nimmt], welche Gene einer Zelle aktiviert und welche Funktionen von der Zelle infolgedessen ausgeführt werden.«[10]

Das heißt aus philosophischer Sicht, dass neben den psychologischen Einflüssen und jenen der Umwelt auch das Denken und die innersten Grundhaltungen des Menschen Einfluss auf die genetischen Aktivitäten und damit auf Krankheit und Gesundheit haben. Aus der hier vorgestellten Sicht vom Menschen müssen daher die Erkenntnisse der Psychosomatik auf eine existentielle Ebene hin überstiegen werden und z.B. der von der Psychosomatik immer wieder angeführte »Stress« als Ursache von Krankheiten nicht

mehr nur im Sinne von innerseelischen und zwischenmenschlichen Konflikten verstanden werden, sondern auch als Ausdruck von Konflikten zwischen dem – christlich gesprochen – göttlichen und menschlichen Wollen. Dort, wo der

»an seiner eigenen Wahrheit vorbeileben«

Einzelne dem Willen Gottes ausweicht und daher auch an seiner eigenen Wahrheit vorbeilebt, entstehen Unstimmigkeiten (»Stress«) im Inneren des Menschen, die sich leiblich »materialisieren« können (Schwächung des Immunsystems, genetische Ebene).

Nicht jede dieser Unstimmigkeiten führt natürlich zu einer Erkrankung. Möglicherweise kommt es zu kleinen »Irritationen« im Geflecht der physiologischen und genetischen Interaktionen. Diese fallen aber im Normalfall wieder in ihren alten Gleichgewichtszustand zurück und kommen erst bei langfristiger und schwerer Störung dauerhaft aus dem Gleichgewicht. Selbst wenn z.B. bei Krebserkrankungen Gene beschädigt sind und von daher fehlerhafte Zellen hergestellt werden, gibt es eine große Zahl an Reparaturmechanismen, die kranke Zellen reparieren oder aussortieren. Aus dieser Perspektive ist die Wahrscheinlichkeit, eine Krebserkrankung zu bekommen, relativ gering, obwohl sie bei der Unzahl von Zellneubildungen eigentlich recht hoch ist. Das heißt, erst langfristige und dauerhafte »Unstimmigkeiten« führen auch zu organischen Schäden.

Aus dieser Perspektive müsste man fragen, ob nicht alle Krankheiten letztlich vom Innersten des Menschen beeinflusst sind. Natürlich gibt es genetische Prädispositionen für bestimmte Krankheiten und Infektionskrankheiten aufgrund von hohen Konzentrationen an Viren und Bakterien in der Außenwelt. Aber all diese Krankheiten hängen mit einem intakten oder geschwächten Immunsystem und den genetischen Verschaltungen zusammen. Gerade deren genauere Kenntnis wird die tieferen Dimensionen menschlicher Krankheit ans Licht bringen.

Will man vor diesem Hintergrund nach den existentiellen Hintergründen einer Krankheit suchen, sollte man behutsam vorgehen. Möglicherweise gibt es Hinweise auf ein Vorbeileben an der eigenen Wahrheit, eine Verabsolutierung des Relativen, auf mangelndes Bei-sich-Sein oder eine Ignoranz Gottes, des Hochmuts, des Neides, des Hasses, der übertriebenen Angst oder einer mangelnden Vergebungsbereitschaft. All diese Fehlhaltungen können sich leibhaft manifestieren.

Aber es gibt auch das Unverständliche. Es gibt auch das »stellvertretende« Leiden (das nicht immer Krankheit bedeuten muss), es gibt das Leiden und Krankwerden an einer kranken Umgebung. Kinderkrankheiten haben oft einen ganz physiologischen Sinn (z.B. das Immunsystem zu trainieren) und im Alter nehmen die Abwehrkräfte der Patienten ab. Die Frage der »Schuld« sollte man nicht ins Spiel bringen, sie ist sehr differenziert zu stellen, kann den Kranken ungerechtfertigt treffen, ihm zusätzliche Lasten auflegen und widerspricht dem Evangelium (Joh 9,1-3). Sehr wohl aber kann nach der Bedeutung einer Krankheit vor dem Horizont Gottes gesucht werden.

Resümee

- Krankheiten betreffen den Menschen oft in seinem Innersten und stellen ihn zum Teil existentiell in Frage. Betroffene suchen Antworten auf Fragen nach dem »Warum?« und »Warum gerade ich?« Diese Fragen übersteigen den na-

turwissenschaftlichen und den psychosomatischen Horizont. Hier sind philosophisch-theologische Interpretationsversuche gefragt. Diese sollten nicht in den Kontext der Schuld des Einzelnen gestellt werden, sondern in jenen der Bedeutung einer Krankheit vor dem letzten Horizont des Seins.

Wenn die psychosomatische Medizin zeigen kann, dass innerseelische und zwischenmenschliche Konflikte zu Krankheiten führen können, dann gehören in diesen Kontext auch Fragen der existentiellen Ausrichtung des Menschen auf das Sein, die (eigene) Wahrheit, auf Gott. Aufgrund der einen Seele und der Leib-Seele-Einheit des Menschen findet sich »hinter« (bzw. in) der von der Psychosomatik reflektierten bio-psycho-sozialen Ebene jene Ebene der existentiellen Gestimmtheit des Menschen und in manch psychologischem Konflikt eine religiöse Fragestellung.

Therapeutisch geht es darum (neben angemessener naturwissenschaftlicher Therapie oder auch Psychotherapie), einen solch »existentiellen Konflikt« oder existentielle Fehlhaltungen (auch falsche Gottesbilder) zu entdecken und – wenn möglich – durch »Lebensumkehr« zu kor-

»sich der jeweiligen Anfrage Gottes neu zu öffnen«

rigieren. Diese Umkehr besteht nicht darin, Krankheiten durch »positive Gedanken« direkt zu beeinflussen, sondern darin, sich dem Sein, der Wahrheit und der jeweiligen Anfrage Gottes neu zu öffnen. So kommt möglicherweise auch die Materie langsam wieder »in Ordnung«.[11] Allerdings steht nicht die Gesundung an erster Stelle, sondern die Zuwendung zur Wahrheit. Daher ist eine solche Umkehr auch dann nicht sinnlos, wenn bei fortgeschrittener Krankheit keine Genesung mehr erfolgen sollte. Für manchen bleibt dann die Hoffnung, dass jemand da ist, der alle Unzulänglichkeiten des Lebens »unendlich sanft in seinen Händen hält«.

[1] Vgl. dazu ausführlich u.a. M. Beck, Hippokrates am Scheideweg. Medizin zwischen naturwissenschaftlichem Materialismus und ethischer Verantwortung, Paderborn u.a. 2001.
[2] Vgl. dazu z.B. H. Sonnemans, Seele, Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg-Basel-Wien 1984.
[3] G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, in: G. Greshake/J. Kremer: Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 163-371, 225.
[4] Rahner, Art. »Herz«. Theologisch, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Bd. I, München 1962, 692f.
[5] J. B. Metz, Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes, in: Hochland 55 (1962) 97-107, hier 103f.
[6] Vgl. dazu M. Beck, Seele und Krankheit, Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie, Paderborn u.a. ²2001.
[7] Rahner, Art. »Herz«. Theologisch, in: HThG, Bd. I, 690-697, hier 691.
[8] Vgl. dazu M. Schneider, Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard, Innsbruck-Wien ²1987, bes. 26-133.
[9] Vgl. dazu ausführlich: Beck, Seele und Krankheit. Dort vor allem: Bedeutung von Krankheiten.
[10] G. Huether/St. Doering/U. Rüger/E. Rüther/G. Schüßler, Psychische Belastungen und neuronale Plastizität. Ein erweitertes Modell des Streßreaktionsprozesses für das Verständnis zentralnervöser Anpassungsprozesse, in: U.Kropiunigg/A. Stacher, Ganzheitsmedizin und Psychoneuroimmunologie, Wien 1997, 126-139, hier 127.
[11] Neuere Veröffentlichungen sprechen von Spontanremissionen bei Krebskranken durch Lebensumkehr. Vgl. dazu u.a.: M.E. Heim/R. Schwarz (Hrsg.), Spontanremissionen in der Psychoonkologie. Theoretische Modelle und klinische Befunde, Stuttgart-New York 1998, darin C. Köbele, Bewältigung von Tod und Sterben bei Krebserkrankten mit ungewöhnlichen Krankheitsverläufen, 155-163, hier 157.

Reinhard Feiter

Das Gewicht der Geste

Gesten, oft unbeachtet in der alltäglichen Kommunikation oder bewusst gesetzt in symbolischen Handlungen, prägen auch pastorales Geschehen. Was bedeuten sie? Eine Reflexion, die nicht nur vom Gewicht, sondern auch von der Poesie der Geste zeugt.

● Was wir als Gesten bezeichnen, gehört zu den flüchtigen Erscheinungen des Lebens. Wie das gesprochene Wort verklingt, so laufen die Bewegungen des Körpers ab und sind nicht mehr. Insofern scheinen Gesten auch nicht viel beizutragen, jedenfalls nichts Entscheidendes. Wo Wirklichkeit verändert werden soll, da werden deshalb nicht Gesten, sondern Taten gefordert. Nicht von ungefähr heißt es bisweilen, etwas sei eine »bloße Geste« gewesen.

Dennoch behauptet der Titel dieses Beitrags etwas anderes. Er spricht dem Flüchtigen und scheinbar Beiläufigen Gewicht zu. Wieso?

Meine Ausführungen dazu gliedern sich in drei Abschnitte: Anhand von zwei Beispielen werde ich zunächst die Fragestellung präzisieren; es folgt eine kritische Bestimmung des Phänomens der Geste; und schließlich möchte ich nochmals mittels einiger exemplarischer Hinweise für das Gewicht der Geste zu sensibilisieren versuchen.[1]

Zwei Beispiele

● Zu Pfingsten 2000 wurde im Bistum Passau nach einem mehrjährigen Konsultationsprozess ein Pastoralplan in Kraft gesetzt, der ein pastorales Leitbild entwirft und Handlungsoptionen formuliert. Beim vorjährigen Kongress der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen hatte der verantwortliche Geschäftsführer dieses synodalen Prozesses davon berichtet.

In der anschließenden Diskussion betraf eine der wenigen Fragen ein kleines Detail. Der Referent hatte erwähnt, dass der Bischof von Passau bei der feierlichen Inkraftsetzung des Pastoralplanes diesen dem Generalvikar der Diözese überreicht habe. Daran knüpfte sich die Frage, ob das nicht eigentlich eine »verquere Geste« gewesen sei, schließlich sei der Generalvikar doch alter ego, der persönliche Stellvertreter des Bischofs. Die Antwort des Passauer Berichterstatters lautete – ich gebe sie mit meinen Worten wieder: Mag sein, aber wer in einem deutschen Bistum etwas verändern will, muss den Generalvikar einbinden und über ihn die bischöfliche Behörde.

Szenenwechsel: Peru 1985, Pastoralvisite von Papst Johannes Paul II. Bei einer Begegnung mit Indios übergeben einige ihrer Vertreter dem

Papst eine Bibel. Sie geben dem Papst die Bibel zurück. »Wir Indianer der Anden haben beschlossen«, heißt es in einem Begleitbrief, »Ihren Besuch zu nutzen, um Ihnen Ihre Bibel zurückzugeben; denn im Laufe von fünf Jahrhunderten hat sie uns weder Liebe noch Frieden noch Gerechtigkeit gebracht. Nehmen Sie also bitte die Bibel wieder und geben Sie sie unseren Unterdrückern zurück.«

Zwei Gesten: Übergabe eines Pastoralplans, Übergabe der Bibel. Zweimal: Etwas kommt zum Ausdruck, wird zur Darstellung gebracht, gewinnt eindrückliche Anschaulichkeit. Zweimal sucht das Gewicht der Angelegenheit seinen Ausdruck in einer Geste; und zugleich gewinnt die Angelegenheit in der Geste auf ganz eigene Weise Gewicht.

Hier geschieht in der öffentlichen Übergabe des Pastoralplans Zustimmung und Verpflichtung und zwar anders, als es die formelle bischöfliche Verfügung tut und tun könnte – und doch provoziert der Vorgang Fragen. Dort geschieht in der Übergabe der Bibel eine Absage und Zurückweisung. Im Zurückgeben der Bibel wird die Doppelgesichtigkeit der einstigen Gabe der Bibel an die andinen Völker wahrnehmbar. Im für das päpstliche Protokoll unerhörten Vorgang wird ein unerhörter Protest hörbar – und ruft damit nach einer Antwort.

Zwei Gesten: Beide Male bringt die Geste etwas zum Ausdruck. Beide Male verändert sie aber auch ein Kommunikations- und Handlungsfeld. Die Frage ist allerdings: wie?

Zwiespältige Einschätzung

● Mustern wir auf die Frage hin, was die Geste beitrage, einmal unsere Alltagsdiskurse durch, dann treffen wir auf eine zwiespältige Einschätzung.

Wie gesagt, Gesten scheinen den Charakter des Beiläufigen zu haben. Ihr Beitrag scheint sich in bloßer Veranschaulichung zu erschöpfen. Auch im Feld der Kommunikation wird die Geste oft nur als Schnörkel an der wort- bzw. lautsprachlichen Verständigung betrachtet. Eine passende Geste kann das gesprochene Wort unterstreichen und unterstützen, aber ausladendes Gestikulieren ist in unserer Kultur verpönt. Es mag akustische Umstände geben, die eine gestische Kommunikation erfordern. Doch die Gesten, derer sich z. B. Feuerwehrleute bedienen, um im Lärm Kommandos zu geben, scheinen es nur zu belegen: Gesten bleiben Behelf.

Andererseits ziehen Gesten und deren Wirkungen und Botschaften immer wieder ein ganz besonderes Interesse auf sich. Der Markt der Ratgeberliteratur und der Kommunikationstrainings

» die »Körpersprache« zu entschlüsseln «

lebt nicht unerheblich von dem Versprechen, die »Körpersprache« zu entschlüsseln und nutzbar zu machen. Hier werden Gesten als eine besonders ausdrucksstarke Sprache erachtet und wird ihnen eine Wirksamkeit spezifischer Art zugeschrieben.

Denn entgegen allem Bemühen, sie durch die intellektuell kontrollierte sprachliche Äußerung zu kaschieren, scheinen Gesten unwillkürlich die »tiefere Wahrheit« oder doch das »eigentlich Gemeinte« zu enthüllen. Ebenso scheinen es Gesten zu sein, mit deren Hilfe Menschen erfolgreich beeinflusst und mittels derer in einer Mediengesellschaft auch gesellschaftliche Verhältnisse determiniert werden können. Im vergangenen Jahr räsonierte die Zeitschrift »Der Spiegel« einmal über die Chancen des deutschen Unionspolitikers Wolfgang Schäuble im Machtpoker seiner Partei, es hieß dazu: Politik in der

Mediengesellschaft braucht große Gesten; wer aber im Rollstuhl sitzt, hat es da schwer.

Der Befund ist zwiespältig: auf der einen Seite die Unterordnung der Geste unter das Wort und die Tat, auf der anderen Seite ihre Überordnung und Auszeichnung – sei es in Hinsicht auf Authentizität oder Echtheit in der Selbstkundgabe, sei es hinsichtlich der Wirksamkeit in einer Mediengesellschaft.

Doch könnte es sein, dass die Zweckdienlichkeit, die hier wie dort als Maßstab fungiert, das Phänomen der Geste letztlich verfehlt. Genauer: Die Parameter, wie Bewirken einer Wirkung bzw. Datenfluss, Menge der vermittelten Informationen etc., verstellen möglicherweise gerade die Eigenart der Geste.

Schwierige Abgrenzung

● Gesten sind etwas Alltägliches und Bekanntes. Trotzdem sind sie schwer zu fassen. Denn wann immer wir versuchen, eine Geste als solche zu isolieren, geraten wir in Schwierigkeiten.

Wir führen Gesten aus. Wir nehmen sie visuell und kinästhetisch wahr, als Gesten der Einladung, der Abweisung, des Interesses, als Segens- oder Gebetsgeste. Aber sobald wir sie herauszupräparieren versuchen, verflüchtigen sie sich. Die Geste lebt von ihrer Einbettung in das Kontinuum des Körpers, seiner Bewegungen und der ihn umgebenden Gegenstände. Ihr Sinn ist eingebunden in die jeweiligen Kontexte des Handelns, Sprechens und Wahrnehmens.

Das spiegelt sich im lexigraphischen Befund. Keine bindende Terminologie legt fest, was die Geste von der Gebärde, was sie von Haltung und Mimik unterscheidet. Zwar werden Differenzierungen immer wieder versucht, z. B. dass die Geste sich durch eine bewusste Ausdrucksarbeit und eine größere Konventionalität auszeichne, die Gebärde aber die unmittelbare Sprache des Körpers für bestimmte seelische Regungen sei. Aber ein gehörloser Mensch, der die Deutsche Gebärdensprache spricht bzw. gebärdet, würde sich diese Unterscheidung verbieten.

Solche Abgrenzungen behalten sämtlich etwas Willkürliches, auch jene, die die Gestik allein auf die Bewegungen der Hände beziehen. Letztlich bezeugt diese Eingrenzung nämlich nur die evolutionäre Ausreifung, d. h. die überragende Beweglichkeit der menschlichen Hand und die besondere Stellung der Handbewegungen in einer umfassenderen Sphäre des Gestischen.

Doch die Schwierigkeit, die Geste abzugrenzen, ist möglicherweise gar kein Manko, das eine begriffliche Bemühung beseitigen könnte und sollte. Die bestimmte Unbestimmtheit der Geste ist vielleicht sogar zum Leitfaden zu nehmen für die Bestimmung des Gestischen.

Zwischenleiblichkeit

● Hinsichtlich der Geste ist es nahezu unvermeidlich, von einem Ausdruck bzw. einem Zum-Ausdruck-Kommen zu sprechen, wie auch ich es oben getan habe. Solche Rede darf jedoch nicht zur Vorstellung einer Spaltung von Innen und Außen verleiten, als ob es zunächst irgendwelche inneren Vorstellungen und Erlebnisse gäbe, die sich dann im Zweiten in der Geste nach außen ausdrückten. Bei der Geste ist dies gerade nicht der Fall.

Ein Beispiel: Bin ich mit der Geste des Zorns oder der Drohung konfrontiert, erkenne ich nicht mittels äußerer Anzeichen irgendwelche inneren, psychischen Zustände im anderen. Ich übersetze nicht erst den Ausdruck in eine vermeintlich dahinter stehende Aussage, etwa: »Ich bin

empört«; »Ich will das nicht«. Vielmehr sehe ich der Geste den Zorn an. Mit Maurice Merleau-Ponty gesagt: Die Geste des Zorns lässt nicht lediglich denken an Zorn, sie ist der Zorn. In der Geste realisiert sich der Sinn im Verhalten selbst – zwischen den beteiligten Personen. Der Ort der Geste ist das Zwischen.

Näherhin gehört die Geste in jene Welt, der ich leiblich angehöre und in der ich anderen immer schon leiblich zugänglich bin, wie diese mir leiblich zugänglich sind. Deshalb bilden Gesten auch quasi das Grundrauschen menschlicher Kommunikation und Interaktion, aus dem heraus Wort und Tat auftauchen und in das hinein diese immer wieder auch versinken.

Aufforderung

● Gesten lassen sich erzählen und beschreiben und über sie kann trefflich gestritten werden. Die originäre Gesten-Kommunikation, das Erfassen selbst von Gesten aber geschieht in der Weise leiblicher Betroffenheit. Es ist dann – wieder Merleau-Ponty –, als wohnten die Intentionen des anderen Menschen in meinem Leibe und als wohnten meine Intentionen in seinem Leibe.

Daraus folgt kein Automatismus, aber Gesten gleichen darin Fragen, die sich stellen und die ich nicht abweisen kann, sondern auf die ich nur so oder anders zu antworten vermag. Die Geste tritt mir entgegen wie eine Frage, die mich auffordert, sie, die Geste, entweder nachzuahmen, etwa ebenfalls im Jubel die Arme hochzureißen, oder aber in anderer Weise darauf einzugehen.

Ein anderes Beispiel: Wer hat nicht schon einmal ein Bild gesehen von Willi Brandts Kniefall 1970 vor dem Mahnmahl des Warschauer Ghettos! Die älteren Leserinnen und Leser werden sich aber vielleicht auch der erregten Diskussionen erinnern, die diese Geste damals in Deutschland ausgelöst hat und die mit dem »propositionalen Gehalt« der Geste, mit ihrer »Aussage«, nicht restlos zu erklären ist. Es war quasi das Zucken in den eigenen Beinen angesichts dieser Geste und es war der unter Umständen eben auch körperliche Widerwille vor dem eigenen Kniefall, welche seinerzeit die Wirkung und Brisanz mit ausgemacht haben. In einer Kurzformel gesagt: Gesten geben zu tun und zu sagen. Ihnen eignet ein spezifischer Aufforderungscharakter.

»Widerwille vor dem eigenen Kniefall«

Insofern kann auch das Sprechen eine gestische Qualität gewinnen, nämlich in der Form der sprachlichen Zeigegeste. Ich kann mit Worten irgendwohin zeigen und jemanden dahin schauen oder gehen heißen.

Überschuss

● Freilich, die eigenartige, sie positiv qualifizierende Unbestimmtheit der Geste wird erst dann eingeholt und bewahrt, wenn gestisches Sprechen und Tun in seinem Überschuss wahrgenommen wird.

Das Gros unserer Gesten ist konventionell und kulturell geformt. Wir reichen einander die Hand, lassen den Vortritt usw. Unsere Gesten sind auch anatomisch, physiologisch, evolutionsgeschichtlich präfiguriert. Auf der anderen Seite gibt es nicht weniger Originalität und Kreativität im Gestischen; und nie sind Gesten nur konventionell oder nur kreativ. Aber das ist gar nicht das Entscheidende.

Entscheidend ist, dass Gesten einen Überschuss bergen über das hinaus, was in meiner

Rede und meinem Verhalten gesagt und getan wird, ja darin gesagt und getan werden kann.

Am Beispiel des Tröstens mag deutlich werden, was dies meint. Denn der Trost geht nie auf in dem, was gesagt oder getan wird und werden kann, obgleich er nie ablösbar von jeweilig konkreten Äußerungen und Körperbewegungen gegeben ist. Der Trost ist im Sprechen und Tun da als Überschuss.

Der Überschuss kann konfliktiv sein wie in Peru 1985. Er kann die Form der Verletzung annehmen. Er kann, wie mein anderes Eingangsbeispiel zeigt, auch den Charakter eines Versprechens haben. Aber als Überschuss ist solches nie ganz festgelegt, sondern gewinnt Eindeutigkeit erst in der Antwort darauf.

Ich fasse zusammen: In Gesten realisiert sich Sinn im Verhalten selbst – zwischen Menschen. Sinn realisiert sich darin in der Weise der Aufforderung, die eine Antwort herausfordert in unserem Sprechen und Handeln. Sinn ist in der Geste gegeben als Überschuss. Gesten sind nicht etwas bloß Beiläufiges oder einfach Mangelhaftes, Gesten sind überdeterminiert.

So ist die Geste von Gewicht. Sie hat ihr Gewicht und verleiht Gewicht. Das verlangt allerdings eine eigene Weise, es zu thematisieren. Ich versuche es in vier kleinen Skizzen.

Das Gesicht

● Niemand hat eine vollständige Kontrolle darüber, von wem wann wie ihre oder seine Gesten wahrgenommen werden. Das gilt in besonderer Weise für das Gesicht. Denn wie keinen anderen Teil meines Körpers biete ich mein Gesicht permanent und unverhüllt den Mitanwesenden dar. Zudem kann ich mein Gesicht – im Vergleich etwa zu den Händen – in seiner Lage und Darstellungsperspektive kaum manipulieren. Schließlich ist es auch das Gesicht, das nahezu pausenlos in Bewegung ist und Verhaltensstimuli aussendet. Während jedoch mein Gesicht und damit mein Gesichtsausdruck allen anderen fast ununterbrochen zugänglich sind, bleibt mein Gesicht so weitgehend wie wiederum kaum ein anderer Körperteil der eigenen Wahrnehmung entzogen.

Es ist nicht zufällig, dass Emmanuel Levinas die Achtung vor dem anderen und die Verantwortung für ihn am Antlitz, am Gesicht des anderen festgemacht hat. Vom Gestischen her kann es gar nicht anders sein. Denn die Ausgesetztheit und Ausgeliefertheit des Menschen kulminiert gestisch im Gesicht.

Unzählige Gesichter begegnen mir in der Pastoral, und worauf es in solcher Begegnung ankommt, ist nicht Entschlüsselung, ist nicht die Entzifferung unwillkürlicher Botschaften. Worauf es ankommt, ist vielmehr das Zurücknehmen und Aufhalten des Verlangens zu enthüllen und zu deuten. Worauf es ankommt – zumal in der Seelsorge – ist, die Aufforderung zu hören und den Überschuss zu wahren im begegnenden Gesicht.

Zutritt gestattet

● Die Grundfrage der Gemeindepastoral heißt nicht zuerst, jedenfalls nicht nur: Wie gewinnen wir Menschen? Sie heißt auch und zumindest ebenbürtig: Gewähren wir anderen Zutritt? Dies aber ist eine Frage der Gestik.

Da stehen sie alle miteinander, bekannt, vertraut, im Gespräch. Ich nähere mich. Vor dem Wort, der Anrede steht die Annäherung. Ich schaue und suche den antwortenden Blick. Ich stelle mich hinzu, daneben, in die zweite Reihe. Jemand erwidert den Blick, lächelt, rückt beiseite, lädt mit einer Armbewegung ein, holt ins Ge-

spräch. Und lange stehe ich schon dabei, bin schon im Gespräch, da fragt jemand: Wie heißen Sie eigentlich? – Zutritt, Zulassung, Einladung, Initiation: Hier entscheiden Gesten.

Leibliche Freiheit

● Gesten sind das leibliche Reservat der Freiheit. Nur wer gestensensibel ist, wird es bemerken im Geschäft und Betrieb von Gemeinde und Gruppe und Kirche.

Die sprachliche Kommunikation und das zielgerichtete Handeln sind in einem hohen Maße zentrierbar, regelbar, steuerbar – Gesten nicht. Natürlich unterliegen auch Gesten den Prozessen einer Normalisierung, Ritualisierung, Konventionalisierung. Doch so wie im Diskurs Teilnehmerinnen und Teilnehmern das Wort entzogen werden kann oder wie jemandem in den Ordnungen des Handelns die Handlungsbefugnis verweigert werden kann, so kann niemandem die Geste entzogen werden.

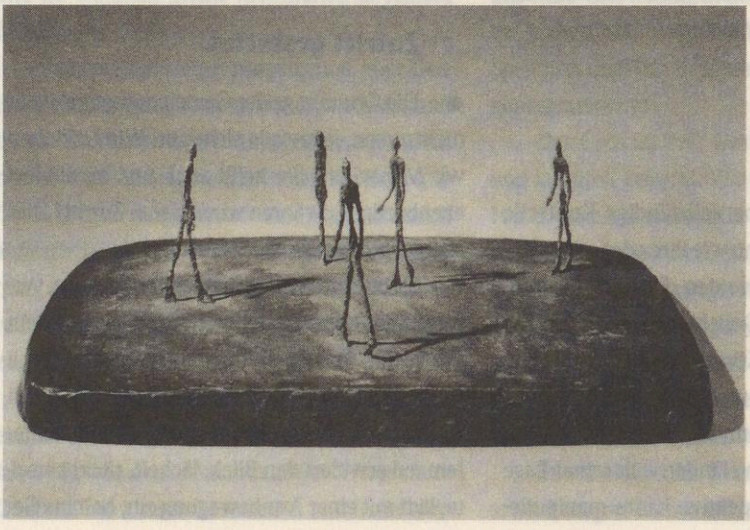
Man kann mir ins Wort fallen, aber mir meine Geste nicht nehmen. Institutionell verbürgtes wirksames Handeln kann unterbunden werden, aber Institutionen können nicht die Gesten verhindern, die sie infrage stellen. – Sich abwenden und weggehen ist die Macht der Ohnmächtigen und Mundtoten.

Stehen bleiben

● »Der Raum existiert nicht, man muss ihn schaffen ...« – Um 1949 notiert Alberto Giacometti diesen Satz. In diese Zeit, 1948/49, fällt auch die Entstehung seiner Skulptur »Place«.

In der Breite misst sie weniger als 60 cm. Auf einem Sockel fünf Figuren: vier gehende, eine stehende – vier ausschreitende und die Arme leicht ausbreitende männliche Gestalten, eine stehende weibliche mit an den Leib gelegten Armen.

Giacometti hat die Menschen, Männer und Frauen, immer so, in dieser äußersten Reduzierung und auch gewaltsamen Typisierung, dargestellt. Doch aufmerksam machen möchte ich auf etwas anderes: In dieser kleinen Skulptur gibt es Raum.



Alberto Giacometti, »Place«, 1948, Bronze, The Museum of Modern Art, New York

Wodurch kommt er zustande? Durch den Sockel, die Platte, die die fünf Figuren verbindet? Nein. Dadurch, dass sich die Bewegungsrichtungen der gehenden vier Figuren überschneiden? Nicht wirklich. – Raum entsteht hier zwar durch Konstellation als Zwischenraum zwischen den Figuren. Aber dieser Raum käme nicht zustande, gäbe es nicht die stehende Figur. Wer die stehende Figur einmal abdeckt, wird es erkennen. Es ist die stehende Gestalt, die schafft, dass es Raum gibt. – Es braucht jemand, der oder die stehen bleibt, damit ein Raum, ein Lebensraum entsteht. Wir kennen Jesus aus den Evangelien, vor allem aus der synoptischen Tradition als einen, der wandert: Er geht, er geht weiter, er geht auf Menschen zu und von ihnen weg; und bisweilen lässt er deshalb auch andere stehen. Aber es gibt eine bezeichnende Geschichte, da bleibt er stehen: in Jericho, als der Ruf des blinden Bettlers ertönt (Lk 18,40). Erhören und Stehen-Bleiben sind hier eins. Auch vor der Feldrede bleibt Jesus stehen (Lk 6,17). Und ist es so nicht auch in Jesu Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)? Der Priester geht weiter, der Levit geht weiter. Nur der Samariter hält an, unterbricht die Bewegung. – Der Anfang der Barmherzigkeit ist manchmal schlicht das Stehen-Bleiben.

»Es braucht jemand, der oder die stehen bleibt.«

[1] Zum Hintergrund der folgenden Ausführungen und für den Nachweis ihrer Quellen vgl. Reinhard Feiter, Geste als praktisch-theologische Kategorie. Phänomenologische Vorüberlegungen, in: Walter Fürst (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung von Glaube und Kirche. Freiburg, Basel, Wien 2002 (= Quaestiones disputatae 199) – erscheint im Herbst 2002.

Überaus dicke Mädchen

man sagt,
nun ja – doch sie hatte ein gutes Herz

stets braucht die Gesellschaft
dicke Mädchen mit guten Herzen
in Heimen Spitälern Kantinen
in Fabriken Geschäften Büros

doch manchmal möchten auch ihre Herzen
verrückt und geliebt
statt immer nur gut sein

dann träumen sie Liebe
in wetterleuchtenden Farben
liebkosen den einsamen Körper
abends im traurigen Bett
mit den fühlsamen Händen
des zärtlich erdachten Freunds

später verschließen sie
solche Träume tief in ihre Enttäuschung
und versuchen so tapfer als möglich
gut und gütig zu bleiben
statt böse und bitter zu werden

doch wer kennt schon
die heimlichen Kämpfe
der überaus dicken Mädchen
die man zur Rolle bestimmt hat
gut und selbstlos zu sein!

ach wäre ein Gott
ach wäre ein Gott
der Fleisch wird im Fleisch
eines überaus dicken Mädchens.

Kurt Marti
(in: Leichenreden, Darmstadt 1974, 45.)

Elisabeth Naurath

Auf dem Boden stehen und nach dem Himmel greifen

Bibliodrama als integrative Hermeneutik biblischer Texte

Spielerisch in biblische Rollen zu schlüpfen oder Bibeltexte in körperbetonte Übungen umzusetzen, verleiblichen die Begegnung zwischen Menschen und dem Wort Gottes. Dabei geht es nicht um modernen Körperboom, sondern um leibhaftiges Menschsein vor Gott.

● Bibliodrama hat sich in den letzten zwanzig Jahren zu einer lebendigen »bunten Szene«[1] entwickelt. Dass dieser hermeneutische Ansatz nicht nur in kirchlichen Praxisfeldern zunehmend etabliert ist, sondern auch Bibel- und Kirchendistanzierte »bewegt«, fällt nicht zufällig mit dem gesellschaftlich virulenten Körperboom zusammen. Dem Wort Gestalt geben, die Seele spüren, den Glauben verlebendigen: Das ist die gegenwärtige Sehnsucht von Menschen, denen die wortfixierte Vermittlung der christlichen Botschaft zu einseitig und leblos erscheint.[2]

Wenn der Text wie ein Weg ist, der vom Leser/von der Leserin gegangen werden will[3], dann ist Bibliodrama ein Wegbegleiter, der zwischendurch zum spielerischen Verweilen an Aussichtspunkten aufs eigene Leben einlädt. Vereinbar ist dies mit dem Verständnis der neueren Lesetheologie, wonach es heißt: »Lesen und Verstehen sind kommunikative Akte, sind gleichsam Hin- und Hergehen zwischen Text und Rezipienten, sind Interaktion und Geschehen.«[4]. Der bibliodramatische Ansatz verfolgt daher das Ziel, den zunächst kognitiven Zugang zum Text über das Lesen in eine Bewegung zu bringen, die dem internen Beziehungsgeflecht des Textes, aber auch der lebendigen Interaktion der Textbegegnung gerecht wird. Die Dynamik innerhalb der Bibliodramagruppe stellt dabei quasi eine dritte Ebene dar, die Vielseitigkeit der Erfahrungen und Beziehungen des Textes zu beleuchten. Zentral ist, dass die biblischen – oft sehr körperbezogenen–Bilder und Geschichten dabei in ihrem sinnlichen Erfahrungsgehalt wiederentdeckt werden können.

Als integrativer Ansatz, der kognitive, emotionale und körperliche Aspekte gleichermaßen berücksichtigt, erweitert Bibliodrama den oft einseitig kognitiven Umgang mit biblischen Texten. Vielmehr geht die bibliodramatische Hermeneutik als »Körperexegese« davon aus, dass der Komplexität biblischer Erfahrungen nur die Mehrdimensionalität der Zugangs- und Erfahrensweisen gerecht wird. Vorrangiges Ziel ist daher zunächst einmal, die (oft) vergessene Dimension der leiblichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksfähigkeit wiederzufinden. Den »Leib

als Aufführungsort des Lebens überhaupt erst neu zu entdecken, ihn zu vitalisieren und ihn zu sensibilisieren«[5], ist daher der erste Schritt einer integrativen Hermeneutik. Wir sind eben gewohnt, sitzend, (nach)denkend und diskutierend Texte verbal zu bewegen und weniger uns selbst in unserer Stimme, Mimik und Gestik von den Erfahrungen des Textes bewegen zu lassen.

Leibliches Spiel

● Durch die Übungen zur Körper-, Raum- und Gruppenwahrnehmung zu Seminarbeginn wird der Bewusstseinshorizont für diese inneren und äußeren Konditionen der Textbegegnung offengelegt, der ansonsten implizit und unbewusst den Verstehensprozess beeinflusst. Hierdurch können geradezu automatisierte Bewegungs- und Reaktionsabläufe aufgebrochen werden. Die Folge ist eine größere Offenheit, in der Begegnung mit dem biblischen Text Neues zu entdecken.

Die Aufgabe der Leitung ist es, dafür zu sorgen, dass sich in der (oft ungewohnten) Begegnung mit dem eigenen Körper nicht Leistungsdenken, Korrekturen oder Manipulationen etc. einschleichen. Denn im Gegensatz zum gesellschaftlichen Körperboom als Streben nach unbedingtem Fit-, Schön- und Gesundsein, geht es hier um das bloße Wahrnehmen dessen, was ist, und um die Bestätigung, dass es so sein darf, wie es ist – ja pointierter gesagt, dass es so gut ist, wie es ist!

Im Bibliodrama ist also ein theologisch legitimiertes Leibverständnis intendiert, das von jeder Leistungsorientierung und Funktionalisierung befreit. Darin, dass die eigene Körper-Sprache entdeckt werden und ohne manipulative Interessen zu ihrem Recht kommen kann, liegt eine den gesellschaftlichen Normen und Intentionen entgegenstehende Akzeptanz des Individuums. Wenn beispielsweise im Bibliodrama die Annäherung an einen abstrakten Begriff wie »Barmherzigkeit« so geschieht, dass jede/r Teilnehmer/in diesen in eine eigene Geste umsetzt, demonstriert und von der Gruppe im Nachahmen gespiegelt sieht, zeigt sich hierin die Multiperspektivität des Verstehensprozesses quasi als »Gemeinschaftsexegese«[6].

Der gruppendynamische Druck der Selbstpräsentation wird dahingehend entlastet, dass jede/r Teilnehmer/in Raum für die individuelle Selbstwahrnehmung hat und dass schon im ersten gemeinsamen Austausch die Differenziertheit und die Legitimation der nicht normierbaren Individualität offensichtlich wird. Jede/r Teilnehmer/in wird als theologisches Subjekt seiner/ihrer individuellen Textbegegnung ernst genommen, wobei gleichzeitig im Gegenüber zur Gruppe – und zum Text, der immer auch etwas Fremdes beibehält – ein kritisches Korrektiv gegeben ist. Eine befreiungstheologische Komponente des Bibliodramas liegt meines Erachtens darin, ein Klima der Offenheit und Gleichwertigkeit für die individuelle Textbegegnung zu schaffen und damit den Gruppenprozess vom Dominanzverhalten einzelner zu befreien.

Theologie des Leibes

● Basis dieses Ansatzes ist ein theologisches Körper- oder besser Leibverständnis, das sich vom gesellschaftlich dominierenden Umgang mit dem Körper (etwa im Mode-, Sport- oder Fitnessbereich) unterscheidet. Denn das traditionelle Sprachverständnis vom Leib als dem beseelten bzw. lebendigen Körper[7] drückt meines Erachtens am besten aus, dass die Leiblichkeit die Körperlichkeit umfasst und zwar in dem Sinn, dass das wahrnehmbare Körper-Haben und Körper-

Besitzen letztlich unverfügbar bleibt.[8] Der Begriff der Leiblichkeit wird nicht nur dem biblischen Menschenbild als leibseelischer Einheit gerecht, sondern impliziert auch die Abgrenzung gegen ein objektivierendes und instrumentalisierendes Körperverständnis: »Indem ich Leib bin, habe ich einen Körper – aber zugleich verfüge ich nur scheinbar über diesen Körper, eben weil ich Leib bin.«[9] Die Leiblichkeit unterliegt damit nicht der Subjekt-Objekt-Spaltung, sondern bleibt in ihrer Unverfügbarkeit letztlich das Geheimnis des Mensch-Seins als Geschöpf-Gottes-Sein.

Dann aber kann die Leiblichkeit im Bibliodrama nicht nur als Brücke zwischen Text- und Selbsterfahrung, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch zwischen Mensch und Gott fungieren. Ist doch neben der schöpfungstheologischen Perspektive, die den Menschen immer als untrennbare Einheit von Leib und Seele voraussetzt, die christologische Perspektive, dass sich Gott im Menschen Jesus Christus inkarniert hat, für die Hermeneutik evident. Die Gottesreichverkündigung des Neuen Testaments spricht nicht von einem kontextlosen Utopia, sondern ist konkret fassbar in der Einheit von Wort und Tat Jesu. Da wo zusammenkommt, was zusammengehört – das befreiende Wort und die heilende Berührung – ist der Glaube lebendig. Ein Praxisbeispiel soll die spirituelle Dimension im Bibliodrama verdeutlichen.

Bibliodrama und Spiritualität

● Eine Gruppe arbeitet bibliodramatisch an dem Vers: »Du, Gott, wollest mich führen und leiten.« Die SeminarteilnehmerInnen haben bereits die individuellen Bedeutungsgehalte von Führen und Geführtwerden reflektiert, indem biblische Geschichten und Bilder zur Deutung herangezogen und diskutiert und auch biographische Erfahrungen mitgeteilt wurden. Im Anschluss hieran macht die Leiterin folgenden Vorschlag: »Wir wollen einmal spüren, wie das ist, geführt zu werden.« Zwei Personen stellen sich hintereinander auf, die hintere legt ganz leicht eine Hand in die Mitte des Rückens der vorderen Person. Die vordere Person lässt die Augen geöffnet und entscheidet eigenständig, ob sie von selbst gehen oder geführt werden möchte. Beide Personen gehen langsam durch den Raum, wobei die Hand der »Führenden« sensibel auf die Bewegungen der »Geführten« reagiert. Das Führen ist zum Teil direktiv, zum Teil aber auch ein Loslassen und Hinterhergehen. Ein Teilnehmer stellt in der Auswertungsrunde ergriffen fest: »Das war ein wunderbares Gefühl für mich. Ich wusste, dass jemand bei mir ist, wenn ich nicht weiter weiß. Die warme Hand hat mir Halt gegeben, Schutz und Geborgenheit. Und dennoch war ich selbständig. Ich konnte dahin gehen, wohin ich wollte. Ich habe mich frei und beschützt gefühlt. Dieses Gefühl möchte ich am liebsten in meinen Alltag mitnehmen. Das Gefühl einer warmen Hand in meinem Rücken.«

Dieses Beispiel veranschaulicht die Relevanz eines Verstehens biblischer Texte, das die Leib-Seele-Einheit des Menschen ernstnimmt.

»Sinn-Gehalt körperlich spürbar«

Entscheidend ist hierbei, dass die Berührung das Textverständnis dahingehend verändert, dass der Sinn-Gehalt des Wortes nicht abstrakt und distanziert bleibt, sondern konkret und lebendig wird.

Es handelt sich bei diesem Beispiel um eine direktive Körperübung, d.h. die Körperwahrnehmung wird durch gezielte Vorgaben des Settings strukturiert, während der interaktive Pro-

zess natürlich eine eigene Dynamik entwickelt. Eine direktive Körperübung im Bibliodrama setzt deren theologische Reflexion voraus: Es geht beim Thema des Geführt- und Geleitetwerdens durch Gott nicht um blindes Vertrauen und nicht um eine Entmündigung des Menschen. Biblisch erinnert das Thema an Berufungsgeschichten, in denen Gott seine Weg-Gemeinschaft zusagt und auf die Einwilligung der Berufenen drängt. Auch

»*Leibgedächtnis*«

in der Rechtfertigungslehre wird betont, dass sich der Mensch auf die bleibende Nähe Gottes stützen kann und nicht fallengelassen bzw. verlassen wird. Auf der Basis dieses Glaubens ist der Mensch aufgefordert, eigenständig und verantwortungsbewusst – also mit offenen Augen – seinen Weg zu gehen. Für das Leitungsverhalten ist daher der Hinweis wichtig, dass die Augen bei dieser Übung nicht geschlossen werden sollten. In der Resymbolisierung der Führung Gottes kann nicht das blinde Vertrauen eines entmündigten Menschen gemeint sein. Die »warme Hand« im Rücken soll ausdrücken: Gott ist bei dir, auch wenn du nicht weiter weißt, auch wenn du einen falschen Weg eingeschlagen hast. In der Begegnung mit dem DU ist es offen, ob die vordere Person einen Halt verspürt oder auch ein Gefühl des »Geführtwerdens« entwickelt oder ob sie sich die Freiheit nimmt, allein ihre Wege zu gehen – vielleicht der Nähe des DU gewiss, vielleicht auch nicht.

Es geht bei dieser Übung um einen Transformationsprozess des biblischen Textes in körperliches Erleben, das gerade deshalb theologisch abgesichert sein muss, weil das körperliche Erleben eine Intensität erreicht, die vorreflexive und vorbewusste Dimensionen der Existenz betreffen. So kann die warme Hand im Rücken ein Gefühl der Geborgenheit vermitteln, die an die früheste Kindheit und das Gehaltenwerden durch die ersten Bezugspersonen erinnert. Körperliche Berührungen lösen immer Assoziationen und Erinnerungen aus, die im so genannten Leibgedächtnis gespeichert sind. Diese Übung kann daher die Ebene des Urvertrauens ansprechen und insofern sehr spirituell erlebt werden. In der Begegnung mit dem (nicht sichtbaren) Du eines anderen Menschen kann das DU Gottes spürbar sein. Wichtig ist deshalb der Aspekt der Freiheit, denn es geht in der Umsetzung dieses Themas um den selbständigen Menschen, der auf die Nähe Gottes vertrauen kann, dabei aber eigenständig seine Schritte geht und nicht wie eine Marionette manipuliert wird.

Prämisse einer bibliodramatischen Hermeneutik, die im Verstehensprozess den Text neu konstituiert und damit spirituelle Akzente setzen kann[10], ist daher die theologische Reflexion des zu vermittelnden Gottesbildes. Im Du eines Menschen kann die Beziehungsebene zum DU Gottes spürbar, aber nicht vereinnahmt werden. Die Unverfügbarkeit des göttlichen DU muss gewahrt, das »fascinosum et tremendum« Gottes eine Ahnung bleiben. Und dennoch ist es legitim und bereichernd, die spirituellen Erfahrungen der Bibel, die meist als leibliche Erfahrungen beschrieben sind, auch leiblich nachvollziehbar und erlebbar zu machen, denn so bezieht Bibliodrama »den Menschen mit seinen kleinen, ihm selbst aber wichtigen Lebensproblemen mit ein in das große Drama der menschlichen Geschichte als Heilsgeschichte mit Gott«[11].

Reintegration

- Bibliodrama als kreativer Zugang zu biblischen Texten garantiert nicht nur den Subjektbezug, indem es vor Rationalisierungen und Objektivierungen schützt, sondern auch den Prä-

senzbezug. Im Hier und Jetzt sein, heißt mit allen Sinnen angesprochen und beteiligt sein. Als dezidiert körperorientierter Ansatz muss sich Bibliodrama aber nun der kritischen Frage stellen, ob hieraus nicht erneut ein Reduktionismus folgt? »Droht nach der Verkopfung eine Entkopfung?«[12] Auch wenn ein Nachholbedarf an einer theologischen Wiederentdeckung des Leibes besteht, muss wachsame Selbstkritik gefordert werden, um nicht – erneut reduktionistisch – in unreflektierten Aktionismus und selbstgenügsame Körperverspielt- bzw. Körperverliebtheit zu verfallen.

Entschieden warnt beispielweise Robert Eidam[13] trotz seines Plädoyers für eine theologische Leiborientierung vor einer wachsenden Tendenz der Wortverdrossenheit, die mit körperlichen Aktionen Abwehrmechanismen gegenüber einer inhaltlichen Auseinandersetzung zu konstruieren scheint. Hinter dem Wunsch nach körperlichen Erfahrungen können sich auch regressive Tendenzen und Hemmungen zu differenzierter und konkreter Beziehung verbergen.

Es kann daher nicht genug betont werden, dass die leiblichen Dimensionen im Bibliodrama nicht unreflektiert und undiskutiert bleiben dürfen, sondern in den gesamten Selbst- und Texterfahrungsprozess re-integriert werden müssen. Gemeinsame Auswertungsrunden müssen nicht

»Selbst- und Texterfahrungsprozess«

nur im zeitlichen Rahmen hoch gewichtet werden, sondern auch so strukturiert sein, dass sowohl der Erlebnisebene als auch der Reflexionsebene ausreichend Beachtung geschenkt wird: »Wenn äußeres Erleben in Worte gefasst wird, dann ist ein Mensch ihm nicht nur ausgeliefert, sondern das Erleben bekommt Struktur, einen Platz in der inneren Welt – vielleicht auch einen Sinn. Es muss nicht abgespalten werden, und es bleibt nicht fremd, sondern wird ein Stück der eigenen Geschichte.«[14]

Erst die Artikulation und Mitteilung des körperlichen Erlebens bewirkt einen Bewusstseinsprozess, der die Leib-Seele-Einheit ernst nimmt. Hier spielt die Gruppe als Gegenüber die wichtige Rolle eines kritischen Korrektivs im klärenden Austausch von Selbst- und Fremdwahrnehmung, aber auch in der Multiperspektivität der Textwahrnehmung. Denn nur so kann die Gruppe und die einzelne Person dem Text in der Ambivalenz von Berührung und Unverfügbarkeit, Nähe und Distanz, von Vertrautheit und Fremdheit gerecht werden.

Boom

● Wie wichtig dieser Anspruch ist, den Menschen in seiner leibseelischen Einheit mit der biblischen Botschaft zu konfrontieren und wie groß die Sehnsucht nach dieser verlorenen Dimension zu sein scheint, zeigt der Boom der Bibliodramabewegung in den letzten Jahren. Gerade die Individualisierung und Pluralisierung der postmodernen Gesellschaft lassen die Bibliodramaarbeit in ihren vielfältigen Möglichkeiten, die Mehrdimensionalität und Transversalität der eigenen Identität spielerisch und kreativ zu entfalten, als gesellschaftspolitisch relevante Bewegung deutlich werden.[15]

Auch die Wiederentdeckung der Leiblichkeit als der ureigensten Bedingung der menschlichen Existenz kann in diesem Kontext identitätsbildend und -stabilisierend sein. Ist sie doch von Geburt an, über die Erfahrungen von Krankheit und Alterungsprozessen bis hin zum Sterben auch immer ein Spiegel der Unverfügbarkeit und der Fragmenthaftigkeit des Lebens, die es

nicht zu verdrängen, sondern konstruktiv zu integrieren gilt. Gleichermaßen ist sie natürlich auch ein Spiegel der Lust und die Grenzen des Ichs überschreitender Lebensfreude, die schon von daher eine Nähe zur Religiosität hat.

Korrelieren also Körper- und Bibliodramaboom miteinander? Neben offensichtlichen Verbindungslinien, die vor allem intentional in dem Bedürfnis der TeilnehmerInnen nach kreativen, körperorientierten Methoden deutlich wird, sind auch deutliche Trennungslinien zu ziehen: So entspringen die leiblichen Dimensionen im kreativen Umgang mit biblischen Texten nicht einem Modetrend, sondern den Bildern und Geschichten der Bibel, die nach dem biblischen Menschenbild Leib und Seele nicht auseinanderdividieren und deren Dramatik nach einem leibseelischen Erleben verlangt. Damit kann sich die theologisch reflektierte, leiborientierte Bibliodramaarbeit auf ein antidualistisches Erbe stützen, das gleichzeitig gesellschaftskritisch gegen einen funktionalisierenden und objektivierenden Körperboom gerichtet ist. Die leiblichen Dimensionen des Bibliodramas verifizieren und konkretisieren damit die inkarnationstheologische Basis christlichen Glaubens, so dass »man zur Partnerin/zum Partner Gottes werden und im Angesicht des anderen sich und Gott begegnen«[16] kann.

»antidualistisches Erbe«

[1] Gerhard Marcel Martin, Die Bibliodrama-Bewegung: Zwischenbilanz 1999, in: Lernort Gemeinde 17 (1999) 47-50, 47.

[2] Vgl. hierzu auch Elisabeth Naurath, »Mit Leib und Seele« – wenn biblische Texte im Bibliodrama lebendig werden, in: E. Naurath/U. Pohl-Patalong (Hg.), Bibliodrama. Theorie-Praxis-Reflexion, Stuttgart 2002, 174-181.

[3] Vgl. Werner G. Jeanrond, Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens (HUTh 23), Tübingen 1986.

[4] Peter Müller, Wie werdet ihr alle Gleichnisse verstehen? Die Gleichnisse vom Säen, Wachsen und Fruchtbringen in Markus 4, in: K. Huizing/U. Körtner/P. Müller, Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Bielefeld 1997, 54

[5] Gerhard Marcel Martin, Sachbuch Bibliodrama. Praxis und Theorie. Stuttgart 1995, 29f.

[6] Hildrun Kessler, Bibliodrama und Leiblichkeit. Leibhafte Textauslegung im theologischen und therapeutischen Diskurs, Stuttgart u.a. 1996, 180.

[7] Vgl. Elisabeth Moltmann-Wendel, Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit, Gütersloh [2]1991, 14.

[8] Zur Differenzierung von Körper und Leib vgl. Elisabeth Naurath, Seelsorge als Leibsorge. Perspektiven einer leiborientierten Krankenhausseelsorge. Praktische Theologie heute 47, Stuttgart u.a. 2000, 116-120.

[9] Gabriel Marcel, Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang, bearbeitet von Hans A. Fischer-Barnicol, in: H. Petzold, Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn 1985, 18.

[10] Vgl. Else Nathalie Warns, Die ästhetische Dimension des Bibliodramas, in: Lernort Gemeinde 17 (1999) 11-16.

[11] Roland Kollmann, Bibliodrama in Praxis und Theorie, in: Ev Erz 48 (1996) 38.

[12] Henning Schröer, Bibliodrama als theologische Herausforderung, in: Ev Erz 47 (1995) 43.

[13] Vgl. Robert Eidam, »... den Körper mit dem Wort verbinden ...«. Gedanken zur Leiblichkeit des Wortes, in: M. Klessmann/I. Liebau (Hg.), Leiblichkeit ist das Ende aller Werke Gottes. Körper-Leib-Praktische Theologie, Göttingen 1997, 24-36.

[14] Ebd., 35.

[15] Vgl. Uta Pohl-Patalong, Bibliodrama – zur gesellschaftlichen Relevanz eines Booms, in: Pastoraltheologie 85 (1996) 522-535.

[16] Kessler, Bibliodrama und Leiblichkeit, 186.

Marie-Louise Gubler

Aufgenommen in den Himmel

Predigt zum 15. August

Die Spannung zwischen Himmel und Erde, Leib und Seele, die nur gemeinsam eine Ganzheit bezeichnen, feiert die Kirche am Beispiel einer Frau, an der sich zeigt, was Gott für alle bereit hält. Gedanken zur Leibhaftigkeit des sommerlichen Marienfestes.

● Mitten im Hochsommer feiert die Kirche die Aufnahme Mariens in den Himmel. In Italien sind am »Ferragosto« die Züge ausgebucht, die Städte leeren sich für die Kurzferien um den 15. August und gehören den Touristen. »Maria Himmelfahrt«, wie die Umgangssprache das »Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel« nennt, ist aber als katholisches Fest nicht mehr ohne weiteres verstehbar.

Als Papst Pius XII. am Allerheiligentag 1950 das Dogma von der Aufnahme Mariens »mit Leib und Seele« in den Himmel verkündete, löste dies eine Krise in der noch jungen ökumenischen Bewegung aus. Dagegen fand das Dogma bei C. G. Jung vorbehaltlose Zustimmung als »geniale Antwort der Kirche« auf das weitverbreitete Lebensgefühl des Nihilismus, welcher Daseinsekel ob des »In-die-Welt-Geworfenseins« und Selbsttötung als Selbsterlösung propagierte. In einem Tagebucheintrag von 1954 sah auch Romano Guardini das Dogma als Antwort der Kirche auf die Not des Menschen in einer Welt, die »am Maskulinen zugrunde« geht (28. 9. 1954). Immer wieder ist aber auch das Missverständnis anzutreffen, dass die Mutter Jesu gar nicht verstorben, sondern in den Himmel entrückt worden sei – wie Henoch und Elija. Auch die Unterscheidung im Lateinischen zwischen »ascensio« für Christus und »assumptio« für Maria ist vielen nicht bewusst.

Mit Leib und Seele

● Worum geht es bei diesem sommerlichen Marienfest wirklich? Über das Ende der Mutter Jesu schweigt das Neue Testament. Es gibt keinen Grund, für Maria ein anderes Schicksal anzunehmen als das allgemein menschliche des Todes, das auch Jesus erlitten hat. Schon im 5. Jahrhundert wurde in der Ostkirche die Feier der »dormitio«, des »Heimganges« bzw. des Todes der Mutter Jesu begangen. Und auch die römische Liturgie kennt sie seit dem 7. Jahrhundert. Auf Ikonen wird oft das Sterben Mariens im Kreis der Apostel und ihre Grablegung dargestellt. Oft steht Jesus am Totenbett seiner Mutter und nimmt ihre Seele in der Gestalt eines kleinen Kindes in Empfang. In mittelalterlichen Bilderzyklen beschließt die Krönung Mariens durch den dreifaltigen Gott die Marienvita.

Ginge es beim Fest des 15. August allein um das Gedächtnis des Todestages der Mutter Jesu, wie bei den anderen Heiligenfesten, wäre kaum die heftige Kritik bei der Dogmatisierung ausgelöst worden. Der Stein des Anstoßes ist das betonte »mit Leib und Seele«, die Leibhaftigkeit ihrer Vollendung.

Gerade hierin aber liegt die Herausforderung und die verborgene Botschaft des Festes. »Mit Leib und Seele« meint eine Ganzheit. Die Bibel spricht immer in Polaritäten: Der ganze Kosmos – Himmel und Erde; der ganze Mensch – Mann und Frau; die ganze Person – Leib und Seele; der ganze Raum – Oben und Unten; die ganze Zeit – von der Empfängnis bis zum Grab.

»Der Stein des Anstoßes ist die Leibhaftigkeit ihrer Vollendung.«

Diese Sprechweise hat auch die Tradition übernommen. Gegen Doketismus und Arianismus verkündete das Konzil von Nizäa (325) das wahre Menschsein und das wahre Gottsein Jesu ohne die Paradoxie aufzulösen; das Konzil von Konstantinopel (553) bekannte die Jungfräulichkeit und die Mutterschaft Mariens.

In dieser spannungsvollen Paradoxie liegt auch das Geheimnis des hier zur Frage stehenden Festes: In einer Gesellschaft, welche die Erde vom Himmel losgerissen hat, den Leib entweder verachtet oder vergöttert, bezeugt es die Ganzheit des Menschen und seiner Geschichte vor Gott. Es ist eine Absage an die fatalen Folgen eines gnostischen Dualismus, der das Göttliche nur geistig und männlich deutete und die Materie als widergöttlich, dunkel, weiblich abwertete. Die Mutter Jesu ist ganz und endgültig erlöst und von Gott vollendet worden und dies wird auch unsere Zukunft sein.

In diesem Fest zeigt sich die letzte Konsequenz des Osterglaubens, die Paulus der Christengemeinde von Korinth darlegte: Mit der Auferweckung Jesu ist ein Prozess in Gang gekommen, der unaufhaltsam zur Vollendung drängt. Als »Erstling der Entschlafenen« zieht er nicht nur die Seinen zum Vater mit, sondern die ganze Schöpfung, damit »Gott alles in allem« sei (1Kor 15,20-28). Freilich entzieht sich das »Wann« und »Wie« unserer Erkenntnis und Sprache und kann nur in Analogie zum Samenkorn umschrieben werden, dessen Gestalt vergeht und neu ersteht. Unsere Vorstellungsmöglichkeiten enden vor diesem Geheimnis des Lebens.

Ein zeitgenössischer Hintergrund kann uns eine unerwartete Spur eröffnen: Als Papst Pius XII. die leibliche Aufnahme Mariens verkündete, waren die Spuren des mörderischen Zweiten Weltkrieges noch nicht vernarbt. Die Millionen Toten, die menschenverachtende industrielle »Verwertung« Ermordeter, die zynische Missachtung jeglicher Menschenwürde in grausamen Experimenten, die zerbombten Städte und menschlichen Ruinen zeugten von den Abgründen der Zerstörung, die im Menschen liegen. Was war, was ist der Mensch? Gegen diese erschreckende Realität protestiert das Fest und bekennt: Gott denkt anders vom Menschen. Für Gott gibt es kein »unwertes Leben«, keine Menschen- und Leibverachtung. Die Vollendung der Mutter Jesu wird zum Zeichen dafür, dass Gott seine ganze Schöpfung liebt und erlösen will; eine Schöpfung, die noch »in Geburtswehen leidet und wartet« (Röm 8). An Maria kann für immer abgelesen werden, was Gott auch mit uns vorhat.

Gerade ein Marienfest?

- Die Marienfeste wollen nicht das Außerordentliche, sondern das Zeichenhafte zum Ausdruck bringen. An Maria sollen die Glaubensin-

halte der theologischen Anthropologie, Eschatologie und Erlösungslehre zeichenhaft aufleuchten. Dass gerade eine mariologische Sprachgestalt der großen Glaubensinhalte entstand, deutet darauf hin, dass diese ihren Wirklichkeitsbezug erst in der konkreten Nachfolge Jesu entfalten können. Maria zeigt auf exemplarische

»die ganze vergängliche und verletzliche leibhaftige Existenz«

Weise die Wirkkraft der einzigen Mittlerschaft Jesu und seiner Erlösung. Ihre heilsgeschichtliche Rolle als Mutter des Messias ist der Ausgangspunkt ihres Glaubensweges. Mit der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel verkündet die Kirche darum das vorbehaltlose Ja Gottes zur konkreten Geschichte der Mutter Jesu, die zu den unscheinbaren und unterdrückten Armen gehörte, die keine Spuren in der Weltgeschichte hinterlassen. Denn »Leib« meint in biblischer Sprache nicht einfach einen Teil des Menschen, sondern seine ganze vergängliche und verletzliche leibhaftige Existenz in dieser Welt, seine in die Geschichte eingebundene Geschöpflichkeit.

Es ist wohl auch nicht belanglos, dass gerade eine Frau zum Zeichen wurde. In einer Zeit, die Geist auf Intellekt und Menschsein auf Leistungsfähigkeit und Nützlichkeit reduziert und in einer anmaßenden Haltung das menschliche Maß zu verlieren droht, wird das Fest zum Zeichen des Protestes. Das Neue Testament schildert Maria als die nachdenkende, hörende und glaubende Frau (Lk 1-2), die sich dem Wirken des Geistes öffnete, dem Leiden standhielt (Joh 19,25-27) und in der Jüngerschaft blieb (Apg 1,14). So wird Maria zum Zeichen der Hoffnung für jene Menschen, deren Leben nicht gelingt: die Verzweifelten und Gescheiterten, die Geschändeten, Vergessenen und Erniedrigten dieser Welt. Einer »Apartheitstheologie« (Dorothee Sölle), die in geschichtsloser Ideologie und abstrakter Symbolik die Leiden der Menschen bedeutungslos werden lässt, widersteht das Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel mit seiner harten Aussage von der Verherrlichung des Leibes einer Frau.

In der Osterzeit 1944 schrieb Dietrich Bonhoeffer aus dem Gefängnis an seinen Freund: »Wie sollen Menschen wohl irdische Spannungen aushalten, wenn sie von der Spannung zwischen Himmel und Erde nichts wissen?« (Brief vom 11. 4. 1944.) Gegen alle allzu einfachen und plausiblen Antworten fordert das Fest zum Aushalten dieser spannungsvollen Wirklichkeit auf und wehrt dem Auseinanderreißen von Himmel und Erde, von Seele und Leib, von Ewigkeit und Geschichte.

Dass an diesem Festtag nach über tausendjähriger Tradition Heilkräuter und Blumen gesegnet werden und die Schönheit der Schöpfung mit dem Dank für das an Maria sichtbar gewordene Heil verbunden wird, gibt diesem sommerlichen Hochfest über die theologische Bedeutung hinaus eine schlichte und berührende Zeichenhaftigkeit.

Dorothea Reininger

Diakonat der Frau

Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen

Während die »illegale« Weihe katholischer Priesterinnen Aufsehen erregt, gehen jahrelange Bemühungen um den Diakonat der Frau unverdrossen weiter. Solange Weihe und Ausbildung zur Diakonin verboten sind, ist es die Vorbereitung von Frauen auf einen Leitungsdienst in einer diakonischen Kirche. Im Folgenden ausführliche Informationen über den theologischen Diskussionsstand und praktische Initiativen.

● Das Thema »Frauenordination« hat in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche wieder an Brisanz gewonnen. Häufig werden dabei in Diskussionsbeiträgen unbemerkt Diakonat und Priestertum vermischt. In diesem Artikel soll es aus inhaltlichen Gründen ausdrücklich nur um die Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum sakramentalen Ständigen Diakonat gehen.

Dabei sind unterschiedliche Ebenen kirchlichen Lebens von Bedeutung: Da ist zum einen das Lehramt, über dessen Stellung zu diesem Thema sich nur Vermutungen anstellen lassen. Daneben wird eine theologisch-wissenschaftliche Debatte geführt, die manchmal den Eindruck macht, als würde sie wirklich neben lehramtlichen Entscheidungen herlaufen, d.h. nicht in diese einbezogen. Visionär erscheinen praktische Initiativen, wie z.B. der Diakonatskreis für Frauen, die durch die theologisch-wissenschaftliche Diskussion gedeckt sind, jedoch auf lehramtliche Skepsis stoßen.

Lehramtliche Entscheidungen

● Über die lehramtliche Position zum Thema »Diakonat der Frau« lassen sich – wie gesagt – bislang nur Vermutungen anstellen – zumindest über die des römischen Lehramts, das in diesem Fall vom Lehramt der Ortskirchen zu unterscheiden ist. Anders als die Frage nach dem Priestertum der Frau haben die römischen Verlautbarungen von 1976 und 1994 zur Frauenordination die Frage des Diakonats – 1976 sogar ausdrücklich – offengelassen. Auf zahllose Voten und Anfragen aus aller Welt in den letzten 30 Jahren ist nie eine Antwort erfolgt.

Seit Anfang der neunziger Jahre scheint die Glaubenskongregation sich wieder eingehender mit dieser Frage zu beschäftigen: Spätestens seit Herbst 1999 arbeitete eine Unterkommission der Internationalen Theologenkommission unter dem Vorsitz des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, wieder intensiver an dem Thema. Im Dezember letzten Jahres wurde

bekannt, dass diese Unterkommission ein Gutachten zur Sakramentalität des Diakonates erstellt und in diesem Rahmen auch über den Diakonat der Frau verhandelt hat.[2] Dieses Gutachten ist nicht öffentlich bekannt gegeben worden. Hierzulande weiß man von den Ergebnissen der Arbeit in dieser Unterkommission nur Vages aus mündlichen Auskünften, und zwar aus diversen Interviews von G.L. Müller, Professor für Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität, München.[3]

Prof. Müller ist selbst Mitglied der Internationalen Theologenkommission und hat sich in den letzten Jahren durch verschiedene Veröffentlichungen wissenschaftlicher und journalistischer Art eindeutig und nicht ohne Polemik, ja sogar mit persönlichen Angriffen und Diffamierungen gegen eine Zulassung von Frauen zu jedwedem Amt ausgesprochen. In seinen Interviews wird Müller nicht müde zu erläutern, dass man in der Internationalen Theologenkommission einhellig der Meinung gewesen sei, dass die Kirche keine Möglichkeit habe, Frauen die Diakonatsweihe zu spenden – bekannt ist jedoch aus anderen Quellen auch, dass diese Position in der Kommission äußerst umstritten war.

Müller ließ darüber hinaus keinen Zweifel daran, dass das Gutachten inzwischen der Glaubenskongregation übergeben worden sei und in absehbarer Zeit eine entsprechende Verlautbarung der Glaubenskongregation folgen werde.

Theologische Diskussion

● Solange lehramtlich nichts endgültig entschieden ist, sondern die Frage nach wie vor als offen betrachtet wird, bleibt auch die theologisch-wissenschaftliche Diskussion in Gang. Sie hat sich seit den Gutachten, die die Würzburger Synode zu dieser Frage in den siebziger Jahren von Y. Congar, P. Hünermann und H. Vorgrimler eingeholt hatte, weiterentwickelt und dabei inhaltlich ausdifferenziert. Dies ist nicht nur für die Exegese des biblischen und historischen Befundes zu Existenz und Wirken von Diakoninnen in der Geschichte der Kirche der Fall, sondern es sind auch zahlreiche neue pastorale und vor allem auch dogmatische Gesichtspunkte hinzugekommen.

Beispielsweise geht es inzwischen nicht mehr »nur« um das pastorale Argument, man brauche wegen der inneren Entfremdung der Frauen von der Kirche auch Frauen im Amt, die ihnen als Liturginnen gegenübertreten oder als Ansprechpartnerinnen zur Seite stehen – so wichtig dies bleibt –, sondern man argumentiert

»um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen«

inzwischen auch umgekehrt: Die Kirche selbst brauche um der Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung willen Frauen im Diakonat. Angesichts der zunehmenden Notlage der Kirche, die längst auf breiter Linie zur Herausbildung quasi-sakramentaler Formen geführt habe, um auch die hauptamtlichen Laien am eigentlich amtlichen Dienst der Kirche zu beteiligen und damit die sakramentale Grundversorgung der Gläubigen gewährleisten zu können, wird vor der schleichenden Aushöhlung der sakramentalen Grundstruktur der Kirche gewarnt.

So wenig die feinen theologischen Differenzierungen zwischen sakramentalen und quasi-sakramentalen Feiern und Formen noch zu vermitteln sind, so wenig verstehen viele Gläubige noch den Unterschied zwischen hauptamtlich in allen Grundvollzügen der Kirche tätigen Laien und den geweihten Amtsträgern: Mit ihrem Unverständnis begreifen und spiegeln die Gläubigen eine innere Wahrheit, nämlich dass

Dienste, die im Grunde amtlich wahrgenommen werden, auch der Aufnahme in das Amt durch die Weihe bedürfen.

Doch es werden auch Gegenargumente gegen eine Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe geäußert. Unter Bezugnahme auf die Argumentationen, die sich die Internationale Theologenkommission zu eigen gemacht haben soll, müsste m.E. unbedingt Folgendes bedacht werden.

Tradition

● Überraschend ist, dass die Unterkommission nach dem heutigen Stand der Forschung, in der historisch-kritisches Vorgehen zum Standard geworden ist, das Traditionsargument zu einem zentralen Argument macht: Weil man nicht sicher sagen kann, ob Frauen in der Geschichte der Kirche eine sakramentale Diakoninnenweihe erhielten, oder gar davon ausgeht, dass diese Weihe nicht als Sakrament zu werten sei, sieht sich die Kirche nicht in der Lage, Frauen zu einer sakramentalen Weihe zuzulassen. G.L. Müller hat sich in den letzten Jahren sehr engagiert gezeigt, anhand der Quellenlage eindeutig zeigen zu wollen, dass Frauen in der Tradition nie eine sakramentale Weihe erhalten haben.[4] Dass diese Forschungen und Behauptungen auf tönernen Füßen stehen, wird eine Studie zeigen, die im Herbst diesen Jahres erscheinen wird. Ohnehin steht er mit dieser Folgerung aus dem Quellenbefund recht allein innerhalb der theologischen Diskussion, doch haben nicht Mehrheiten eine solche Frage zu entscheiden, sondern Sachargumente.

Gerade beim Diakonat der Frau ist dies jedoch genau das Problem und zwar in beide Richtungen der Argumentation: Nach jahrelangen Studien der Quellen selbst sowie deren Auslegung scheint es mir in der Tat angebracht zu sein, den historischen Befund eher vorsichtig zu beurteilen.[5] Die Ergebnisse der eingehenden Forschungen von E. Theodorou über die byzantinischen Weiheformulare aus dem 8.-10. Jahrhundert – denn aus dieser Zeit stammen die ausführlichsten und daher ergiebigsten Formulare – sprechen zwar in überzeugender Weise dafür, dass die Weihe mit der höheren Weihe des Diakons in der Qualität sehr viel eher auf einer Stufe stand als mit der des Subdiakons und der anderen niederen Weihen. Andererseits ist es jedem und jeder, der/die sich mit diesen Texten eingehend beschäftigt hat, ebenso klar, dass diese Auslegungsart nicht endgültig zu beweisen ist, allerdings ebenso wenig wie die gegensätzliche. Der Grund liegt in den Texten selbst: Sie lassen keine hundertprozentige Eindeutigkeit zu, weil es neben (zwar wirklich entscheidenden) Übereinstimmungen eben auch (aus meiner Sicht kleine) Unterschiede zur Weihe des Diakons gibt.

Was man jedoch sicher sagen kann, ist, dass die Tradition der Kirche nicht gegen eine (Wieder-)Einführung einer Diakoninnenweihe spricht. Denn so wenig die Sakramentalität dieser Weihe letztgültig zu beweisen ist, so sicher ist auch allen an der Diskussion Beteiligten, dass die Kirche zu keiner Zeit und an keinem Ort die Weihe von Diakoninnen aus dogmatischen Gründen im engeren Sinne abgelehnt hat, z.B. weil sie im Widerspruch gegen das christologische Bekenntnis oder einen anderen Glaubensinhalt des Credos stehe.

Die Praxis der Diakoninnenweihe und ihres pastoralen Tuns ist wegen pastoraler und gesellschaftlicher Entwicklungen mit der Zeit im Sande verlaufen. In einem solchen Falle ist es der Kirche – wenn sie zu der Überzeugung gelangt, dass es zur Erfüllung ihres Auftrags zur Verkündigung der Frohbotschaft in aller Welt notwendig ist, dass sie Frauen zu Diakoninnen weiht – mög-

lich, dies auch zu tun – ja, es ist ihr sogar geboten, wenn sie damit ihrem Auftrag umso mehr gerecht werden kann. Das ist ja gerade der Grund, warum im katholischen Offenbarungsverständnis mit dem Ende biblischer Zeit die Offenbarung als noch nicht abgeschlossen gilt, sondern die Kirche darauf vertraut, dass ihr – trotz aller Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit – in ihren konkreten Entscheidungen der Heilige Geist geschenkt ist. In der Gewissheit der Realpräsenz ihres Herrn im Heiligen Geist darf die Kirche solche Veränderungen ihrer Strukturen um ihres Auftrags willen und aus dringenden pastoralen Notwendigkeiten vornehmen.

Aus diesem Grund ist aus meiner Sicht vor einer Übergewichtung des Traditionsarguments in beide Richtungen zu warnen. Wenn die Tradition der Kirche nicht aus einsichtigen und gewichtigen dogmatischen Gründen dagegensteht, ist der Blick auf die Zeichen der Zeit und die Notwendigkeiten der Kirche heute entscheidend – einer Kirche, die alles einsetzen muss, um die Weitergabe des Glaubens an jetzt lebende und kommende Generationen zu ermöglichen. Denn das ist ihre eigentliche und zentrale Aufgabe, nicht das Kreisen um sich selbst.

Einheit des Amtes

● Eine weitere Argumentationslinie des Gutachtens scheint sich mit der Stellung des Diakonates im Ämtergefüge des Weiheamtes zu befassen, das als eine Einheit dreier Ämter gilt. Ob die Meinung vertreten wird, dass Frauen zur Diakonatsweihe zugelassen werden sollen oder nicht, hängt davon ab, wie das Weiheamt verstanden wird, näherhin die Einheit von Diakonat, Presbyterat und Episkopat: als untrennbare Einheit oder als Einheit in Vielfalt. Zur Veranschaulichung dieser unterschiedlichen Bedeutungen des Einheitsbegriffs mag folgender bildlicher Vergleich helfen: Auch die Einheit eines Herings ist eine andere als die Einheit, die ein Sack Kartoffeln bildet. Im ersten Fall wird man zu dem Schluss kommen, dass die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Diakonatsweihe bereits durch die negative Entscheidung bezüglich der Priesterweihe der Frau vorentschieden ist. Häufig wird in diesem Fall auch einfach nur von dem hierarchisch aufgebauten »priesterlichen Amt« gesprochen, womit alle drei Ämter gemeint sind. Im zweiten Fall wird man argumentieren, dass sich die Antwort auf dieselbe Frage aus dem Diakonat selbst ergeben müsse.

Nach den Informationen von G.L. Müller hat sich die Internationale Theologenkommission in ihrer Unterkommission noch einmal mit der Sakramentalität des Diakonenamtes beschäftigt. Warum dies nötig schien, bleibt im

»Sakramentalität des Diakonenamtes«

Dunkeln, denn das war mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in Lumen Gentium und spätestens mit dem folgenden Motuproprio »Sacrum diaconatus ordinem« Pauls VI. (1968) endgültig positiv entschieden. Nun wieder auf die wesenhafte Unterscheidung zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum aus LG 10 Bezug zu nehmen, macht daher im Blick auf den Diakonat und seine Zugehörigkeit zum Weiheamt wenig Sinn.[6] Statt dessen müsste genauer erörtert werden, wie die Konzilsväter – nicht anhand einzelner isolierter Sätze, sondern in der Gesamtintention – die Aussage über die Einheit des Amtes verstanden wissen wollten.

Ich meine, dass der konziliaren Amtstheologie ganz offensichtlich das Modell der Einheit in Vielfalt zugrunde liegt. Denn nach der vorkonziliaren Engführung des Amtes auf das pries-

terliche Amt und seine Konsekrationsvollmacht knüpft das Zweite Vatikanische Konzil wieder an das Amtsverständnis der alten Kirche an. Schon die Reihenfolge der Kapitel, in denen Lumen Gentium die kirchlichen Ämter behandelt, gibt wichtige Hinweise auf die Grundintention des Textes: Ausgehend von der Berufung des gesamten Volkes Gottes, dem der Geist unterschiedliche Charismen zuteilt, kommt der Text ab LG 18 auf die »hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt« zu sprechen. Zunächst geht es um die »verschiedenen Dienstämter« (LG 18). Anschließend wird ausführlich auf das Bischofsamt eingegangen, dem die »Fülle des Weihesakraments« zugesprochen wird. Von dieser Fülle ausgehend werden sowohl Presbyterat als auch Diakonat aus dem Bischofsamt abgeleitet und in ihrer Teilhabe am Bischofsamt sowie in ihrer Beziehung zu ihm definiert. Im Bischofsamt manifestiert sich somit die Einheit des Weihesakraments.

Gleichzeitig mit dieser Betonung der Einheit des Amtes wird jedoch auch die Verschiedenheit der Dienste herausgestellt, durch die die Kirche auferbaut wird (LG 7.10.12.18). Auch in diesem Punkt greifen die Konzilsväter auf altkirchliche Praxis und vor allem paulinische Theologie zurück. Die Verschiedenheit dieser »Dienstämter« ist eine funktionale Unterschiedenheit. Auch wenn mit den »Dienstämtern« nicht einfach nur das Weiheamt gemeint ist, sondern all

»patristische Ämterpluralität«

diejenigen, die aus den unterschiedlichen Charismen aller Gläubigen erwachsen, so gilt dies ebenso für die Dienste, die in dem einen sakramentalen Amt vereinigt sind. In LG 28 heißt es eindeutig: »So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen«. Hier wird doch unübersehbar deutlich, dass das Konzil eben jene scholastische Engführung des Amtsverständnisses auf das »priesterliche Amt« (und damit auch das Bild einer aufsteigenden Stufenleiter) überwunden und sich neu auf die patristische Ämterpluralität besonnen hat. Die erst seit dem Trienter Konzil und aus der Neuscholastik bekannte Definition der Einheit des Amtes und seiner Zusammenfassung unter dem Begriff des Ordo wird jedoch gleichzeitig beibehalten. So spricht auch Trient unter der Überschrift »sacramentum ordinis« von »... plures et diversi essent ministrorum ordines«.

Wegen dieses Modells der Einheit in Verschiedenheit (das übrigens in der christlichen Theologie wohlvertraut ist, denkt man an die Drei-Einheit Gottes selbst oder auch die Gott-Menschen-Natur Jesu Christi), muss sich tatsächlich eine Ablehnung der Diakoninnenweihe aus der Theologie des Diakonats selbst ergeben.

Theologie des Diakonats

● Doch stellt sich hier das nächste Problem: Die Theologie des Ständigen Diakonats ist bis heute ungeklärt, mindestens uneinheitlich. Dies schlägt sich z.B. nieder in einer offensichtlichen Diskrepanz zwischen der theologisch-wissenschaftlichen Diskussion und der Praxis der Kirche in Auswahl, Ausbildung und Einsatz der Diakone durch die Diözesen. Angesichts dieser Unsicherheiten sowie der Rezeptionslage des Konzils und auch angesichts neu entstandener pastoraler Notlagen sind wir in der Kirche heute an einem Punkt angelangt, an dem grundsätzlicher nach Bedeutung und Auftrag des kirchlichen Amtes insgesamt gefragt werden muss. Erst im Zuge dessen wird eine – auch in der Praxis –

wirklich tragfähige Theologie des Diakonats zu formulieren sein. Auch dabei wird man sich die Mühe machen müssen, die wenigen und zudem wenig aussagekräftigen Sätze des Konzils über den Ständigen Diakonat in die Grundintention des Konzils einzubetten.

Hier ist eine weitere Beobachtung hilfreich: Die Amtstheologie des Konzils ist nicht nur durch die Rückbesinnung auf die patristische Praxis gekennzeichnet, sondern ebenso durch eine christologische Begründung des Amtes. LG 18 zitiert Joh 20,21: »Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch« – und damit sind nicht nur die Apostel, sondern auch ihre Nachfolger, die Kirche als ganze gemeint. Die Sendung Jesu Christi ist auch die Sendung der Kirche. Insofern kann unser Auftrag als Kirche Jesu Christi nur die Fortsetzung Seines Auftrags sein.

Was aber ist der Auftrag Jesu Christi? Auf den Punkt gebracht, aber ohne ihn zu verkürzen, kann man – so meine ich – sagen: Es ist die Verkündigung der Frohen Botschaft vom nahen

»im gesprochenen Wort und in der heilenden Tat«

Reich Gottes, und zwar im gesprochenen Wort und in der heilenden Tat. Bei Jesus Christus greifen diese beiden Weisen der Verkündigung immer wieder ineinander, Wort und Tat legen sich gegenseitig aus, was an vielen Heilungsgeschichten zu erkennen ist. Dieser Auftrag zur Verkündigung – und zwar in Wort und Tat – ist auch Auftrag der Kirche und muss sich daher in ihren Ämtern widerspiegeln. Sie sollen diesen Auftrag einerseits repräsentieren, andererseits aber auch seine Umsetzung gewährleisten.

Im Modell der Einheit in Vielfalt ausgedrückt: Im Bischof, dem ja die Fülle des Amtes zukommt, ist der Auftrag in seiner Fülle gegeben. Diese Fülle entfaltet sich jedoch und verwirklicht sich konkret vor Ort in unterschiedlichen Diensten: Presbyterat und Diakonat sind dabei »die beiden Arme« des Bischofs, wobei der eine Arm (das Presbyterat) schwerpunktmäßig für die Verkündigung im Wort (Martyria) steht, der Diakonat für die Verkündigung in der heilenden Tat (Diakonia). Beides ist nicht voneinander zu trennen und verdichtet sich in der Liturgie (Leiturgia).

Aus diesen Überlegungen nun lässt sich eine zukunftsweisende, überzeugende und tragfähige Theologie des Diakonats ableiten, die inzwischen immer weitere Verbreitung findet und nach und nach auch in den deutschen Bistümern rezipiert wird: Der Diakonat ist der Leitungsdienst für die Diakonie der Gemeinde. Wer dieses Amt ausfüllt, ist verantwortlich dafür, dass die Gemeinde diesen Grundvollzug realisiert.

Was heißt das für unsere Frage nach der Ordination von Frauen zum Diakonat? Angesichts der statistisch belegbaren Tatsache, dass Frauen über 80 % der diakonischen Arbeit in der Kirche tun, liegt es nahe, dass gerade Frauen geeignet sind, den Auftrag der gesamten Kirche zur Diakonie, zur Verkündigung zur Frohbotschaft in der heilenden Tat im sakramental übertragenen Diakonat zu repräsentieren und zu gewährleisten. Wenn das Aufgabe des Diakonats als einem Teil des Weiheamtes ist, dann braucht die Kirche geradezu Frauen im Diakonat, um ihren Auftrag in der Welt zu erfüllen.

Weltkirchliche Perspektive

- Ein letztes Argument bezieht sich auf die Situation der weltweiten katholischen Kirche: Sie sei so disparat und gerade im Hinblick auf die Stellung der Frau auch kulturell so unterschiedlich, dass es keinen Sinn ergebe, den Diakonat

der Frau weltweit einzuführen. Diese Beobachtung ist zum Teil berechtigt, in einer so pauschalen Formulierung jedoch kaum zu halten.

Dennoch würde eine verbindliche römische Vorschrift, ab sofort Diakoninnen einzuführen, in manchen Ortskirchen auf Unverständnis stoßen. Genau aus dem gleichen Grund wurde nach dem Konzil für den Ständigen Diakonat durch das Motu proprio Pauls VI. »Sacrum diaconatus ordinem« eine Rahmengesetzgebung erlassen, die es den Bischofskonferenzen ermöglichte, in ihrem Jurisdiktionsbereich Männer zum Ständigen Diakonat zuzulassen. Längst nicht alle Bischofskonferenzen nahmen diese Möglichkeit in Anspruch, so dass die weltkirchliche Situation des Ständigen Diakonats bis heute in der Tat sehr disparat ist. Auch aus diesem Grund – und nicht nur wegen der kulturell unterschiedlichen Stellung der Frau – wäre eine flächendeckende zwingende Einführung der Diakoninnenweihe problematisch.

Dieser Tatbestand wurde 1995 von der Canon Law Society of America aufgegriffen, um deutlich zu machen: Gerade weil der Diakonat heute ein Beispiel für die Priorität der pastoralen Situation der Ortskirche vor weltkirchlichen Entscheidungen sei, eigne er sich gut, um auch im

»Weg eines Indults«

Fall der Zulassung von Frauen den Weg nur grundsätzlich frei zu machen, die letzte Entscheidung darüber aber den Ortsordinarien bzw. Bischofskonferenzen zu überlassen. Die US-amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft schlug damals vor, den kirchenrechtlichen Weg eines Indults einzuschlagen, einer Ausnahmeregelung von can. 1024: »Die Heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann.« Eine Rahmengesetzgebung, ähnlich dem Motu proprio von Paul VI., wäre denkbar und sinnvoll.

Praktische Initiativen

● Die Lage ist – betrachtet man den Stand der theologischen Diskussion – positiv, betrachtet man den lehramtlichen Willen, eher negativ. Was ist angesichts einer solchen Lage – die ja nicht nur im Hinblick auf diese spezielle Frage wohlvertraut ist – zu tun? Einfach »abwarten und Tee trinken«? Lieber stillhalten, um ja keine unerwünschten Entscheidungen zu provozieren?

Das erschien einem Kreis engagierter Frauen und Männer aus der deutschen Kirche schon vor Jahren nicht mehr als der richtige Weg. Bereits vor fünf Jahren schlossen sie sich im Anschluss an den Internationalen Theologischen Fachkongress zum Diakonat der Frau in Stuttgart zu einem bundesweiten Netzwerk zusammen, dem »Netzwerk Diakonat der Frau«. Darin sollen alle diejenigen Gruppen und Einzelpersonen, Männer und Frauen, Laien und Kleriker zusammengeführt werden, die die Zulassung von Frauen zum Ständigen Diakonat fördern wollen. Der Plan war, einen Ausbildungskurs für Frauen einzurichten, die sich persönlich zu diesem Amt berufen fühlen. Ein wesentlicher Unterschied zu anderen Initiativen z.B. in Österreich besteht darin, dass es hier ganz gezielt nur um den Diakonat und nicht um das Priestertum der Frau geht. Dahinter stand und steht die theologische Überzeugung, dass der Diakonat für die Wiederbelebung der diakonischen Dimension der Kirche gerade auch durch Frauen als dringend notwendig erschien. Eine Vermischung beider Ämter wäre aus Sicht des Netzwerks ein Rückschritt in der erst allmählich beginnenden Profilierung beider Ämter, wie sie oben beschrieben wurde.

Die Idee einer Vorbereitung von Frauen auf den Diakonat lehnt sich an die Diakonatskreise an, in denen sich Männer vor allem in Deutschland und Frankreich vor dem Konzil zusam-

mengeschlossen hatten, um sich auf den Ständigen Diakonat vorzubereiten, den es damals noch gar nicht gab. Seine Einführung, insbesondere für verheiratete Männer, erschien zu diesem Zeitpunkt noch als so unwahrscheinlich, dass diese Männer damals vielfach, gerade auch von bischöflicher Seite, belächelt und nicht ernst genommen wurden. Als im Konzil die Entscheidung zur Wiedererrichtung des Ständigen Diakonats fiel und die Deutsche Bischofskonferenz entschied, diese Entscheidung in ihrem Bereich in die Praxis umzusetzen, konnten diese Männer schon bald geweiht werden. Hannes Kramer, einer der führenden Köpfe dieser Bewegung, bedauerte in einem Gespräch mit mir noch vor wenigen Jahren, dass man damals nicht doch gemeinsame Kreise für Männer und Frauen eingerichtet und dafür gekämpft habe, beiden Geschlechter die Möglichkeit der Diakonatsweihe zu eröffnen.

Diakonatskreis für Frauen

Anknüpfend an diese Bemühungen und in der Überzeugung, dass dieser Weg auch heute für die Kirche der richtige ist, hat das Netzwerk Diakonat der Frau 1999 einen Diakonatskreis für Frauen ins Leben gerufen. Vierzehn Frauen bereiten sich seither auf den Diakonat vor und werden in diesem Jahr nach erfolgreichen Abschlussprüfungen ihre Zertifikate erhalten.[7]

Der Kurs fand in Waldbreitbach bei den dortigen Franziskanerinnen statt, deren Generaloberin als eine der beiden Leiterinnen des Kreises fungierte. Zwei Geistliche Begleiterinnen unterstützen die Frauen auf ihrem geistlichen Weg.

Die Idee zu einem solchen Diakonatskreis war schon viele Jahre vorher entstanden, doch wollte man das Projekt zunächst auf breitere Füße stellen, um ihm eine möglichst solide Basis zu geben und in der kirchlichen Öffentlichkeit auch ernst genommen zu werden. Daher wurden in einer mehrere Jahre dauernden Vorbereitungszeit zunächst die diözesanen Ausbildungscurricula für Ständige Diakone angefordert, ebenso die Rahmenstatuten für den Ständigen Diakonat studiert, um über die persönlichen und theologischen Voraussetzungen informiert zu sein, die ein Mann heute in Deutschland mitbringen muss, wenn er sich bei seiner Diözese um die Aufnahme in einen Diakonatskreis und die Ausbildung zum Ständigen Diakon bewirbt.

Man wollte sich möglichst eng an die derzeit üblichen Standards und Anforderungen der Diözesen halten: So wurden z.B. von den Bewerberinnen ein theologisches Studium, mindestens der Würzburger Fernkurs, verlangt, ebenso Bewährung in Familie und/oder Beruf, verschiedene Referenzen, u.a. vom Heimatpfarrer, das Tauf- und Firmzeugnis etc. Zunächst waren die Frauen mit ihren Familien zu einem Informationswochenende eingeladen, ehe sie die Bewerbungsunterlagen einreichten und an Auswahlgesprächen vor einem geistlich wie menschlich ausgesprochen kompetent besetzten Auswahlgremium teilnahmen. Seit September 1999 kamen die ausgewählten vierzehn Frauen an sechs Wochenenden im Jahr in Waldbreitbach zusammen, um sich theoretische und praktische Kenntnisse und Fertigkeiten für den Dienst der Diakonin als einem Leitungsdienst in der Diakonie der Gemeinde zu erwerben.

In Anlehnung an das Ausbildungskonzept der Diözese Rottenburg-Stuttgart stand das erste Jahr unter dem Oberthema Diakonia, das zweite unter dem Stichwort Martyria und das dritte Jahr unter dem der Leiturgia. Zusätzlich zu diesen Seminareinheiten absolvierten die Frauen durchschnittlich 5 Stunden pro Woche praktischer Ausbildung in einem diakonischen Arbeitsfeld, das sie sich vor Ort selbst suchten: Eine

der Teilnehmerinnen arbeitete beispielsweise mit Straßenkindern, eine andere mit AsylbewerberInnen, wieder eine andere in der Klinikseelsorge. Dort wurden sie von Mentor/inn/en begleitet und mussten regelmäßig Praxisberichte abgeben, anhand deren mit einer der beiden Leiterinnen reflektiert wurde, inwieweit sie sich die für eine Leiterin der Diakonie einer Gemeinde notwendigen Kompetenzen aneignen konnten.

Die Referent/inn/en, die zu den Wochenendseminaren eingeladen wurden, waren durchweg ausgewiesene Fachleute ihres Gebietes bzw. ihrer diakonischen Praxis. Zum Teil kamen sie von theologischen Hochschulen, zum Teil vom Caritasverband oder sie waren als Referent/inn/en in den pastoralen Ausbildungen der Diözesen bekannt. Auch einige Diakone waren beteiligt. Obwohl das Netzwerk Diakonat der Frau ihnen kein Honorar bezahlen konnte, gelang es leicht, sie zu motivieren. Diese breite Unterstützung für diese Initiative war immer wieder ein weiteres Zeichen, dass der Kairos für einen Diakonatskreis für Frauen gekommen war. Häufig berichteten die Referent/inn/en davon, selbst beschenkt wieder nach Hause gefahren zu sein.

Geistlicher Weg

● Den vierzehn Teilnehmerinnen dieses ersten Diakonatskreises für Frauen gebührt alle Hochachtung: Ihr zeitliches und finanzielles Engagement über drei Jahre hinweg ohne die Aussicht auf staatliche oder gar kirchliche Anerkennung ist wahrlich beeindruckend. Sie haben bahnbrechende Pionierarbeit geleistet, haben sich auf völliges Neuland begeben und es selbst gestaltet. Es war nicht immer einfach, denn der Weg musste zunächst geebnet werden, miteinander immer wieder um die eigene Identität gerungen werden.

Dabei war die Unterstützung durch die Geistlichen Begleiterinnen unersetzbar wichtig, denn es wurde deutlich: Es konnte nicht in erster Linie um eine rein kirchenpolitische Strategie gehen, sondern zunächst um einen geistlichen Weg. Im Diakonatskreis hatten die Frauen die Chance, die eigene Berufung immer wieder zu überprüfen. Und dabei ging es vor allem um eine klare Unterscheidung der Geister. Dem sollten sowohl die geistlichen Impulse und Gespräche an den Wochenenden dienen als auch die einmal im Jahr stattfindenden fünftägigen Exerzitien. Darüber hinaus waren die Frauen aufgefordert, sich Geistliche Begleiter/innen für regelmäßige Gespräche vor Ort zu suchen.

Insgesamt kann ich als eine, die diesen Weg von Anfang an mitgegangen ist und viele Aufs und Abs am eigenen Leib miterlebt hat, sagen, dass es wohl eine mühsame, aber auch eine hoffnungsvolle Zeit war, eine Zeit des Ringens um einen guten Weg, in der man eher weitere Verzögerungen in Kauf nahm, als Entscheidungen schnell zu fällen, nur damit es irgendwie weitergehe. Dadurch ist dieser erste Diakonatskreis für Frauen keine mit heißer Nadel gestrickte Ausbildung, sondern es liegt ihr ein geistlich wie theologisch fundiertes Konzept zugrunde.

Die Ausbildung, die die Frauen erworben haben, ist nun durchaus vergleichbar mit der der Diakone, ja ist – aus meiner Sicht – besser als manche diözesane Ausbildung, die ja zwischen

»die Diakonie einer Gemeinde zu leiten«

den meisten deutschen Diözesen erheblich differieren. Vor allem in einem uns wesentlich erscheinenden Punkt unterscheidet sie sich von den meisten diözesanen Ausbildungsgängen: Angelehnt an das Curriculum der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist auch unser Kurs eindeutig dia-

konisch orientiert. Das heißt, dass es uns vor allem darum geht, dass die Frauen theoretische und praktische Fähigkeiten im Bereich der Diakonie erwerben, um einmal wirklich in der Lage zu sein, die Diakonie einer Gemeinde zu leiten. Wir wollten, dass dieses Projekt ernst genommen würde – und es scheint, dass wir damit Erfolg haben, und zwar auf allen Ebenen der Kirche.

Wie wird es weitergehen, nachdem die Frauen am 21. September diesen Jahres ihre Zertifikate erhalten haben? Die Teilnehmerinnen des ersten Diakonatskreises werden weiter ehrenamtlich in diakonischen Arbeitsfeldern der Kirche arbeiten – als »Diakonin o.W.« (= ohne Weihe) oder als »anonyme Diakoninnen«, wie Karl Rahner die bereits als Diakone tätigen Männer im Zuge des Konzils genannt hatte. Sie streben keine Weihe an, solange es diese Möglichkeit kirchenrechtlich in unserer Kirche noch nicht gibt – ein weiterer deutlicher Unterschied zu anderen Initiativen.

Außerdem werden wir nach den guten Erfahrungen, die wir mit dem ersten Kurs gemacht haben, im kommenden Jahr einen weiteren Kurs anbieten. Da Ausbildungskurse, die Frauen auf den Empfang der Diakoninnenweihe vorbereiten, in einer römischen Notifikation, die im September 2001 über die Presse verbreitet worden war, verboten worden sind, wird der kommende Kurs nun heißen: »Diakonatskreis für Frauen: Ausbildungskurs für Leitungsdienste in einer diakonischen Kirche« – denn darum geht es uns.

Auffällig ist jedenfalls, wenn man die Entwicklung bezüglich dieses und ähnlicher Themen in den letzten zwanzig Jahren betrachtet, dass die Unterstützer/innen mittlerweile wahrhaftig nicht mehr dem »linken Protestflügel« der Kirche angehören, sondern darunter viele prominente Vertreter der loyalen Mitte wie etwa Ministerpräsident Erwin Teufel und Kultusministerin Dr. Annette Schavan sind, die ihre Schirmherrschaft über den ersten Diakonatskreis auch im nächsten Jahr fortsetzen wollen, wenn der zweite Kurs beginnt.

Zum Abschluss sei eine immer deutlicher ins Auge springende Beobachtung angefügt: Kirchliche soziale Einrichtungen und Dienstleistungen wie Krankenhäuser, Kindergärten und Schulen, in denen aus christlichem Geist gehandelt wird, werden in unserer Gesellschaft offensichtlich nicht nur angenommen, sondern sind ausgesprochen beliebt und nachgefragt. Das mag ein ganzes Bündel von Gründen haben, doch scheint mir einer der wichtigsten zu sein, dass die Christen hier als glaubwürdig erlebt werden. »Glaubwürdig« heißt: als übereinstimmend in Wort und Tat. Nach Jahrhunderten der Dominanz des nicht immer heilsam gesprochenen Wortes scheint die Kirche heute im nur gesprochenen Wort ihre Glaubwürdigkeit (zurecht) eingebüßt zu haben. Sie gewinnt sie wieder dadurch, wo und wenn sie im Tun einlöst, was sie im Wort verkündigt.

Mehr Informationen über das Netzwerk Diakonat der Frau unter: http://www.diakonat.de

[1] Vgl. KNA v. 18.09.01
[2] Vgl. KNA v. 11.12.01
[3] Vgl. Die Tagespost v. 11.12.01
[4] Vgl. G. L. Müller (Hg), Der Empfänger des Weihesakraments. Quellen zu Lehre und Praxis der Kirche, nur Männern das Weihesakrament zu spenden, Würzburg 1999.
[4] Vgl. dazu Dorothea Reininger, Diakonat der Frau in der Einen Kirche, Ostfildern 1999, 123ff.
[5] Vgl. dazu das Interview in der Tagespost (»Das dreistufige Weiheamt muss eine Einheit bleiben«) vom 11.12.01
[6] Ausführlicheres zur Entstehung, Durchführung und den Erfahrungen ist in einer Dokumentation nachzulesen, die im Frühjahr 2003 im Schwabenverlag, Ostfildern erscheinen wird.

Gabriele Miller

Ein Lehrer, bei dem es was zu lernen gab

Zum 100. Geburtstag von Fridolin Stier

Die Bibelübersetzungen Fridolin Stiers begeistern viele bis heute. Eine Schülerin und Weggefährtin erinnert an den Menschen dahinter: Weil er sein eigenes Ringen nicht heraushielt, bleibt seine Theologie lebendig.

● Wer vor einem halben Jahrhundert anfing, in Tübingen Theologie zu studieren, den interessierten zunächst die verschiedenen Professoren, und der Alttestamentler, Fridolin Stier, der war für mich von der ersten Stunde an faszinierend. Doch diese Faszination galt nur für einen Teil der Studenten. Die anderen setzten sich lieber in Seminarräume und studierten eine Einführung ins AT durch. Da hätten sie mehr davon, meinten sie – doch wovon? Von Fakten und Namen, Zeitangaben und Richtungen, alles schön sachlich aufgelistet und die verschiedenen Meinungen und ungesicherten Ergebnisse gegeneinander abwägend. Und wie war es bei Stier?

Meist kam er ein paar Minuten zu spät. Mantel unter dem Arm, Büchertasche in der anderen Hand. Alles wurde in Windeseile neben das Lehrpult geworfen und schon hatte Stier angefangen. Wovon redete er eigentlich? Wenn man in der letzten Vorlesung war, konnte man – vielleicht – sich dunkel erinnern, welches Problem den Professor beschäftigte. Zu Beginn des Semesters bekamen die Studenten (Studentinnen waren an einer Hand abzuzählen) einen schön gegliederten Überblick. Diesem konnte man eine Weile lang so halbwegs folgen – so lange, bis Stier an einer Frage hängen blieb: Nicht erst in der Vorlesung, sondern schon zu Hause an seinem mit Büchern und Manuskripten überladenen Schreibtisch hatte das Problem ihn beschäftigt. Und wenn er sich tagelang mit einer Frage herumgeschlagen hatte, dann konnte er nicht anders, als in der Vorlesung weiterzudenken, das heißt: denkend vor sich hin zu reden. Das anzuhören war manchmal sehr anstrengend. In den ersten Semestern kapierte man das kaum. Da liefen dann so und so viele Studenten weg und flüchteten sich in die Bibliothek. Wenn man aber aushielt – und ich machte das, ob ich nun verstand oder überhaupt nicht kapierte, was den Professor denn so sehr fesselte ...

Man hat lange gebraucht, bis einem aufging, was denn nun »eigentlich« diesen Stier interessierte. Nach seinem Tod schrieb Gotthard Fuchs im »Ruhrwort« über den erst langsam bekannt werdenden Alttestamentler und seine Gottesbeziehung: »Das auch heute so beliebte Stichwort «Spiritualität» war ihm verdächtig, zu glatt, zu abstrakt, zu billig. Gottesleidenschaft das träfe sein Leben und Werk besser, wir sollten durchaus von Mystik sprechen – in jener freilich er-

schütternden, aufrüttelnden, irritierenden Weise, die einzig die des lebendigen Gottes ist, der sein Volk und seine Getreuen führt, wohin sie nicht wollen.«

Erfahrungen

● Ob ich etwas gelernt hätte, vor allem etwas, was ich hätte wiedergeben können – wenn ich so gefragt wurde, wusste ich keine Antwort. Doch man lernte bei Stier unheimlich viel, nämlich und vor allem: auf das Wort zu hören, nachzufragen, was das Wort denn bedeutet, über Lexika zu schimpfen, weil sie Wortfamilien überhaupt nicht berücksichtigten. Man lernte viel, aber es war nichts, was man sofort als Faktum nennen konnte. Wenn es gar darum ging, einzelne hebräische Wörter im Deutschen entsprechend wiederzugeben, dann konnte es sein, dass Stier im offenen Hörsaal einen Wutanfall bekam und keiner kapierte, was denn eigentlich los ist.

So war es in jener Szene mit der Chassidischen Geschichte, mit der er eines Tages, ohne anzusagen, was er denn vorlesen werde, die Vorlesung begonnen hatte. Alles hörte aufmerksam zu, aber es lag in der Luft, dass keiner verstand, was eigentlich der »Aufhänger« war und warum der Text von Stier vorgelesen wurde. Nun war Stier sehr sensibel. Mitten im Satz ergriff er seinen Zettel, zerknüllte ihn und warf ihn neben sich auf den Boden. »Ach was, Sie verstehen ja doch nicht, was ich da vorlese!« Grabesstille. Wie sollte das jetzt weitergehen? Ich saß ganz außen links in der zweiten Reihe, stand auf, holte den zerknüllten Zettel vom Boden, strich ihn wieder glatt und legte ihn Stier auf sein Pult. Und ohne ein Wort zu verlieren, setzte Stier neu an und las die Geschichte ganz vor. Beim Fortgang der Stunde wurde allen klar, was denn die Geschichte »ohne Aufhänger« zu Beginn sollte.

Was habe ich also in diesen Vorlesungen gelernt? Ein Verständnis für alttestamentliche Sprache, biblische Problematik überhaupt und vor allem: nicht alles hinnehmen, was irgendwo in einem »gescheiten« Buch steht. In meinem ersten Semester schon sprach Stier viel über einen jüdischen Bibelübersetzer und er zitierte ihn am laufenden Band. Wie sollte eine Schwäbin, der der Name Huber geläufig war, kapieren, dass der dauernd mit großer Verehrung zitierte Mensch Martin Buber hieß!

Seine noch vor der Hitlerzeit herausgekommenen ersten Bände des AT standen in keinem Seminar. Ich sah die Ausgabe zum ersten Mal bei Stier auf seinem Schreibtisch aufgereiht. Buber verstand etwas von Sprache und hatte in seiner Übersetzung darauf geachtet, das ständig gleiche hebräische Wort auch im Deutschen mit dem gleichen wiederzugeben. Ich erinnere mich noch sehr gut daran, als ich zum ersten Mal von Stier hörte: So etwas müsste es auch für das NT geben.

Stier und Buber

● Fridolin Stier und Martin Buber – wie hatten die beiden persönlich sich kennengelernt? Das kam durch die schlaue Vermittlung zweier seiner Studentinnen, die bei Stier in der riesengroßen Wohnung in einer Art »Wohngemeinschaft« lebten. Stier wurde von denen, die ihn nicht näher kannten, als steif und zurückhaltend erfahren. Er hätte Martin Buber auf keinen Fall von sich aus angesprochen. Kurz und gut: Die beiden Studentinnen brachten es fertig, Martin Buber mit seiner Frau Paula in Stiers Wohnung zu locken.

Dass die beiden sich auf biblischem Boden mehr als gut verständigen würden, das war jedem sicher, der auch nur eine Ahnung von der

Art biblischen Interesses der beiden hatte. Beiden Biblikern ging es um die Sprache, besser gesagt: um das Wort, das gefunden werden musste, um das in hebräischer bzw. griechischer Sprache geschriebene Wort in die eigene zu übertragen, ohne das Gesagte zu verfälschen. So war es denn auch, als die beiden einander gegenüber saßen. Doch es gab auch noch andere Beziehungsübereinstimmungen.

Fridolin Stier hatte Jahre lang eine pechschwarze Katze im Haus. Die hatte einen »Riecher«, wen sie mochte und wen sie nicht leiden konnte (letzteres meist auf Gegenseitigkeit beruhend). Von dieser Mutzi und Martin Buber schreibt Stier:

»Wenn ich an Martin Buber denke, fällt mir Mutzi ein. Schwarz – selbstbewusst – verspielt – kontaktfreudig – eigenwillig – charmant: unsere Katze. Sie hatte ihr eigenes Maß im Umgang mit Menschen. (...) Wählerisch nicht nur in dem, was sie fraß, ebenso wählerisch in ihrem Umgang. Besucher wurden kritisch betrachtet – angenommen oder abgelehnt.

Mutzi hatte ein gutes Gedächtnis; sie erkannte die Gäste auch nach längerer Zeit wieder. Die einmal getroffene Entscheidung galt. Martin Buber begegnete Mutzi in unserem langen, ein wenig dämmerigen Flur. Die beiden standen sich in gebührendem Abstand gegenüber. Mutzi zögerte, ob sie dem Fremden den Weg freigeben sollte.

Martin Buber sprach sie an; er sagte: ›Ich weiß, du und deinesgleichen – ihr habt eure eigenen Gedanken.‹ Da war der Bann gebrochen. Mutzi drehte sich um und ging dem Gast mit erhobenem Schwanz voran ins Zimmer. Nach dem Essen zog sich Muzi – wie gewohnt – in den Bettkasten zurück, um Mittagsschlaf zu halten, Martin Buber auf der Couch davor. Die Katze schmiegte sich an den Schlafenden – eine schwarze Pfote im weißen Bart.«

Ein Bibelübersetzer?

● Was das heißt und welche Mühe an dieser Bezeichnung hängt, wird von Fridolin Stier kurz und bündig so umschrieben: »Wer übersetzt, muss ver-setzen. Der Treue verschworen, muss er sie brechen. Die Sprachen wollen, sie können nicht anders. Eine jede spricht Himmlisches und Irdisches, Menschliches und Dingliches je anders gesehen und erfahren, je anders gefühlt und gewertet, erkannt und bezogen – wie Maler, die den gleichen Berg malen, verungleichen Sprachen das Gleiche.«[1] Und der Übersetzer fährt dann fort: »Um des Wortes willen gebietet die Treue, es mit den Wörtern genau zu nehmen. Aber mit einem Maximum an Wörterrichtigkeit

»wie Maler, die den gleichen Berg malen«

ist dem Wort noch nicht der ganze Dienst getan. Denn nicht in den Wörtern nur west das Wort, es lebt und leibt im Satz: im baulichen Gefüge, im An- und Auslauf, im Vor- und Nacheinander der Handlung und des Handelnden. In der Lagerung der Akzente, in der Rhythmik, bis hinein in die sinnenhaften Elemente der Laute schafft sich das Wort, der Seele vergleichbar, seinen ganzen Leib.«

Jeder, der Fridolin Stier kannte, weiß, dass das für ihn nicht nur dahingeschriebene Programmreden waren. Er konnte tagelang mit einer Formulierung schwanger gehen. Mancher Gast im Hause Stier hat erfahren, dass er unvorbereitet mit einer Frage überfallen wurde: Was verstehen Sie unter »Gerechtigkeit?« – Muss Jesus »demütig« sein? – Wie würden Sie »Amen« übersetzen? – Darf man das immer wiederkehrende »siehe« einfach weglassen? – »Ermahnt« oder »ermutigt« Paulus seine Gemeinden? – Verstehen Sie das Wort »Aberwitz«?

Jahre lang rang der Alttestamentler mit den biblischen Sprachen; schließlich – von Martin Bubers AT-Übersetzung herausgefordert – fing er an, die gleichen Prinzipien auch für eine Übertragung des NT anzuwenden.

Es gibt von Stier – nach seinem Tod herausgekommen – zwei Bände mit »Aufzeichnungen», zusammengestellt aus den schwarzen kleinen Heften, in denen er seine täglichen Erfahrungen verzeichnete.[2] Immer wieder ist vom Lernen neuer orientalischer Sprachen die Rede. Dass Arabisch dazugehörte, war selbstverständlich. Dass solche Kenntnisse auch im Alltag nützlich sein können, beschreibt Carl Friedrich von Weizsäcker, von dem im zweiten Band der Aufzeichnungen ein paar Szenen angehängt sind, in folgender Szene vom April 1945: »Stier erlebte den Einzug französischer Truppen in seiner Heimat, im Allgäu, wohin er gegangen war, um seiner Mutter beizustehen. Eine marokkanische Einheit besetzte das Dorf und schickte sich an, das Vieh der Bauern zu schlachten und auf offenem Platz im Feuer zu braten, und mehr zu tun als ›nur‹ das! Fridolin Stier zog sein schönstes Messgewand an, trat auf die Marokkaner zu und rezitierte ihnen auf Arabisch die erste Sure des Koran. Dann lehrte er sie, dass Gott durch den Mund des Propheten geboten hatte, ihre Mitmenschen zu schonen, und sie ließen vom Schadentun ab.«

Wer war dieser Fridolin Stier?

● Geboren wurde er am 20. Januar 1902 in Karsee bei Wangen im schwäbischen Allgäu und starb am 2. März 1981 in Tübingen. Seiner Kinder- und Jugendzeit verdankt Stier seine unverwechselbare Muttersprache – den typischen Sprachduktus, dem er sein Leben lang treu blieb. Am Oberhof wuchs Stier auf als Ältester von acht Kindern – von früh an eng mit der Natur und dem bäuerlichen Leben verbunden.

Eine Theologin der ersten Generation, Marta Sonntag, schreibt im zweiten Band der Stieraufzeichnungen: »Als Studenten besuchten wir Fridolin Stier eines Tages in seiner Heimat Karsee bei Wangen im Allgäu. (...) An jenem Sommertag führte er uns durch die Wiesen und Felder, zog tief den Duft des frischen Öhmds ein und begann Geschichten aus seiner Kinder- und Jugendzeit zu erzählen. Und wir sahen den barfüßigen Hütebuben, der – die herbstliche Kühle spürend – die Füße in den dampfenden Kuhfladen wärmte, und den stets zu Abenteuern aufgelegten Lausbuben.«

Heimatlich waren ihm auch die ersten Kirschen, die ersten Erdbeeren im Jahr. Er genoss sie wie ein großes Geschenk. Und als ein heftiges Erdbeben das auf Knollenmergel gebaute, gefährdete Haus auf dem Tübinger Österberg, in dem er lange Jahre gewohnt hatte, erschütterte, beachtete er die Aufregung in seiner Umgebung nicht. Er schaute vielmehr zuerst nach den Schwalben, die in einer Mauerspalte nisteten.

Vater und Ortspfarrer betreuten Fridolins Vorbereitung auf das Progymnasium. Nach dem so genannten »Landexamen« absolvierte er bis zum Abitur das niedere Konvikt in Rottweil. Das war der damals übliche Weg zum Theologiestudium. So zog er anschließend ins Tübinger Wilhelmsstift und studierte von 1922 bis 1926 katholische Theologie und orientalische Sprachen: Arabisch, Syrisch, Äthiopisch, Koptisch und die Keilschriftsprache.

1927 empfing Fridolin Stier die Priesterweihe und war als Vikar in Heilbronn und Stuttgart tätig. 1928/29 wurde er zu weiteren Studien am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom vom Seelsorgedienst beurlaubt. Danach war Stier Repetent für Dogmatik (ausgerechnet!) und Altes Testament am Tübinger Wilhelmsstift. 1932

promovierte er mit einer Dissertation über »Gottes Engel im Alten Testament« und wurde ein Jahr später zum Lehrbeauftragten für Altes Testament an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen ernannt.

1936 habilitierte sich Fridolin Stier. Die Berufung auf den Lehrstuhl für AT wurde ihm zwar zugesagt, aber immer wieder verschoben, denn er vertrat ja ein Fach, das im Dritten Reich als jüdisch und damit als »undeutsch« verpönt war. Im Jahr 1938 entzog dann das Kultusministerium auf höhere Weisung diesen Lehrstuhl der katholisch-theologischen Fakultät und errichtete dafür ein Ordinariat für Rassenkunde. Stier bekam die Mitteilung, dass seine Ernennung aus grundsätzlichen Erwägungen nicht erfolgen könne. – 1940 begann er neben seiner Lehrtätigkeit mit dem Studium der Medizin, in der Absicht, später als Arzt in die Mission zu gehen.

Als die Fakultät nach Beendigung des Krieges den Lehrstuhl zurückbekam, verlangte sie die Besetzung nach dem Vorschlag aus dem Jahr 1934. So erhielt Fridolin Stier endlich im Juli 1946 die Ernennungsurkunde zum ordentlichen Professor für Altes Testament.

Neue Zeit der Arbeit

● Die Studenten waren froh, nun wieder einen »rechtmäßigen« Professor für Altes Testament zu haben. Sie schrieben auf, was sie verstanden. Aber dann und wann kam der Augenblick, da legten alle den Stift beiseite und hörten dem frei aus dem Herzen redenden Stier aufmerksam zu. Eine der Studentinnen schrieb darüber, dass es wie ein Vulkanausbruch war. Ein prophetischer Geist eiferte für den Grenzen und Bilder sprengenden Jahwe.

Texte, bei denen Stier immer wieder verweilte, waren jene, in denen die Geschichte Gottes mit den Menschen konkret wird: in Jona, im wandernden Elija, in Jeremia, in Amos, in Abraham, im kämpfenden Jakob, in Ijob. Viel später erst begriffen wir, wie sehr es seine eigenen, sehr persönlichen Fragen waren, die in jenen Texten aufbrachen.

Als Fridolin Stier im Oktober 1952 »zum Zwecke wissenschaftlicher Forschung« von der Lehrverpflichtung an der katholisch-theologischen Fakultät entbunden wurde, waren seine Schüler tief betroffen. Nur wenige wussten um den Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte. Der erste Band seiner Aufzeichnungen, in dem der Schmerz um den Tod seiner Tochter durchbricht, gibt die Erklärung. Das Bekenntnis zu ihr wurde Fridolin Stier damals zum Verhängnis.

Ab 1955 hielt Stier Vorlesungen an der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen über antike Religionen und Geistesgeschichte des Vorderen Orients. Als Emeritus ist Fridolin Stier vielen ein verehrter Lehrer geblieben: in Kursen, Vorträgen für Tübinger Theologen, im Priesterseminar in Rottenburg, bei zahlreichen Akademieveranstaltungen, in Rundfunkansprachen und durch seine Veröffentlichungen.

Einem Auftrag der Verlage Kösel und Patmos folgend begann Fridolin Stier mit unerhörter Gründlichkeit, Wort für Wort abwägend, die Übersetzung des Neuen Testaments. Wer die Hinweise dazu in seinen Notizen beachtet, versteht, warum diese Arbeit für ihn so mühsam war. Es gehörte aber auch zu seinem Persönlichkeitsbild, dass er diese »Schwerarbeit« unter-

»Wort für Wort abwägend«

brach, sobald persönliche Anliegen von Mitmenschen an ihn herangetragen wurden. 1972 schloss er die erste Fassung seiner Übersetzung ab. Es ist als ausgesprochen tragisch zu bezeich-

nen, dass es ihm nicht vergönnt war, sein Werk zu vollenden. Noch wenige Monate vor seinem Tod – schon von großer Müdigkeit heimgesucht – arbeitete er mit einem Freund daran, zuletzt an der Vereinheitlichung der Übersetzung der synoptischen Evangelien. Wie viel er in den letzten Jahren noch an seiner Übersetzung gearbeitet hat, kann man leicht erkennen, wenn man den Text des schon 1965 veröffentlichten Markus-Evangeliums mit dem endgültigen Text vergleicht.

Von den Reaktionen auf den ersten Band seiner Aufzeichnungen erfuhr Stier kurz vor seinem Tod. Lächelnd bekam er dies auf seinem Sterbebett gerade noch mit.

Am 2. März 1981 starb Fridolin Stier. Er sprach nicht vom Tod, aber er wusste genau, wie es mit seiner Leukämie stand. Oft wollte er allein sein; er erzählte uns die Geschichte von dem alten Hofhund daheim, der sich versteckte, als er seinen Tod kommen fühlte.

Auf seinem Grab in Tübingen findet man immer wieder ungewöhnliche Zeichen des Gedenkens: eine Erdscholle mit ein bisschen Gras, einen Boskop-Apfel, ein Pilgerkreuz, an das schmiedeeiserne Grabkreuz gebunden. Spuren vom Besuch des Grabes durch aufmerksame Leser seiner Aufzeichnungen. Sie sagen mehr als ein Nachruf.

Die Herausgabe des Neuen Testaments

● Durch die Zusammenarbeit von Freunden, Hörern und Lesern, dem »Verein zur Förderung der theologischen Wissenschaft« und des Bischöflichen Ordinariats Rottenburg ist es gelungen, die Ausgabe des Neuen Testaments, die Stier selber nicht mehr bis zur Drucklegung vollenden konnte, möglich zu machen.[3]

Die drei Herausgeber des Stier'schen Neuen Testaments hatten eine mühevolle Aufgabe auf sich genommen. Der Text war passagenweise in großen Teilen mit der Maschine geschrieben und dann war daran herumkorrigiert worden, so dass manches fast nicht mehr zu lesen war. Hätten die drei Herausgeber und Freunde Fridolin Stiers ihn nicht so gut gekannt, schon als Studierende in seinen Vorlesungen, dann als Mitbewohner/innen mit ihm in einer Art Wohngemeinschaft gelebt, sie hätten die vielen noch handgeschriebenen Texte nicht entziffern können.

Vor allem aber hatten sie die täglichen Diskussionen und das immer zum Fragen bereite Interesse von Stier sehr wohl zu deuten gewusst. Die erste Auflage erschien (auch nach langen Verhandlungen mit den Erben) erst 1989, in der Akademie Hohenheim der Diözese Rottenburg-Stuttgart mit einem Festakt und vielen Gästen gefeiert.

Wenn dann und wann ein Pfarrer in der Messe das Evangelium in der Stier-Fassung vorträgt, merkt man, dass die Gemeinde dem Text mehr Aufmerksamkeit entgegenbringt als üblicherweise.

Ich bin sehr froh, dass ich zu jenen gehöre, die bei Stier eine bestimmte theologische Brille bekamen, mit der die ganze Theologie ein anderes Profil zeigt. Gott sei Dank dafür (und Fridolin Stier auch)!

[1] Aus dem Nachwort zu seiner Markusübersetzung 1965.
[2] Fridolin Stier, Aufzeichnungen (Band 1: Vielleicht ist irgendwo Tag, 1981; Band 2: An der Wurzel der Berge, 1984), Freiburg im Breisgau.
[3] Das Neue Testament, übersetzt von Fridolin Stier. Aus d. Nachlass hg. von Eleonore Beck/Gabriele Miller/Eugen Sitarz, München-Düsseldorf 1989.

Matthias Scharer / Bernd Jochen Hilberath

Das Credodrama zum Heiligen Geist

Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema

Eine spannende Annäherung an das Bekenntnis zum Heiligen Geist versuchte eine Fortbildungsgruppe von kirchlichen MitarbeiterInnen: Sie schlüpften in themenzentriert-dramatischer Arbeit in Rollen im Ephesus des vierten Jahrhunderts. Ein offener Werkstattbericht.

● Das christliche Glaubensbekenntnis an den Heiligen Geist ist vielen Menschen fremd. Dabei geht es weniger um den Text an sich, der zumindest bei feierlichen Gottesdiensten gebetet oder gesungen wird und damit bekannt ist; angefragt ist dessen Bedeutung für die christliche Auffassung vom Heiligen Geist. Es ist offensichtlich schwierig, selbst TheologInnen einen erfahrungsbezogenen Zugang zum Geistcredo zu eröffnen. Einen Zugang also, der sowohl das Erfahrungsspektrum des fundamentalen Textes zur Zeit seiner Entstehung ausleuchtet, als auch das heutige Geist-/Ungeistgeschehen und -handeln innerhalb und außerhalb der Kirchen kritisch aufzuklären vermag.

Dabei ist gerade das Geistcredo, wenn es als theologisches Erfahrungspotential zugänglich wird, sehr gut dazu geeignet, kirchliche Praxis in Gemeinde und Schule theologisch aufzubrechen, um dem Wirken des Gottesgeistes Raum zu geben. Die lebendige Interrelation zwischen den Erfahrungen »damals« und den heutigen Erfahrungen ermöglicht eine Kriteriologie für pastorales und katechetisches Handeln, welche die Aufmerksamkeit auf Geist-/Ungeistphänomene schärft und zu einer alternativen Praxis ermutigt. Wie kann ein solches, Theologie und Praxis erschließendes Verhältnis von »damals und heute« angebahnt werden?

Das Szenario

● Das Szenario für einen solchen Versuch »Kommunikativer Theologie«[1] ist ein theologisches Seminar nach dem Ansatz der Themenzentrierten Interaktion Ruth C. Cohn (TZI) mit dem Thema: »Du gibst uns Luft zum Leben. Spuren des Gottesgeistes in Schule und Gemeinde«. Es handelt sich um den fünften Wochenkurs einer Langzeitgruppe in der Trägerschaft des Theologisch-Pastoralen Institutes Mainz (TPI).

Nachdem wir in das Seminar eingeführt und die Anliegen der TeilnehmerInnen und Leiter für den Wochenkurs gesammelt haben, werden kommunikative und biographische Geisterfahrungen thematisiert. In »geistlicher Begleitung« helfen die TeilnehmerInnen und Leiter einander,

das was sie umtreibt, was sie bewegt und was sie anrührt, auf Lebensförderndes und Lebensbehinderndes hin zu unterscheiden. Dabei zeigt sich, wie die Zentrierung auf die einzelnen TeilnehmerInnen und am Prozess partizipierenden Leiter die existentiellen Erfahrungen zu Tage fördert. Gleichzeitig wird offenkundig, dass die Unterscheidung von Geist und Ungeist und vor allem von dem, was ChristInnen den Heiliger Geist nennen, allein aus der individuellen Erfahrung heraus kaum gelingen kann. Was ist »gutes« Leben angesichts der Tatsache, dass die Mutter einer Teilnehmerin eine schwere Operation vor sich hat oder eine Teilnehmerin aus einem früheren Kurs in den letzten Wochen verstorben ist? Ist es schon Wirken des Heiligen Geistes, wenn die »alten Bräuche« überwunden werden und der »junge Wein in neue Schläuche« kommt, wie das in einem bekannten Geistlied besungen wird?

Der Rückgriff auf das Credo der Kirche war für die Gruppe konfrontativ, aber unvermeidlich, wenn sich die Auseinandersetzung um den Heiligen Geist nicht ausschließlich in Selbsterfahrung erschöpfen sollte. Wie aber konnten wir uns dem Credo nähern, ohne dass es für die Geistwahrnehmung und -erfahrung belanglos geblieben oder als sterile Norm abgelehnt worden wäre? Der alte lateinische Text, den wir eingangs gemeinsam sangen, erinnerte einige an die Kindheit, an Weihrauch und Pontifikalamt; anderen war er wie ein fremdes Gewand, in das sie auf keinen Fall mehr zurück wollten. Abwehr und Neugier in der Gruppe hielten sich beim folgenden Versuch, die Erfahrungswelt des Credo in seiner Entstehungszeit zugänglich zu machen, die Waage.

Die Aufmerksamkeit auf jene Perspektiven, die nach dem TZI-Ansatz die kommunikative Wirklichkeit von Menschen kennzeichnen, halfen uns in einem ersten Zugang auch zum Verständnis der Welt, in der das Credo an den Heiligen Geist entstanden war: die subjektiv-biographische Perspektive, also die »Ich-Ebene«, die sich im Falle des Credo am deutlichsten im »Glaubenssinn« des einfachen Volkes zeigt; die intersubjektiv-kommunikative Perspektive, also die »Wir-Ebene«, welche u.a. in der synodalen Kommunikation der Bischöfe, aber auch in den »Peergroups« der Marktfrauen oder der Philosophen gesehen werden kann; die inhaltlich-symbolische Perspektive, also die »Es-Ebene«, die im einen und dreieinen Gott selbst liegt, aber auch im »Gott- bzw. Geistdenken«, also in der Theologie bzw. den TheologInnen deutlich wird; die kontextuelle Perspektive, also die »Globe-Ebene«, die sich in den kirchlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit und in den für sie signifikanten Personen, Gruppen und Systemen zeigt.

Die Welt des Credo

● Nun war es notwendig, uns einen Einblick in die Welt des Credo zu verschaffen. Das Konzil von Nizäa hatte im Jahre 325 eine dogmatische Grundentscheidung getroffen, die den Ausschluss des Arius aus der Kirchengemeinschaft bedeutete. Der wirkungsvollste Gegenspieler des Arius war Athanasius, Diakon seines Bischofs Alexander von Alexandrien, der in den folgenden Jahrzehnten der Vorkämpfer der Orthodoxie blieb (und als solcher bis heute immer in Anspruch genommen wird!). Dieser Kampf war notwendig, weil mit der Entscheidung des Konzils in Nizäa die theologischen Fragen nicht gelöst waren, so dass es nach dem Konzil im wahrsten Sinn des Wortes drunter und drüber ging. Die Gruppe der Arianer zerfiel in mehrere Parteien, welche durch ihr theologisches Schlagwort charakterisiert wurden. Die radikalen Arianer, die

An-homöer, nannten den Sohn nicht einmal dem Vater ähnlich; als ähnlich bezeichneten ihn die Homöer; als ähnlich dem Wesen nach die Homöusianer. Ob das homo-usios von Nizäa eines Wesens oder gleichen Wesens bedeuten soll, war umstritten. Außerdem galt der Ausdruck als fachtheologisch und nicht biblisch, wenige Jahrzehnte zuvor war er in anderem Zusammenhang als häretisch verurteilt worden. So dauerte es auch bis zur Synode von Alexandrien im Jahre 362, bis auch Athanasius sich mit dem homousios anfreundete. Vor allem aber gelang es, auf dieser Synode die strengen Nizäner, die von dem einen Wesen oder der einen Hypostase sprachen, mit denen zusammenzubringen, die sich inzwischen die Unterscheidung zwischen Wesen (usia) und konkreter Erscheinungs- oder Realisierungsweise (hypostasis) angewöhnt hatten. So konnte sich die alexandrinische Theologie mit einer Ausprägung kleinasiatischer (kappadokischer) Theologie zusammenschließen. Diejenigen, die von einer Ähnlichkeit dem Wesen nach sprachen, kehrten sich definitiv von den Arianern ab und stimmten in das homousios ein. Dies bedeutete das Ende der Arianer.

Es spricht jedoch einiges dafür, dass die so genannten Pneumatomachen, die Geistbekämpfer, in ihrer Bestreitung der Gottheit des Geistes, wenigstens an dieser Stelle dem homousios Widerstand leisten wollten und sich so als Arianer in ihrem letzten Gefecht darstellten. Freilich

»Streit um die Gottheit des Geistes«

konnte selbst die nochmalige Verurteilung auf dem Konzil 381 nicht verhindern, dass sich besonders im Spanien der folgenden Jahrhunderte, aber im Grunde bis heute in Theologie und Frömmigkeit arianisierende Tendenzen zeigen oder gar zu dominieren scheinen.

Der Streit um die Gottheit des Geistes war also einerseits ein Streit in der Verlängerung des Konzils von Nizäa. Andererseits war es ein Streit unter den Mönchen, so dass auch schon im Blick auf das Konzil von einem Mönchsdogma gesprochen wurde.

Was erfahren wir in unserem Herzen: Gott selbst oder eine von ihm ausgehende, aber geschaffene Dynamis, Kraft. Erneut geht es also um die Alternative »Schöpfer oder Geschöpf«: Ist der Heilige Geist eine von Gott geschaffene Wirklichkeit, die in uns wirkt, oder wohnt im Heiligen Geist Gott selbst in uns? Erneut ist es Athanasius, der den Glauben der Kirche auf den entscheidenden Punkt hin formuliert: Wäre der Heilige Geist eine Schöpfungswirklichkeit, wären wir zwar mit der (ganzen) Schöpfung, aber nicht mit dem Schöpfer selbst verbunden. Mit anderen Worten: Der Mittler der gnädigen und befreienden und alles vollendenden Gegenwart Gottes in der Schöpfung muss selbst Gott sein. Ansonsten wäre unsere Rede von der Verbundenheit mit Gott im Heiligen Geist in sich widersprüchlich.

Vor diesem historischen Hintergrund zeichnen sich folgende Positionen und Rollen ab: Die Marktfrauen, welche stellvertretend für das gläubige Volk stehen, das schon in der Zeit der arianischen Krise mehr als die für die moderne Theologie anfälligen Theologen und Bischöfe die Rechtgläubigkeit bewahrt hatte: Der Heilige Geist ist Gott selbst in uns, der uns Kraft gibt, unser Leben zu bestehen, unser Schicksal zu meistern, der uns in aller Unterdrückung und Ungerechtigkeit frei macht und frei sein lässt.

Die Bischöfe, die den Glauben des einfachen Volkes vor den Theologen schützen wollen. Sie haben freilich unterschiedliche Sympathien für unterschiedliche Gruppierungen im Mönchtum, wobei auch kirchenpolitische Interessen eine Rolle spielten. Das Credo, das Tauf-

bekenntnis, sollte allerdings genügen. Es besteht kein Interesse, etwa einem Begehren des Kaisers nachzugeben und ein neues Credo oder theologische Zusätze zu den bestehenden Taufbekenntnissen zu verfassen. Wir beten, wie wir glauben. Und wir glauben so, wie wir getauft sind: auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

Die Theologen, die entweder die pneumatomachische Position vertreten und dabei am (christlichen) Monotheismus zu retten versuchen, was noch zu retten ist, oder die in der Mehrheit der Argumentation des 379 verstorbenen Basilius, Mönch, Theologe und Bischof, folgen und darauf verweisen, dass in der Liturgie der Heilige Geist mit Vater und Sohn angebetet und verherrlicht wird, dass die Bibel ihn den lebenschaffenden Geist nennt, was nur Gott selbst meinen kann, und selbstverständlich kann ein solcher herrscherlicher Geist nur Gottes Geist selbst sein. Notfalls muss dies im Credo unmissverständlich zum Ausdruck gebracht werden.

Im Spiel ist weiterhin der Kaiser Theodosios, der wie einst Konstantin großes Interesse an der Einheit des Reiches hat, und diese verlangt eine Einmütigkeit in der Kirche: ein Gott, ein Kaiser, eine Kirche.

Zum Globe gehören griechische Philosophen unterschiedlicher Ausprägung ebenso wie einige Juden. Beide Gruppen eint das Interesse an der Wahrung der absoluten Transzendenz Gottes, mit der eine Verselbständigung des Logos oder des Geistes in eine wesensgleiche Hypostase völlig unvereinbar ist.

Vom Credodrama zum Kirchendrama

● Das Angebot der Rollen war vielfältig. In welche Rollen würden die TeilnehmerInnen schlüpfen? Welche werden nicht gewählt? Der Widerstand gegen die Theologie hatte sich bis zur Rollenwahl durchgehalten: Ungefähr ein Drittel der Gruppe identifizierte sich mit Rollen aus dem einfachen Volk, ungefähr ein Drittel übernahm die Rolle von BischöfInnen mit jeweils spezifischen Akzenten (traditionalistisch, einheitsstiftend usw.); der Rest der Gruppe verteilte sich auf »Juden« und »Lebemänner« und einen Mönch; lediglich zwei Personen entschieden sich für die Theologenrolle, darunter einer der Leiter. Für »fachliche« Nachfragen standen wir als »Rollenberater« zur Verfügung.

Die SpielerInnen hatten sodann die Möglichkeit, sich in einer längeren Einzelarbeit mit der eigenen Rolle zu identifizieren und sich auf das Spiel vorzubereiten. Gespielt werden sollte die Auseinandersetzung um den Heiligen Geist auf dem Marktplatz von Ephesus.

Die »Bühne« (ein ganzer Arbeitsraum) für das Spiel war so aufgebaut, dass in der Mitte ein großer Marktplatz zur Verfügung stand und an den vier Ecken des Arbeitsraumes jeweils Sitzgruppen bereit standen. Unter Choralmusik betraten die SpielerInnen den Raum. Sie zogen sich, ihren jeweiligen Rollen und »Standeszugehörigkeiten« entsprechend, sehr schnell zu den Sitzgruppen zurück und waren damit unter sich. Die Vorstellung in ihren Rollen machten sie von ihren Sitzgruppen aus, wobei der Mönch, die beiden Juden und die Lebemänner sich an je eigenen Orten einrichteten; Juden und Lebemänner in relativer Nähe. Einzelne Personen und Gruppen hatten auch Requisiten mitgebracht und aufgebaut (Blumen der Marktfrauen, Wein der Lebemänner, Schriftrolle der Juden).

Nach der Vorstellung in den Rollen kam das Spiel in Gang: Es wurde nach ca. 50 Minuten vom Spielleiter abgebrochen. Insgesamt ging es im Credodrama immer weniger um den Streit über den Heiligen Geist als um die Verhärtung

von Kirchenstrukturen, der offensichtlich in den gewählten Rollen kaum zu entkommen war. In der Nachreflexion formulierte ein Teilnehmer: »Aus dem Credodrama war ein Kirchendrama geworden.«

Noch in den Rollen berichteten die TeilnehmerInnen über ihr Erleben beim Spiel. So konnten sie den unterschiedlichen Gefühlen, die sie in den Rollen bewegt hatten, auch einen verbalen Ausdruck geben. Sehr wichtig war die »Entrollung« der TeilnehmerInnen: Sie mussten ausdrücklich aus ihren Rollen herausgehen und wieder zu GruppenteilnehmerInnen werden.

Erfahrungen und Bekenntnisse

● In der weiteren Aufarbeitung des Credodramas formulierten einzelne Gruppen ihr spezifisches Credo. Zwei Beispiele seien angeführt:

Gruppencredo »Theologen«

Ich glaube an den heiligen Geist, lebendig machend und Beziehung stiftend durch alle Tode hindurch, der leise wie der Windhauch, aber auch heftig wie Feuer und Sturm, Menschen und Schöpfung ergreifen kann, der größer ist als jede menschliche Herrschaft und Macht und nach der sich jede menschliche Herrschaft (in der Kirche) richten muss, der sich in Menschen innerhalb und außerhalb der Christenheit, besonders in prophetischen Menschen zeigt.

Gruppencredo »Einfache Leute«

Du, heiliger Geist,
bist uns allen von Jesus gesandt worden.
Du gibst uns Kraft an jedem neuen Tag.
Du bist unser Beistand und unsere Hilfe in der Not.
Du verleihst uns Ausdauer und Stärke, wenn wir uns schwach fühlen.
Du gibst uns Mut, uns gegen Ungerechtigkeiten zu wehren und den Mund aufzumachen.
Du bewahrst uns die Fröhlichkeit im Herzen.
Daran glauben wir. Amen.

Leitfragen

● Auf dem Hintergrund des Credodramas wurden in der weiteren Folge des Kurses folgende persönliche Fragen relevant:

In welchem Geist tue ich etwas? – Wie stehe ich zu Macht? – Wer ist mein Herr? – Was beherrscht mich? – Wem diene ich? – Wovon lasse ich mich beherrschen? – Wen verehre ich? – Was bete ich an? – Wen/was stelle ich aufs Podest? – Verehre ich ein goldenes Kalb? – Gilt höchste Verehrung dem einsamen, unnahbaren Herrscher oder dem, der/die/das in Beziehung ist und Beziehung stiftet? – Dem, der »einer von uns« geworden ist? – Auf welche Propheten höre ich? – Auf welche Stimmen achte ich? – Von wem/was lasse ich mich beflügeln? – Von wem lasse ich mir etwas sagen? – Welche Kritik akzeptiere ich? – Wer deutet mir meine Vergangenheit und Gegenwart so, dass ich Zukunft habe? – Wovon lasse ich mich inspirieren? – Wer gibt mir Ideen ein? – Woher kommen meine Phantasien, Utopien, Visionen? – Was heilt mich? – Was gibt mir Geborgenheit? – In welchem Haus darf ich auf-atmen? – Was macht mich lebendig? – Wer lässt mich aufatmen? – Wer fördert mein Leben? – In welchem Geist kann mein Leben gelingen? – Was macht mich happy, bringt mich in Ekstase? – Was fördert nicht nur mein Leben, was fördert auch dein Leben, was erhält und belebt die Schöpfung? – Was ist es mit dem Sterben, was ist im Tod, nach dem Tod? – ...

[1] Vgl. M. Scharer/ B. J. Hilberath, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002.

Sexualität

Regina Ammicht Quinn
Körper – Religion – Sexualität
Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter

Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 2. Aufl. 2000
Kt., 384 Seiten, EUR-D 24,50 / EUR-A 25,20 / SFr 44,50

»Die zeitgenössische Wirklichkeit der Sexualität ist in Sexualitäten auseinandergebrochen. ... Die Vermarktung der Sexualität wird von deren Entmythologisierung in Teilen der Sexualwissenschaft und der (Jugend)Kultur begleitet und deren Remythologisierung durch übergroße Glücksansprüche in anderen oder den gleichen Teilen der Kultur. ... Die kirchlich/theologische Sexualmoral, die jahrhundertelang den Diskurs über Sexualität dominierte, befindet sich jetzt an dessen Rändern und hat in den Talk Shows des Fernsehens, auf die sich ein Teil des Diskurses verlagert hat, immer häufiger nur noch eine dekorative Funktion.« (332)

Wie kann kirchliches Sprechen, wie kann theologische Reflexion über Sexualität Anschluss gewinnen an diese nüchtern und völlig zutreffend geschilderte Situation der »Unordnung und Ambivalenz« in diesem Bereich? Indem sie selbst – wie sie es traditionell getan hat – Ordnung und Eindeutigkeit wiederherstellt? Eine Restaurierung oder auch reformerische Weiterführung der traditionellen Sexualethik mit ihrer starken Sündenfixiertheit – selbst wenn sie diese zu überwinden trachtet – wird zwar immer wieder unternommen. Aber sie verhallt so gut wie wirkungslos; kaum jemand nimmt sie ernsthaft zur Kenntnis – weil sie sich mit den eigenen Erfahrungen nicht zur Deckung bringen lässt.

Das Thema Sexualität völlig aus dem theologischen Diskurs auszusparen, ist aber auch nicht möglich, weil damit ein wichtiger menschlicher und gesellschaftlicher Bereich der Wirklichkeit als vom Glauben her und für ihn nicht belangvoll abgetan würde. Das hieße auch die engen Beziehungen zwischen Sexualität und Religion, die auch heute noch immer wieder zutage treten, nicht zur Kenntnis zu nehmen und unbearbeitet zu lassen. Das Bemühen, in diesem unübersichtlichen Terrain neue Schneisen zu schlagen und Perspektiven zu gewinnen, kann der vorliegenden Studie von R. Ammicht Quinn nicht hoch genug als Verdienst angerechnet werden. Sie ist viel zu komplex, als dass hier summarisch die von ihr gefundene »Lösung« wiedergegeben werden könnte; so etwas erreichen zu wollen, hält sie vielmehr im Ansatz bereits für verfehlt. Worum es gehen kann und geht, ist vielmehr, sich in die für eine Sexualethik relevanten aktuellen Diskurse einzuklinken und sich an ihnen zu beteiligen. Im Vordergrund hat dabei nicht schon das Bewerten zu stehen, sondern allererst das Verstehen – wobei Verstehen durchaus Kritik beinhaltet und zwar in doppelter Hinsicht: »die kritische Analyse gesellschaftlicher Beziehungsformen und die selbst-kritische Analyse nicht nur der eigenen Geschichte, sondern auch der eigenen grundlegenden Struktur« (18).

Das führt die Verfasserin in drei nacheinander vorgenommenen, aber sich aufeinander beziehenden Diskursen durch: einem Körperdiskurs (21-137), einem Erosdiskurs (139-231) und einem Identitätsdiskurs (237-349). Abschließend wird der Ertrag der drei Diskurse zusammengefasst.

Im Körperdiskurs geht es näherhin darum, welche Körperbilder und -vorstellungen im Laufe der Geschichte und den verschiedenen Kulturen begegnen, welcher Stellenwert dem Körper zugesprochen wird – von seiner völligen Verdrängung und Verachtung bis hin zum Kultobjekt – und wie der Zusammenhang von Körper und Sexualität gedeutet wird. Eine nicht nur biologische, sondern kulturell vielfältig vari-

ierte Gegebenheit stellt in diesem Zusammenhang die Geschlechterdifferenz dar. Manches, das bis heute fortwirkt, wird im Zuge dieser Rekonstruktionen verständlicher. Wie weit der Körperdiskurs reicht, zeigt sich in den Reflexionen zum – vielfach geleugneten – Zusammenhang von Körperlichkeit und Vernunft.

Im Erosdiskurs werden anhand philosophischer, literarischer und psychoanalytischer Texte »Schnittstellen und Verbindungslinien zwischen den Erfahrungsräumen von Religion und Sexualität im Eros« (19) herausgearbeitet und zwar solche, wie sie nicht im traditionell-christlichen, sondern im postchristlichen Diskurs begegnen – in »Re-Inszenierungen religiöser Strukturen in sexuellen Handlungen« (ebd.) sowie in Zuweisungen quasi-religiöser Funktionen an die Sexualität.

Im Identitätsdiskurs richtet sich die Fragestellung darauf, wie sich die klassisch von männlichen Vorstellungen geprägte Verbindung von Sexualität und Moral verändert, wenn die Geschlechterdifferenz ernst genommen wird und damit die Identitätsfrage konstitutiv auf den konkreten anderen verweist. »Die Frage Was gilt? setzt eine feste und erkennbare Ordnungsstruktur voraus; die Frage Was kann ich tun? zielt auf die Ermöglichung moralischer Identität.« (355)

Die Verfasserin hält fest: Nicht Normen zu erlassen, sondern Erfahrungen nachzugehen und sie in Sinnzusammenhänge einzuordnen zu versuchen, macht die Aufgabe theologischer Sexualethik aus. Nicht Ausgrenzungen und Normierungen vorzunehmen, hat sie sich angelegen sein zu lassen, sondern Integration und Gestaltung von Körperlichkeit, Eros und Identität im Bereich der Sexualität. In der Ernstnahme der (geschlechterdifferenten) Geschöpflichkeit der Menschen und ihrer ihnen zukommenden Freiheit vermag sie nach dem Ende der alten Feindschaft von kirchlich gelehrter Religion und Sexualität den Zeitgenossen und Zeitgenossinnen ein für ihr Leben erhellendes und befreiendes Verständnis von Schöpfung und Heil zu eröffnen – ein hoffnungsvoller Ausblick am Ende des Buches, zu dem es seinerseits Beachtliches beigetragen hat.

Dass das allerdings kirchliche Autoritäten nicht so sehen, hat Regina Ammicht Quinn mit der römischen Verweigerung des nihil obstat für einen moraltheologischen Lehrstuhl leidvoll erfahren müssen – eine machtvolle Demonstration, wie zutreffend ihre Einschätzung der herkömmlichen Lehre der Kirche im Bereich der Sexualethik ist.

Norbert Mette, Dortmund

Psychodrama

Christoph Hutter
Psychodrama als experimentelle Theologie
Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos aus praktisch-theologischer Perspektive

Münster-Hamburg-London: Lit-Verlag 2000
brosch., 416 Seiten, EUR-D 30,90 / EUR-A 31,80

Was soll und kann man noch sagen über einen Band, der schon mit zwei solch gewichtigen Prädikaten ankommt? Diese Studie bezeichnet nämlich der eine (psychodramatische) Gutachter als »eine klare, umfassende und zutreffende Darstellung der therapeutischen Philosophie Morenos..., wie sie – ich möchte vermuten weltweit – bisher nicht greifbar war« (Vorwort F. Buer) und – in der Formulierung etwas zurückhaltender, in der Sache dennoch deutlich – stelle nach Meinung des anderen (theologischen Doktorvaters) diese Münsteraner Dissertation »für die Praktische Theologie in zweifacher Hinsicht eine

außergewöhnliche Bereicherung dar: als interdisziplinäres Modell-Projekt und als Pastoralpsychologischer Forschungsbeitrag« (Nachwort H. Steinkamp). Man könnte nun nur noch versuchen, dies entweder zu widerlegen – oder im Fall des Scheiterns umso eindrücklicher zu bestätigen. Zu einem solchen Vorhaben ist hier weder Anlass noch Raum.

Einig sind sich beide Gutachter auch in der Bedeutung der Theologie für diese Studie und ihre spezifische Leistung: nämlich im Nachweis, »dass der Schlüssel zur Schatzkammer [Morenos Werk] ein religiöser ist. Dies konnte wohl nur ein Theologe leisten« (Buer), oder anders gesagt: »die Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos wird erst aus praktisch-theologischer Perspektive überhaupt möglich« (Steinkamp). Dies ist für Fachwissenschaftler aus Sicht der Praktischen Theologie wie des Psychodrama in der Tat eine Herausforderung und wichtige Klärung – und ist zugleich eine offensichtlich fruchtbare Variante gegenseitiger Akzeptanz und Förderung im Verhältnis von Humanwissenschaften und Praktischer Theologie.

Hutter exerziert dies auf über 400 Seiten detailliert und arbeitet in erstaunlicher Fülle Morenos Schriften und Sekundärliteratur dazu auf – in drei Teilen: Hinführung, Rekonstruktion der therapeutischen Philosophie Morenos, Skizzen zu einer experimentellen Theologie, wobei der zweite Teil allein über 300 Seiten einnimmt. Wenn auch nicht jede Skizze sofort eingängig ist, so sind die vielen textkommentierenden oder zusammenfassenden Visualisierungen geradezu ein weiteres Spezifikum des Bandes.

Und was bleibt für LeserInnen, die nicht dem gesamten Gang der Argumentation folgen wollen oder können? Ein materialreicher Band, bei dem man auch durch das ausführliche Inhaltsverzeichnis einzelne Abschnitte zur Theorie und zum Werk J. L. Morenos nachschlagen kann: von Hier-und-Jetzt über Rollentheorie und Katharsis bis Soziometrie und Axiodrama. Der jüdische Arzt aus Rumänien, der in Wien wesentliche Impulse aus dem Straßen- und Stegreiftheater aufnahm und dann in die USA emigrierte, war nicht nur Begründer des Psychodrama als erster Gruppenpsychotherapieform, sondern hat vielfache Impulse auch für die Sozialpsychologie und Soziologie gegeben (z.B. Soziometrie, Action Research – u.a. im Kontakt mit Kurt Lewin, der allerdings in dieser Studie nicht weiter vorkommt). Und wie bei manchem Kreativen, zumal mit Sendungsbewusstsein, ist nicht alles klar geordnet, da ist man für eine solch systematische Aufarbeitung überdies dankbar.

Für die theologische Theorie und kirchliche Praxis sei auf den dritten Teil verwiesen. Dort findet sich u.a. die Grundhypothese wieder, »Psychodrama sei als christliche Orthopraxie identifizierbar« (371) und wesentliche Elemente christlicher Gemeinde fänden sich in Morenos Konzept der Gruppe wieder. Auch die Grundgesten diakonischen Handelns, Heilen und Teilen, werden als Grunddimensionen psychodramatischer Praxis aufgezeigt. Das bei Moreno zentrale Begegnungstheorem wird schließlich als Koinonia-Erfahrung in der Gemeinde entfaltet.

Hartmut Heidenreich, Zornheim

Frauen Leben Religion

Edith Franke / Gisela Matthiae / Regina Sommer(Hg.)
Frauen Leben Religion
Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden

Stuttgart: Kohlhammer, 2002
kart., 233 Seiten, EUR-D 25,- / EUR-A 25,80 / SFr 43,80

Gleich zu Beginn sei beschrieben, was diesen Band auszeichnet: Dieses Handbuch bietet nicht

einfach abstrakte Darstellungen und Diskussion verschiedener Methoden. Vielmehr stellt es Methoden in ihrer Anwendung vor, indem es Beiträge über konkrete Forschungsarbeiten versammelt: Regina Sommer führte in ihrer Studie zu Lebensgeschichte und Religion von Frauen biographisch-narrative Interviews, die sie mit der Methode der objektiven oder strukturalen Hermeneutik nach Ulrich Oevermann auswertete; ebenfalls mittels biographischer Interviews und objektiver Hermeneutik erforschte Kerstin Söderblom die Bedeutung christlicher Religion in der Lebensgeschichte lesbischer Frauen; Gisela Matthiae untersuchte mit dem Ansatz der Erinnerungsarbeit nach Frigga Haug als sprach- und diskursanalytischem Verfahren befreiende Gottesvorstellungen von Frauen; der Religiosität von Mädchen aus sozialen Unterschichten ging Kristina Augst mit Leitfadeninterviews und qualitativer Inhaltsanalyse nach; Sabine Federmann kombinierte in ihrer Forschung zu religiös orientierten Frauengruppen bzw. -projekten teilnehmende Beobachtung und problemzentrierte bzw. fokussierte Interviews; Gritt Klinkhammer arbeitete zur Religiosität von Musliminnen in Deutschland, indem sie Leitfadeninterviews führte und diese mittels qualitativer Inhaltsanalyse auswertete; den Zugang zu weiblichen Gottesbildern in der Religiosität christlich geprägter Frauen versuchte Edith Franke über themenzentrierte Auswertung halboffener Leitfadeninterviews; Ingrid Lukatis und Petra-Angela Ahrens schließlich führten Repräsentativumfragen zum geschlechterdifferenzierenden Umgang mit kirchlich-christlicher Religiosität durch.

Anhand der vorgestellten Forschungsprojekte wird die Verknüpfung von Fragestellung, Zielgruppe und Methode transparent, Vorteile und Nachteile der jeweiligen Methoden werden benannt. Durch das Ineinander der Darstellung von inhaltlichen Ergebnissen der jeweiligen Studien und Fragen aus der Methodendiskussion wird das in Einführungen in die qualitative Sozialforschung formulierte Postulat, in qualitativer Forschung müsse die Methode dem Untersuchungsgegenstand entsprechen, eingelöst.

Die Beiträge, als deren gemeinsamer Nenner auf inhaltlicher Ebene sich »aktuelle Formen, Strukturen und Inhalte gelebter Religion von Frauen« (Seite 213) identifizieren lassen, werden zusammengebunden durch ein Vorwort, in welchem das Anliegen des Buches geschildert und die einzelnen Beiträge kurz vorgestellt werden, und einen Schluss, der sowohl über die Frage, worin sich das Feministische derartiger religionssoziologischer Frauen- und Geschlechterforschung manifestiert, resümiert als auch über die in feministischer Soziologie viel diskutierten methodologischen Fragen nach der Aufhebung der Spaltung zwischen Forschungssubjekten und -objekten, nach Nähe und Distanz, Ähnlichkeit und Differenz zwischen Forscherinnen und Beforschten, nach Parteilichkeit, Zielsetzung sowie unmittelbarem Ertrag für die betreffenden Frauen und nach dem theoretischen Vorverständnis, mit dem an derartige Forschungen herangegangen wird.

Es ist bereits vielfach angeklungen: Das Besondere dieses Sammelbandes liegt auch darin, dass Fragen von Religion/Religiosität in Verbindung mit lebensgeschichtlichen Erfahrungen im Rahmen bestimmter sozialer Bedingungen einerseits und mit der Geschlechtsidentität des religiösen Subjekts andererseits angesprochen werden. Damit wird zum einen der Pluralisierung von Lebensläufen sowie der Tatsache, dass »Glaubensinhalte und -formen differenziert und individuell wahrgenommen und praktiziert werden« (Seite 7), Rechnung getragen. Zum anderen leisten die Herausgeberinnen und Autorinnen ein überaus wertvolles Stück religionssoziologischer Frauen- und Geschlechterforschung, das

feministischer Theologie, die von den Erfahrungen von Frauen ausgehen will, Werkzeug zur Hebung dieser Erfahrungen in die Hand gibt.

Wie die Ergebnisse solcher religionssoziologischer Forschungen in Theologie einfließen, wie empirische Daten über die gelebte Religiosität unterschiedlicher Frauen(gruppen) in feministische Theologie übersetzt werden können, lässt dieser Sammelband offen. Dieser Frage nachzugehen wäre ein interessantes Projekt – bleibt zu wünschen und zu hoffen, dass die Herausgeberinnen und Autorinnen dieses Projekt mit einem weiteren Sammelband in Angriff nehmen.

Maria Katharina Moser, Wien

DIAKONIA Filmtipp:

Chocolat

UK/USA 2000, 121 Minuten
Regie: Lasse Hallström; Drehbuch: Robert Nelson Jacobs, nach dem Roman »Schokolade, eine himmlische Verführung« von Joanne Harris; DarstellerInnen: Juliette Binoche, Alfred Molina, Johnny Depp, Judith Dench, Carrie-Anne Moss

Frankreich 1959. Obwohl es eigentlich genauso gut 1908, 1883, 1814, 1764 ... sein könnte. Denn im kleinen französischen Städtchen Lansquenet-sous-Tannes scheint die Zeit stehen geblieben zu sein. Die Menschen in Lansquenet wissen, was sie erwartet. Sie wissen, was sie zu tun und zu lassen haben. Sie haben gelernt, bei allem, was man nicht sehen soll, wegzusehen und sich über enttäuschte Hoffnungen nicht zu beklagen. Über diese Ordnung der Ruhe wacht wie schon sein Vater und dessen Vater und der Vater des Vaters seines Vaters vor ihm der Comte de Reynaud (gespielt von Alfred Molina). Mit strikter moralischer Autorität übt er das Amt des Bürgermeisters aus und sorgt – mit willfähriger Unterstützung des Pfarrers, der gehorsam die Weisungen des Comtes erfüllt und allsonntäglich die von selbigem vorgeschriebenen Sittenpredigten von der Kanzel herunter verliest – dafür, dass alles so bleibt wie es ist. Bis eines Sonntags, als alle LansqueneterInnen gerade in der Kirche sitzen, der Nordwind Vianne (gespielt von Juliette Binoche) und ihre Tochter Anouk in das Städtchen weht ...

Vianne eröffnet gleich gegenüber der Kirche eine Chocolaterie – und das ausgerechnet in der Fastenzeit! Die dort feilgebotenen Köstlichkeiten sind süße Versuchungen, die für das verführerische Neue und für Sinnlichkeit, Genuss und Lebensfreude stehen. Sie lassen die Menschen, die den Schritt über die Schwelle in Viannes Reich wagen, und ihre Beziehungen nicht unberührt: Ein Ehemann nimmt seine Frau Dank der aphrodisierenden Wirkung der Schokolade, die ihr Vianne mitgegeben hat, endlich wieder wahr. Ein alter Junggeselle und eine seit vierzig Jahren verwitwete Frau finden endlich zueinander. Viannes Vermieterin, Armande (gespielt von Judith Dench), knüpft die Beziehung zu ihrem Enkel, die ihre Tochter (gespielt von Carrie-Anne Moss) unterbinden will, neu. Die größte Wandlung durchlebt wohl Josephine (gespielt von Lena Olin): Sie verlässt ihren gewalttätigen Ehemann Serge und hilft Vianne in der Chocolaterie, bevor sie am Schluss des Films das Café ihres Ex-Mannes übernimmt.

Die Chocolaterie und Vianne verkörpern alles, was dem Comte de Reynaud zuwider ist und seinem Moralkodex widerspricht. Und so setzt er alles daran, seiner Erzfeindin das Leben in Lansquenet schwer, ja unmöglich zu machen. Die Ereignisse überschlagen sich, als eine Gruppe von ZigeunerInnen an den Ufern des nahe gelegenen Flusses ihr Quartier aufschlägt und Vianne sich mit einem von ihnen, Roux (gespielt von Johnny Depp), anfreundet. Der gestrenge Bürgermeister sieht sich zu einer drastischen Vorgehensweise

genötigt und ruft zum Boykott der Immoralität auf. Allerdings meint er seinen Aufruf nicht ganz so drastisch, wie Serge, der zu einem Lieblingsprojekt des Comtes geworden ist – der Comte versucht, aus Serge einen gesitteten Mann zu machen und ihm seine Gewalttätigkeit auszutreiben, damit Josephine wieder zu ihm zurückkehrt und ihre Ehe gerettet ist – ihn versteht ...

Was »Chocolat« zu einem sehenswerten Film macht, ist – neben den schönen Bildern – die Art und Weise, in welcher der Film Geschichten über Beziehungen erzählt. In den Beziehungen zwischen den verschiedenen ProtagonistInnen manifestiert sich der Widerstreit zwischen Moral und Sinnlichkeit, zwischen Festhalten an Vorgegebenem und der Kraft der Veränderung, zwischen Leben im Gewohnten und Offenheit für Neues. Beziehungen leben nicht aus dem Ewig-Selben. Beziehungen werden erst durch Unterschiedlichkeit lebendig. Diese Einsicht ist in »Chocolat« in ein Bild gekleidet: Der Bürgermeister stellt eine Einheitsmoral für alle zur Verfügung, Vianne hingegen errät die Lieblingsschokolade der jeweiligen Person. Auch die paradigmatisch gelungene Beziehung oder die eine Beziehung, deren Entwicklung geschildert wird, gibt es in diesem Film nicht. Vielmehr werden viele und unterschiedliche Beziehungen erzählt, erscheint ein Beziehungsgeflecht auf der Leinwand, das jede und jeden in ihrem/seinem Verhältnis zu anderen zeigt und unterschiedliche Beziehungsformen anspricht: Liebesbeziehungen zwischen Männern und Frauen in ihren vielfältigen Formen, Freundinnenschaft, Mutter-Tochter-Beziehungen, Großmutter-Enkel-Beziehung, Bürgermeister-Gemeinde-Verhältnis, Zugereiste und »UreinwohnerInnen«, dominante Mehrheit und stigmatisierte Minderheit ...

Genauso wie die Unterschiedlichkeit gehören auch Veränderungen zu lebendigen Beziehungen. Wie sehr Vianne und ihre Schokolade die BewohnerInnen von Lansquenet und ihre Beziehungen verändern, wurde oben – zumindest teilweise, alles sei hier nicht verraten – schon geschildert. Doch ist Vianne nicht die große Heldin, die allen den Weg zum Besseren, in Richtung Veränderung ihrer selbst und ihrer Beziehungen, weist. Lansquenet und seine BewohnerInnen verändern letztlich auch Vianne. Als Vianne, der Intrigen des Comtes müde, das Weite suchen will und ihre Sachen packt, fragt Josephine sie: »Glaubst du überhaupt an das, was du mir gesagt hast?« Und stellt – durchaus doppeldeutig – fest: »Wenn du weggehst, wird wieder alles so, wie es immer war.« Darauf Vianne: »Es ist alles so, wie es immer war.« »Für mich nicht«, meint Josephine und verlässt den Raum – um eine Solidaritätsaktion vorzubreiten, die Vianne zum Bleiben bewegen soll. So bricht schlussendlich auch Vianne mit einer überkommenen Tradition: mit der vermeintlich unveränderbaren Lebensweise, die sie von ihrer Mutter geerbt hat – dem Von-Ort-zu-Ort-Ziehen.

Und noch ein drittes Lebenselexier für Beziehungen nennt der Film: die Selbstbestimmung über das eigene Leben. Dieses Thema spiegelt sich in der Beziehung zwischen den BewohnerInnen von Lansquenet im allgemeinen und besonders in den Figuren der Josephine und der Armande.

Ja, und das alles wäre natürlich nicht möglich ohne Sinnlichkeit und Lebensfreude, symbolisiert durch jenes Genussmittel, dem der Film mehr als seinen Namen verdankt: die Schokolade – auch Symbol dafür, wie wichtig es sein kann, nicht jeder Versuchung zu widerstehen.

Zu guter Letzt noch ein – praktischer, unter Umständen sogar überlebenswichtiger – Gebrauchshinweis: »Chocolat« nicht ohne ausreichenden Vorrat an wirklich leckerer Schokolade in Griffweite anschauen!

Maria Katharina Moser, Wien

AUTORINNEN UND AUTOREN

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

Béatrice Bowald war von 1998-2000 Koordinatorin bei der Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz und ist seit Oktober 2000 wissenschaftliche Assistentin an der Professur für Theologische Ethik mit Schwerpunkt Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Hans Halter ist Professor für Theologische Ethik mit Schwerpunkt Sozialethik und Leiter des Instituts für Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Hermann Hofer ist Pfarrer in Wien-Rodaun.

Brigitte Enzner-Probst, Dr. theol., Praktische Theologin mit den Forschungsschwerpunkten Liturgiewissenschaft/Ritualtheorie und pastorale Berufstheorie, ist zur Zeit Hochschulpfarrerin an der Technischen Universität München.

Matthias Beck, Dr. med. und Dr. theol., ist zurzeit Vertragsassistent am Institut für Ethik und Recht in der Medizin der Universität Wien.

Reinhard Feiter, Dr. theol. habil., ist Privatdozent für Pastoraltheologie in Bonn, Lehrbeauftragter für Pastoraltheologie an der Universität Bochum sowie als Priester Mitarbeiter im einem Verbund von drei Pfarreien in Aachen.

Elisabeth Naurath, Dr. phil., wissenschaftliche Assistentin am Fachbereich Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Religionspädagogik an der Universität Augsburg.

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

Dorothea Reininger, Dr. theol, Studium der Fächer Katholische Theologie und Mathematik, ist Mitbegründerin und Vorstandsvorsitzende des Netzwerks Diakonat der Frau.

Gabriele Miller Dr. theol., ist als Pädagogin und Theologin Autorin religionspädagogischer und biblischer Veröffentlichungen.

Bernd Jochen Hilberath ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen und Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung, ebenfalls an der Universität Tübingen.

Matthias Scharer ist Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und graduierter Lehrer der Themenzentrierten Interaktion nach Ruth C. Cohn.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
33. Jahrgang · Juli 2002 · Heft 4

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
Einzelheft € 12,-, SFr 21,80;
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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: Druckerei Theiss GmbH,
A-9431 St. Stefan.

Marie-Louise Gubler

Angesichts von Terror und Krieg

Für eine Kultur des Gewaltverzichts

Der 11. September 2001, der eskalierende Konflikt zwischen Israel und Palästina, die alltägliche häusliche Gewalt – und die Vision eines Lebens in Frieden und Gerechtigkeit als gemeinsamer Schatz der Religionen: eine Punktation.

● Vor 29 Jahren griffen Militärflugzeuge und Raketen den Regierungssitz des gewählten chilenischen Präsidenten Salvador Allende an. Der von den USA geschürte und unterstützte Militärputsch beendete die chilenische Demokratie in einem Blutbad. In der letzten Ansprache an sein Volk sagte Salvador Allende über die putschenden Militärs: »Sie haben die Gewalt, sie können uns unterjochen. Aber die gesellschaftlichen Prozesse kann man weder durch Verbrechen noch durch Gewalt aufhalten. Die Geschichte gehört uns, es sind die Völker, die sie schreiben.«[1] Es war der 11. September 1973.

Als genau 28 Jahre später – am 11. September 2001 – zwei entführte Verkehrsflugzeuge in die Türme des World Trade Centers von New York und wenig später ein drittes in Washington ins Pentagon rasten, wussten die Passagiere, dass sie in wenigen Sekunden sterben und Tausende ihrer Landsleute mit in den Tod reißen mussten. In vielen westeuropäischen Städten läuteten später die Kirchenglocken als Zeichen der Betroffenheit und Solidarität mit den Opfern.

Der chilenische Schriftsteller Ariel Dorfman dazu: »Für mich und Millionen anderer Menschen ist Dienstag, der 11. September ein Datum, das für Trauer steht – seit diesem Tag im Jahr 1973, als Chile bei einem Militärputsch seine Demokratie verlor ... Das, was ich so tief greifend wiedererkenne, ist die Parallelität des Leidens, die Ähnlichkeit des Schmerzes und die gleiche Art der Desorientierung ... Die ungewöhnlichste Verkörperung dieser Parallelen zeigt sich vielleicht ... in den Bildern von Hunderten von Familienangehörigen, die durch die Straßen New Yorks ziehen, Fotos ihrer Kinder, Eltern, Ehefrauen, Geliebten hochhalten, um Informationen über ihren Verbleib bitten und wissen wollen, ob sie lebendig oder tot sind ... Trotz der unermesslichen Schmerzen und der unzählbaren Verluste, die der Anschlag hervorgerufen hat, frage ich mich, ob dieses apokalyptische Verbrechen nicht auch eine dieser Gelegenheiten für Wiederherstellung und Selbsterkenntnis darstellt, die sich manchmal den Völkern bieten ... Eine mögliche Form, das Trauma zu überwinden, die Angst zu überleben und inmitten der plötzlichen Unsicherheit weiterzuleben und zu gedeihen, könnte für die nordamerikanischen

Menschen das Eingeständnis sein, dass ihr Leiden weder einmalig noch exklusiv ist, dass sie durchaus Anschluss haben, wenn sie sich nur in den tiefsten und weitläufigsten Spiegel zu blicken getrauen ... den Spiegel der großen allgemeinen Menschheit ... Es ist nun die Frage, ob dieses Mitgefühl, das der allmächtigsten Nation des Planeten entgegengebracht wird, auch gegenseitig ist ... Und ob sie mit allen zusammen eine Welt erschaffen wollen, in der wir nie wieder einen neuen schrecklichen elften September beklagen müssen.«[2]

Die vielfältigen Gesichter der Gewalt

● Gewalt hat viele Gesichter und scheint selbstverständlicher Bestandteil unseres Lebens zu sein. Täglich werden wir von den Medien mit Bildern und Berichten von gewalttätigen Auseinandersetzungen in aller Welt überflutet. Hinter der kriegerischen Gewalt stecken meist wirtschaftliche Interessen (Bodenschätze, Erdöl, Drogen u.a.). Militärisch-gewaltsame »Konfliktlösungen« stürzen betroffene Völker in ungeheures Elend, zerstören Lebensgrundlagen, verschwenden Ressourcen, zwingen Hunderttausende in die Heimatlosigkeit und richten unermesslichen Schaden an Leib und Seele von Menschen an (Kindersoldaten, Folteropfer).

Gewalt kann aber auch ganz leise und alltäglich geschehen: in der Familie (geschlagene Kinder und Frauen), am Arbeitsplatz (Mobbing, Ausbeutung von »illegalen« Arbeitern), auf unseren Straßen (Verweigern der Vorfahrt für Schwächere, Verkehrsopfer), in der Natur (Pestizide, Giftmülldeponien, Monokulturen usw.). Die Gewaltbereitschaft hat auch in Schulen zugenommen und ist für die Lehrerschaft zum Problem geworden, nicht erst seit den Erschießungen von Klassenkameraden und Lehrern (Littletown, Michigan, Erfurt).

Noch immer tabuisiert und als Tradition verschleiert ist die sexuelle Gewalt in der genitalen Verstümmelung kleiner Mädchen (z.B. Somalia), in den Morden an jungen Frauen aus

»ganz leise und alltäglich«

Gründen der Familienehre oder der Mitgift (Indien, Naher Osten) sowie die vom Staat verordnete gewaltsame Abtreibung weiblicher Föten in China (inzwischen fehlen in China und Indien Tausende von Frauen!). Auch das Ausmaß des Missbrauchs eines Machtgefälles in pädophilen Übergriffen von Priestern, Sextouristen oder Produzenten pädosexueller Kinderpornographie im Internet, hat die Öffentlichkeit aufgeschreckt. Die rassistisch begründete Gewalt der »ethnischen Säuberungen« (Jugoslawien, Ruanda, Burundi, Tibet) ist nur die extreme Form der alltäglichen Abwehr alles Fremden.

Macht (power) ist nicht identisch mit Gewalt (violence), sondern ist eine Möglichkeit (Mächtigkeit), Situationen zu gestalten. Mit ihr ist aber auch immer die Gefahr des Machtmissbrauchs für selbstsüchtige Zwecke gegeben. Das Gefühl von Macht kann zur Lust am Unterdrücken oder Quälen Schwächerer (Kinder, Wehrlose, Tiere) verkommen und in repressiver Gewalt ausarten. Nicht selten begann z.B. die Präsidentschaft eines nachkolonialen Staates mit hohen ethischen Zielen und endete in einer Diktatur, weil die Machthaber sich mit allen – auch terroristischen Mitteln – an ihre Macht klammerten (Simbabwe, Haiti, Peru u.a.). Dass der häufige Konsum virtueller Gewalt zur Anwendung realer Gewalt führen kann, ist nicht auszuschließen.

Der missbrauchten Macht auf der einen Seite entspricht die zunehmende Ohnmacht auf der

andern Seite. Dem verzweifelten Aufstand der Unterdrückten und Ausgegrenzten folgt die militärische Repression, der Teufelskreis von Terror und Gegenterror beginnt.

Ungerechte Verteilung der Güter, Besetzungen und Enteignungen, Gier nach Bodenschätzen und Ressourcen, Missachtung der Selbstbestimmung indigener Völker waren und sind immer wieder Ursache von gewalttätigen Revolten und Kriegen (so z.B. Westsahara, Kongo u.a.), aber ebenso pauschale Feindbilder aus Angst, perverse Machtgelüste aus Frustration, Rache oder ideologischer Verblendung.

Beispiel Israel/Palästina

● Wenn in den Medien von allen Krisenregionen der Welt vor allem die Eskalation von Gewalt und Repression in Israel-Palästina wahrgenommen wird, so deshalb, weil hier das »Heilige Land« der drei abrahamitischen Religionen betroffen ist. Vergessen wird dabei oft, dass die Wurzeln der Gewalt schon in der Entstehungsgeschichte des jüdischen Staates nach der Schoa liegen. Wie der Konflikt um Kaschmir ist auch dieser Konflikt eine Folge des 2. Weltkrieges, die uns als unbewältigte Dekolonialisierung nach dem Ende des Kalten Krieges einholt.[3]

Theodor Herzls These: »Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land« negierte kurzerhand die Existenz der arabischen Bevölkerung, die aus ihrer seit Jahrhunderten bewohnten Heimat vertrieben wurde. David Ben Gurion proklamierte die Staatsgründung »kraft unseres historischen und natürlichen Rechtes«.[4] Dem von den Nachbarn bedrohten Kleinstaat wurde von den europäischen Ländern viel Sympathie entgegengebracht, das Schuldbewusstsein gegenüber den europäischen Juden ließ sie das Unrecht an den von ihrer Heimat vertriebenen Palästinensern und die terroristische Vergangenheit späterer Präsidenten (Begin, Scharon) großzügig übersehen.[5]

In 50 Jahren und mehreren Kriegen ist der Kleinstaat zu einer kampferprobten und hochgerüsteten Militärmacht geworden, die unter dem Schutz der USA und im Schatten der Ereig-

»einen gnadenlosen Krieg«

nisse vom 11. September einen gnadenlosen Krieg gegen die palästinensische Bevölkerung führt. Gegen alle UNO-Konventionen und Vereinbarungen (Camp David, Oslo) werden illegale jüdische Siedlungen errichtet und palästinensisches Land für Siedlerstraßen enteignet. Für Terroranschläge palästinensischer Extremisten wird ein ganzes Volk in kleinste Parzellen eingesperrt (abgeriegelte Gebiete), ausgehungert (Arbeitslosigkeit, Ausgehverbote), gedemütigt (Schwangere müssen in Straßengräben vor israelischen Soldaten gebären, weil ihnen der Weg zum Spital verweigert wird; in Ambulanzen sterben Verletzte; Willkür bei Grenzkontrollen). Die Armee zerstört nicht nur die Infrastruktur der entstehenden palästinensischen Verwaltung, sondern auch Schulen, Spitäler, Wohnhäuser und zehntausende jahrhundertealte Olivenbäume.

Am Rande der Verelendung und ohne Zukunftsperspektiven wächst die Bereitschaft Jugendlicher, sich radikalen Terrorgruppen anzuschließen, die sich in Selbstmordattentaten mitten in belebten Städten in die Luft sprengen und

»Logik von Anschlag und Gegenschlag«

Angst und Schrecken in der israelischen Gesellschaft auslösen. Die Logik von Anschlag und militärischem Gegenschlag zerstört nicht nur den Lebensraum und die Wirtschaft in den seit 1967 völkerrechtswidrig besetzten Gebieten, sondern

auch die ethischen Werte der – in einem »kollektiven Autismus« (Paul Rosenkranz) – gelähmten israelischen Gesellschaft.

Besonders fatal ist, dass oft nicht unterschieden wird zwischen dem israelischen Staat, der Macht hat, Macht missbrauchen kann und darum kritisiert werden muss, und den Juden in aller Welt. Diese Vermischung führt zu einer Überempfindlichkeit gegen jede Kritik an Israel auf der einen und zu einem wachsenden Antisemitismus auf der andern Seite.

Der Umgang mit der Gewalt

● Wie unterschiedlich mit der Erfahrung von Gewalt umgegangen wird, zeigen drei Beispiele:

1) Dem 11. September folgten die markigen Worte des US-Präsidenten von »Schurkenstaaten« und der »Achse des Bösen«, vom »Krieg der Guten gegen die Bösen«. In der mit höchster Priorität deklarierten militärischen Terrorbekämpfung müsse sich die zivilisierte Welt den USA anschließen. Gleichzeitig wurden in Touristenstädten der USA die internationalen Fahnen an Hotels durch einen Wald amerikanischer ersetzt, jede Kritik am Handeln des Präsidenten galt als Verrat, plötzlich erfuhr sich eine sichere Gesellschaft als verletzbar, kapselte sich in nationalistischer Igelstellung ab und fragte konsterniert: Warum hassen sie uns?

Mit der militärischen Terrorbekämpfung wurde der Krieg in Afghanistan und die Außerkraftsetzung elementarster Menschenrechte bei Gefangenen gerechtfertigt. Wie in der Berichterstattung beim Golfkrieg (vor 10 Jahren) wurde ausgeblendet, was diese »Terrorbekämpfung« am Boden und in den Seelen der Soldaten anrichtete und welche Abstriche im sozialen Bereich durch die aufgestockten Militärausgaben gemacht werden müssen. Fast jeder amerikanische Präsident hat seinen Krieg geführt – aber bisher weit weg von zu Hause.

2) Einen andern Umgang mit der täglichen Gewalt zeigt die palästinensische Friedensaktivistin Sumaya Farhat-Naser, Professorin an der Universität von Bir Seit. Sie berichtet von der Willkür an einem Checkpoint: »Ein junger Mann konnte sich nicht beherrschen und gab dem Soldaten mit der Hand einen Stoß. Wütend richtete dieser sein Gewehr auf die Brust des Mannes. ›Schieß doch! Ich habe nichts zu verlieren‹, schrie dieser. Ich trat dazwischen, so dass das Gewehr nun auf mich zielte. Der Soldat brüllte mich an: ›Geh weg, was mischt du dich ein!‹ Ich sagte: ›Ich möchte dich schützen! Du hast ein Gewehr, doch ich spüre deine Angst. Du könntest mein Sohn sein, ich möchte nicht, dass du zum Mörder wirst!‹ Ein anderer Soldat, der dies gehört hatte, holte seinen Kameraden weg. ›Danke!‹ sagte ich. ›Wir leiden alle gleichermaßen unter der Situation.‹ Der Soldat sagte: ›Ich bin aus

»die Angst der Besatzer«

Holon in Israel und am liebsten wäre ich dort.‹ – ›Dann geh nach Hause, weigere dich, hier Dienst zu tun!‹ entgegnete ich ihm. ›Es ist schrecklich für dich, es macht dich kaputt.‹ Er nickte.«[6] Zusammen mit israelischen Friedensfrauen arbeitet sie unablässig daran, Brücken zu schlagen, zu informieren, was das Leben unter Besetzung bedeutet (worüber die israelischen Medien schweigen), versucht die Angst der Besatzer zu verstehen und ihren Leuten zu vermitteln.

3) Beim Trauergottesdienst für die am 27. September 2001 von einem frustrierten Amokschützen erschossenen Parlamentarier und Regierungsmitglieder der Kleinstadt Zug (Zentralschweiz)[7] wurde im Vorfeld die Frage heftig diskutiert, ob neben den Gedenkkerzen für die 14

Opfer auch eine für den ebenfalls toten Mörder entzündet werden solle. Die Gefühle der Wut und Trauer der Angehörigen respektieren oder ein Zeichen der Vergebung setzen? Aber: Konnte der Ortsbischof überhaupt ein solches setzen und nicht vielmehr die Betroffenen? Die 14 Kerzen wurden entzündet und auf den Altar gestellt. Die 15. Kerze dem Dekan übergeben, damit er sie später entzünde – wenn für die Angehörigen der Opfer die Zeit gekommen sei zu vergeben.

Für eine Kultur des Gewaltverzichtes und des Friedens

● Auf der achten Vollversammlung in Harare, Simbabwe, rief der Ökumenische Rat der Kirchen für die Jahre 2001-2010 die Dekade zur Überwindung von Gewalt (DOV) ins Leben. Sie will auf eine Kultur des Friedens für alle Menschen, egal welchen Bekenntnisses oder welcher Religion, hinarbeiten und den Beitrag der Kirchen dafür deutlich machen. Als Ziele der Dekade nennt die Vollversammlung: die ganzheitliche Auseinandersetzung mit der direkten und strukturellen Gewalt zu Hause, in Gemeinschaften und auf internationaler Ebene. Sie fordert die Kirchen auf, die Logik und Ausübung der Gewalt zu überwinden, auf jede theologische Rechtfertigung von Gewalt zu verzichten und eine Spiritualität von Versöhnung und aktiver Gewaltlosigkeit zu bekräftigen. Statt Herrschaft und Konkurrenz soll Zusammenarbeit und Gemeinschaft ein neues Sicherheitsverständnis schaffen. Dabei sollen die Kirchen von der Spiritualität Andersgläubiger lernen und sich mit dem Missbrauch religiöser und ethnischer Identität in pluralistischen Gesellschaften auseinandersetzen. Gegen die zunehmende Militarisierung der Welt und die Verbreitung von Waffen meldet der Ökumenische Rat Protest an.[8]

Im Schatten der Anschläge vom 11. September 2001 und des immer blutigeren Konfliktes in Israel-Palästina kamen am 21./22. Januar 2002 führende Vertreter der drei monotheistischen Religionen im ägyptischen Alexandria zusammen. In der »Ersten Erklärung von Alexandrien« fordern die Religionsvertreter nicht nur ein Ende der Gewalt und des Blutvergießens, sondern richten sich gegen jede Indienstnahme der Religion dafür: »Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und eine Diffamierung der Religion in dieser Welt ... Wir streben danach, eine Atmosphäre zu schaffen, in der die jetzigen und künf-

»Entweihung Seines Heiligen Namens«

tigen Generationen in gegenseitigem Respekt und Vertrauen zusammen leben können. Wir rufen alle dazu auf, von Hass und Dämonisierung abzusehen und die künftigen Generationen entsprechend zu erziehen.«[9] Auch wenn die Erklärung von den Konfliktparteien als politisch unwirksam kritisiert wurde, ist sie doch ein Zeichen dafür, dass sich die Religionsvertreter ihrer gemeinsamen Verantwortung bewusst sind.

Erneut ergriff Papst Johannes Paul II. die Initiative für das Friedensgebet von Assisi am 24. Januar 2002. Vor den Augen der Weltöffentlichkeit sollte es zum Zeichen gegen jeden religiösen Fundamentalismus werden, der im Namen Gottes zu töten vorgibt. In der gemeinsamen Erklärung verpflichten sich die verschiedenen Religionen gegen Gewalt und Terror für eine Kultur des Friedens einzustehen:

»Wir, Angehörige von unterschiedlichen religiösen Traditionen, werden nicht müde zu verkünden, dass Friede und Gerechtigkeit nicht voneinander zu trennen sind und dass Friede in

Gerechtigkeit der einzige Weg ist, auf dem die Menschheit in eine hoffnungsvolle Zukunft gehen kann. Wir sind davon überzeugt, dass in einer Welt mit immer offeneren Grenzen und immer kürzeren Entfernungen, in der die Beziehungen durch ein dichtes Kommunikationsnetz immer leichter werden, Sicherheit, Freiheit und Frieden nicht durch Gewalt, sondern nur durch gegenseitiges Vertrauen gesichert werden können. Möge Gott unsere Vorschläge segnen und der Welt Gerechtigkeit und Frieden schenken.«[10]

[1] Salvador Allende, zit. in: Wendekreis 6/2002, Immensee CH, 107. Jg., 26.
[2] Ebd. 28.
[3] Sowohl Kaschmir als auch Palästina gehörten zu den britischen Mandatsgebieten.
[4] H. H. Ben-Sasson (Hg), Geschichte des jüdischen Volkes 3, München 1980, 414.
[5] Ebd. 402-416; vgl. auch den Libanonkrieg, den Scharon führte.
[6] Sumaya Farhat-Naser, Verwurzelt im Land der Olivenbäume, Basel 2002, 30f.
[7] Ganz in der Nähe der Ereignisse vom 11. September ging die Meldung durch die Weltpresse und wurde als neue Dimension des Terrors wahrgenommen. Ähnliches war in Armenien 1999 geschehen – es wurde bislang als undenkbar für sichere westeuropäische Parlamentsarbeit betrachtet.
[8] Dekade zur Überwindung von Gewalt (DOV), Ökumenischer Rat der Kirchen 2000.
[9] Der Text der ganzen Erklärung von Alexandrien in: FrRu NF 3/2002, 168f; ebenso der Friedensappell in der Grußbotschaft von Papst Johannes Paul II. (13. März 2002)
[10] Aus: Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 1. Februar 2002, 9.

Beispiel einer zukunftsweisenden Initiative: Neve Shalom/Wahat al-Salam wurde 1972 vom Dominikaner Bruno Hussar gegründet. Es ist eine zweisprachige Dorfkooperative, in der jüdische und palästinensische Menschen gleichgestellt zusammenleben. Das Dorf liegt auf einem Hügel zwischen Jerusalem, Tel Aviv und Ramallah und wird von über vierzig Familien bewohnt. Es führt eine binationale, zweisprachige, trireligiöse Primarschule, die von 300 Kindern besucht wird. Als weltweit führend in der Friedenspädagogik gilt die Friedensschule des Modelldorfes.

Informationen: www.nswas.com

Hoffnungszeichen. Zu Beginn dieses Jahres erklärten israelische Reservisten: »Wir, die gespürt haben, dass die Befehle, die wir erhielten, die moralischen Werte zerstören, mit denen wir in diesem Land aufgewachsen sind ... Wir, die wissen, dass die besetzten Gebiete nicht zu Israel gehören und dass alle israelischen Siedlungen letztlich evakuiert werden müssen ... Wir erklären hiemit, dass wir nicht an dem Krieg zur Sicherung der Siedlungen teilnehmen werden ... Wir werden nicht mehr jenseits der Grenzen von 1967 kämpfen, mit dem Ziel ein ganzes Volk zu beherrschen, zu vertreiben, auszuhungern und zu demütigen ...«
(Tagesanzeiger vom 2.2.2002, S.5.)

Der gesamte Text der Erklärung in englischer Sprache findet sich unter:
http://www.seruv.org.il/defaulteng.asp
Vgl. auch die Homepage einer Organisation für Kreigsdienstverweigerer in Isreal »Yesh-gvul«
(zu deutsch: Es gibt eine Grenze!):
http://www.yesh-gvul.org/

Udo Schmälzle

»Ich schlage, also bin ich.«

Theologische Wurzelbehandlung des Gewaltproblems

Wenn die Forschung zeigt, dass gewalttätiges Verhalten gelernt wird, lohnt es sich, auch nach den Ursachen für den Frieden zu fragen. Inmitten ihrer Gewaltgeschichte hat die Kirche mit dem Blick auf den Gott der Liebe der »eiskalten Leere« eine Alternative zu bieten.

● Im Herbst 1992 retteten Polizeibeamte Asylantenfrauen vor der Vergewaltigung durch Rechtsradikale. Diese Meldung ging um die Welt und war in aller Munde. Eine Religionslehrerin erlebte, wie in der 9. Hauptschulklasse ein Bursche damals das Verhalten der Rechtsradikalen im Unterricht rechtfertigte: »Das ist richtig so!« Beim Nachfragen erläuterte er: »Die Männer der Frauen sollen durch die Vergewaltigung gedemütigt werden!« Der junge Mann war 15 Jahre alt.

Der Dialog zwischen der Lehrerin und ihrem Schüler im Religionsunterricht entschlüsselt das geheime Lernprogramm, das bis dato im diffusen Medien- und Literaturspektakel läuft: Wer zur Gewalt greift, wird wahrgenommen! Der Schüler hat dieses Programm begriffen und geht zur Lehrerin mit ihrem »sozialen Geschwalle« auf Konfrontationskurs. Begriffen haben es auch die potentiellen Opfer. Die Angst vor Gewalt treibt Alte und Behinderte immer stärker in das soziale Abseits. Die Bereitschaft zur Gegengewalt wächst, verstärkt durch ein politisches Antiterrorismusprogramm, das Menschen, Länder und Ideologien dämonisiert, ein Programm, das uns glauben machen will, mit Waffengewalt die Wurzeln des Bösen ausrotten zu können. Hier stellt sich die Frage, was wir bis heute als Kirchenleute, Wissenschaftler, Politiker und Journalisten von diesem geheimen Lernprogramm im »circle of violence« begriffen haben. Wird dieser Teufelskreis der Gewalt nicht durchbrochen, weil alle – mehr als wir vermuten – davon leben?

Bagatellisierung und Verschleierung

● Die Ereignisse in Erfurt haben erneut bestätigt, dass sich Politik und Wissenschaft nur unter dem Druck erlebter Opfer der Gewalt stellen. Das Gewaltproblem wurde lange Zeit bagatellisiert und verdrängt. Kirchenleitungen, Behörden und Schulleitungen sind eher zurückhaltend, wenn es darum geht, offen über die Gewaltprobleme in Schule und Gesellschaft oder über sexuellen Missbrauch im Raum der Kirche zu sprechen.

Die Verschleierung der Gewalt beginnt in der Familie. In zwei Dritteln der Fälle von so genannter »häuslicher Gewalt« muss nach den Angaben des Bayerischen Landeskriminalamtes die Polizei wieder ohne Anzeige abrücken, da sich Opfer und Täter bereits wieder »geeinigt« haben und oft sogar gegen die Ordnungshüter tätig werden. Was sich unter dem Tatbestand »häuslicher Gewalt« jedoch verbirgt, zeigt die Statistik des »Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen«, das 1995 eine Untersuchung zu »Opfererfahrungen in engen sozialen Beziehungen« veröffentlichte, die auf einer repräsentativen Stichprobe von 5711 Deutschen beruhte:

»Fast sechzehn Prozent der Bevölkerung waren in den letzten fünf Jahren Opfer von ›körperlicher Gewalt in engen sozialen Beziehungen‹ geworden. Über achtzig Prozent der Opfer von physischer Gewalt standen dem Täter nahe.

Rund zehn Prozent aller Befragten zwischen sechzehn und sechzig waren in ihrer Kindheit mindestens einmal massiv von ihren Eltern misshandelt (gewürgt, mit der Faust geschlagen) worden.

Rund siebzig Prozent waren körperlich gezüchtigt worden (vom Ohrfeigen bis zum Schlagen mit einem Gegenstand).

Von den Frauen zwischen Zwanzig und Sechzig sind 6,1 Prozent mindestens einmal von Familienangehörigen vergewaltigt oder genötigt worden. Hochgerechnet sind das rund 1,4 Millionen Frauen in Deutschland.

Fast jede fünfte Frau ist als Kind einmal Opfer von sexuellen Übergriffen gewesen.

6,2 Prozent der Mädchen hatten bis zum Alter von vierzehn Jahren sexuelle Missbrauchserfahrungen mit Körperkontakt. Jeder fünfte Täter war der Vater oder Stiefvater seines Opfers.«[1]

Die Analyse von Gerichtsbeschlüssen, Dichtung und Literatur und erst recht die analytisch-therapeutische Literatur belegen, dass bis heute der Täter und nicht das Opfer die Wahrnehmung bestimmt und dass von der Antike bis in die Gegenwart nicht tötungshemmende Bewusstseinsbildung durch Beschreiben von Affekten wie Bedauern, Scham, Mitleid und Trauer, sondern Aggression, Provokation, Kampf, Tötung und Schändung im Mittelpunkt stehen.[2] Wo liegen die Ursachen dafür, dass Gefühle wie Mitleid, Empathie und Scham als Defekte degradiert werden?

Was macht die Menschen zu dem, was sie sind?

● Zum 10. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto entwickelte Bertrand Russel (1953) ein Forschungsprogramm, das bis heute Humanwissenschaftler beflügelt und das durch die Gewaltproblematik neu an Aktualität gewonnen hat. »Menschen haben eine außerordentliche Fähigkeit zu brutaler Grausamkeit. Und ich glaube, es ist die Pflicht eines jeden denkenden Menschen, nicht nur über Grausamkeit entrüstet zu sein und den Wunsch zu hegen, die Täter abzuhalten – das ist natürlich wesentlich –, sondern es gibt darüber hinaus etwas, das man meiner Meinung nach tun müsste, nämlich die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren, dasjenige, das die Menschen veranlasst, böse zu sein, wo sie auch anständig sein könnten. Dies ist vor allem ein wissenschaftliches Problem. Die Lösung der Probleme müsste zeigen, was die Menschen zu dem macht, was sie sind.«

Die Fragen nach den Ursachen der Gewalt und nach dem Gewaltbegriff durchziehen wie ein roter Faden die Gewaltliteratur. Spätestens beim Ringen um das Verständnis menschlicher

Aggressivität – ob in uns der »Urmensch« (S. Freud) fortlebt und der Mensch ähnlich wie das Tier auf Aggression und Kampf festgelegt ist oder ob der Mensch als soziales Wesen auf Kommunikation und Kooperation angelegt ist – wird deutlich, dass die heutige Erwachsenengeneration einen echten Konsens zu anthropologischen Grundwerten und Leitideen entweder nie hatte oder wieder verloren hat und der nachwachsenden Generation einen »moralischen Trümmerhaufen«[3] hinterlässt.

Bestie oder Gott?

● Erklärungsmodelle und Analysen von Sozialwissenschaftlern entstehen nicht im wertfreien Denklabor. Es stellt sich die Frage nach den latenten oder manifesten anthropologischen Leitbildern, die solchen Erklärungsmodellen zugrunde liegen.[4] Diese Leitbilder vermitteln ethische Grundorientierungen. Ihnen kommt im Sinne Foucaults[5] »Stifterfunktion des Subjekts« zu, ja mehr noch, bei der Konstruktion von sozialer Wirklichkeit werden die anthropologischen Leitbilder und ethischen Grundorientierungen der Sozialwissenschaften – wiederum im Sinne Foucaults – zum »Dispositiv«, das soziale Wirklichkeit definiert. Wenn z.B. Sigmund Freud 1917 in »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« den Mythos vom »Urmenschen« entwickelt, der »in unserem Unbewussten« mit seinem Aggressionstrieb fortlebt, und betont, dass »unser Unbewusstes die Tötung nicht ausführt«, dann konfrontiert uns Gewalt von Kindern und Jugendlichen mit diesem »Unbewussten« in der Gesellschaft.[6] Das mythische Konstrukt des Urmenschen wird handlungsleitend. Ist die Gewalt von Kindern und Jugendlichen ein Reflex auf die Gewaltbereitschaft der Erwachsenen? Lebt in der Jugendgewalt die Wolfsanthropologie der Moderne auf, die wir seit Generationen im Unterbewusstsein mit uns herumschleppen?

Wertheimers Buch zur »Ästhetik der Gewalt« betreibt bereits seit der Mitte der 1980er-Jahre diese »Archäologie des Wissens« im Sinne von Foucault und zeigt auf, dass wir realpolitisch und künstlerisch in einer Tradition der Gewalt stehen: »Der literarische Text, das Kunstwerk im

»Sieg als oberste Handlungsmaxime«

Schnittpunkt von Affirmation und Provokation, spricht am deutlichsten im Moment der Tötung ... Der Akt des Tötens und Getötetwerdens wird zum Prüfstein der Existenz.«[7] Wertheimer beschreibt die neue Wesenswirklichkeit, die den Menschen zwischen Tier und Gott, zwischen Bestie und Idol verortet und als oberste Handlungsmaxime von ihm den Sieg erwartet.

Wer tiefer in die Archäologie von Gewaltbereitschaft und Aggressionsverhalten eindringen will, sollte auf die Bücher von Anatol Rapoport zurückgreifen. Sie öffnen in der Tat die Augen für die »Ursprünge der Gewalt«. In dem Buch »Frieden: Eine Idee, deren Zeit gekommen ist« kommt Rapoport zu dem Schluss, dass die Friedensidee »während mindestens achtundzwanzig Jahrhunderten schlief«.[8]

Die Verdinglichung und Materialisierung des Menschen zur Ware im Arbeitsprozess, die Verdrängung von gewaltlosen, an Solidarität und am Teilen orientierten Konfliktmodellen, die Festlegung des Menschen auf den Kampf bei der Konfliktlösung, diese sozialdarwinistischen Positionen bestimmen den Bodensatz unserer Kultur der Gewinner. Die Arbeit am Gewaltverhalten von Kindern und Jugendlichen wird zur Farce, verfehlt die notwendige Wurzelbehandlung und verkommt zur Symptombehandlung, wenn dieser fundamentale Wertkonflikt vertuscht

wird. Dieser Konflikt wird gegenwärtig auf dem Rücken von Schulen und Familien ausgetragen. Dabei ist festzustellen, dass sich auch im Bildungsbereich zweckrationale Prinzipien und Zielvorgaben immer stärker ausbreiten. Die Beziehungen zwischen Lehrern, Schülern und deren Eltern, ja sogar die Beziehungen im Primärbereich der Familie werden zunehmend von den

»Wissen für Verkauf und Wettbewerb erworben«

Prinzipien der Zweckmäßigkeit, der Funktionalität und der Verwertbarkeit bestimmt. Lyotard stellt für die Schule resignierend fest, dass Wissen für Verkauf und Wettbewerb erworben wird.[9]

Vielfach endet der Versuch, durch die Arbeit an theoretischen Erklärungsmodellen Handlungskonzepte zur Lösung des Gewaltproblems freizulegen, in einer abgehobenen Theoriedebatte, die aktional versandet. Knauf liefert eine vorläufige Zusammenfassung von Ergebnissen dieser Arbeit an Erklärungsmodellen:

»Zentrale Bedeutung in den charakterisierten Erklärungsansätzen haben
- die menschliche Triebstruktur, die vor allem dann zum Zuge kommt, wenn Normen und soziale Sinnstrukturen fehlen oder zu schwach ausgeprägt sind,
- die Erfahrung von psychischer Verletzung und Diskriminierung (Frustration), die aggressive (Ersatz-)Handlungen provozieren (Dampfkesseleffekt),
- die soziale Akzeptanz von Gewalt im sozialen Umfeld, aber auch die öffentliche Beachtung, die aggressives Verhalten erfährt,
- die Vermittlung von Verhaltensmodellen (etwa in den Massenmedien), die Gewaltanwendung als etwas Naheliegendes und Attraktives darstellen.«[10]

Knauf betont die Notwendigkeit der Kombination verschiedener Erklärungsmodelle und kommt zu dem Urteil, dass dieser Vergleich noch nicht geleistet sei. Dem ist nicht so. Rapoport[11] entwickelt ein Erklärungsmodell, in dem Aggressions- und Frustrationstheorie, ferner die Theorie des sozialen Lernens und der kognitiven Dissonanz in Beziehung gesetzt werden. Die Kombination dieser Erklärungsmodelle aus der Sozialpsychologie liefert Ansätze zur Entwicklung von Handlungskonzepten.

Frieden erzeugt Frieden

● Gewalt ist kein Naturprodukt. Der Mensch muss seine existentiellen Überlebensbedürfnisse ohne die Instinktsteuerung des Tieres strukturieren. Die Verletzung physischer, psychischer und sozialer Bedürfnisse löst Frustrationen und aggressive Ersatzhandlungen aus. Dabei entwickelt jedes menschliche Wesen vom Kleinkindalter an ein breites Repertoire von Reaktionsmöglichkeiten (Mienenspiel, beißen, kratzen, schreien ...). Das Ernstnehmen dieser Bedürfnisse im Kleinkindalter schafft Vertrauen und Selbstwertgefühle. Ihre Verletzung und Verdrängung disponiert zu Misstrauen, Angst und Aggressivität.

An diesem Punkt beginnen die Überlegungen von Johann Galtung.[12] Er kritisiert, dass wir nur nach den Ursachen von Gewalt und deren Auswirkungen fragen, aber nicht umgekehrt die Frage nach den Ursachen des Friedens und dessen Folgen stellen. Das Faszinierende an den Ausführungen von Galtung ist auf der einen Seite die schonungslose und erdrückende Beschreibung des Gewaltpotenzials und die Tatsache, dass er auf der anderen Seite nicht müde wird, eine Gegentypologie unter den Stichworten Frieden und Kooperation zu entwerfen. Die

Beschreibung des Gewaltpotenzials ist mit den Begriffen Ökozid, Suizid, Homizid, Genozid, Strukturozid umfassend. »Die Typologie des Friedens ist genauso umfassend. Negativer Frieden ist die Abwesenheit von Gewalt; natürlicher Frieden ist Kooperation, nicht Kampf zwischen

»nach den Ursachen des Friedens und dessen Folgen fragen«

den Arten. Direkter positiver Frieden besteht aus verbaler und physischer Zuwendung, gut für Körper, Geist und Seele; an alle Grundbedürfnisse gerichtet (Überleben, Wohlergehen, Freiheit und Identität). Liebe ist der Inbegriff davon, eine Vereinigung von Körper, Geist und Seele. Und die Integration von Körper, Geist und Seele bedeutet inneren Frieden.« Galtung gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, nur eine Typologie des Friedens zu entwickeln. Sein Blick richtet sich schon auf eine Friedenstheorie mit entsprechenden Hypothesen: »Gewalt jeglicher Art erzeugt Gewalt jeglicher Art. Frieden jeglicher Art erzeugt Frieden jeglicher Art. Positiver Frieden ist der beste Schutz gegen Gewalt.«

Die Befunde der Aggressionsforschung weisen darauf hin, dass die wirksamste Methode, aggressive und gewaltbezogene Verhaltensweisen zu lernen, darin besteht, dass Modellpersonen wie Väter, Mütter, Lehrerinnen und Lehrer ihre Forderungen mit psychischem und physischem Druck bei Kindern und Jugendlichen durchsetzen. Die Gewaltkommission stellt in ihrem Endgutachten fest: »Die empirisch nachgewiesenen Beziehungen zwischen Gewalterfahrung und eigener Gewalttätigkeit beruhen auf Lernprozessen ... Ebenso wie Gewalt an gewalttätigen Modellen gelernt wird, kann eine gewaltlose Konfliktlösung am besten an konsequent gewaltlosen Vorbildern gelernt werden. Sie müssen dem Kind im Elternhaus und in der Schule vorgelebt werden. Die Gewaltlosigkeit der Erziehung ist wesentlicher Bestandteil der Erziehung zur Gewaltlosigkeit.«[13]

Pädagogische Arbeit am Gewaltverhalten und der Gewaltbereitschaft kann damit in Schule und Familie auf einer soliden empirischen Grundlagenforschung aufbauen. Hass, Sadismus, Destruktivität und Zerstörungswut sind nicht das Resultat angeborener Verhaltensweisen, sondern Ergebnis interaktionsgebundener und entwicklungsspezifischer Lernprozesse. Pädagogische Arbeit muss bei den Bedürfnissen und Lebenssituationen ansetzen, die in der Wahrnehmung von Kindern und Jugendlichen gewaltbelastet sind und damit »gewaltfördernde Lernprozesse ..., gewaltbegünstigende Einstellungen und gewaltsame Verhaltenstechniken« auslösen.

Udo Rauchfleisch konkretisiert individuell-lebensgeschichtliche und gesellschaftliche Faktoren, die in solchen Lernprozessen wirksam werden. »Lebensgeschichtliche Ursachen sind vor allem Bedingungen, die dem Kind Gefühle von Leere und Ohnmacht vermitteln, eine Atmosphäre von Stumpfheit und Freudlosigkeit schaffen und das Kind innerlich ›erfrieren‹ lassen. Die gesellschaftlichen Bedingungen, welche die Entwicklung des Sadismus fördern, sieht Fromm vor allem in einer Sozietät, die auf ausbeuterischer Herrschaft beruht sowie Unabhängigkeit, Integrität, kritisches Denken und Produktivität ihrer Mitglieder hemmt.«[14]

Die Kirche und ihre Gewaltgeschichte

● Die Arbeit mit gefolterten, misshandelten und verfolgten Menschen zeigt, »dass ihnen ein Überleben am ehesten dann gelungen ist, wenn sie der furchtbaren Sinnlosigkeit der gegen sie gerichteten Gewalt einen politisch oder religiös

determinierten Sinn, ein ›Nein‹ entgegenzusetzen vermochten. Dies ist eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür, dass wir überhaupt weitere Strategien zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen Gewalt entwickeln können.«[15] Welche Kraft und welches Widerstandspotenzial aus dem sicher oft missbrauchten christlichen Glauben wachsen können, hat sich in den KZs gezeigt und zeigt sich gegenwärtig in den Basisgemeinden der Elendsviertel der Dritten Welt. Das Leiden und Sterben Jesu enthält eine andere Botschaft und stützt das Programm eines Galtung: Frieden erzeugt Frieden! Das Programm unseres christlichen Gottes ist kein Kampfprogramm.[16] Nur müssen wir zur Kenntnis nehmen, dass die Philosophie eines Thomas Hobbes ihren Wurzelgrund in einer Zeit hat, in der sich Christen verschiedener Konfessionen in endlosen Kriegen unter Berufung auf den christlichen Glauben und mit dem Segen ihrer Kirchen die Köpfe einschlugen und sich gegenseitig eliminierten.

»Kraft und Widerstandspotenzial«

Wolfgang Giegerich hat sich mit der Gewaltgeschichte der Kirche beschäftigt. Er versucht, »die Geschichte der verschiedenen Tötungen, Traumen und Brüche« im christlichen Abendland nachzuzeichnen, an denen die christliche Religion immer beteiligt war. »Man pflegt die Hexenverbrennungen heute moralisch zu verdammen«, schreibt er und lehnt dieses Urteil, das von einem »externen Standpunkt« aus denkt, für den Psychologen ab. Mit analytischer Tiefenschärfe stellt er fest, »dass die Existenz der heutigen Psychologie sich unter anderem auch dem tötenden Tun der Inquisitoren verdankt ... Die Tötung der Hexen war nicht einfach ein Tun an gleichgültigen anderen draußen, sie war, indem sie dies auch war, zugleich ein Tun am eigenen höchsten Wert, am Selbst, an der Seele. In den Hexen hat sich die Seele als die heidnische, die sie war, selbst ausgemerzt.«[17] Giegerich stellt sich den historischen Fakten dieser Gewaltakte und sucht ihre Bedeutung für die Sinnkonstruktion der Gegenwart. Es lohnt sich weiter zu denken. Die Psychologie verdankt ihre Existenz im eigentlichen Sinn nicht den Hexenprozessen, sondern einer Kirche, die mit ihrem damaligen Selbstverständnis und ihrer Theologie diese Gewaltexzesse erst möglich gemacht hat. Ohne die Inquisition wären in dieser Weise keine Hexen und Ketzer verbrannt worden.

Wir können diesen Gedanken Giegerichs auf andere Bereiche übertragen und müssen dann feststellen, dass sich nicht nur die Psychologie mit ihrem Verständnis der Seele diesen Gewaltexzessen verdankt, sondern das gesamte Projekt der Moderne, in dem auf der Grundlage religionskritischer Postulate Mündigkeit immer gegen die faktische Entmündigung durch die Kirche eingefordert wurde, in diesen religiös begründeten Gewaltakten wurzelt. Die Geschichte der Hexenverbrennungen holt damit nicht nur die Psychologie, sondern noch viel stärker uns als Christinnen und Christen ein. Erst das Zweite Vatikanum hat im Dekret über die Religionsfreiheit mit dem Axiom gebrochen, das in allen Jahrhunderten zur Legitimation religiöser Gewalt zitiert wurde: Die Wahrheit hat alle Rechte! Der Irrtum hat kein Recht!

»Das Projekt der Moderne wurzelt in religiös begründeten Gewaltakten.«

Unser Beitrag in der Kirche zur Gewaltproblematik beginnt damit, dass wir uns der eigenen Gewaltgeschichte stellen. Der Griff zur Gewalt hat dazu geführt, dass die Kirche mit der Tötung von Menschen ihr eigenes Gottesbild verleugnet und zerstört hat, nämlich den Gott, der sich im Leiden, Sterben und der Auferste-

hung seines Sohnes zur Gewaltlosigkeit bekannte und dessen Wesen im Neuen Testament dann von seiner Selbst- und Gewaltlosigkeit her bestimmt wurde. »Daran haben wir die Liebe erkannt, dass ER sein Leben für uns hingegeben hat.« (1 Jo 3,16)

Dieses Reden vom Gott der Liebe und der Versöhnung, der zwar immer noch verbal bezeugt, aber aktional mit dem Scheiterhaufen verleugnet wurde, hat wohl am meisten unter den tödlichen Doppelbotschaften der Kirche gelitten und tut dies bis auf den heutigen Tag. Wer sich schon einmal mit dem Bericht von Bartolomé de Las Casas an Karl V. im Jahr 1552 zu den Greueltaten der christlichen Eroberer in der Neuen Welt (»12 Millionen Tote, Männer, Weiber und Kinder«) beschäftigt hat[18], wundert sich nicht mehr, dass die Nachkommen der Indianer, die heute ihre eigene Geschichte zu erforschen beginnen, Papst Johannes Paul II. bei der 500-Jahr-Feier die Bibel zurückgegeben haben.

Götzendämmerung

● Solche in der Religion wurzelnden Gewaltakte sind damit eine der Ursachen dafür, dass Gott in der Moderne nicht mehr gedacht, Religion unter Verdacht gestellt wurde und die Vordenker zum Projekt der Moderne ihre religiösen Wurzeln gekappt und den Tod Gottes angesagt haben. Der Gottesverlust der Moderne blieb nicht ohne Folgen. Mit diesem Verlust begann eine Götzendämmerung, die heute mehr und mehr durchschaut und beschrieben wird, interessanterweise weniger in der Theologie, sondern mehr in Dichtung und Literatur. Einen Markstein in dieser Literatur zur Götzendämmerung stellt die Rede von Martin Walser bei der Verleihung des Büchnerpreises 1981 dar. Er greift die Frage Büchners auf: Woran stirbt Gott? Für Walser sind wir zum »Daumenlutscher« geworden[19]: »Der die Welt beschimpfende Daumenlutscher ist unser Muster. Dem Daumenlutscher stirbt ein Gott. Er ist sein eigener Gott. Nicht die Leere der Gottlosigkeit ist sein Horror, sondern der Nächste, der Nebenmensch. Wie er sich selber Gott ist, so ist ihm der Nebenmensch die Hölle.«

Könnte es sein, dass die Moderne mit dem Verlust von Religion und Gottesdenken den anderen, das Du, den Nächsten verloren hat? Könnte es sein, dass die größte Gefährdung gegenwärtig vom Menschen ausgeht, der sich selbst zum »Gott« macht und damit zur Quelle von neuer Gewalt und neuem Leid?

Die Siegermythologien eines Hobbes und Nietzsche sind Götzenmythologien. Wertheimer hat sie in der Literatur entlarvt und Walser als Literat in ihren konkreten Auswirkungen be-

»Siegermythologien sind Götzenmythologien.«

schrieben. Die Untersuchungen zum Gewaltverhalten zeigen überdeutlich, dass die perverse Faszination, die von Gewalt- und Tötungsakten ausgeht, sich aus dem Macht- und Siegesrausch speist: Ich habe Gewalt über dich! Ich bin stärker als du! Identität und Selbstwertgefühl resultieren aus dem Kampf und müssen in immer neuen Siegen bestätigt werden. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn heute von jugendlichen Gewalttätern zu hören ist: »Ich schlage, also bin ich!« und Philosophen räsonieren: »Ich hasse, also bin ich!«

Der Hass verselbständigt sich. Wenn wir der Diagnose von Hans-Magnus Enzensberger folgen, sind serbische Heckenschützen, französische Vorstadt-Desperados, marodierende Skinheads und wild um sich schießende Schüler erst die Protagonisten eines latenten Gewaltpotenzials, das sich aus einem irrationalen Hass speist

und die Zerstörung von Menschen und Sachen nicht mehr von der eigenen Selbstzerstörung unterscheiden kann. »Die Kämpfer wissen sehr wohl, dass sie nur verlieren können, dass es keinen Sieg gibt. Sie tun alles, was in ihrer Macht steht, um ihre Lage bis ins Extrem zu verschärfen. Sie wollen nicht nur die anderen, auch sich selber in den ›letzten Dreck‹ verwandeln.«[20]

»Wer nicht liebt, bleibt im Tod« (1 Jo 3,14)

● Wenn die These stimmt, dass das gegenwärtig erlebte Gewaltpotenzial im Gottes- und Religionsverlust der Moderne Wurzeln hat, dann verbindet sich mit dieser These eine zweite: Die Wiederentdeckung des Glaubens an den Gott, den Jesus Vater nennt, schützt den Menschen vor sich selbst und schützt die Menschen voreinander. Der Mensch, der sich von Gott geliebt weiß und nicht, um mit Giegerich zu sprechen, »in die eiskalte Leere«[21] eines entgötterten Himmels schaut, findet zu sich selber und zum anderen zurück und wird fähig, den Hass, der aus ihm selbst kommt und der ihm von außen entgegenschlägt, zu überwinden. Die Geschichte des Christentums zeigt, dass immer dann dieser verfluchte Teufelskreis der Gewalt durchbrochen wird, wenn Einzelne, Gruppen und erst recht eine ganze Institution sich in den Dienst dieses liebenden Gottes stellen, indem sie auf Gewalt verzichten. Dies begann am Schandpfahl des Kreuzes, setzte sich in den Christenverfolgungen fort, ließ einen Franz v. Assisi durch Kreuzzugsheere hindurch bis zum Sultan vordringen und brachte auf den Philippinen und in der ehemaligen DDR Panzer zum Stehen. Der Gott, zu dem Jesus »Vater« gesagt hat und an den wir als Christinnen und Christen glauben, muss nicht mehr totgesagt werden, wenn in der Kirche, in Gemeinden, Orden und Familien wieder gewaltfrei gelebt wird.

Für Rauchfleisch ist dies die Grundlage für das Widerstandspotenzial des Christentums. Giegerich kann vermutlich dieser Utopie nicht folgen: »Wenn der noch gegenständlich, als Gegenüber vorgestellte höchste Gott ganz verdampft ist, ... blickt man in eiskalte Leere. Die ganze Welt ist entgöttert und ordinär geworden.« Vor solchen Aussagen wird Theologie nicht kapitulieren. Bei christlichen Mystikern ist der »Blick in die eiskalte Leere« schon immer Grunderfahrung für eine neue Gottesgeburt gewesen. Dem Blick in die »eiskalte Leere« hat der christliche Glaube den Gott entgegenzusetzen, den Luther einmal als »Backofen von Liebe« beschrieben hat, den Gott, der in der mystischen Erfahrung jegliche Rationalität sprengt. Das Sich-Einlassen auf ihn wird zum »totalen Ereignis« schlechthin. Wie lange werden die christlichen Kirchen und Theologien noch brauchen, bis sie wieder in Kult und Liturgie die menschliche Sehnsucht nach Ekstase, nach diesem »totalen Ereignis«, nach der – im Sinne Freuds – ozeanischen Entgrenzung und Verschmelzung mit dem

»Sehnsucht nach Ekstase«

Absoluten erahnen lassen und feiern? Zilleßen träumt davon, dass Religion dies leisten kann: »Die Sehnsucht nach dem Totalen ist menschlich. Wohin mit dieser Gewaltfaszination der Sterblichen? Wo kann das Tabu des Totalen so übertreten werden, dass das soziale Leben nicht zerstört, sondern bestätigt, ggf. verändert wird? Es bedarf ... [der] Orte der Unterbrechung des Alltags, Orte der Unterbrechung der Rationalität, nicht ihrer Aufhebung (ihrer Suspendierung).«[22]

Das Widerstandspotential der Religion umfasst mehr als das ethische Postulat: »Du kannst! Denn du sollst!« Der Glaube sagt uns: »Du lebst,

wenn du liebst!« Menschen, die nicht mehr lieben können, sind nach dem Autor des 1. Johannesbriefes schon tot (1 Jo 3,14). Was bleibt für sie mehr als zu sagen: Ich schlage, also bin ich!

In dem Theaterstück »Das Unergründliche« lässt Gabriel Marcel Edith, die ihren Geliebten verloren hat, sagen: »Die einzige Religion, die für mich in Frage kommt, ist die Religion, die uns in eine andere Welt einführt, in der die armseligen Schranken, die die Wesen aus Fleisch und Blut trennen, in Liebe und Barmherzigkeit verschwinden.«[23]

Zu allen Zeiten haben Menschen mit dieser Sehnsucht und diesem Glauben im Herzen Gewaltmenschen und Gewaltregime in Religion, Kirche und Welt überlebt. Das wird auch in Zukunft so bleiben. Dies ist selbst der eingangs erwähnten Religionslehrerin mit ihren gewaltverherrlichenden Skinheads in der Klasse gelungen. Sie ist nicht zum Direktor der Schule gelaufen, es gab keine Einträge in das Klassenbuch! Sie hat auf Sanktionen verzichtet, dafür jedoch mit den jungen Männern gesprochen und ihre Klasse, die in der Mehrheit anders dachte, zum Sprechen gebracht. Zwei aus dieser Gruppe haben sich später an einer Anti-Gewalt-Demo in ihrer Stadt beteiligt. Wie sagt Galtung: »Gewalt erzeugt Gewalt! Frieden schafft Frieden.«

[1] Sabine Rückert/Wolfgang Gehrmann, Die Keimzelle der Gewalt, in: DIE ZEIT Nr. 15, 07.04.1995, 17-21, 18.
[2] Vgl. Bruno Bettelheim, Gewalt – eine gern verleugnete Verhaltensweise, in: Erziehung zum Überleben, Stuttgart 1980, 207-223; sowie Jürgen Wertheimer, Ästhetik der Gewalt, Frankfurt/M. 1986.
[3] Vgl. Reimer Gronemeyer, Das Blut deines Bruders: Die Zukunft der Gewalt, Düsseldorf u.a. 1993.
[4] Vgl. Udo Schmälzle, Der Weg muss zum Ziel werden. Fragmente zum Gewaltproblem, in: Ders. (Hg.), Mit Gewalt leben. Arbeit am Aggressionsverhalten in Familie, Kindergarten und Schule, Frankfurt/M. 1993, 43ff.
[5] Vgl. Michel Foucault, Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1973, 29.
[6] Vgl. Sigmund Freud, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: Sämtliche Werke, Bd. 3, Heidelberg 1953.
[7] Wertheimer, a.a.O., 10.
[8] Vgl. Anatol Rapoport, Frieden: eine Idee, deren Zeit gekommen ist, Darmstadt 1990, 194ff., 239. Vgl. Ders., Ursprünge der Gewalt: Ansätze zur Konfliktforschung, Darmstadt 1990.
[9] Vgl. Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen, Wien 1986, 24.
[10] Tassilo Knauf, Gewalt: gesucht wird eine Theorie, in: PAED EXTRA 5, 1993, 4-7, 6.
[11] Vgl. Rapoport, a.a.O. 195.
[12] Vgl. Johann Galtung, Friedensforschung in Deutschland: Stagnation oder Erneuerung, in: Ders./D. Kinkelbur/M. Nieder (Hg.), Gewalt im Alltag und in der Weltpolitik, Münster 1993, 41-59, 51f.
[13] H.-D. Schwind/J. Baumann u.a. (Hg.), Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Analysen und Vorschläge der unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt. Bde. I-IV, Berlin 1990, Bd. I, 168f.
[14] Udo Rauchfleisch, Allgegenwart von Gewalt, Göttingen 1992, 236.
[15] Ebd., 237.
[16] Vgl. Georg Baudler, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994, 267f.
[17] Wolfgang Giegerich, Tötungen. Über Gewalt aus der Seele, in: Peter Michael Pflüger (Hg.), Gewalt – warum. Der Mensch: Zerstörer und Gestalter, Olten-Freiburg i.Br. 1992, 184-234, 220.
[18] Vgl. Bartolomé de Las Casas, Brevissima relación de la destrucción de las Indias. Vgl. Frauke Gewecke, Wie die neue Welt in die alte kam, Stuttgart 1986, 198-204.
[19] Martin Walser, Woran Gott stirbt, in: Büchner-Preis-Reden 1972-1983, Stuttgart 1984, 167-174, 173f.
[20] Hans-Magnus Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt/M. 1994, 314.
[21] Giegerich, a.a.O., 227.
[22] Dietrich Zilleßen, Bildung und Gewalt. Warum Marginalien keine Marginalien sind, in: ZPT, 2001, Nr. 3, 218-221, 221.
[23] Gabriel Marcel, Das Unergründliche, unvollendetes Manuskript 1961, 340.

Gottfried Vanoni SVD

Gott als oberste und letzte Gewalt

Abwägungen aus bibeltheologischer Sicht

Ist der biblische Gott gewalttätig? Statt einer glatten Antwort folgt ein Plädoyer für einen Blick auf die ganze biblische Tradition, für die Bereitschaft Spannungen auszuhalten und für die gläubige Einsicht in die fundamentale Asymmetrie zwischen Gott und Mensch – gerade in der Frage der Gewalt.

● Es ist noch kein Vierteljahrhundert her, dass die Bibelwissenschaft wahrgenommen hat, wie gewaltbesetzt die Sprache der Bibel ist.[1] Nicht nur die biblische Geschichte ist voller Gewalt, auch der biblische Gott besitzt gewalttätige Züge. Die Frage verstummt nicht mehr, wie damit umzugehen sei. Je mehr die ganze Breite der Problematik bewusst wird, desto differenzierter fallen die Antworten aus. Und da entsteht auch das praktische Problem. Simple Lösungen sprechen sich leichter herum und lassen sich leichter in die Praxis umsetzen. Doch allzu schnell wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Wer die Bibel verstehen will, muss sich um das Ganze der Schrift mühen, muss Spannungen aushalten. Ich kann unmöglich auf alles eingehen, was die Fragestellung dieses Heftes in mir ausgelöst hat. Ich versuche zu skizzieren, wie ich mit den Spannungen umgehe.

Spannungen aushalten

● Ich setze bei einem bekannten Text ein, dem Lied Marias: »Er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist … Er hat Gewalt geübt mit seinem Arm … Er hat die Gewaltigen abgesetzt von ihren Stühlen« (Lk 1,49-52). Mag sein, dass erst die Verfremdung durch Luthers Übersetzung die Gewaltseite des Magnificat hervortreten lässt. Christenmenschen sehen solche Formulierungen eher nur im Alten Testament angesiedelt. Tatsächlich zitiert Maria aus dem Psalmenbuch: »Gott, du beherrschst die Empörung des Meeres; wenn seine Wogen toben – du glättest sie. Rahab hast du durchbohrt und zertreten, deine Feinde zerstreut mit starkem Arm« (Ps 89,10-11). Der Zusammenhang zeigt, dass Maria in mythologischer Sprache von der Schöpfung redet. Der Schöpfergott hält die chaotische Urflut in Schach und besiegt Rahab (»das Ungestüm«). Der Psalmdichter kann Gottes Sieg über das Chaos auch anders besingen: »Im Meer ziehen die Schiffe dahin, auch der Leviatan, den du geformt hast, um mit ihm zu spielen« (Ps 104,26).

Wer sich um die Einheit der ganzen Bibel müht, wird davor bewahrt, sich Gott nach eigenen Vorlieben vorzustellen. Wer seine Gottes-

vorstellung an der ganzen Bibel ausrichtet, lernt Spannungen auszuhalten. Wüsste die Bibel nur von einem Leviatan, den Gott sich als Spielzeug geschaffen hat, bestünde dann nicht die Gefahr der Verniedlichung des Bösen? Und wüsste die Bibel nur von einem Leviatan, dem Gott die Köpfe zermalmt (Ps 74,14; Jes 27,1), dürften wir

»die Zähmung der Unterdrücker«

dann auf eine Bekehrung der Unverbesserlichen hoffen? Beides ist zugelassen: die Hoffnung der Unterdrückten auf Gottes »gewaltigen Arm« und die Hoffnung darauf, dass Gott die Zähmung der Unterdrücker gelingt. Die christliche Tradition hält beide Hoffnungen wach: Sie kennt den Drachentöter Georg und weiß von Margareta, dass sie den Drachen mit ihrem Gürtel abführt.

Der Faden, den das Magnificat aufgreift, führt weiter zur großen Flut: »Alle Quellen der gewaltigen Urflut brachen auf, und die Schleusen des Himmels öffneten sich. Das Wasser schwoll hundertfünfzig Tage lang auf der Erde an ... Da dachte Gott an Noach und an alle Tiere ... Die Quellen der Urflut und die Schleusen des Himmels schlossen sich ... Dann sprach Gott: ›Ich schließe meinen Bund mit euch und mit euren Nachkommen und mit allen Lebewesen: Nie wieder sollen alle Wesen aus Fleisch vom Wasser der Flut ausgerottet werden‹« (Gen 7,11 – 9,11).

Die Geschichte zeigt: Der biblische Glaube daran, dass Gott die Oberhand über die Schöpfung behält, ist kein naiver Glaube. Nein, der gläubige Mensch lebt in einer ungeheuer bedrohten Welt (in der Sprache der Göttergeschichten: Die Urflut könnte jederzeit wieder in die Schöpfung eindringen). Aber er glaubt an Gottes Versprechen, die Welt nie zu vernichten. Doch wieso wird diese frohe Botschaft auf so schreckliche Art erzählt? Die biblische Erzählung ist als Kontrast zu den Flutgeschichten in Israels Umwelt verfasst. Dort geht die Flut auf eine Laune der Götter zurück. In Israel ist sie Reaktion auf

»in einer ungeheuer bedrohten Welt«

die Sünde der Menschen. Und Gott lernt dabei, damit zu leben: »Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an« (Gen 8,21).

Ich komme später auf das Thema »Sünde« zurück und verfolge den Faden von Gottes Gewalt über die Chaoswasser weiter. Stichwörter aus der Schöpfungs- und der Fluterzählung tauchen in der Erzählung von Israels Rettung am Schilfmeer wieder auf. Am dritten Tag hatte Gott zwischen dem Trockenen und dem Meer geschieden (Gen 1,9). Bei der Rettung aus Ägypten lässt er Mose das Meer spalten, »damit die Israeliten auf dem Trockenen durch das Meer ziehen können« (Ex 14,16). Gottes Rettungstat ist so etwas wie eine Neuschöpfung. »Nur der lebensfördernde und lebenstiftende Gott verfügt über die Kraft, das Urwasser so zurückzudrängen, wie er anfangs die Finsternis in die Außenzonen zurückdrängt, so dass Menschen angesichts des Wassers überleben können.«[2]

Diese Seite der Gewalt Gottes erregt kaum Anstoß. Anders ist es mit der kriegerischen Seite. Auch hier empfiehlt sich der Blick auf das Ganze. Bei der Feier der Osternacht wird er dadurch verstellt, dass die Leseordnung die Pointe der Erzählung wegschneidet: Mose sagte zum Volk: »Fürchtet euch nicht! Bleibt stehen und schaut zu, wie JHWH[3] euch heute rettet. Wie ihr die Ägypter heute seht, so seht ihr sie niemals wieder. JHWH kämpft für euch, ihr aber könnt ruhig abwarten« (Ex 14,13-14). Gott wird mit der ägyptischen Übermacht allein fertig, indem

er »die Räder an ihren Wagen abspringen« lässt (V. 25). Die antimilitaristische Spitze ist unüberhörbar. Die prophetische Kritik greift das Motiv vom »Waffen zerbrechenden Gott« auf und wendet es gegen die israelitische Kriegsrüstung

»antimilitaristische Spitze«

an: »Ich werde den Bogen Israels zerbrechen« (Hos 1,5; vgl. auch Hos 2,20; Ps 46,10). Die griechische Übersetzung wird später das missverständliche »JHWH ist ein Krieger« im Lied des Mose (Ex 15,3) genau in diesem Sinn präzisieren: »Kyrios ist einer, der Kriege zerschlägt.«

Doch was ist mit den ägyptischen Kriegern, die Gott zu Tode kommen lässt? Die rabbinische Auslegung weiß von einem Loblied, das die Dienstengel anstimmen wollten, als Israel durchs Meer zog. Gott habe dies untersagt: »Meine Legionen sind in Not, und ihr wollt vor mir singen?«[4]

»Warum wird das Loblied Israels erlaubt, das der Engel an dieser Stelle verboten? Es geht um die Differenz zwischen der Reaktion der Betroffenen und dem Kommentar der Zuschauer. Israel dankt für seine Rettung, nicht für den Tod der Ägypter. Die Engel aber, sängen sie einen Hymnus, priesen das Geschehen aus ihrer Schau, ihrer – Theorie. Eine Theorie, in der der Tod der anderen für die Rettung der einen akzeptiert, ja angepriesen würde, soll es nicht geben. Die Rettung ging nicht ohne Gewalt ab – keine Metaebene soll eingenommen werden, die das als ›gut‹ beschreibt. Der Widerspruch bleibt in Gott festgemacht. Gott selbst ist in der rabbinischen Auslegung der Garant gegen die Verwechslung der von ihm erschaffenen und erhaltenen Welt mit einer ›heilen Welt‹. Gottes Trauer über den Untergang der Ägypter, ohne den Israel nicht gerettet werden konnte, weist die vorfindliche Welt als nicht erlöste aus.«[5]

Asymmetrie

● Halten wir inne. Unterdessen wurde deutlich: Was aus dem altchristlichen Bekenntnis zu »Gott, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde« nicht wegzudenken ist, hat seine Vorgabe in der biblischen Theologie: Gott ist der »Allgewaltige« (lateinisch: omnipotens; griechisch: pantokratôr). Unverzichtbares Merkmal dieser Gottesvorstellung ist die Asymmetrie zwischen Gott und Schöpfung. Die in der Bibel (auch in der Verkündigung Jesu) neben dem »Schöpfer« breit belegten Gottesprädikate »König« (»Gesetzgeber«, »Richter«, »Hirt«)[6] und »Vater«[7] unterstreichen es. Diese Gott-Metaphern sind streng exklusiv in einem doppelten Sinn: (1) Es gibt Zuständigkeitsbereiche, die Gott reserviert bleiben. Die anstößige Metapher von »Gott als Krieger« verbietet den politischen Krieg im Namen Gottes. (2) Die Metaphern sind nicht an menschlichen Qualitäten zu messen. So wie Gott König, Vater ist, kann kein Mensch König/Königin, Vater/Mutter sein.

Diese Asymmetrien sind nun im Blick auf Gott als Gesetzgeber zu betrachten. Der Zugang von der Wissenssoziologie her legt sich nahe.[8] Danach verlangt Recht Selektion (»Dies soll sein; dies soll nicht sein!«) und braucht Stabilisierung

»keine Durchsetzung des Gottesrechts auf der Basis menschlicher Macht«

(»Recht muss Recht bleiben«). Das biblische Recht ruft heraus aus allen Alternativen, die Alternativen zu Gott sind, hinein in ein Leben, das Segen verteilt und freigebig ist und durch die Verteilung von Einfluss und Mitteln ständig für den Abbau von Ungleichheiten sorgt. Eine Durchsetzung dieses Gottesrechts auf der Basis menschlicher Macht ist ausgeschlossen. Gott

selbst ist die Alternative zu solch legitimierter Ungleichheit.

Und wie setzt sich Gott als oberste Gewalt durch? Die deutschen Bibelübersetzungen geben alle möglichen Wörter des Urtextes durch Wortformen von »strafen« wieder, zum Teil recht großzügig[9]. Das produziert leider Missverständnisse und Vorurteile. Der Gott der Bibel erscheint jedoch »nicht als Strafe und Vergeltungsinstanz«, vielmehr »als Gott, der den Zusammenhang von Tat und Tatfolge garantiert. Kein magisches Welt- und Gottesverständnis, erst recht kein Automatismus steht letztlich hinter dieser Auffassung, sondern die Erfahrung, dass Gewalt Folgen hat, die auf den Täter zurückschlagen, zugleich die Hoffnung, dass der Mörder nicht über das Opfer triumphieren werde.«[10]

Das ist aber nur die eine Seite. Der Gott der Bibel ist auch der, »der diesen Zusammenhang durchbrechen kann, um den Menschen vor den tödlichen Folgen seiner Tat zu retten«. Das zeigt sich schon bei der ersten Gewaltsünde in der Bibel, dem Brudermord Kains: »Der erste Mensch, der gezeugt wird, dessen Leben nach dem Paradies beginnt, ist ein Mörder, doch ebenso wichtig ist die Umkehrung: Der Mörder bleibt Mensch. Die Kain-Erzählung weist jede Einteilung der Menschen in gute und böse ab.«[11]

Ähnlich wären die Vorstellungen der Christenmenschen zum Stichwort »Rache« zu revidieren. Nicht ungezügelte Vergeltung ist gemeint; besser wäre die Übersetzung »gerechter Ausgleich«. Das vor allem auch in den Medien dauernd falsch herangezogene »Auge für Auge, Zahn für Zahn« (Ex 21,24) zielt nicht auf strenge Wiedervergeltung mit dem Gleichem (im römischen Recht: talio), sondern auf gütlichen Vergleich (im römischen Recht: compositio); freiwillig und großzügig wird Schmerzensgeld bezahlt.[12]

»nicht Vergeltung, sondern gerechter Ausgleich«

Biblische Metaphern deuten an, wie Gott als oberste Gewalt sich durchsetzt. Die prophetische Rede von der »Rache« weckt Hoffnung für die, die wegen Drangsalierung durch Menschen zu kurz kommen: »Sagt den Verzagten: Habt Mut, fürchtet euch nicht! Seht, hier ist euer Gott! Die ›Rache‹ Gottes wird kommen und seine Vergeltung; er selbst wird kommen und euch erretten.« Und wie schaut diese Rache aus? »Dann werden die Augen der Blinden geöffnet, auch die Ohren der Tauben sind wieder offen. Dann springt der Lahme wie ein Hirsch.« (Jes 35,4-5).

Die Weisheitstradition lässt Salomo beten: »Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst« (Weish 11,23). Der Zusammenhang zeigt: Gerechtigkeit und Barmherzigkeit – das bringt nur Gott zusammen.[13] Das »impliziert aber nicht die Leugnung der Verschiedenheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern meint ihre spannungsreiche Erfahrung, dass Gott richtet und rettet oder genauer: dass er rettet, indem er richtet«[14].

»Vorher muss er sich helfen lassen.«

Zur Einsicht, dass Gott »alles vermag«, gelangt auch Ijob auf schmerzlichem Weg (Ijob 42,2). Jesus von Nazaret wird ihn wortwörtlich zitieren: »Abba, Vater, alles vermagst du« (Mk 14,36). Dem Sohn Gottes wird erst nach seiner Auferweckung durch den Allesvermögenden »alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben« (Mt 28,18). Vorher muss er sich helfen lassen, wie es für den Friedenskönig verheißen wird: »Juble, Tochter Zion! Siehe, dein König kommt zu dir. Er bekommt durch Gott Recht und lässt sich helfen[15]; er ist demütig und reitet

auf einem Esel, auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin. Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, vernichtet wird der Kriegsbogen. Er verkündet für die Völker den Frieden« (Sach 9,9-10; vgl. Mt 21,5). Zu denken geben müsste in diesem Zusammenhang, wie die Psychologie den rachsüchtigen Menschen beschreibt: Für ihn »ist es wichtig, keinen anderen Menschen zu brauchen. Deshalb entwickelt er einen ausgesprochenen Stolz auf göttergleiche Selbstgenügsamkeit. Er wird zu stolz, um irgend etwas zu erbitten«.[16] Ganz anders der biblische Mensch, der den Ausgleich Gott anheimstellt.

Gott der Gewalten

● Die griechische Psalmenübersetzung gibt die Gottesbezeichnung »JHWH Zebaot« gewöhnlich durch »Gott/Kyrios der Gewalten« wieder. Ohne diesen königlichen Gott, der Macht hat »über alle Mächte und Gewalten«, ist auch die Osterbotschaft nur schwer ausdrückbar (vgl. Eph 1,21). Gott erweist sich als »der Machtvolle. Im Alten Testament wird beispielsweise Israels Verbannung nicht als Gottes Versagen, sondern als sein Gericht aufgefasst; und im Neuen Testament ist bei Jesu Verhaftung nicht von der Ohnmacht des Vaters, sondern von Engellegionen die Rede. Sie greifen nicht ein. Warum nicht? Das eben wird zur Frage. Aber wer seinen Sohn aus dem Tod zu erwecken vermag, der könnte ihn selbstverständlich auch vor dem Tode bewahren.«[17]

Die Osterbotschaft zeigt zugleich, dass Gott als oberste Gewalt sich noch nicht ganz durchgesetzt hat. Der letzte Feind ist noch nicht entmachtet. Der Blick in die Endzeit geschieht im Glauben, dass Gott die letzte Gewalt sein wird: »Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod ... Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott herrscht über alles und in allem« (1 Kor 15,26-28).

Hier sollte nicht der Eindruck erweckt werden, dass die gewaltbesetzten biblischen Gott-Metaphern unproblematisch sind. Die Wirkungsgeschichte der Bibel strotzt von Gewalttätigkeit im Namen Gottes. Problematisch ist ein Bezug auf die Bibel, der das Ganze der Schrift aus dem Auge verliert oder den ursprünglichen Verstehenshintergrund von Texten vernachlässigt. »Es verändert sich also die Botschaft der Texte, wenn die Unterscheidung von damaligen und heutigen Zeiten und Gegebenheiten nicht vollzogen wird.«[18]

Dies gilt insbesondere von jenen Gott-Metaphern, die in der Bibel eine Asymmetrie voraussetzen, nach heutiger Sicht jedoch ein symmetrisches Verhältnis implizieren: die prophetischen Ehemetaphern. Ich meine, es gibt genug biblische Frauentexte, die ein Gegengewicht zu schaffen vermögen. Die Bibel nimmt sehr wohl

»Gewalt an Frauen«

die Gewalt an Frauen wahr. Sie sieht, dass Frauen, Kinder und Greise die Hauptleidtragenden der Kriege sind. So haben die Frauen die größte Freude am »Waffen zerbrechenden Gott«. Mirjam und alle Frauen freuen sich darüber, dass JHWH den Männern ihre Kriegswerkzeuge weggenommen, »Rosse und Wagen ins Meer geworfen hat« (Ex 15,21). Hanna stimmt ein: »Der Bogen der Helden wird zerbrochen« (1 Sam 2,4). Judits Lied (Jdt 16) ist ein Mosaik aus Mose-, Mirjam- (Ex 15) und Debora-Lied (Ri 5). Neu ist, dass auch die Männer mitsingen (Jdt 15,13-14). Solche Lieder verändern den Menschen und machen ihn aufnahmefähig für Gottes Lehren. Dann »übt er nicht mehr für den Krieg« (Jes 2,4).

Vom Lied Marias sind wir ausgegangen. Es fasst die alttestamentlichen Anti-Gewalt-Lieder zusammen und hat mit ihnen ein wichtiges Stichwort gemeinsam: »Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH? Wer ist wie du gewaltig und ›heilig‹, gepriesen als furchtbar, Wunder vollbringend?« (Ex 15,11).

»Niemand ist ›heilig‹ wie JHWH ... keiner ist ein Fels wie unser Gott« (1 Sam 2,2). »Er hat große Dinge an mir getan, der da mächtig ist, ›heilig‹ ist sein Name« (Lk 1,49). Die Begegnung mit dem »Heiligen« lässt Maria erschrecken (Lk 1,29). Ist Anbetung eines Gottes, der nicht »überwältigt« (Jer 20,7), denkbar?

[1] Wichtige Literatur: Jürgen Ebach, Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980; Norbert Lohfink (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament (Quaestiones Disputatae 96), Freiburg u.a. 1983; Walter Dietrich/Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes, Neukirchen-Vluyn ⁴2002 (Band 1: Willkür und Gewalt), 2000 (Band 2: Allmacht und Ohnmacht); Gerlinde Baumann, Liebe und Gewalt (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.

[2] Manfred Görg, Der un-heile Gott. Die Bibel im Bann der Gewalt, Düsseldorf 1995, 148.

[3] JHWH steht für den unaussprechlichen Gottesnamen »Ich-bin-der-ich-bin-da«.

[4] Midrasch Schemot Rabba zu Ex 15,1.

[5] Jürgen Ebach, »Herr, warum handelst du böse an diesem Volk?« Klage vor Gott und Anklage Gottes in der Erfahrung des Scheiterns, in: Concilium 26 (1990) 430-436: 435.

[6] Gottfried Vanoni, Bernhard Heininger, Das Reich Gottes (Themen 4), Würzburg 2002.

[7] Gottfried Vanoni, »Du bist doch unser Vater« (Jes 63,16). Zur Gottesvorstellung des Ersten Testaments (Stuttgarter Bibelstudien 159), Stuttgart 1995.

[8] Jörn Halbe, »Gemeinschaft, die Welt unterbricht«, in: Norbert Lohfink (Hg.), Das Deuteronomium, Leuven 1985, 55-75.

[9] In der Einheitsübersetzung finden sich über 280 Belege gegenüber nur 70 in der Elberfelder Bibel von 1905.

[10] Ebach (wie Anm. 1) 45.

[11] Beide Zitate ebd. 46.

[12] Hans-Winfried Jüngling, »Auge für Auge, Zahn für Zahn«, in: Theologie und Philosophie 59 (1984) 1-38.

[13] Vgl. Vanoni (wie Anm. 6), 57-58.

[14] Bernd Janowski, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Ruth Scoralick (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes (Stuttgarter Bibelstudien 183), Stuttgart 2000, 33-91: 78.

[15] Zur Übersetzung vgl. Gottfried Vanoni, Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung, in: Andreas Bsteh (Hg.), Friede für die Menschheit, Mödling 1994, 105-130: 120.

[16] Karen Horney, Neurose und menschliches Wachstum (Kindler Taschenbücher 2143), München 1975, 228. Zu den biblischen »Rachebitten« vgl. ausführlicher: Gottfried Vanoni, Hadern mit Gott als geschöpflicher Dialog, in: DIAKONIA 23 (1992) 88-96: 91; Erich Zenger, Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen, Freiburg 1994.

[17] Jörg Splett, Der Mensch als Antwort, in: Andreas Bsteh (Hg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus, Mödling 1998, 347-373: 366.

[18] Baumann (wie Anm. 1) 235.

Zwei Dekaden für Frieden und Gewaltlosigkeit

Die UNO hat eine »Internationale Dekade für eine Kultur des Friedens und der Gewaltlosigkeit für die Kinder der Welt« proklamiert: http://www.unesco.org/cpp/uk/news/news.html

Die Jahre von 2001 – 2010 hat auch der Ökumenische Rat der Kirchen zur »Dekade zur Überwindung von Gewalt« erklärt: http://www.wcc-coe.org/wcc/dov/index-g.html Auf der sehr gut gemachten Homepage finden sich viele Hinweise, Texte, Materialien und Tipps.

Józef Niewiadomski

Gewaltgenerierende Religion?

Einspruch wider ein weit verbreitetes Vorurteil

Für Krieg und Terror werden oft die Religionen, zumal monotheistische, verantwortlich gemacht. Dabei zeigt die Bibel den Glauben an einen Gott, der Gewalt mit Liebe beantwortet – bis heute eine große Herausforderung ....

● In den Boulevardblättern ist eine Antwort auf die Frage nach der Gewalt und Religion bereits vorgegeben: »Mit Feuer und Schwert« haben die Religionen das Gewaltpotential in die menschliche Gemeinschaft eingeführt. Die Bilder von exotisch und blutrünstig anmutenden »Fundamentalisten« und religiös verbrämten Terroristen schärfen dabei nicht erst nach dem 11. September 2001 den Fokus der Wahrnehmung und legen dem »aufgeklärten Zeitgenossen« eindeutige Urteile nahe: Hinter jeder religiösen Schwelle lauere die Bereitschaft zur Gewalt, die Depotenzierung oder gar Abschaffung von Religionen sei daher ein friedenstiftender Akt.

Dabei verschiebt die jeweilige aktuelle politische Konstellation das Urteil über die gewaltgenerierende Religiosität von einer Religion zu anderen. So konnte der nordirische Konflikt jahrzehntelang die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf die »besondere Fundamentalismusanfälligkeit« christlicher Konfessionen lenken, bis nach dem 11. September schlagartig die These von der Gefährlichkeit des Islam die Publikationsmärkte und Talkshowszenarien eroberte. Der Konflikt zwischen Palästinensern und Israelis, in dem die religiöse Symbolik eine starke Rolle spielt, verleitete den »Spiegel« (vom 8. April 2002) dazu, Palästina gar als »Schlachthaus der Religionen« zu bezeichnen.

Gewaltsamer göttlicher Eintopf?

● Der rachsüchtige Gott der Juden, Kriminalgeschichten des Christentums, heilige Kriege der Moslems fungieren heutzutage als Versatzstücke ein und derselben Einstellung; auch aktuelle Berichte über Sekten, Satanismus und rechtsgerichtete neuheidnische Gewaltrituale fügen sich da problemlos ein. Bei all dieser Nivellierung der religiösen Phänomene zu ein und demselben gewaltsamen »göttlichen Eintopf« fällt ein kleiner Unterschied auf, der wie ein Unterton die Publikationen begleitet: Es sind v.a. die monotheistischen Religionen, die immer wieder dem vernichtenden Urteil der Gewaltgenerierung unterworfen werden.

Das »intellektuelle Dogma«, das die kulturpolitischen Diskurse seit dem 19. Jahrhundert reguliert, verbannt den Monotheismus auf

Grund des Totalitarismusverdachtes auf die Anklagebank und singt fröhlich das »Lob des Poly-

» Totalitarismusverdacht «

theismus«. Dieser ist ja bekömmlich, während der Monotheismus unverdaulich bleibt.[1]

Emphatisch glaubt gerade die Postmoderne, dass die theologische Kurzformel: »Jedem Menschen seinen eigenen Gott, seinen eigenen Himmel und seine eigene Leiter dorthin«, friedensstiftend sei und Polytheismus, Pluralismus und Toleranz austauschbar sind. Sind sie es aber wirklich?

Solange Gott, Wellnesskultur und Vitaminpräparate im kulturellen Bewusstsein problemlos nebeneinander gereiht werden, scheint die Rechnung aufzugehen. Im politischen Kontext gibt es aber einen Zusammenhang, in dem die Katastrophe einer solchen Mentalität erahnt wird: Im Kontext der Konfrontation mit den »braunen Göttern« findet der bekömmliche Polytheismus seine Grenze! Die destruktiven Erscheinungsbilder passen ja nicht in das Schema der Toleranz. Deswegen werden sie von unserer Öffentlichkeit mit Gewalt aus dem pluralistischen Himmel verstoßen. Jeder darf sich zwar seine Götter wählen, gewalttätig und rechtsradikal dürfen sie allerdings nicht sein. Und warum eigentlich?

Hier verliert der Polytheismus seine Bekömmlichkeit und offenbart das gerade ihm innewohnende Gewaltpotenzial. Die Rückkehr der »braunen Götter« und inzwischen auch der Konflikt des polytheistisch geprägten Indien mit dem islamischen Pakistan zwingen zur Neubesinnung auf die unbefragt angenommenen Prämissen.

Eine Zauberformel für ein Gesamturteil über »Religion und Gewalt« ist nicht in Sicht – zu vielfältig sind schon die Gewaltbegriffe, zu unterschiedlich die methodischen Zugänge und zu widersprüchlich die Interessen. Deswegen erachte ich es als legitim, bewusst von einem bestimmten methodischen Standpunkt[2] auszugehen und das Vorurteil über gewaltgenerierende Religiosität im Kontext der Ansätze der »Dramatischen Theologie«[3] in Frage zu stellen.

Die Logik des Pharmakons

● »Dramatische Theologie« sieht in der religiösen Gewalttätigkeit spontaner und ritueller Natur nicht die Ursache, sondern ein Mittel zur Bändigung der diffusen menschlichen Gewalttätigkeit. Sie nimmt dabei die Beobachtung ernst, dass der Mensch das konfliktträchtigste Wesen der Schöpfung sei, lehnt aber einen Aggressionstrieb oder -instinkt als Ursache für diese Konflikthaftigkeit ab. Zwar spielen auch beim Menschen Triebe und Instinkte eine Rolle, doch sind diese im Kontext der eigentlichen menschlichen Gewalttätigkeit als sekundär anzusehen.

Die eigentliche Triebfeder des menschlichen Verhaltens wird in der mimetischen Struktur menschlicher Begierde geortet. Die Aneignungsmimesis und Gegenspielermimesis, aneig-

» in der mimetischen Struktur menschlicher Begierde «

nende Nachahmung im Kontext von Gütern und Werten, aber auch Nachahmung im Kontext der Rivalität selbst, können die Trieb- und Instinktkomponenten aktivieren, überlagern, ja sogar zerstören.[4] Ähnliches gilt auch für die so genannte autonome Vernunft und deren kommunikative Fähigkeit.

Gerade dieser anthropologische Hintergrund macht verständlich, warum trotz aller Bemühungen um die Aufhebung der diskrimi-

nierenden Unterschiede zwischen Menschen und Kulturen das Gewaltpotenzial in unserer Welt nicht geringer wird, sondern Rivalität, diffuse Aggressivität und mimetische Konflikthaftigkeit zunehmen. »Global village« steht nicht nur für die Vision eines harmonischen Kommunikationsszenarios und auch nicht nur für die Realität der erschreckenden Unterschiede zwischen Arm und Reich, sondern vor allem für einen fundamentalen mimetischen Konflikt auf planetarischer Ebene. Die weltweite Entfesselung des mimetischen Begehrens, die Freisetzung des Neides und der Rivalität auf allen Ebenen stellt somit die radikalste Bedrohung für das 21. Jahrhundert dar. Ist deswegen apokalyptische Angst angesagt?

Das mimetisch strukturierte Begehren entzweit die Menschen zwar, führt sie aber auch zusammen: nicht aufgrund bewusster Versöhnungsakte, sondern durch den so genannten Sündenbockmechanismus, den Zusammenschluss vieler auf Kosten von Dritten. Der Mechanismus kanalisiert die diffuse Gewalttätigkeit, leitet sie aus der bedrohten Gemeinschaft »nach außen« ab, stellt also einen Akt der Prophylaxe dar.

Was haben aber diese anthropologischen Grundannahmen mit der Religiosität der Menschen zu tun? René Girard konnte überzeugend nachweisen, dass die Grundstruktur des Sündenbockmechanismus den Inbegriff der archaischen Religiosität ausmacht.[5] Der spontan ausgestoßene Sündenbock stellt ja bloß die Projektionsfläche für all die diffuse Gewalttätigkeit dar,

»Sündenbockmechanismus«

ist deswegen auch der Inbegriff des »mysterium tremendum«, der sakralisierten Gewalt; seine Ausstoßung schenkt der Gemeinschaft Frieden, der Ausgestoßene erscheint auch als »mysterium fascinosum«. Die blutigen rituellen Opfer und Selbstopfer inszenieren immer wieder das ursprüngliche Krisenszenario, um sich auch des glücklichen Ausgangs zu versichern. Die gewalttätige Erscheinung der archaischen Gottheit ist also für den »Versöhnungsprozess« von fundamentaler Bedeutung. Das Gottesbild enthält die sakralisierte Gewalt, um die unreine und illegitime Gewalt einzudämmen; die legitime religiöse durch Riten und Tabus überwachte Gewalt soll ein Damm gegen die unkontrollierte Gewalt sein. Wie das Gegengift des Pharmakons, das ein Minimum an Gift enthält, um das Gift zu neutralisieren.

Die Logik des Pharmakons impliziert allerdings auch die Logik der Eskalation. Anstatt als Heilmittel zu fungieren wird das Gottesbild zur Quelle des Unheils; etwa dann, wenn der streng kontrollierte rituelle Zusammenhang in ein quasi spontanes Ereignis der Opferung und Selbstopferung mündet. Manche archaische Gesellschaft ist im Blutrausch untergegangen, weil es

»Logik der Eskalation«

kein Mittel gab, das die einmal losgetretene Gewaltspirale der Blutrache oder aber der Faszination des Selbstopfers stoppen konnte.

Nun verbannt die Ausbildung des zentralen Justizsystems die Prophylaxe auf den zweiten Platz und macht sie scheinbar überflüssig. Die blutigen religiösen Opfer verlieren auch nach und nach ihre gewaltkanalisierende und damit auch gesellschaftskonstituierende Kraft. Der neue Weg der Justiz, wie ein Minimum an (immer noch sakralisierter) Gewalt die Gewalt unschädlich machen kann, ist ja auch bei weitem erfolgreicher.

Bis heute hat sich an dieser Frontstellung nichts verändert. Obwohl sich die Gewaltmonopolisierung zur modernen Gewaltenteilung ausdifferenziert (und damit stückweise säkularisiert)

hat und obwohl der Markt seinerseits zum Gewaltmonopol sui generis (mit neuen sakralen Zügen) wurde[6], ist die Logik des Pharmakons immer noch dieselbe. Will man diese Logik theologisch kodieren, wird man – analog zur archaischen Religiosität – sagen, dass in Gott selber, gerade um ihrer Eindämmung willen, Gewalt enthalten sein muss. Die Verdrängung der Religionen auf den zweiten Platz im gesellschaftlichen Geschehen hat die Sensibilität auf diese Fragekonstellation geschwächt und die oberflächliche Empörung unserer liberalen Öffentlichkeit über die gewaltsamen Gottesbilder zeigt, dass sie das fundamentale Problem der diffusen Gewalttätigkeit unter den Menschen verdrängt. Eine solche Verdrängung war auch problemlos möglich, weil der gewalteindämmenden Logik des Pharmakons durch andere Institutionen Genüge getan wurde.

Die fundamentale Ausweitung mimetischer Konflikte auf planetarischer Ebene und die Zunahme der Streitigkeiten über die Frage nach dem legitimen Gewaltmonopol, schlussendlich der Versuch mittels gewaltsamer Gottesbilder das Geschehen direkt zu beeinflussen (Terrorismus im Namen Gottes) bringen eine radikale Verunsicherung mit sich. Der enorme Verbrauch an Sündenböcken in unserer Gesellschaft und die Tatsache, dass die den gesellschaftlichen Frieden stabilisierenden Opfer ihre Opferrolle aufkündigen, radikalisieren das Problem. Deswegen wird – neben den Fragen einer auch in Zukunft funktionierenden Gewalteindämmung – die radikalere Frage der Gewaltüberwindung zu einer Überlebensfrage der Menschheit.

Kann aber angesichts der hier angesprochenen anthropologischen Konstellationen überhaupt von einer »Gewaltüberwindung« die Rede sein? Entpuppt sich nicht jede Form von Gewaltfreiheit letztendlich doch als eine subtile Form der Pharmakonlogik?

Gott ohne Gewalt

● Nun bringen die Offenbarungsreligionen aber in die Menschheitsgeschichte etwas fundamental Neues. Die Offenbarung besteht ja nicht in einer Belehrung der Menschheit über abstrakte religiöse Wahrheiten; es ist ein geschichtlicher Weg, auf dem die Menschen auf eine neue Art und Weise zusammenfinden.[7]

Der Weg besteht in einem mühsamen, durch Rückfälle gekennzeichneten Entschleierungsprozess einer auf Täuschung basierenden Strategie zur Bewältigung der diffusen Gewalttätigkeit, kein geradliniger Prozess also. Der Sündenbockmechanismus bleibt überall dort am Werk, wo »tremendum et fascinosum« miteinander identifiziert werden. Deswegen bleibt auch das historische Christentum hinter der biblischen Offenlegung zurück.

Trotzdem ereignete sich in der biblischen Offenbarung etwas, was die menschlichen Kulturen aus den vertrauten Angeln hebt. Langfristig zerstörte sie jene archaische Strukturen, die durch die Verschleierung des Teufelskreises der

»die menschlichen Kulturen aus den vertrauten Angeln gehoben«

Gewalt immer wieder problemlos einen geschützten Friedensraum auf Kosten der Opfer ermöglicht haben.

Wie lässt sich nun der biblische Weg der Überwindung der Gewalt auf eine Kurzformel bringen? Im Kontext des weltgeschichtlichen Sammlungsprozesses ist es das »Drama Jesu«, das die neue Logik auf den Begriff bringt. Dieses Drama setzt ja die atemberaubenden Transformationen der Tradition des biblischen Gottesvolkes im Hinblick auf die fundamentale Frage: »Ist Gewalt in Gott enthalten?« fort und zeigt eine eindeutige Lösung an. Angesichts der poli-

tischen Katastrophen, angesichts eines eindeutigen Gewalt- und Vernichtungsurteils geht ja diese Tradition im babylonischen Exil nicht unter, vielmehr tritt sie in ihr goldenes Zeitalter ein, wird neu erzählt und neu gelebt. Die erfahrene und auch die angetane Gewalt verändern die Glaubenstradition radikal: Als Gewaltopfer, Gewalttäter und nochmals Gewaltopfer werfen die Juden ihre Frage nach Gott auf. So kommt die hebräische Bibel dazu, die Gewalt überhaupt zu problematisieren. So verdichtet sie deren Erfahrung auf eine kaum zu übertreffende Art und Weise, indem sie Jahwe als den Gewalttäter par

»Gott, der die Gewalt mit Gewalt vernichtet«

excellence sieht und auf diese Weise die Gewalt eigentlich der Verfügung des Menschen entzieht (»Nicht eure, sondern Gottes Sache ist der Krieg«: 2 Chr 20,15) und Gott als denjenigen ansieht, der die Gewalt mit Gewalt vernichtet.

Der Gottesbegriff enthält immer noch das Pharmakon der Gewalt, um die Gewalt zu beseitigen. Diese Tradition kann aber schlussendlich die Gewalt auch radikal in Frage stellen, indem sie das Bild eines gewaltfreien Gottes aufzeigt, der die Gewalt durch Liebe überwindet. Mit diesem Gottesbild wird ein Monotheismus angedeutet, der frei von jeglichem Totalitarismus ist.[8]

Die Frage der Gewalt wird dabei aber keineswegs gelöst. Die Tatsache, dass Gewalt kein Prädikat für Gott sein kann, sagt nämlich gar nichts über die Fähigkeit des Menschen aus, sich gewaltfrei zu verhalten. Insofern löst auch die neuzeitliche »Abschaffung Gottes« logischerweise das Problem nicht, sondern verlagert es noch stärker auf die Ebene des Menschen.

Nun ist das »Drama Jesu« in die Geschichte solcher Transformationen eingeschrieben. Jesus selber, seine Freunde und Feinde, seine Nachfolger und deren Gegner transformieren durch ihr Reden und Tun, durch ihr Leben und Sterben den Glauben an Gott und die Beziehung Gottes zur Gewalttätigkeit unter den Menschen. Was können wir daraus lernen?

Mit der Verkündigung eines Gottes, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und seinen Regen über Gerechte und Ungerechte regnen lässt, offenbart Jesus einen toleranten Gott. Das apokalyptische Szenario einer gewaltsamen Scheidung von Menschen und der Vernichtung seiner Feinde als Vorbedingung für ein »Reich des Friedens und der Gerechtigkeit« ist ihm fern. Durch die jesuanische Zuwendung zu den

»Jesus offenbart einen toleranten Gott.«

Schwachen, Kranken, Ausgestoßenen und Sünder wird die Toleranz Gottes nicht in Frage gestellt, wohl aber präzisiert. Es ist eine qualitative Toleranz, die ihren Schwerpunkt in der Integration der faktisch Ausgeschlossenen sieht, deswegen auch indirekt gewaltkanalisierende Strukturen aushöhlt und neue Regeln, Umgangsformen, gar eine neue Lebensordnung anzeigt.

Der religiöse Fokus dieser Lebensordnung kann unmöglich im Bild des göttlichen Richters gesehen werden, das immer noch Gewalt enthält, um Gewalt einzudämmen. Es ist das Bild eines bedingungslos vergebenden Gottes, eines Gottes, der auf die Logik der Ausgrenzungen und Eindämmungen verzichtet. Es ist also ein Gottesbild, das nicht mehr nach dem Muster des Pharmakons gebildet wird. Muss das Gegengift per definitionem ein Minimum an Gift enthalten, um das Gift einzudämmen, so ist das Bild des jesuanischen Gottes »giftfrei«.

Dieser ist aber alles andere als ein harmloser Gott. Hand in Hand mit der Offenbarung des to-

leranten Gottes geht auch die Einladung zu einer radikalen Umkehr. Vorschnelle Begeisterung für die Toleranz Jesu übersieht die Härte der Antithesen der Bergpredigt. Mit diesen Forderungen sind aber nicht willkürliche Gebote gemeint.

»Einladung zu einer radikalen Umkehr«

Nicht der ethische Rigorismus der Schwärmer, der seinerseits für Gewaltterror in der Geschichte verantwortlich zeichnet, und auch nicht die Gesinnungsethik der liberalen Theologie, die das Gewaltpotenzial im menschlichen Verhalten banalisiert und angesichts eruptiver Ausbrüche bei der Verherrlichung der Gewalt endet, werden der Bergpredigt gerecht. Jesus führt dort die einzelnen moralisch zu verwerfenden Taten auf die Grundfrage nach der Dynamik des Begehrens zurück und löst damit das Problem der Gewalt an der Wurzel.

Gerade aus dem Blickwinkel des mimetisch strukturierten Begehrens wird ersichtlich, warum der Unterschied zwischen einem, der gemordet hat, und einem, der »bloß« zürnt, von Jesus eingeebnet wird. Solange die Menschen nicht willig und auch nicht fähig sind, die Frage der diffusen Gewalt an dieser Wurzel zu lösen, können sie längerfristig auf die gewaltkanalisierende Logik des Sündenbockmechanismus nicht verzichten. Tun sie es trotzdem, so nähern sie sich dem apokalyptischen Szenario. Apokalypse als Botschaft über die Selbstzerstörung offenbart ja nur eine Wahrheit über die Menschen und nicht über Gott, bleibt dieser doch nur noch eine Projektionsfläche für das tremendum. Auch in der Situation der Apokalypse ist ja der wahre Gott ein toleranter Gott: Er lässt das Treiben der Menschen zu.

Was sich allerdings nun im Drama Jesu ereignet, sprengt die Logik der Apokalypse. Die Menschen vernichten sich nicht gegenseitig, sondern wenden sich gegen jenen Offenbarer, der sie durch sein Wort und sein Verhalten der sakralisierten Gewalt beraubt hat. Und wie reagiert der wahre Gott auf diese Tat? Das Kreuz steht im »Drama Jesu« für die Verdichtung der Gewalterfahrung. [9]

Das Kreuzesgeschehen zeigt nun, dass Gott auch auf diese Gewalt noch einmal gewaltfrei reagiert: Er lässt sich in seinem Sohn sogar töten und erst durch diesen Tod hindurch ermöglicht

»Gott reagiert auch auf die Gewalt der Kreuzigung gewaltfrei.«

er den Gewalttätern einen neuen Anfang. Gott bleibt auch dann tolerant, wenn der Mensch seine Toleranz nicht akzeptiert und löst das Paradox nicht auf Kosten des gewaltverhafteten Menschen, sondern er »zahlt selber den Preis«. (Salopp formuliert, könnte man hinzufügen: Als Gott kann er sich den Luxus leisten, einen Preis zu zahlen, den kein Geschöpf zahlen kann.)

Was hat das im Hinblick auf die Einschätzung des Kreuzestodes zu bedeuten, damit auch analogerweise aller Martyriumsakte und den Vorwurf der gewaltgenerierenden christlichen Kreuzesspiritualität? Als Gewaltereignis ist und bleibt das Kreuz ein Unheilszeichen, dem das Heil keineswegs automatisch entspringt. Weil in Gott keine Gewalt ist, kann die Gewalt selber nichts Transformierendes an sich haben. Sie kann nur zerstören oder wiederum mit Gewalt Zerstörungen im Zaum halten. Sie kann aber unmöglich aus dem Akt der Zerstörung neues Leben schenken.

Das Kreuz kann nur dank der radikal gewaltfreien Haltung Jesu und der seines Vaters, der den Getöteten nicht rächt, sondern ihn mit einer Versöhnungsbotschaft zu den Tätern sen-

det, zum Heilsereignis werden. Deswegen macht auch in dieser religiösen Perspektive nicht das Faktum des Martyriums den Märtyrer aus, sondern seine radikal gewaltfreie – weil auf den Geist der Versöhnung ausgerichtete – Gesinnung.

In welchem Sinne transformiert aber der Glaube an die Auferweckung das Thema »Religion und Gewalt«? Er verkündet ja, dass der lebendige Gott den Gekreuzigten nach drei Tagen

»Versöhnungsbotschaft für die Täter«

(und nicht im Augenblick des Todes) zum Leben auferweckt hat. Dieses für viele Menschen der Gegenwart unbedeutende Detail unterstreicht die fundamentale religiöse Wahrheit über die Gewalt, dass der Augenblick des Todes keineswegs der Augenblick der Verwandlung sein kann.

Wenn es ein Leben durch den Tod hindurch gibt, so verdanken wir dieses Leben niemals dem Akt des Sterbens selbst, wohl aber dem lebendigen Gott, der als Liebhaber des Lebens sich vom Tod unterscheidet und niemals zum Komplizen des Todes und der Gewalt werden kann. Mehr noch: Dieser Gott transformiert auch den Zusammenschluss gegen den Ausgegrenzten und ermöglicht dagegen echte Integration und Solidarität, er ermöglicht eine neue Gemeinschaft.

Wo ist aber der Ort, an dem an eine solche Transformation geglaubt wird? Das Glaubenssubjekt für die Glaubenseinsicht, dass Gewalt kein Prädikat Gottes ist und die Menschen aus diesem Glauben zu einer neuen Gemeinschaft fähig sein können, ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft der Kirche. Der Geist der Freiheit, von dem sie getragen ist, unterscheidet sich radikal vom Geist der sakralisierten Gewalt.

Konsequenzen

● Welche systematischen Konsequenzen ergeben sich aus dem so gedeuteten »Drama Jesu«? Zuerst ist die Konsequenz für die Auseinandersetzung um das Gottesbild zu nennen. Der Gott, der sich im dramatischen Geschick Jesu offenbart, erweist sich bis zum Letzten als ein Gott, der das Böse mit Gutem beantwortet. Es ist ein Gott, der die Apokalypse überwindet und sich als absolut gewaltfrei erweist. Angesichts tötender Gewalt inspiriert er Jesus zur Gewaltfreiheit, angesichts des Verrats schenkt er den Verrätern Verzeihung und Frieden. Dadurch offenbart er aber, dass die Überwindung der Gewalt letztlich doch nicht in der autonomen Macht der Menschen liegt, sondern nur in einer Gemeinschaft von Mitglaubenden, die sich von diesem göttlichen Geist führen lässt.

Schon aufgrund dieser Erfahrung und nicht erst aufgrund von Religionskriegen zeigt sich, dass diese Gemeinschaft niemals mit jenen Gemeinschaften identisch sein kann, die die Gewalt bloß kanalisieren und die Gewalt einsetzen, um Gewalt einzudämmen. Das »Drama Jesu« macht also eine klare Unterscheidung zwischen Staat und religiöser Gemeinschaft notwendig.[10] Das überwundene Drama erlaubt keine apokalyptische Verteufelung des Staates und auch nicht einer zunehmend notwendig gewordenen Weltautorität. Politische Ordnungen stützen sich immer auf Institutionen, die Gewalt enthalten, um die Gewalt zu kanalisieren; religiöse Gemeinschaften vertrauen auf Gott und die Freiheit des Glaubens und halten sich von Gewalt fern.

Auch wenn Christen Verständnis dafür haben, dass politisch Verantwortliche ohne Gewalt nicht auskommen, müssen sie daran festhalten, dass die Motivationskraft des Glaubens nie für die Rechtfertigung von Gewalttaten benutzt werden kann.

Gerade die Geschichte des Christentums lehrt, dass durch die Verortung von Gewalt in der religiösen Gemeinschaft, das notwendige Korrektiv der gewaltkanalisierenden Monopole nicht mehr gegeben ist und die Gefahr, dass das Gegengift die eigentliche Giftkatastrophe auslöst, zunimmt. Deswegen darf wohl gefolgert wer-

»Giftkatastrophe«

den, dass jene religiösen Führer, die in der heutigen Welt zur Gewalt anstacheln, bloß das apokalyptische Szenario provozieren. Es gehört aber zur unaufgebbaren Verantwortung von uns Christen, im Gespräch mit anderen Religionen auf Deutungen der heiligen Schriften zu verweisen, die die Spirale der Gewalt nicht rechtfertigen, sondern gewaltüberwindende Alternativen aufzeigen.

Mündet aber diese Position nicht in den Rückzug ins Private? Aus dem »Drama Jesu« wird klar, dass Religion keine Privatsache ist, sondern einen öffentlichen Anspruch erhebt. Kirche ist mehr als eine private Vereinigung und Religion mehr als ein Hobby. Kirche ist ein öffentlicher und politisch relevanter Körper mit einem universalen Anspruch, den sie aber niemals mit Gewalt durchsetzen darf. Je weniger wir in unserer Welt diese Art von Religion leben, umso mehr werden wir der Versuchung erliegen, die Politik, den Markt und die strategischen Allianzen zu sakralisieren. Nicht die Schwächung der Kirche in der Öffentlichkeit, sondern deren Stärkung müsste also das Gebot der Stunde sein.

Internetverweis zum Artikel:
http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/
Homepage zum Forschungsprojekt »Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung«.

[1] Vgl. Q. Marquard, Lob des Polytheismus, in: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, hg. von J. Höhn, Frankfurt 1996, 154-173.
[2] Es ist der Standpunkt des interdisziplinären Forschungsprojektes »Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung (RGKW)« an der Theologischen Fakultät Innsbruck, das in methodischer Hinsicht mit Hilfe der mimetischen Theorie von René Girard arbeitet.
[3] Vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski u.a., Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ZKTh 118 (1996) 317-344; R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990; J. Niewiadomski, W. Palaver, Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, Thaur 1995.
[4] Vgl. R. Girard, Die Figuren des Begehrens, Thaur 1999.
[5] Vgl. R. Girard, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.
[6] Vgl. auch die Frage nach den Opfern, die der Markt fordert, gleichzeitig sakralisiert und damit als Opfer unsichtbar macht. Vgl. E. Kitzmüller, Gewalteskalation oder neues Teilen, Thaur 1996.
[7] Vgl. J. Niewiadomski, Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Kultur in der modernen Kultur, Münster-Thaur 1999, 47-85.
[8] E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Merkur 53 (1999) 828-846.
[9] Vgl. R. Schwager, Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Thaur 1997.
[10] Vgl. J. Niewiadomski, Global village und Weltkirche, in: ThPQ 148 (2000) 25-32.

Materialien zum Thema »Gewalt«:
http://www.oikoumene.de/oekumene/dov/
Die Site des Gemeindedienst für Mission und Ökumene (GMÖ), einer Einrichtung der evangelischen Kirchen von Rheinland und Westfalen, bringt sehr gut aufbereitete Informationen zur ökumenischen Dekade und insgesamt zum Thema Gewalt, inklusive vielen kommentierten Litetarurtipps, Hinweisen auf Werkmappen etc. und einer gute Linkliste.

Andrea Lehner-Hartmann

Der Gewalt widerstehen?

Strategien für ein gewaltfreieres Zusammenleben

Wege, die alltägliche Gewalt in Beziehungen und Familien zu überwinden, weist ein geschlechtsspezifischer Blick. Er erkennt hinter Tätern und Opfern auch gesellschaftliche Strukturen. Einzelne wie Institutionen – auch die Kirche – haben hier Möglichkeiten, Einfluss zu nehmen.

● Gewalt schockiert und paralysiert; Gewalt behindert die Entwicklung und beschädigt Lebensmöglichkeiten – vor allem, wenn sie von Menschen ausgeübt wird, die man liebt. Gewalt in sozialen Nahbeziehungen steht zudem in großem Widerspruch zu dem gesellschaftlich vermittelten und internalisierten Bild intimen Zusammenlebens vieler Menschen, wonach familiale Beziehungen als Ort der Geborgenheit, der Zärtlichkeit und Liebe vorgestellt werden. Dennoch charakterisiert Gewalt häufig den normalen Alltag vieler Menschen und nicht die Ausnahme, sodass wir es hier mit einem verbreiteten sozialen Problem zu tun haben. Um es am Beispiel physischer Gewalt deutlich zu machen: Internationalen Studien zufolge werden zwischen 60% und 90% der Kinder vom Säuglingsalter an mit körperlicher Strafe erzogen. 10% bis 30% dieser »Strafen« stellen schwere Gewalttaten dar. Frauen erleiden zu rund 20% physische Gewalt.[1]

Die Frage, wie Gewalt gemindert oder gar verhindert werden kann, führt zunächst unweigerlich zur Frage, wie Gewalt verursacht wird und wie sie sich verstehen lässt. Ohne dieser Frage hier näher nachgehen zu können, lassen sich nach einer zusammenschauenden Durchsicht der Ergebnisse zu den verschiedenen Gewaltvorkommen gegen Frauen und Kinder zwei Faktorenbündel als auffällig charakterisieren.

Da findet sich zunächst einmal die soziale Isolation des Opfers, in manchen Fällen auch des Täters oder der gesamten Familie, die sowohl Ursache als auch Folge von Gewalt sein kann. Soziale Isolation hindert das Opfer daran, sich Hilfe holen zu können, eine richtige Einschätzung der erlittenen Gewalt mit den damit verbundenen Gefühlen der Wut, Scham, Schuld und Angst vornehmen zu können und ermöglicht dem Täter, Abhängigkeiten zu vergrößern, Manipulationen vorzunehmen, freien Zugriff auf das Opfer zu haben und Interventionen von außen besser kontrollieren und abwehren zu können.

Das zweite auffällige Faktorenbündel stellen traditionelle Familien- und Erziehungsvorstellungen dar, die auf hierarchischen Geschlechter- und Generationenverhältnissen basieren, wie sie sich vor allem in einem ausgeprägten Besitzdenken und Verfügungsrecht gegenüber Frauen und Kindern, einem starren

Festhalten an einer geschlechtsspezifischen Aufgabenteilung im Familien- und Berufsleben und in einer Sanktionierung von geschlechtsspezifisch abweichendem Verhalten zeigen. Traditionelle Familienideologien erlauben dem Mann, Macht gegenüber Frauen und Kindern, aber auch gegenüber anderen Männern[2] zu beanspruchen und diese nötigenfalls mit Gewalt durchzusetzen. Frauen kommt in dieser Ideologie nur vermittelte Macht zu, die sie gegenüber Kindern oder anderen zu pflegenden und betreuenden Personen, aber nicht gegenüber dem Mann ausüben.

Diese beiden Auffälligkeiten weisen zugleich den Weg, wo bei gewaltpräventiven Maßnahmen anzusetzen ist. Einerseits gilt es, dem Aufbau und der Pflege sozialer Kontakte große Aufmerksamkeit zu widmen, und andererseits gilt es, an einem egalitären Verständnis und Verhältnis zwischen den Generationen und Geschlechtern zu arbeiten.

Ist Aggression männlich?

● Weitere richtunggebende Informationen lassen sich aus den Erkenntnissen der Aggressionsforschung gewinnen. Dabei sind vor allem die Forschungsergebnisse von Anne Campbell von Bedeutung, die seit den 1980er-Jahren das Aggressionsverhalten bei Männern und Frauen untersuchte und dabei folgende geschlechtsspezifische Unterschiede entdeckte: Aggressionen werden von Frauen und Männern nicht nur in unterschiedlichem Maße ausgelebt – wie dies Kriminalstatistiken unmissverständlich belegen –, sondern sind für beide Geschlechter mit ganz unterschiedlichen Bedeutungen unterlegt.

Während Frauen Aggression als zeitweiligen Kontrollverlust betrachten, der von überwältigendem Druck und Schuldgefühlen verursacht wird, sehen Männer Aggression als Mittel, Kontrolle über andere Menschen auszuüben, um dadurch Macht und Selbstwertgefühl zu erlangen. »Beide Geschlechter sehen eine enge Verbindung zwischen Aggression und Kontrolle, doch für Frauen ist Aggression das Versagen der Selbstkontrolle, während sie für Männer bedeutet, anderen die eigene Kontrolle aufzuzwingen.«[3]

Während Aggressionen für Männer nach Anne Campbell ein instrumentelles Mittel darstellen, um auf Bedrohungen von außen, wie Konkurrenz, Konflikte oder die Infragestellung ihrer männlichen Autorität, schnell und zielführend reagieren zu können, sind sie für Frauen ein expressives Mittel, um Bedrohungen von innen, wie großen Stress, Überforderung oder aufgestaute Frustrationen auszudrücken.[4]

Aggressive Reaktionen sehen folgerichtig bei Frauen anders aus als bei Männern. So lernen Frauen zunächst auf alltägliche Frustrationen und Provokationen nicht mit Wut oder gezielter Gegenwehr zu reagieren. Hält die Provokation länger an, wird ihre Zurückhaltung dann gerne als Akzeptanz angesehen. Wenn Frauen also erst sehr spät die Beherrschung verlieren, fällt diese Aggression entsprechend expressiv, d.h. explosiv (schluchzen, schreien, Vorwürfe, Drohungen, Türen schlagen, um-sich-werfen mit Gegen-

⟩⟩»unweibliches« Verhalten⟨⟨

ständen) aus, was von den Frauen selbst als »unweibliches« Verhalten und Versagen ihrer Selbstdisziplin gewertet wird. Für die Beseitigung des Anlasses erweisen sich aber sowohl die Form ihrer Aggression als auch die negative Selbsteinschätzung als wenig nützlich und zielführend und kommen oftmals auch zu spät.[5]

Diese Beobachtungen lassen keineswegs den Schluss zu, dass Frauen weniger Wut als

Männer empfinden und deswegen seltener aggressiv reagieren, sondern dass sie ihre Wut länger zurückhalten, bevor sie sich ihrer explosiv entledigen. Anne Campbells Ansatz leistet insofern einen wichtigen Beitrag, als er »die scheinbare Geschlechtsunabhängigkeit der bisherigen Aggressions-Definitionen bezweifelt (Aggression nur als intendiertes und auf Verletzung gerichtetes Verhalten) und ebenso die geschlechtsneutrale Anwendbarkeit der beiden wichtigsten Aggressionstheorien (Frustration und soziales Lernen).«[6]

Auf Basis dieser unterschiedlichen kulturellen Aggressionsmuster lernen Mädchen im Zuge ihrer Sozialisation Aggressionen zu unterdrücken, während Jungen sie als wichtige Komponente von Männlichkeit kennen lernen. Insofern erstaunt auch die Beobachtung wenig, dass Männer, die Gewalt gegen ihre Kinder ausüben, eine größere Kontinuität zwischen eigenem Gewalterleben in der Kindheit und eigener Gewaltausübung aufweisen als Frauen, die ihre eigenen Gewalterfahrungen als weniger schädigend interpretieren und darin manchmal sogar einen Grund sehen, dass sie sich heute besser durchsetzen können und lebenstüchtiger geworden sind.[7] Konsequenterweise halten sich viele Männer auch dann für gute Erzieher, wenn sie mit strenger Hand züchtigen. Demgegenüber werten Frauen züchtigende Eltern als schlechte ErzieherInnen.[8]

Strukturen verändern

● Gewalt stellt sich im Lichte dieser Erkenntnisse in erster Linie als erlerntes Verhalten und nicht als biologisch determinierte Gegebenheit dar. Sie kommt in männlichen Biographien häufiger und selbstverständlicher vor als in weiblichen. Wird Gewalt gelernt, so muss sie auch wieder verlernt werden können. Dabei sollen zunächst zwei grobe Lernziele herausgehoben werden, die – und dies sei gleich vorweg festgehalten – nicht allein auf individuell-erzieherischer Ebene anzusiedeln sind, sondern immer auch auf strukturell-gesellschaftlicher Ebene.

Ein erstes unumgängliches Lernziel muss darin bestehen, Gewalt als ein inadäquates Mittel für die Lösung von Problemen, für den Umgang mit Frustrationen, für den »normalen« Umgang zwischen Frauen und Männern und Kindern anzusehen.

Dazu bedarf es auf gesellschaftlicher Ebene bewusstseinsbildender Maßnahmen für die Entwicklung gewaltfreier Konfliktbewältigungsformen und egalitärer Sichtweisen und Umgangsformen zwischen den Geschlechtern und Generationen. Durch entsprechende Maßnahmen ist

»Recht auf ein angstfreies Leben«

eine gerechte Verteilung von Macht, Geld, Pflege- und Erziehungsarbeit anzustreben. Diskriminierungen und Gewalthandlungen müssen sanktioniert werden (vgl. Gleichbehandlungsgesetze, Gewaltschutzgesetz mit Wegweiserecht, Rückkehrverbot, etc.).

Frauen und Kindern gegenüber signalisieren solche Maßnahmen, dass sie ein Recht auf ein angstfreies Leben haben und Gewalt nicht als unveränderlichen, zu erleidenden Bestandteil intimer Beziehungen akzeptieren müssen. In der derzeitigen Situation betreffen derartige gesellschaftspolitische Forderungen vor allem die männlichen Mitglieder, da den vorherrschenden Männlichkeitskonzepten, die den dominierenden Bezugsrahmen für gesellschaftliches Handeln abgeben, Gewalt immanent ist und sie somit vorrangig verändert werden müssen.

Ziel und Erfolg dieser Maßnahmen liegen darin, dass Männern dadurch ermöglicht wird,

empathisches Einfühlen, das im Rahmen herkömmlicher männlicher Sozialisationsprozesse kaum erlernt wird, entwickeln zu können. Empathie sich selbst und anderen gegenüber bewirkt einerseits, dass eigenes Gewalterleben in seinen verletzenden Dimensionen wahrgenommen werden kann, und andererseits, dass Grenzen anderer schneller akzeptiert und Opfer in ihrem Erleben verstanden werden können.

Empirisch lässt sich ein positiver Zusammenhang zwischen aktiver Mitbeteiligung der Väter an Erziehung und Pflege und geringeren (sexuellen) Gewaltvorkommen entdecken; kulturvergleichende Analysen zeigten gleichfalls, dass egalitärere Gesellschaften geringere Gewaltraten aufweisen. Auf Seiten der Frauen bewirken derartige Veränderungsmaßnahmen, dass sie bessere Bedingungen für symmetrische Beziehungskonstellationen vorfinden. Gleichzeitig erhalten Frauen, die nicht mehr bereit sind, traditionellen Mustern zu folgen, mehr Möglichkeiten, der abgelehnten Rollenzuschreibung zu entkommen, als nur durch Anpassung an männliche Dominanzmodelle, die nötigenfalls auch den Einsatz von Gewalt verlangen.[9]

Position beziehen

● Institutionen, wie Schulen und Kirchen müssen sich dann folgerichtig in einem ersten Schritt klar positionieren und zu erkennen geben, wie sie zu Gewalt, Erziehung und dem Umgang der Geschlechter und Generationen miteinander stehen. Dadurch signalisieren sie, ob sich bei ihnen Opfer oder Täter sicher fühlen können und welche Hilfe oder Konsequenzen diese zu erwarten haben.

Vor dem Hintergrund dieser strukturellen Veränderungsanstrengungen gelingt es auch im individuell-erzieherischen Bereich leichter, gewaltfreie Konfliktbewältigungsformen und ein respektvolles und anerkennendes Miteinander konkret einzuüben. Dabei kann es nicht darum gehen, dass Kinder und Jugendliche von höheren Hierarchieebenen herab dazu belehrt werden, sondern dieses Handeln muss quer durch alle Hierarchieebenen hindurch praktiziert werden. Dies verlangt vor allem eine hohe Reflexions- und Veränderungsbereitschaft auf den höheren Hierarchieebenen (LehrerInnen, GruppenleiterInnen, DirektorInnen, Eltern, Pfarrleitung, ...) und hier wiederum besonders von den männlichen Mitgliedern.

Gewalt erinnern

● In einem zweiten Lernziel geht es darum, ausgeübte Gewalt nicht zu entschuldigen und zu tolerieren, sondern als das zu erkennen, was sie ist: Gewalt. Das Verlernen von Gewalt erfolgt über genaues Erinnern, Identifizieren von Gewalt, Trauern über Erlittenes auf Opferseite, Einsehen von Unrecht und der Verantwortungsübernahme auf Täterseite und Erkunden von Möglichkeiten und Chancen, wann und wo Gewalt hätte beendet werden können.

Dabei bedarf es auf strukturell-gesellschaftlicher Ebene zunächst klarer gesetzlicher Vorgaben, die sowohl Tätern und Opfern als auch möglichen intervenierenden oder exekutierenden Stellen (Polizei, Beratungseinrichtungen, klinischen Stellen, ...) Orientierung zur Einschätzung der Tat geben. Auf der Ebene der verschiedenen involvierten Institutionen bedarf es zusätzlich eines fundierten Hintergrundwissens zu möglichen Reaktionsweisen auf Opfer- und Täterseite, um die richtigen Entscheidungen treffen zu können.

Als ein positives Beispiel seien hier die Schulungen der Exekutive durch qualifiziertes Fach-

personal in Österreich zu nennen.[10] ExekutivbeamtInnen erhalten dabei Einblick in die Dynamik von Gewaltbeziehungen, um zielgerichtet intervenieren zu können und die Gefahr abzuwehren, dabei weder in die Rolle des Sozialarbeiters zu fallen und dadurch möglicherweise ihr eigenes Leben zu gefährden noch die Gewaltsituation zu bagatellisieren und somit das Leben der Opfer aufs Spiel zu setzen.

Ein weiteres Beispiel lässt deutlich werden, wie im Rahmen von Sozialarbeit mit möglichen Täterreaktionen umgegangen werden kann. In

»Einblick in die Dynamik von Gewaltbeziehungen«

einem norddeutschen Jugendzentrum »Nottulln« wurden im Rahmen eines Anti-Aggressions-Trainings vier gewaltbereite männliche Jugendliche unter anderem dazu aufgefordert, ihre Gewalttaten zu schildern. Die Jugendlichen sagten, dass sie dies nicht könnten, da sie ja »besoffen« waren, alles ganz plötzlich passiert sei und sie sich an nichts mehr erinnern könnten.

Dieser Mechanismus der Erinnerungsverweigerung bezeichnet eine normale Täterreaktion. Während die Berichte der Opfer meist sehr detailliert und realitätsnah Auskunft über die Vorfälle geben, neigen die Täter dazu, ihre Taten zu leugnen, herunterzuspielen (aus einem Messerstich in den Hals der Frau wird dann »a klans Schnittele«) oder sich eben nicht erinnern zu können. Im geschilderten Beispiel der Jugendlichen war diesen ein Zugang zu ihrer Erinnerung erst dann wieder möglich, als die BetreuerInnen kontinuierlich an der Beziehung zu den Jugendlichen arbeiteten und eine Vertrauensbasis aufgebaut hatten, aber ebenso beharrlich immer wieder nach den Gewalttaten gefragt hatten. Sie bekamen dann von den Jugendlichen eine detaillierte Schilderung ihrer Gewalttaten.[11]

Dieses bewusste Erinnern ist die Voraussetzung für eine richtige Einschätzung der Tat, für die Übernahme von Verantwortung und die daraus resultierenden Konsequenzen wie für Verhaltensänderung und Wiedergutmachung. Dazu benötigen Täter die Unterstützung ihrer sozialen Umwelt, die sie sowohl institutionell-professionell als auch im alltäglichen sozialen Umgang

»mit ihren Taten konfrontiert«

wohlwollend, aber zugleich konsequent mit ihren Taten konfrontiert, Verantwortungsübernahme einfordert und möglichen vorgebrachten Entschuldigungen, die dem Alkohol, Schwierigkeiten im Beruf oder gar einem provozierendem Verhalten des Opfers die Schuld zuschieben, nicht erliegt.

Die in den letzten Jahren in verschiedenen Bereichen erfolgreich eingesetzte Form der Konfliktlösung, die Mediation, gilt bei familiärer Gewalt ähnlich dem Außergerichtlichen Tatausgleich nur als bedingt hilfreich. Beide Vorgehensweisen setzen symmetrische Verhältnisse zwischen den VerhandlungspartnerInnen voraus, die im Falle von Gewaltbeziehungen nicht gegeben sind. Vielfach begünstigen die erarbeiteten Lösungen dann den Täter, da die Opfer oft aus Angst sich die reale Situation nicht zu schildern oder keine adäquaten Forderungen zu stellen trauen.

Kontrolle ausüben

● Gewalt als Gewalt zu erkennen bedeutet in letzter Konsequenz auch Sozialkontrolle auszuüben. Es erfordert Zivilcourage, bei ansteigendem Lärmpegel in der Nachbarwohnung nicht die Fenster zu schließen oder den Fernseher lauter zu stellen, sondern die Polizei zu in-

formieren, dem Kind/der Frau zu Hilfe zu eilen, die Eltern/den Mann zur Rede zu stellen ...

In einer individualisiert vorgestellten Welt stellen solche Forderungen ziemliche Herausforderungen dar. Haben wir uns nicht gerade erst den Fängen einer lebensbehindernden Sozialkontrolle durch die Flucht ins Private entzogen? Sozialkontrollierendes Verhalten, das sich dem Opfer verpflichtet weiß, kann sich bei den bestehenden Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern und Generationen aber nicht dem Diktat des Privaten beugen. In diesem Zusammenhang kommt vor allem der Intervention von Mann zu Mann große Bedeutung zu.

Beitrag der Kirchen

● In einem letzten Punkt sei der Blick noch auf die Kirchen und ihren möglichen Beitrag gelenkt. Da gilt es zunächst die Frage zu stellen, wo die Realität der Gewalt, vor allem in ehelichen und familiären Beziehungen, erinnert und als Gewalt benannt und abgelehnt werden könnte? Idealtypische Vorstellungen, wie sie oft in Predigten, in Eherunden, in Kinder- und Jugendstunden oder auch im Religionsunterricht zutage treten, könnten Opfer und Täter auf vollkommen falsche Spuren lenken.

Dem lässt sich entkommen, wenn die theologische Rede von Gott unter die »Autorität der Leidenden«[12] gestellt wird, d.h. in diesem Zusammenhang, wenn Reden und Handeln an der Opferperspektive ausgerichtet werden. Konkret könnte dies, um ein Beispiel herauszugreifen, bedeuten, dass im Taufritual Gewalt als konkrete Form des Bösen, der es zu widersagen gilt, zur Sprache kommt und bereits in der vorausgehenden Taufkatechese zum Thema gemacht wird.

[1] Vgl. näher Andrea Lehner-Hartmann, Wider das Schweigen und Vergessen. Gewalt in der Familie: Sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und praktisch-theologische Reflexionen, Innsbruck 2002.
[2] Vgl. näher dazu das Konzept »hegemonialer Männlichkeit« in Erich Lehner, Männer an der Wende. Grundlagen kirchlicher Männerarbeit, Innsbruck 2001, 216ff.
[3] Anne Campbell, Zornige Frauen, wütende Männer. Wie das Geschlecht unser Aggressionsverhalten bestimmt, Frankfurt a. M. 1995, 10f u. 15.
[4] Ebd., 22f.
[5] Vgl. Schmerl, Anm. 3, 206.
[6] Ebd., 207.
[7] Vgl. Beate Wimmer-Puchinger/Barbara Reisel/Marie-Luise Lehner/Marietta Zeug/Margarethe Grimm, Gewalt gegen Kinder, Teil 2, hg.v. Bundesministerium für Umwelt, Jugend und Familie, Wien 1991, 308.
[8] Günter Pernhaupt/Hans Czermak, Die gesunde Ohrfeige macht krank. Über die alltägliche Gewalt im Umgang mit Kindern, Wien 1980, 138 u. 180.
[9] Vgl. Kirsten Bruhns/Svendy Wittmann, »Ich meine, mit Gewalt kannst du dir Respekt verschaffen«. Mädchen und junge Frauen in gewaltbereiten Jugendgruppen, Opladen 2002.
[10] Birgit Appelt/Angelika Höllriegl/Rosa Logar, Gewalt gegen Frauen und ihre Kinder, in: Gewalt in der Familie: Gewaltbericht 2001, hg. v. Bundesministerium für soziale Sicherheit und Generationen, Wien 2001, 433ff.
[11] Annita Cladder-Micus/Michael Kohaus, Integrative Arbeit mit gewalttätigen, rechten Jugendlichen und ambulantes Anti-Aggressivitätstraining, in: B. Stickelmann, Zuschlagen oder Zuhören. Jugendarbeit mit gewaltorientierten Jugendlichen, Weinheim 1996, 117ff.
[12] Johann Baptist Metz, Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: J.B. Metz/J. Reikerstorfer/J. Werbick, Gottesrede, Münster 1996, 13.

Materialien zum Thema »Gewalt in der Familie – Gewalt gegen Frauen«:

Reichhaltige Homepage von Women Against Violence Europe – eines Netzwerkes von über 1000 NGOs, die sich gegen die Gewalt gegen Frauen und Kinder engagieren: http://www.wave-network.org
Informationsstelle gegen Gewalt der autonomen Frauenhäuser Österreichs: http://www.aoef.at

Matthias Loretan

Zerstreuung als symbolische Gewalt

Kirchen und der Diskurs der Mediengewalt

Wie wirken Gewaltdarstellungen? Können Medien zur Konfliktlösung beitragen? Was kann dafür in Pfarreien getan werden? Theoretische Reflexionen mit praktischen Vorschlägen.

● »Wir werden wohl nie über einen unmittelbaren wissenschaftlichen Beweis für einen direkten Zusammenhang von Taten wie dieser und der Darstellung von Gewalt verfügen. Aber ist das überhaupt notwendig? Es kann doch einfach nicht richtig sein, dass junge Menschen heutzutage in den elektronischen Medien so viel Gewalt als ›Unterhaltung‹ angeboten bekommen. Das soll keinen Einfluss auf die Seele eines jungen Menschen haben?« – Wer hier die rhetorischen Fragen stellt, ist Gerhard Schröder. Wie im offenen Brief des deutschen Bundeskanzlers zur Amoktat in Erfurt werden spektakuläre Verbrechen vor allem jugendlicher Gewalttäter immer wieder nacherzählt und begründet, als würden die Täter total fremdbestimmt das Skript von brutalen Videos, Computerspielen oder Musiksongs nachleben. Mit dieser monokausalen Erklärung findet die Politik in den Medien einen entlastenden Sündenbock für gesellschaftliche Gewaltprobleme. Für eine ethisch argumentierende Medienkritik und die Thematisierung der Mediengewalt in Pfarreien empfiehlt sich eine etwas differenziertere Wahrnehmung der Problems.

Wirkungen von Gewaltdarstellungen

● Der aktuelle Stand der empirischen Medienforschung geht davon aus, dass vom Ausmaß der in Medienprodukten dargestellten Gewalt nicht monokausal auf eventuelle Wirkungen geschlossen werden darf. Mögliche Wirkungen sind vielmehr abhängig vom Inhalt (z.B. dramaturgische Gestaltung, Handlungskontext, Art der Gewaltdarstellung), von der Persönlichkeit der Zuschauenden (z.B. Alter, Geschlecht, Intelligenz, Aggressivität, soziale Interaktion), von der Rezeptionssituation (z.B. allein, mit Freunden, mit Eltern) sowie vom gesellschaftlichen Kontext des Gewaltdiskurses.

In Bezug auf den Einfluss des Fernsehens auf spätere Aggressivität stellt die Forschung einen schwachen Zusammenhang fest. Für das Erlernen von destruktiver Aggression eine entscheidendere Rolle spielen: die familiäre Umwelt sowie die Subkultur und das soziale Milieu.[1]

Bei bestimmten Problemgruppen können sich allerdings durchaus starke Effekte zeigen, weil bei ihnen Gewalt fördernde Faktoren zusammentreffen und sich gegenseitig verstärken: Der Konsum violenter Medieninhalte erhöht die Wahrscheinlichkeit aggressiver Einstellungen oder Verhaltensweisen. Dadurch wiederum er-

höht sich die Wahrscheinlichkeit, dass violente Medieninhalte als attraktiv angesehen und entsprechend genutzt werden. Begünstigt wird ein solcher Prozess durch niedriges Selbstbewusstsein und soziale Isolation, letztere ist ihrerseits mit erhöhtem Fernsehkonsum verbunden.

Peter Vitouch beschreibt diesen Teufelskreis mittels der Theorie vom emotional gap.[2] Die emotionale Kluft bewirkt, dass die psychisch Stabilen in ihrer Persönlichkeit eher gefestigt und

» niedriges Selbstbewusstsein und soziale Isolation «

besser informiert sind, die psychisch Labilen aber immer instabiler, ängstlicher werden und sich von differenzierten Informationen abkoppeln. Die Defizite manifestieren sich in zwei geschlechtstypischen Mustern: entweder in defensiver Angstabwehr und damit in massiver Hinwendung zu stereotypen und vorhersagbaren Medieninhalten, die nur begrenzt mit Angstinhalten und Darstellungen physischer Gewalt arbeiten (Serien, Soap operas), oder in konfrontierender Weise mit permanenter Hinwendung zu Angstreizen und violenten Inhalten, wobei die Information nur auf einem niedrigen konzeptionellen Niveau verarbeitet wird (Boulevardisierung, Sensationssuche).

Vor allem Vielseher leiden am Syndrom der gelernten Hilflosigkeit. Ängstlichkeit, Misstrauen, Unselbständigkeit und Konformität treten gehäuft auf. Vielseher bevorzugen bestimmte Programme, die sich durch formale und inhaltliche Stereotypen auszeichnen.

Rechtlichen Regulierungen der Gewaltdarstellung stellt sich schließlich ein doppeltes Problem: Zum einen fehlen eindeutige Kriterien, um die Sozialschädlichkeit der Gewaltdarstellung zu belegen. Zum anderen ist der Zusammenhang zwischen Mediengewalt und gewalttätiger Einstellung respektive Verhalten nur bezogen auf bestimmte, besonders gefährdete soziale Gruppen erwiesen. Zuverlässige Indizien für sozial unerwünschte Folgen lassen sich nur über die

» Vielseher leiden an gelernter Hilflosigkeit. «

geduldige Interpretation ästhetischer Verschlüsselungen und ihrer Rezeption beim entsprechenden Publikum erschließen. Gerade die einschlägigen provozierenden Genres erlauben ihren Nutzern teilweise distanziertere Lesarten der stilisierten Brutalität als die geglätteten Präsentationen der Gewalt in TV-Krimis und kommerziell aufwendigen Soft-Brutalos (vgl. »True Lies« oder »Indiana Jones«), welche die gezeigte Gewalt in der Regel mit psychologischen Rechtfertigungen zu verbrämen versuchen.

Spezifischere, auf Problemgruppen bezogene Maßnahmen scheinen deshalb angemessen.[3] So lässt sich die Nutzung brutaler Filme und Computerspiele[4] durch Jugendliche als subkultureller Ausdruck u.a. eines Leidens an der erfahrungsarmen Abstraktheit in unserer Zivilisation bzw. als unbeholfener Protest dagegen verstehen. Diese Lesart bietet die Chance, sich mit jugendlichen Subkulturen über ihre Stile der Körperinszenierung und der Aggressionsgestaltung im direkten Gespräch zu verständigen.

Gegen eine allgemeine Pathologisierung der Gewalt wäre aus einer ethischen Perspektive den Menschen die Kompetenz zur Gestaltung ihrer Aggression zuzumuten. Als ethische Subjekte haben vergesellschaftete Individuen Verantwortung für ihr Handeln zu übernehmen bzw. zu erlernen. So gilt es, Aggression als eine positive Kraft zu verstehen und als legitime Reaktion auf Versagungen und Ängste in die Lebensgeschichte zu integrieren. Integrierte Aggression und nicht defensive Angstbewältigung sind Voraus-

setzung einer kommunikativen Kompetenz, Situationen so einzurichten und zu verändern, dass darin sowohl die eigenen als auch die Bedürfnisse anderer befriedigt werden können.[5]

Stile der Aggressionsgestaltung

● In pluralistischen Gesellschaften können Weltanschauungen und ethische Vorstellungen des guten Lebens keine universelle Gültigkeit (mehr) beanspruchen. Ihre Akzeptanz beschränkt sich jeweils auf einzelne Traditionen und Erlebnismilieus. Dort allerdings bleiben sie relevant für gelingende Formen kultureller Aggressionsgestaltung und Angstbewältigung. – Auch innerhalb der Kirche und in den Pfarreien spiegelt sich der Pluralismus der Lebenswerte, der Mediennutzungen und der Aggressionsgestaltung.[6] Die in Pfarreien vorherrschenden Lebensstilmilieus, die vor allem für Angehörige älterer Generationen typisch sind, neigen zu eher defensiven Stilen der Konfliktlösung und Aggressionsgestaltung.

Kerngruppen von Pfarreien, in denen sich diese defensiven Stile durchsetzen, neigen zur sozialen Schließung. Das erschwert den Zugang

»Dialog zwischen den Lebensstilen«

vor allem für jüngere Menschen aus den für sie typischen Milieus der Selbstverwirklichung (höhere Bildung) und der Unterhaltung (niedere Bildung).

Der Einsatz von Medien zur Vernetzung und zum Dialog zwischen den Lebensstilen eignet sich vor allem in Pfarreien, die zielgruppenspezifische Formen pastoraler Praxis für Jugendliche und ältere Menschen ausgebildet haben. Bewährt haben sich insbesondere Angebote von Pfarreien, die Eltern und Großeltern die Möglichkeiten bieten, sich geschützt in ihren jeweiligen Milieus mit Kultprogrammen jüngerer Generationen wie »Big Brother«[7] oder Computerspielen möglichst unvoreingenommen auseinanderzusetzen.

Wer bereit ist zu verstehen, was die Faszination solcher Kultmedien für eine bestimmte Lebensstilgruppe ausmacht, lernt andere Identitätsformate kennen. So verlieren die einschlägigen Genres wie Slasher Movies und harte Brutalos einen Teil ihrer Provokation und ihrer Bedrohlichkeit. Über die bloße Ablehnung hinaus ermöglicht diese Annäherung, andere Stile der Aggressionsgestaltung (kritisch) anzuerkennen. Im Sinne eines ersten Schrittes ist vor allem Angehörigen älterer Generationen zuzumuten, dass sie ihre Lebensstilpräferenzen nicht verabsolutieren und sich auf die Lebensstile anderer Generationen und auf das notwendig Unperfekte moderner Gesellschaften einlassen.

Zielwerte und Krisen

● In der Vielzahl empirischer Untersuchungen über die Wirkung und Nutzung von Mediengewalt spielen gesellschaftliche (Gewalt-) Strukturen in Anlage und Durchführung der meisten Studien eine untergeordnete Rolle.[8] Um diesem Defizit entgegenzuwirken, sollen Funktionen der Medien bei der gesellschaftlichen Verarbeitung der Gewalt skizziert und virulente Probleme aufgezeigt werden.

In modernen pluralistischen Gesellschaften sind die Vorstellungen vom guten Leben sehr verschieden und im Konflikt muss öffentlich gerechtfertigt werden, welche ethisch-normativen Ansprüche Gültigkeit haben sollen. Die postkonventionelle Diskurs-Ethik rekonstruiert jene Verfahren, in denen die Beteiligten ihre Konflik-

te nicht mit Gewalt, sondern über möglichst diskursive Verständigungen zu lösen versuchen. Eine diskurstheoretisch verfahrende Medienethik nimmt die Medien in Bezug auf die Leistungen in die Pflicht, die sie als professionelles System für die Einzelnen und die öffentliche Meinungsbildung zu erfüllen haben.[9]

Gewalt ist nun keineswegs so harmlos, als dass sie durch Verständigung einfach aufgehoben werden könnte. Gewalt ist nicht nur Thema der Verständigung, sondern auch negative Bedingung ihrer Möglichkeit. Physische, psychische und strukturelle Gewalt setzen der Verständigung Grenzen. Der normative Diskurs setzt deshalb beim Defekten (bei den Problemen) an und versucht über eine Verständigung der Beteiligten freiere, gerechtere und sachgemäßere Lösungen zu entwickeln. Die Verhältnisse in demokratischen Gesellschaften sind dabei beides: Ausdruck der realen Macht und zugleich Ergebnis möglichst zwangloser Verständigung.

Dieser Zwiespalt gilt auch für die Medien. Die öffentliche Meinungsbildung ist in modernen Massengesellschaften auf publikumsorientierte Medien angewiesen. Sie ermöglichen, diskursive Formen der Selbstthematisierung und der Verständigung auf große Publika auszuweiten. Entsprechend sind Massenmedien Mandatare eines (aufgeklärten) Publikums, dessen

»Massenmedien sind Mandatare des Publikums.«

Lernbereitschaft und Kritikfähigkeit sie zugleich voraussetzen, beanspruchen und bestärken. Durch die Selektion relevanter Themen und ihre publikumsattraktive Präsentation sind sie an der Konstruktion von Wirklichkeit beteiligt und beeinflussen nachhaltig die öffentliche Meinungsbildung.

Der Einfluss der Medien auf das Publikum ist allerdings insofern beschränkt, als die Möglichkeiten der Einwirkung nicht nur in eine Richtung verlaufen. Längerfristig können Medien ihre Angebote nur als Antworten auf strukturierte Publikumserwartungen erfolgreich behaupten. Medien sind deshalb ein arbeitsteilig ausdifferenziertes System[10], das sich über ein flexibles Gleichgewicht zwischen Publikumserwartungen und professionell entwickelten Medienangeboten stabilisiert. Je nach politischem Modell organisieren sich die professionellen Akteure ihre Ressourcen entweder über Märkte (Angebot und Nachfrage) oder über politische Aushandlungsprozesse (Auftrag und Gebühren) oder über Mischformen. In der Organisation der Medien bilden sich Strukturen merkantiler oder politischer Macht ab. Die offene Dynamik der Mediendiskurse gilt es kritisch zu begleiten (Medienkritik).

Öffentliche Verständigung über Gewalt

- *Kognitive Verarbeitung der Gewalt:* Durch dauerhafte Beobachtung, Darstellung und Kommentierung des sozialen Geschehens informieren die Medien über physische, psychische und strukturelle Formen der Gewalt sowie über Ansätze der Konfliktlösung. Die Informationen sind dabei so aufzuarbeiten, dass die Rezipienten sich ihrer persönlichen und politischen Verantwortung bewusst werden und Handlungsperspektiven als Privatpersonen und Bürger entwickeln können.

Die tagesaktuellen Medien leisten dazu einen Beitrag, indem sie möglichst sachlich über die Ereignisse berichten und sie so kommentieren, dass die Nutzer selbstständig die Relevanz

der ausgewählten Probleme einschätzen und die Qualität der diskutierten Lösungen werten können. Als Mandatare des Publikums übernehmen die Medien in modernen Demokratien zudem eine Kontrollfunktion gegenüber anderen professionellen Systemen, insbesondere gegenüber dem Rechtsstaat.

Emotionale Verarbeitung der Gewalt: Medien leisten mit Unterhaltung und fiktionalen Angeboten auch (direkte) Beiträge zur unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung. Unterhaltung und Fiktion stellen handlungsentlastende Möglichkeiten der Beobachtung sozialen Handelns bereit. Vor allem über (künstlerische) Fiktionen haben die Medien die Möglichkeit, Menschen in

»Modelle gelingender Integration«

ihren Ängsten und Nöten darzustellen und Modelle gelingender Integration ihrer Schattenseiten anzubieten. Sie können die Rezipienten unterstützen, eine reflektierte Einstellung zu ihrer Aggression und den Risiken ihrer sozialen Umgebung aufzubauen.

Fühlen als konstruktiver Prozess, auf dessen Grundlage Individuen sich selbst und ihre symbolische Umwelt intuitiv erzeugen und gestalten, ist allerdings nur teilweise und meist erst im Nachhinein für das Bewusstsein zugänglich. Gerade deshalb sind hohe ethische Anforderungen an die Unterhaltung, an Spannung und Entspannung zu stellen. Das unverzweckte Spiel und die reflexive Distanzierung des ästhetischen Erlebens eröffnen den Betrachtenden einen Freiraum der intuitiven Selbstvergewisserung. Sie verhindern die Fixierung des Publikums auf die Konsumentenrolle und die manipulative Lenkung der Aufmerksamkeit auf das Programm.

Die Darstellung der Gewalt dürfte nicht nur der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung dienen. Gewalt als Unterhaltung verharmlost ihr Skandalon und schränkt die Möglichkeiten des Publikums ein, durch Distanzierung seine Verantwortung und Empathie wahrzunehmen.

Pflege der öffentlichen Kommunikationskultur: In Bezug auf die längerfristige Glaubwürdigkeit sollten die Medien für folgende Werte Sorge tragen und sie als normative Kriterien journalistischer Qualität operationalisieren:

Toleranz: Als Instanzen der öffentlichen Meinungsbildung haben Medien zur toleranten Verständigung unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen, insbesondere auch mit den Minderheiten, beizutragen. Opfern, Tätern und Marginalisierten sind Sprachen und Gesichter zu geben.

Vertrauen: Pauschaler Skeptizismus untergräbt das Vertrauen in die Strukturen rechtsstaatlicher und demokratischer Konfliktlösung. Die Mobilisierung des ängstlichen Gefühls, von allen Risiken betroffen und bedroht zu sein, sowie des Allmachtswahns, für alles Verantwortung übernehmen zu müssen, lähmen die politische Handlungskraft und lassen vor allem Vielseher vor ihren Apparaten resignieren.

Kritikfähigkeit: Die Kritikfähigkeit können Medien fördern, indem sie das Faktum der Gewalt als Problem konstatieren, es implizit oder explizit bewerten und Ansätze zu seiner Lösung diskutieren. Die Qualität der Medien wäre daraufhin zu untersuchen, ob sie ihre Informationen so auswählen und präsentieren, dass die Rezipienten sie zu nachhaltigem Wissen verarbeiten können. Durch Rhythmus und Dramatik der Fernsehnachrichten fehlt den Betrachtenden jedoch jene Halbsekunde, die sie benötigen, um Informationen einzuordnen und zu bewerten. Weil die audiovisuelle Repräsentation von Gewalt automatische und weitgehend vorbewusste Reflexe auslöst, setzen die Medien Gewaltdarstellungen strategisch zur Aufmerksamkeitslenkung ein. Die kommerzielle Instrumentalisie-

rung der Mediengewalt vermag zwar kurzfristig Aufmerksamkeit zu binden, zerstört aber längerfristig die kognitive Kritikfähigkeit der Adressaten.

Verantwortungsgefühl und Compassion: Medien setzen den empathischen Willen der Nutzer voraus, sich für ihre Mitmenschen und die gemeinsame Mitwelt zu interessieren und sich auf die Lösung der Probleme praktisch einzulassen. Damit die Fähigkeit, auf Medienbotschaften zu antworten, nicht überfordert wird, müssen Rezipienten eine diffizile Unterscheidung vornehmen: Sie dürfen sich nicht von allen Krisen betreffen lassen, sondern müssen die beschränkten Kapazitäten ihres praktischen Engagements exemplarisch auf ausgewählte Probleme fokussieren.

Noch ausgeprägter als bei der kognitiven Informationsverarbeitung ist die emotionale Verarbeitung der meist negativen journalistischen Ereignisse auf Zeit angewiesen. Eine angemessene

»die nötigen Verlangsamungen des Nachrichtenflusses«

Reaktion auf die in der Tagesschau gezeigte Gewalt wäre Trauer. Fehlen die dazu nötigen Verlangsamungen des Nachrichtenflusses, verbraucht die Medienrezeption die Bereitschaft, sich durch die Not anderer betreffen zu lassen. Nicht nur intellektuell, sondern auch emotional können die Medien die Kompetenzen ihrer Adressaten überfordern.

Sind das Verantwortungsgefühl und die Compassion der Adressaten einmal zerstreut, muss die Bereitschaft zur Rezeption von Medienbotschaften mit unterhaltenden Gratifikationen künstlich von außen mobilisiert werden. Eine Spirale des Marketings beginnt sich zu drehen. Die Rhetorik der Medien verkommt zum abstrakten und außen gesteuerten Appell.

Symbolische Gewalt aufbrechen

● Der Diskurs über die Mediengewalt bietet den Kirchen interessante Möglichkeiten, ihre Wahrnehmungen des Bösen und der Gewalt in die aktuelle öffentliche Diskussion einzubringen. Sie realisieren ihren Verkündigungsauftrag, indem sie die Ansprüche ihres Glaubens in die öffentlichen Diskurse einbringen, im Dialog mit den Medien die Zeichen der Zeit deuten und für Medien als Einrichtungen öffentlicher Kommunikation Sorge zu tragen. Sie setzen sich politisch für eine sinn- und sachgerechte Organisation der Publizistik ein und begleiten mit ihren Publikationen kritisch deren Leistungen.

Auf der lokalen Ebene können die Pfarreien einen wichtigen Beitrag gegen die Vernutzung der Aufmerksamkeit und der Fähigkeit zum Mitleiden (Compassion) einseitig marktorientierter Medien leisten.[11] Indem etwa Predigerinnen und Prediger aktuelle Medienereignisse zitieren oder paraphrasieren, können sie aktuelle Bezüge zu öffentlich relevanten Problemen herstellen, an denen sich die auszulegende Botschaft des Evangeliums zu bewähren hat.

Daneben wäre das Recycling von Fernsehnachrichten für Veranstaltungen der Erwachsenenbildung noch zu entdecken. Eine Pfarrei könnte ihre Mitglieder einladen, gemeinsam eine aktuelle Nachrichtensendung anzuschauen und im Hinblick auf praktische Konsequenzen zu besprechen. Ein solches Projekt könnte ein Vielfaches leisten:

1. Es versammelt die in der Regel vor ihren privaten Apparaten zerstreuten Rezipienten zu einem präsentischen Publikum.

2. Die Aufzeichnung der Tagesschau auf Video ermöglicht Wiederholungen und gezielte Zugriffe auf einzelne Sendeteile, wodurch die für das Programmfernsehen typische Flüchtigkeit der Rezeption aufgehoben wird. Das Recycling

verlangsamt aber auch den durch Mechanismen der Aufmerksamkeitslenkung beschleunigten Rhythmus der Dramaturgie von Fernsehnachrichten. Es gibt den Betrachtern jene Zeit zurück, die sie benötigen, um die Informationen zu Wissen zu verarbeiten und eine angemessene emotionale Haltung zu bilden.

3. Durch Wiederholung und Versammlung können Rezipienten bewusster entscheiden, von welchen aktuellen Medienthemen sie sich betreffen lassen und in welchen exemplarischen Handlungsfeldern sie gemeinsam Verantwortung übernehmen wollen. Die Kontaktnahme mit kirchlichen Hilfswerken, Dritte-Welt-Organisationen und Umweltverbänden kann die Ausweitung der Solidarität auf überpfarreiliche Ebenen erleichtern.

4. Wo wirksames Handeln an seine Grenzen kommt, kann enttäuschte Allmachtsphantasie in Resignation und Zynismus umschlagen. Um sich von der Dauermobilisierung der Medien mit schlechten Nachrichten dennoch nicht überfordern zu lassen, ist ein waches Gespür dafür notwendig, wann Mediennutzer in ihrer Verantwortung gefordert sind. Nicht bei allen Konflikten sind zu jeder Zeit Übersicht und Hilfe möglich.

Gegen die Vernutzung von Verantwortung und Solidarität wenden sich die Versuche, journalistisch zu beten. Krisen werden im Gebet so erinnert, dass die Fähigkeit zur Empathie mit den Leidenden auch dann nicht erlischt, wenn praktisch wirksames Handeln (noch) nicht sinnvoll oder nur unzureichend möglich ist oder die Opfer nicht der »richtigen« Seite zugeschlagen werden können. Die namenlosen verzweifelten Gesichter aus den Fernsehnachrichten wären anzuhalten, als Kreuzwege an die Kirchenwände zu projizieren und in den Gottesdiensten zu meditieren. Ecce homo.

Internetverweise zum Artikel:

www.bundeskanzler.de/Kanzler-News-.7698.67728/Brief-des-Bundeskanzlers-zu-der-Bluttat-von-Erfurt.htm
www.medienpraktisch.de/amedienp/xregiste/regewalt.htm
www.medienheft.ch/medienethik/bigbrother
www.medienheft.ch/medienethik/ethikdesoeffentlichen
www.funkkorrespondenz.de, www.medienheft.ch

[1] Vgl. Angela Schorr (Hg.), Publikums- und Wirkungsforschung. Ein Reader, Wiesbaden 2000.
[2] Vgl. Peter Vitouch, Fernsehen und Angstbewältigung. Zur Typologie des Zuschauerverhaltens, Opladen 1993, 181ff.
[3] Vgl. Jürgen Grimm, Fernsehgewalt. Zuwendungsattraktivität, Erregungsverläufe, sozialer Effekt, Wiesbaden 1999.
[4] Christoph Klimmt, Ego-Shooter, Prügelspiel, Sportsimulation? Zur Typologisierung von Computer- und Videospielen, in: Medien- & Kommunikationswissenschaft 2001/4, 480-497.
[5] Vitouch, Anm. 3, 184.
[6] G. Schulze, Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/Main 1992.
[7] M. Loretan, Wer bin ich, wenn ich »Big Brother« mitspiele. Ansätze einer theologisch-ethischen Kritik an »Big Brother« als Medieninstallation spätmoderner Identitätsdiskurse, in: TEXTE Nr. 4/2001. Sonderheft der Zeitschrift medien praktisch, 43-51.
[7] Jutta Röser, Fernsehgewalt im gesellschaftlichen Kontext. Eine Cultural Studies-Analyse über Medienaneignung in Dominanzverhältnissen, Opladen 2000, 12.
[8] Matthias Loretan, Ethik des Öffentlichen, Grundrisse einer Medienethik als Theorie kommunikativen Handelns, in: A. Holderegger (Hg.), Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven, Freiburg 1999, 153-183.
[9] Christoph Neuberger, Journalismus als systembezogene Akteurskonstellation. Vorschläge für die Verbindung von Akteur-, Institutionen- und Systemtheorie, in: Martin Löffelholz (Hg.), Theorien des Journalismus. Ein diskursives Handbuch, Opladen 2000, 275-291.
[10] Elisabeth Hurth, Zwischen Religion und Unterhaltung. Zur Bedeutung der religiösen Dimension in den Medien, Freiburg 2001; Günter Thomas (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens? Medien-, kultur- und religionswissenschaftliche Perspektiven, Wiesbaden 2000.

Paulino José Miguele

Kindersoldaten in Mosambik

Traditionelles Heilerwissen hilft bei der Integration

Kindersoldaten sind auf grausame Weise Opfer und Täter zugleich. Dennoch kann im Folgenden von positiven Beispielen gelungener Reintegration betroffener Kinder berichtet werden – auch dank alter Rituale und traditioneller Heiler.

»Immer größere Teile der Welt fallen in ein moralisches Vakuum. Dort werden die grundlegenden menschlichen Werte nicht mehr beachtet. Kinder werden massakriert, vergewaltigt, zu Krüppeln gemacht. Sie werden als Soldaten ausgebildet und unvorstellbarer Gewalt ausgesetzt. Man lässt sie verhungern. Tiefer kann die Menschheit nicht mehr sinken.«
Graça Machel, UN-Expertin für Kinder in bewaffneten Konflikten

● Im August 1996 präsentierte die ehemalige mosambikanische Bildungsministerin Graça Machel bei der UN-Vollversammlung Ergebnisse einer von den Vereinten Nationen in Auftrag gegebenen Studie über die »Auswirkungen bewaffneter Konflikte auf Kinder«. Aus dieser Studie ging hervor, dass in den letzten zehn Jahren etwa zwei Millionen Kinder im Verlauf kriegerischer Auseinandersetzung getötet wurden. Ungefähr sechs Millionen Kinder wurden verstümmelt. Die Zahl der zivilen Kriegsopfer stieg von fünf Prozent zu Beginn des 20. Jhs. auf über neunzig Prozent[1], von denen die Mehrheit Kinder, Frauen und alte Leute sind. Diese neue Strategie beinhaltet auch den Missbrauch von Kindern und Jugendlichen als Kriegsinstrumente: als Selbstmordattentäter, Minenräumer, als Sex-Objekte zur Befriedigung der erwachsenen Soldaten oder selbst als Soldaten.

Zivile Einrichtungen, in denen sich Kinder aufhalten, wie Schulen und Krankenhäuser, werden beliebte Angriffsziele. Den Kindern bleibt von der moralisch »kranken Gesellschaft« nichts erspart, denn sie sind nicht einmal vor ihren angeblichen Beschützern sicher. Nach dem Friedensabkommen in Mosambik im Jahre 1992, so die Studie, sollen Elemente der dort stationierten Truppen der UN-Friedensmission für Mosambik (UNOMOZ) Mädchen zwischen 12 und 18 Jahren in die Prostitution gezwungen haben. Ein weiteres Beispiel sind die 1993 aufgenommenen und erst viel später in italienischen Medien veröffentlichten Bilder, die einen italienischen UN-Soldaten zeigen, der eine junge Somalierin vergewaltigt.

Das Leid der Kinder hat sich fast sieben Jahre nach der Veröffentlichung der Studie kaum verändert, es hat sich sogar noch verschlimmert. Das »moralische Vakuum« scheint sich unauf-

haltbar fortzusetzen. Während im Jahre 1988 von ca. 200.000 Kindersoldaten die Rede war, geht man heute davon aus, dass sich weltweit 300.000 bis 500.000 Kindersoldaten in Streitkräften und Oppositionskräften im Kampfeinsatz befinden.[2] Dass dabei viele Kinder verwundet werden und sterben müssen, ist kein Produkt des Zufalls, sondern sie werden absichtlich zur Zielscheibe militärischer Angriffe gemacht. Auf verschiedenen Erdteilen kämpfen Kinder an vorderster Front. Das Problem ist ein weltweites Problem[3] und alle schauen zu oder ignorieren es.

Aus Kindern werden Soldaten

● Der Begriff »Kindersoldat« bezeichnet im Allgemeinen eine Person unter 18 Jahren, die – egal aus welchen Motiven – zu Kampfzwecken eingezogen wurde.[4]

Das Problem der Kindersoldaten ist nicht neu. Neu ist aber, dass Kinder in der heutigen Zeit gezielt und systematisch als Kriegsinstrumente missbraucht werden. Die Kinder werden entweder auf dem Weg zur Schule, während der Feldbestellung, auf dem Spielplatz oder bei der Plünderung und Niederbrennung von Dörfern und anderen Einrichtungen verschleppt.

Es gibt auch solche, die sich freiwillig zum Militär melden, weil sie ein Familienmitglied rächen möchten, ihr Zuhause verteidigen wollen oder weil sie niemanden mehr haben, der sich um sie kümmert. In vielen armen Ländern ist das Militär auch die einzige Möglichkeit für Kinder und Jugendliche, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Hier liegt dann keine tatsächliche Freiwilligkeit vor, sondern der eigentliche Grund ist der Teufelskreis der Armut.

Einige Kinder werden von klein an unter religiösem Vorwand zu Kriegern und Terroristen erzogen und als solche missbraucht. Unter dem so genannten »heiligen Krieg« leiden Kinder in Afghanistan schon seit über 25 Jahren. In einigen Fällen sind es die Eltern und Verwandten selbst, die Kinder in den Krieg schicken, damit diese den Status von Märtyrern in der Gesellschaft genießen.[5] Durch diesen Fanatismus werden sie sogar in manchen Fällen dazu geführt, Selbstmordattentäter zu werden. In Mosambik zwangen manche Eltern ihre Kinder unter Androhung von Liebesentzug zu kämpfen.[6] Weiterhin machen billige und leicht zu transportierende Waffen erst recht den Einsatz von Kindern als Soldaten möglich.

Kindersoldaten in Mosambik

● Von 1976 bis 1992 wütete in dem südostafrikanischen Land Mosambik ein grausamer (Bürger)Krieg zwischen der marxistisch orientierten Regierungspartei FRELIMO und der rechtsgerichteten Bewegung RENAMO. Bei diesem sechzehn Jahre anhaltenden bewaffneten Konflikt wurden auch Kinder als Soldaten missbraucht. Man geht davon aus, dass es in Mosambik bis zu 12.000 Kindersoldaten auf der Seite der Rebellen gegeben hat. Über Zahlen auf der Seite der Regierung gibt es keine festen Aussagen. Es ist jedoch erwiesen, dass auch sie Kinder entführt und Kindersoldaten eingesetzt hat. Die Größenordnung ist wahrscheinlich ähnlich.

Überwiegend wurden Jungen verschleppt. Durch Hunger, Schläge, Drohungen und Rauschgift wurde ihr Widerstand gebrochen. Nach militärischer Ausbildung wurden sie dazu gebracht, Gewalt gegen andere anzuwenden. Einige wurden sogar gezwungen, ihre eigenen Dörfer niederzubrennen, Verwandte zu ermorden, mit Müttern oder Schwestern Geschlechtsverkehr

zu haben, und sie wurden somit von Opfern zu Tätern gemacht.

Der sinnlose Krieg wurde am 4. Oktober 1992 in Rom durch ein allgemeines Friedensabkommen zwischen Mosambiks Präsidenten J. Chissano und A. Dhlakama, dem Führer der RENAMO, beendet. Am 15. Oktober 1992 trat der Waffenstillstand offiziell in Kraft. Im Dezember 1992 wurde eine etwa 6.400 Mann starke Friedenstruppe (UNOMOZ) stationiert. Sie zog sich im Dezember 1994 zurück, nachdem die Mehrparteienwahlen im Oktober dieses Jahres vollzogen waren.

Der Krieg war damit zu Ende und Mosambik wurde zu einem demokratischen Land. Aber das Ende des Krieges heilte nicht seine Wunden, denn im Laufe des Konfliktes wurden etwa eine Million Menschen Opfer des grausamen Bürgerkrieges, darunter mehr als 100.000 durch di-

»Das Ende des Krieges heilte nicht seine Wunden.«

rekte Kampfhandlungen.[7] 1,7 Millionen Menschen flüchteten in die Nachbarländer. Des Weiteren wurden 4 Millionen Mosambikaner zu Binnenflüchtlingen.[8] Man kann damit rechnen, dass in Mosambik 250.000 Kinder traumatisiert sind. Wie reagiert die Gesellschaft auf diese Situation?

Therapiemöglichkeiten

● Nach dem Friedensschluss schwoll das Heer der Straßenkinder vor allem in der Hauptstadt Maputo enorm an. Um eine Reintegration in die Familien zu ermöglichen, wurde ein landesweites Programm ins Leben gerufen, um die Familien betroffener Kinder aufzuspüren bzw. Pflegefamilien zu finden. Es sollte vermieden werden, diese Kinder in Institutionen wie Kinderheimen unterzubringen, was zu einer Stigmatisierung geführt hätte. Man nimmt an, dass 95 % der geschätzten 250.000 Jungen zu ihren Familien zurückgefunden haben.[9]

Dabei ist die Wiedereingliederung der Kindersoldaten in ihre Familien die eigentliche Erfolgsstory in Mosambik. Während in anderen Ländern wie Liberia oder Sierra Leone ehemalige Kindersoldaten teilweise von Eltern oder Angehörigen ermordet wurden, ist in Mosambik

»Schuld nicht an einer Person festgemacht«

nichts dergleichen geschehen. Dieses Phänomen rührt vom Naturglauben der Bevölkerung her. In der Vorstellung der Mosambikaner wird Schuld nicht an einer Person festgemacht. Das mordende Kind ist nicht Täter, sondern ein Bote der Ahnen. Das heißt, es ist ein Zeichen für die ganze Familie, sich nicht an Gebote der Vorfahren gehalten zu haben. Die Familie und die Dorfgemeinschaft müssen darauf reagieren und Maßnahmen finden, um die sich rächenden Geister zu besänftigen, damit die Harmonie wiederhergestellt wird.

Seit 1993 arbeitet die Nichtregierungsorganisation »Reconstruindo a Esperança« (Wiederherstellung der Hoffnung) mit Kindersoldaten.[10] Boia Efraime, ein in Deutschland ausgebildeter Psychologe, und sein Team aus Pädagogen, Sozialarbeitern und Kunsterziehern bringen bei der psychologischen Behandlung der Kriegskinder auf der Ilha Josina Machel im Süden Mosambiks die Rehabilitation der Kinder in einen Zusammenhang mit dem sozio-ökonomischen und kulturellen Kontext der Traumatisierten. Ein psychosoziales Konzept wurde entwickelt, das ein therapeutisches Angebot mit dem schrittweisen Wiederaufbau kultureller, sozialer und ökonomischer Strukturen und der Selbstorganisation

der Kinder und Jugendlichen verbindet. Dazu beziehen sie das traditionelle Heilerwissen, insbesondere für die Behandlung von Kindersoldaten, ein.

Das Projekt ist einmalig, weil es eine Symbiose von westlicher Psychologie und traditioneller afrikanischer Heilkunst anstrebt. Traditionelle Rituale und Erfahrungsschätze gehören eher zum Erfahrungshintergrund der Kinder, sind ihnen vertrauter und können schneller

»Symbiose von westlicher Psychologie und traditioneller afrikanischer Heilkunst«

akzeptiert werden als neue psychotherapeutische Methoden. Das Projekt sucht folglich den Dialog mit religiösen Führern und Vertretern der traditionellen Heilkunst sowie anderer kultureller Traditionen.

Hier macht man sich zunutze, dass traditionelle Heiler und Gemeindevorsteher über großes Wissen über die Heilung der Wunden des Krieges bei Kindern und Erwachsenen verfügen. Ihre Heilmethoden reflektieren tiefverwurzelte Erfahrungen damit, wie sich die Kriegssituation auf die Seele und das Verhalten von Personen auswirkt, und basieren auf dem allgemein verbreiteten Glauben, dass spirituelle Kräfte in solchen Prozessen große Bedeutung haben. Die Zielsetzungen sind folgende:

- das Vertrauen der Kinder und Jugendlichen wiederherstellen;
- sie befähigen, den erlebten traumatischen Erfahrungen einen Sinn zu geben, um die Situation zu verstehen;
- Herstellung einer eigenen Identität: Das Kind muss sich bewusst werden, dass es selbst für seine Taten verantwortlich ist;
- Schuldgefühle, Selbstabwertung, Selbstanschuldigungen und den großen Selbstzerstörungswillen beheben, indem man das Selbstwertgefühl rekonstruiert;
- im Anknüpfen an das alte Leben eine Vision des eigenen Lebens für die Zukunft entwerfen.

In Gruppen von Kindern wird versucht, die Verarbeitung der gewalttätigen Erfahrungen durch gestalterische Tätigkeiten aufzuarbeiten. Mit den Kindern werden Gespräche über die von ihnen hergestellten Produkte und damit auch über ihre Erfahrungen geführt.

Die NGO »Reconstruindo a Esperança« legt großen Wert auf die Einbeziehung der Familie und der Dorfgemeinschaft in den Heilungsprozess. Über traditionelle Heiler erhalten die Kinder die Möglichkeit, mit den Geistern der von ihnen Ermordeten zu sprechen und sich bei ihnen und ihrer Familie zu entschuldigen.

Jonas' Geschichte

- Hier ein Ausschnitt eines solche Rituals: Jonas ist ein ehemaliger Kindersoldat, der wegen fortdauernder Albträume zuerst bei einem Heiler war und dann bei der NGO »Reconstruindo a Esperança«. An Jonas wurde durch den traditionellen Mediziner bzw. Heiler Macuacua das Kufemba-Ritual ausgeführt.[11]

Macuacua (Heiler): »Ich kann dir nicht helfen, weil du genau weißt, wer dieser Mensch ist, der dich in deinen Albträumen verfolgt. Was ich tun kann ist zu versuchen, dass du direkt mit ihm sprechen kannst.« Der Heiler näherte sich Jonas und begann, an diesem die toten Seelen zu erschnüffeln. Plötzlich war Macuacua wie gelähmt. Sein Verhalten war total verändert. Er war nun Medium zwischen Jonas, dem Kindersoldat, und dem Geist, dem »Toten Mann«. Der Tote Mann oder Geist sprach durch Macuacua.

Macuacua: »Du kennst mich. Ich bin derjenige, der dich nicht schlafen lässt.« – Jonas: »Aber was habe ich getan?« – Macuacua: »Was? Du weißt nicht, was du getan hast?« – Jonas: »Bist du der Mann aus Xinavane, den wir in Bobole gefangen haben?« – Macuacua: »Aha, es scheint, als würdest du dich erinnern.« – Jonas: »Aber wenn du es bist, dann weißt du doch, dass das, was geschehen ist, sein musste. Wenn ich es nicht getan hätte, hätte mich der Kommandant umgebracht.« – Jonas Mutter: »Aber wer ist dieser jemand? Was hast du getan?« – Macuacua: »Erzähle es ihr doch, sage ihr alles.« – Jonas fing an zu erzählen, was geschehen war: »Ich gehörte zu einer Guerillatruppe, die dafür zuständig war, Autos auf der N1 zu überfallen ... Während eines solchen Angriffs sprang ein Mann aus einem Bus und versteckte sich im Busch. Der Kommandant befahl mir, den Flüchtigen zu fangen und umzubringen. Der Kommandant sagte, es solle ein abschreckendes Beispiel für die anderen sein ... (weinend) Diese Augen, die Augen, der Kopf des Mannes neben dem Körper des toten Babys jagen mich in meinen Träumen. (...) Wenn ich das nicht getan hätte, dann hätte mich der Kommandant getötet.«

Macuacua: »Du hast mich ermordet! Jetzt kann ich nicht für meine Familie sorgen. Wie willst du, dass ich dich in Frieden lasse? Ich bin kein wildes Tier, um so ermordet zu werden, mitten auf der Straße, ohne ein vernünftiges Begräbnis.« – Jonas weinte, ohne zu antworten.

Jonas Mutter (zu Macuacua, also zu dem Geist): »Was hätte er denn tun sollen? Er war ein Kind. Er selber ist von den Matsangas (Rebellen) in Incoluane gekidnappt worden. Sie zwangen ihn, solche grässlichen Sachen zu machen.« – Jonas Vater: »Was sollen wir tun?« – Macuacua: »Geh und triff meine Familie. Nimm meine Kleider und mach mir ein Begräbnis. Und dann möchte ich, dass dieser Junge (zeigt auf Jonas) für ein Jahr bei meiner Familie bleibt und hilft, die Felder zu bestellen.«

Jonas und seine Familie folgten dieser Aufforderung. Jonas ging nach Xinavane und lebte mit der Familie des Toten. Das Begräbnis wurde durchgeführt.

Seit dieser Aussprache mit dem Heiler leidet der Junge nicht mehr unter Albträumen und Schuldgefühlen. Er bekam durch diese Gespräche nicht nur die Möglichkeit, sich bei dem

»sich bei dem Opfer zu entschuldigen«

Opfer zu entschuldigen, sondern er konnte dadurch auch die traumatische Situation verarbeiten und zwar in geschützter Atmosphäre mit dem Heiler als Therapeuten und den Eltern, die ihm zur Seite standen. Dass der Heiler als Medium der Toten in die Sitzung einbezogen werden konnte, hängt mit dem Glauben im mosambikanischen Kulturkreis zusammen. Die Menschen glauben, dass die Toten als Seelen weiterleben und das Schicksal der Lebenden beeinflussen können.

Es wird deutlich, dass diese Therapie auf Versöhnung mit dem Opfer sowie auf den Zusammenhalt der Familie abzielt, was sicherlich das Beste für die Beteiligten ist. Die Einbeziehung lokaler Traditionen hat sich hier als hilfreich erwiesen.

Reinigungsrituale als Integrationsmöglichkeit

● Außer dem Befreiungskrieg und den Bürgerkriegen gab es in der Geschichte Mosambiks viele andere Kriege. Wenn nach der Beendigung eines Krieges die Krieger zurückkamen, wurde eine Zeremonie abgehalten, um sie wieder in die Dorfgemeinschaft zu integrieren. Man wusste, dass sie während des Krieges andere Menschen

getötet hatten oder andere Grausamkeiten begangen hatten. Jetzt aber kehrten sie zurück und sollten als Väter, Ehemänner, Brüder und Onkel im Dorf weiterleben. Für diesen Kulturkreis ist es aber unvorstellbar, dass die vom Blut befleckte Hand jetzt Liebe spenden und den Acker bestellen kann.

Für dieses Problem gab es die »Reinigungsrituale«. Die Krieger wurden von ihren Gewalttaten reingewaschen. Die anderen Dorfmitglieder verpflichteten sich, sie wieder in ihr Dorf aufzunehmen, die Krieger, sich wieder in ihre alte Rolle als Väter, Bauern und Beschützer ihrer Familien in die Gemeinschaft einzugliedern.

Auch bei der Integration der Kindersoldaten wird diese alte Tradition angewendet. Bei den Reinigungsritualen wird der Kindersoldat mit Asche und Blut eines Tiers bedeckt und anschließend abgewaschen. Dabei symbolisiert das Blut die Toten und die Asche die Zerstörung. Es werden Kleidungstücke verbrannt, die die Kinder während des Krieges getragen haben. Danach verpflichtet sich der Kindersoldat, wieder zu dem Jungen zu werden, der er vor der Entführung war.

Bei diesem Ritual findet keine direkte Aufarbeitung des Traumas statt, was sehr wichtig für die Patienten wäre. Positiv ist aber, dass es durch dieses Ritual vielen ehemaligen Kindersoldaten ermöglicht wurde, in das gleiche Dorf zurückzukehren, aus dem sie gekommen waren, ohne Angst haben zu müssen, stigmatisiert zu werden. Hier wird vor allem die kollektive soziale Identität hervorgehoben.

»in das gleiche Dorf zurückzukehren«

Die Integration stößt manchmal auf Schwierigkeiten, da es für die meisten der nun Jugendlichen schwer war, auf einmal nicht mehr die Macht zu haben, die sie mit der Waffe zu haben glaubten.

Zu den vielen Erfolgsgeschichten in der Arbeit mit ehemaligen Kindersoldaten in Mosambik zählt auch die Geschichte von Antonio, der damals im Alter von 10 Jahren entführt wurde und viele Grausamkeiten erlebte und später selbst zum Täter wurde. Er durchlief auch die oben genannten Schritte. Heute arbeitet der mittlerweile 22-jährige als Kanufahrer für die NGO »Reconstruindo a Esperança«. Er rudert mit dem Kanu die Inselbewohner oder Besucher auf die Insel oder wieder von ihr weg. Er war verheiratet, leider starb seine Frau vor einem Jahr an einer Krankheit. Demnächst will er an dem Alphabetisierungsprogramm teilnehmen, das auf der Insel läuft. Durch die Beschäftigung und Anerkennung seiner Tätigkeit bekommt sein Leben ein Sinn. Die Einrichtungen der Insel bieten auch Frauen die Möglichkeit, hier ihre Schule nachzuholen.

Schlussbemerkungen

- Der Missbrauch von Kindern als Soldaten in kriegerischen Auseinandersetzungen ist ein Verbrechen, das die Völkergemeinschaft nicht dulden sollte. Der Behandlung, Rehabilitation und Reintegration von kriegstraumatisierten Kindern kommt höchste Priorität zu. Diese Opfer des Krieges sollen nicht wieder Opfer des Friedens sein, indem man sie vergisst oder gar vernachlässigt. Egal, wo Kindersoldaten eingesetzt wurden, die Gesellschaft schuldet ihnen eine Wiedergutmachung.

Auch wenn die meisten Länder die Kinderrechtskonvention unterschrieben und ratifiziert haben, wurde sie nirgendwo tatsächlich voll umgesetzt. Es gibt Länder, die zwar keine Kinder unter 18 Jahren rekrutieren, aber in deren Ver-

fassung verankert ist, dass im Fall eines Krieges das Rekrutierungsalter gesenkt werden kann. Die Kinderrechtskonvention muss also vollständig respektiert werden und generell muss die Einbeziehung von Personen unter 18 Jahren in bewaffnete Konflikte verboten werden.

Ein erster Schritt in diese Richtung scheint die erstmalige Teilnahme von Kindern bei dem UN-Weltkindergipfel 2002 zu sein, bei dem sie ihre Stimme erheben durften, sodass die Welt nun einmal die Stimmen der Kinder und nicht nur deren stumme Schreie vernehmen konnte.

Internetverweis zum Artikel:
http://www.child.soldiers.org – Dort u.a. zu finden: Jahresbericht 2001 von »The coalition to stop child soldiers«.

[1] Graça Machel: »Impact of Armed Conflict on Children«. Bericht der Expertin des Generalsekretärs der Vereinten Nationen. UN-Doc A/51/306, 1996

[2] Nach Typusskript: Volker Lenhart, Pädagogik der Menschenrechte. erscheint 2003.

[3] Nicht nur in Angola, Myanmar oder Ex-Jugoslawien, sondern auch in den Streitkräften von demokratischen Ländern, wie dem Vereinigten Königreich, den USA, Kanada usw. dienen Personen unter 18 Jahren (freiwillig!). Es ist nicht auszuschließen, dass Kinder aus niedrigen Sozialschichten dieser Länder die Armee als einzigen Ausweg sehen.

[4] Da umstritten ist, bis zu welchem Alter eine Person als Kind oder Jugendlicher gilt, gibt es keine einheitliche Definition für Kindersoldaten.

[5] Vgl. Uwe Britten/Katharina Knefelkamp-Müllerschön/Matthias Witt, Zum Beispiel: Kinder im Krieg, Göttingen 1989.

[6] Vgl. Boia Efraime Junior bei der Nationalen Konferenz über die Vermehrung von illegalen Schnellhandfeuerwaffen in Mosambik: Maputo, 29.-31. 8. 2001.

[7] Vgl. Länderbericht Mosambik: Statistisches Bundesamt 1995.

[8] Vgl. UNHCR 1995.

[9] Vgl. UNDP (Thompson 1998).

[10] Von 1993 bis 1996 hieß die Organisation AMOSAPU (Associação Moçambicana de Saúde Pública = Mosambikanische Vereinigung für öffentliche Gesundheit) und arbeitete mit der Regierung zusammen. Erst 1996 wurde sie zu einer unabhängige NGO mit dem Namen »Reconstruindo a Esperança«.

[11] Vgl. Boia Efraime Junior/Antonientte Errante, Rebuilding Hope on Josina Machel Island: Towards a Culturally Mediated Model of Psychotherapeutic Intervention.

Materialien zum Thema »Kindersoldaten«:

Missio Austria betreibt ebenfalls eine Aktion zur Hilfe für Kindersoldaten. Näheres unter:
http://www.missio.at/aktionen/kindersoldaten/

http://www.missio.at/service/download.html?3
Download der Werkmappe Weltkirche Nr. 122
»Frieden lernen – missio hilft Kindersoldaten«.

Reinhard Schmidt-Rost

Kommunikation des Evangeliums

Zur Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie

Was charakterisiert Praktische Theologie an evangelischen Fakultäten? Was prägt die Diskussionen in diesem Fach in der Schwesterkirche? In welchen Feldern engagieren sich die KollegInnen? Der Blick über den Zaun ist zunächst eher formal-strukturell ausgerichtet; ein Überblick über Themen und Inhalte wird in einem der nächsten Hefte folgen.

● Praktische Theologie ist eine wissenschaftliche Disziplin, als Regelkunde für kirchliche Berufe wäre sie missverstanden. Sie formuliert keine Anweisungen, wie Pfarrer und Pfarrerinnen ihre Praxis nach den Vorschriften der Kirchen- oder Gemeindeordnung durchzuführen hätten; sie beschreibt und interpretiert vielmehr aus der Distanz der Theorie z. B. die Wirkungsweisen des Evangeliums in der Gesellschaft oder die Aufgaben und Tätigkeiten kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter oder die religiösen Institutionen und ihre sozialen Funktionen. Diese verschiedenen Gegenstandsbeschreibungen kommen darin überein, dass sie der Förderung der Praxis des christlichen Glaubens in der Gegenwart dienen sollen.

An dieser Aufgabe sind im gegenwärtigen Leben der evangelischen Kirche in Deutschland längst nicht nur Pfarrerinnen und Pfarrer, sondern eine Vielzahl haupt-, neben- und ehrenamtlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beteiligt. Mindestens bei jenen in leitenden Positionen kann eine bewusste Auffassung von ihrer beruflichen Tätigkeit erwartet werden, ob es sich um die Leitung einer Diakoniestation, um den Chefredakteur einer Kirchenzeitung, die Rektorin einer kirchlichen Schule oder eine Pfarrerin handelt. Sie alle werden sich zur Vorbereitung und Durchführung ihrer Aufgaben Grundsätze des Handelns erarbeiten, die im Vollzug des Berufs eine spezifische Vermittlungsleistung ermöglichen: Es gilt in allen konkreten Tätigkeiten zwischen dem allgemeinen Auftrag Christi, das Evangelium den Menschen in aller Welt zu verkündigen, den speziellen beruflichen Anforderungen (Pflege, Unterricht, Publizistik usw.) sowie den Menschen, denen die Tätigkeit gilt, mit ihren Erwartungen, Bedürfnissen und Auffassungsmöglichkeiten zu vermitteln.

Die praktisch-theologische Theoriebildung soll diese Vermittlungsleistung z. B. durch sog. »Kunstregeln«[1] fördern, d. h. durch komplexe Beschreibungen von Handlungsfeldern und -möglichkeiten, die eine selbständige Orientierung des eigenen Handelns erleichtern, und

nicht wie einfache Regeln auf schlicht-alternative Verfahrensweisen festlegen.

Es entspricht der Komplexität des Auftrags zur Kommunikation des Evangeliums an vielen Orten und in mancherlei Gestalt, dass zu seiner Erfüllung ein komplexes Geflecht von Handlungsoptionen erforderlich ist, das sich nicht ohne Sachkenntnis bearbeiten lässt. Selbstverständlich hat sich die Komplexität dieses Auftrags mit der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft gesteigert, dementsprechend ist die praktische Theologie in ihrer wissenschaftlichen

»ein Kind der modernen Welt«

Gestalt ein Kind der modernen Welt. Kam der Pfarrer als Amtsträger des Verkündigungsauftrags – meist zugleich auch als Amtmann des Landesherrn – im 17. und frühen 18. Jahrhundert noch mit schlichten Regeln zur Führung seines Amtes aus, so zeigt schon das spätere 18. Jahrhundert die lebhafte Suche von Pfarrern nach Fortbildung und wechselseitiger Beratung im Interesse einer sachgemäßen Führung ihres Amtes.[2]

Die heutige Aufgabenstellung für eine wissenschaftliche Praktische Theologie geht auf F. Schleiermacher zurück, der vor allem in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums«[3] die Praxis der Kirchenleitung als die Handlungsform eines akademischen Berufs beschrieb. Seine Theorie der Kirchenleitung führte erstmals und mit weitreichenden Folgen über die enge Beziehung der Pastoraltheologie auf einen bestimmten Beruf, den Pastor, und seine Berufspraxis hinaus. Kirchenleitung im Sinne der Berufstheorie Schleiermachers kann jeder betreiben, der kirchliches Interesse mit wissenschaftlichem Geist zu verbinden bereit und in der Lage ist, denn die Aufgabe der Kirchenleitung obliegt keinesfalls den Berufs-Theologen allein.

Die Bearbeitung der Vermittlungsaufgabe

● Die praktische Theologie ist seit Schleiermacher im Interesse der Aufgabenstellung, kirchenleitendes Handeln zu orientieren, immer weiter ausdifferenziert worden. Bei der Darstellung des kirchlichen Lebens wie bei der Theoriebildung für sachgemäßes und zielbewusstes Handeln hat sich unvermeidlich eine Differenzierung der Wahrnehmungsweisen und der Handlungsmethoden ergeben. Sowohl die Erfassung des jeweiligen Zustandes der Gesellschaft (oder der Kirche oder der religiösen Praxis) als auch die Überlegungen zur Methode, wie die Kommunikation des Evangeliums oder die Praxis des Christentums in der Gesellschaft gefördert werden könnten, bedienten und bedienen sich der wissenschaftlichen Instrumente, die ihnen die wissenschaftliche Umwelt ihrer Zeit bot und bietet.

Die Praktische Theologie hat sich deshalb als eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin im Austausch mit anderen Wissenschaften entwickelt, die teilweise ihrerseits durch diesen Austausch zu selbständiger Gestalt gelangten; man könnte etwa von der gemeinsamen Geburt der Praktischen Theologie, der Soziologie und

»Was kannst Du über Deine Mitmenschen wissen?«

der Psychologie aus dem Geist der industriellen Revolution sprechen, in deren Verlauf durch die Auflösung der alten Ordnungen und traditionellen Lebensformen das Problem auftrat: »Was kannst Du über Deine Mitmenschen überhaupt wissen?«

Zu den älteren Dialogpartnern der Theologie wie Rhetorik und Pädagogik traten also im 19. Jahrhundert Soziologie und Psychologie, in

der jüngeren Vergangenheit sodann Publizistikwissenschaft, Religionswissenschaft, Linguistik, Semiotik und schließlich vor allem bei diakoniewissenschaftlichen Themen auch die Ökonomik. Die Bezugnahme der Praktischen Theologie auf diese Wissenschaften ist so eng, dass deren Berücksichtigung in der praktisch-theologischen Theoriebildung derzeit praktisch nicht zur Disposition steht; umstritten ist hingegen die Frage, auf welche Weise die christliche Tradition in der religiösen Praxis einer multikulturellen Gesellschaft weiterwirkt und wie diese Wirkung in die Theoriebildung einzubeziehen ist. Man hat gelegentlich den Eindruck, als bliebe die binnentheologische interdisziplinäre Zusammenarbeit weit hinter der Kooperation mit Fächern außerhalb der Theologie zurück.

Die akademische Organisation

● Praktische Theologie ist das fünfte der klassischen theologischen Fächer, lange hat sie sich wie das fünfte Rad am Wagen gefühlt, legt dieses Gefühl der Minderwertigkeit aber mehr und mehr ab und profiliert sich als »Vermittlungstheorie zwischen Theologie, Kirche und Gesellschaft«[4].

Wie jedes wissenschaftliche Fach unterliegt mittlerweile auch die Praktische Theologie an den evangelisch-theologischen Fakultäten dem Zwang zur Spezialisierung und schreibt die Lehrstühle nach einzelnen Arbeitsgebieten aus. Dies ist aber eher ein Desiderat der Kultusministerien als eine Entwicklung in der evangelischen Praktischen Theologie, denn es gehört einstweilen weiterhin zum Standard dieses Faches, alle Arbeitsfelder, wenn auch mit Akzentsetzungen, vertreten zu können. Eine klare Trennung zwischen Pastoraltheologie, Liturgik, Religionspädagogik und Kirchenrecht wie in den katholischen Fakultäten hat auf der evangelischen Seite nur für die Religionspädagogik eine gewisse Tradition, aber auch sie sollte, so der Anspruch, in eine einheitliche Theorie der kirchlichen, christlichen oder religiösen Praxis einbezogen werden.

Abgesehen von diesen Unterschieden in der institutionellen Aufgliederung überwiegen seit geraumer Zeit die interkonfessionellen Gemeinsamkeiten und gegenseitigen Anregungen in der

»Die interkonfessionellen Gemeinsamkeiten überwiegen.«

Theoriebildung, insbesondere bei der Auseinandersetzung und Kooperation mit den Human- und Sozialwissenschaften. Dies im unmittelbaren lokalen Austausch zu praktizieren, besteht in Deutschland allerdings nur an sechs Universitäten mit Fakultäten beider Konfessionen (Bochum, Bonn, Mainz, München, Münster, Tübingen) Gelegenheit.

Das interkonfessionelle Gespräch wird im übrigen im deutschsprachigen Raum in verschiedenen Fachverbänden (Arbeitsgemeinschaften der Homiletiker, der Pastoralpsychologen und der Religionspädagogen, Konferenz der deutsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen) und weltweit in der International Academy of Practical Theology gepflegt.

Im deutschsprachigen Raum arbeiten evangelische Hochschullehrerinnen und -lehrer der evangelischen Praktischen Theologie zur Zeit auf etwa 40 Lehrstühlen an 23 Universitäten, Gesamthochschulen und 3 kirchlichen Hochschulen im Bereich von 20 Landes- bzw. Kantonalkirchen, aber nicht nur dort. Nicht wenige Privatdozentinnen und -dozenten sind auf anderen Positionen innerhalb und außerhalb der Kirche tätig. Allerdings ist die Zusammenarbeit zwischen Fachvertretern in der akademischen Leh-

re und in anderen Fortbildungseinrichtungen (Predigerseminar-/Seelsorgeamtsleiter, Fachhochschullehrer) nicht so ausgeprägt wie etwa in der – überwiegend katholisch bestimmten – Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen.

Von der Handlung zur Wahrnehmung

● Die Vergrößerung des Lehrkörpers an den Universitäten in den 1970er-Jahren und die allgemeine Vervielfältigung des wissenschaftlichen Betriebs hat auch in der Praktischen Theologie zu einer Vermehrung der Stofffülle in Einzeldarstellungen und Programmschriften gesorgt, die sich vor allem für eine Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten interessierten; die Klinische Seelsorge-Ausbildung etwa ist dafür ein wichtiger Beleg. Dieser Flut begegneten die Fachvertreter mit zusammenfassenden Werken, mit Grundrissen, Arbeitsbüchern und historisch-biographischen Sammelbänden.

Als grundlegendes Standardwerk gilt einstweilen noch der »Grundriss der Praktischen Theologie« von Dietrich Rössler[5], der schon in die Galerie der Klassiker eingeordnet wird.[6] Der

»der pastorale Beruf orientierend im Hintergrund«

vergleichbar breit angelegte neuere Theorie-Entwurf von Wolfgang Steck[7] bietet eine gegenüber Rössler prinzipielle veränderte Perspektive: Steht in Rösslers Grundriss stets der pastorale Beruf orientierend im Hintergrund (z. B. in der Theoriebildung für die praktischen Aufgaben), so beschreibt Steck die »Konturen des neuzeitlichen Christentums« im »Horizont der Religion« und mit und unter den »Strukturen der religiösen Lebenswelt«.

Bezeichnend für den Fortschritt vom Lehrer zum Schüler sind weniger Detail-Entscheidungen wie die Lokalisierung des Pfarrberufs (»Der Pfarrerberuf als Idealgestalt integraler religiöser Lebenspraxis«[8]) hinter die Ausführungen über »Religion als Beruf«[9] mit den diversen Ausdifferenzierungen, als vielmehr die strikt phänomenologische Arbeitsweise Stecks, die eine »Topographie« religiöser Praxis in der Gesellschaft der Gegenwart anstrebt und in dieser Aufzeichnung eines Ist-Zustandes genug Handlungsorientierung gegeben sieht, während Rössler der Suche nach praktischen Anweisungen – nachgerade widerwillig – gelegentlich, wenn auch nicht prinzipiell[10], nachgibt.

In Stecks Theoriegebäude ist der Wandel »von der empirischen Handlungsorientierung hin zu ebenfalls empirischen Fragestellungen, die aber mit ästhetischen, phänomenologischen und semiotischen Kategorisierungen weitergeführt

»ästhetisch, phänomenologisch, semiotisch«

werden«[11], am umfassendsten repräsentiert. Die Orientierung praktisch-theologischer Theoriebildung am kirchlichen oder christlichen Handeln hatte zuletzt die Kirchentheorie von R. Preul[12] geprägt, der seinen Handlungsbegriff aber durch eine Verwurzelung im Bildungsbegriff gegen das Missverständnis einer pragmatischen Regelkunde absicherte.

Über die gesellschaftliche Reichweite dieser von vielen Fachkollegen in je individueller Weise vertretene Gestalt einer praktischen Theologie der Wahrnehmung von Praxis[13] spricht sich Meyer-Blanck eher skeptisch aus: »Außerhalb der akademischen Theoriebildung werden diese

Umorientierungen wohl kaum zur Kenntnis genommen ...«[14] Damit ist das Problem des Grabens zwischen der akademischen Praktischen Theologie auf dem einen Ufer und den praktisch-theologischen Theoretikern in den verschiedenen Feldern religiöser Berufstätigkeit auf dem anderen Ufer noch einmal aus der Sicht des Theoretikers bestätigt. Dass aber die Zunft der akademischen Praktischen Theologen und auch Theologinnen zu dieser Theoriebildung keinen Beitrag mehr leisten könnte, sollte man nicht annehmen. Jedenfalls eröffnen sich auf mindestens drei teilweise neu erschlossenen Feldern praktisch-theologischer Lehre und Forschung gute Aussichten zur Bildung der Urteilsfähigkeit aller an der Kommunikation des Evangeliums Beteiligten im Blick auf die Gestaltung dieser Kommunikation in der modernen Gesellschaft:

a) *Kultur- und sozialwissenschaftliche Theoriebildung im interdisziplinären Austausch:* Die Forcierung von Forschungsvorhaben, die auf die Einwerbung von Fördermitteln (»Drittmittel«) zielt, hat auch zur Beteiligung von Praktischen Theologen an interdisziplinären

»Theoriekompetenz in den Human- und Sozialwissenschaften«

Forschergruppen, Sonderforschungsbereichen und Graduiertenkollegs geführt. Dabei erleichtert die Theoriekompetenz in den Human- und Sozialwissenschaften den interdisziplinären Austausch erheblich.

b) *Kirchliche Kleinarbeit in der Mitarbeiterfortbildung und Gremienberatung:* Wenig vernetzt untereinander und mit der akademischen Welt leisten viele praktisch-theologische Fachkolleginnen und -kollegen in zahlreichen Einzelaktionen Hilfe bei der Fortbildung in verschiedenen Feldern religiöser Berufe und in der kirchlichen Gremienarbeit. Ob Pastoralkollegs zur Pfarrerfortbildung oder Studientage für Religionslehrer, ob Unterrichtseinheiten im Vikariat oder Vorträge für Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Diakonie oder für ein gemischtes Publikum in kirchlichen Bildungsstätten und Akademien, ob Diskussionen in kirchlichen Gremien über Tages- und Lebensfragen (z. B. Kinderabendmahl, Kirchliche Lebensordnung, Medienfragen, Spiritualität etc.) – der Terminkalender von praktischen Theologen ließe sich ziemlich mühelos mit mehr oder weniger ehrenamtlichen Aufträgen aus kirchlichen Gremien, Gruppen und Kreisen füllen.

c) *Besondere Studiengänge:* Die Praktische Theologie war und ist nicht selten an der Planung und Einrichtung besonderer Studiengänge beteiligt, in denen interessierte Personen durch ein Aufbaustudium weiterqualifiziert werden können. Waren der publizistikwissenschaftliche Aufbaustudiengang in Erlangen und der diakoniewissenschaftliche Diplomstudiengang in Heidelberg noch in Zeiten der Prosperität an den dortigen Fakultäten allein zustande gekommen, so hat der seit dem Sommersemester 2002 laufende viersemestrige Studiengang für einen Abschluss als »Master of Arts in Social Services Administration« an der Universität Bonn durchaus ein Motiv darin, die integrativen Möglichkeiten einer theologischen Fakultät und insbesondere der Praktischen Theologie zur Ordnung und Organisation eines interdisziplinären berufs-

»Master of Arts in Social Services Administration«

bezogenen Fortbildungsangebotes zu nutzen. In 28 Modulen unterrichten Fachleute aus Medizin, Betriebswirtschaft, Rechtswissenschaft, Psychologie, Organisationssoziologie, Ethik und Praktischer Theologie dreißig Studierende, die

berufsbegleitend an sechs bis acht Wochenenden pro Semester zusammenkommen.

Dieser Studiengang hat darin seinen besonderen Reiz, dass Fachvertreter aus insgesamt fünf Fakultäten der Bonner Universität (Philosophische, Medizinische, Juristische, Agrarwissenschaftliche, Evangelisch-Theologische Fakultät) nicht nur neben- und nacheinander, sondern auch in einer Sozietät zusammenwirken. Eine Kooperation auch mit der katholisch-theologischen Fakultät ist geplant.

Auf diesen drei Wegen versucht die evangelische Praktische Theologie dem »Privatisierungsdruck« zu entgehen, der im Begriff ist, alle geisteswissenschaftlichen Fächer als gesellschaftlich-kritische Kräfte auszuschalten, wobei die Frage nach einem konkreten politischen Willen offen bleibt. Man muss allerdings selbstkritisch die These anfügen, dass gerade die evangelische Praktische Theologie den Trend zur Individualisierung gesellschaftlicher Praxis in den letzten drei Jahrzehnten durch Zuwendung zum Individuum in der Seelsorge, zum Hörer in der Predigt und zum einzelnen Schüler im Unterricht möglicherweise gefördert hat. Es ist durchaus an der Zeit, den sozialen und politischen Anspruch der christlichen Botschaft wieder stärker zu profilieren.

Nähere Informationen zum Masters-Studiengang:
+49-(0)228-737510 (Universität Bonn) oder
+49-(0)208-4843151 (Fliedner-Werk Mülheim/Ruhr)
oder http://www.fliedner.de/ifd/

[1] D. F. E. Schleiermacher, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, hg. von H. Scholz, 3/1910 (1. Aufl. 1810), § 265.
[2] Vgl. z. B. J. A. Steinmetz u.a. (Hg.), Theologia pastoralis practica, oder: Sammlungen Nutzbarer Anweisungen zur gesegneten Führung des Evangelischen Lehr=Amts, Aus gedruckten Büchern sowol, als schriftlichen Urkunden und mündlichen Unterredungen vieler Gottesgelehrten mitgetheilet von Einigen Dienern des Evangelii, Magdeburg 1737-1761.
[3] Vgl. Anm. 1
[4] M. Meyer-Blanck, Zu diesem Heft, in: EvTh 61 (2001) 339 (Heft 5: Bezugspunkte Praktischer Theologie).
[5] D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York ²1994 (¹1986).
[6] Vgl. den Sammelband Chr. Grethlein/M. Meyer-Blanck, Geschichte der Praktischen Theologie dargestellt anhand ihrer Klassiker, Leipzig 1999, in den neben D. Rössler auch G. Otto als zweiter Fachvertreter zu Lebzeiten Aufnahme gefunden hat.
[7] W. Steck, Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt, Stuttgart 2000.
[8] Ebd., 554ff.
[9] Ebd., 424ff.
[10] Jeder theoretischen Darstellung der Wirkungsfelder des christlichen Glaubens (privates, kirchliches und öffentliches Christentum) fügt Rössler einige pragmatische Gesichtspunkte an.
[11] M. Meyer-Blanck, wie Anm. 3.
[12] R. Preul, Kirchentheorie, Berlin/New York 1997.
[13] Vgl. zur Unterscheidung von handlungs- und wahrnehmungstheoretischen Ansätzen und zur Vorstellung der zahlreichen Vertreter der wahrnehmungstheoretischen Interpretationsperspektive jetzt vor allem G. Lämmlin/S. Scholpp, Die »sanften Auen der Praktischen Theologie«. Ein Landschaftsporträt, in: dies. (Hg.), Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen 2001, 1-18
[14] M. Meyer-Blanck, wie Anm. 3.

DIAKONIA-Vorschau 2003

Das vierte Lebensalter	1/2003	Beiträge zu den Schwerpunkten oder zu anderen
Praktische Theologie treiben	2/2003	pastoraltheologischen Themen können Sie – bis vier
priesterlich	3/2003	Monate vor Erscheinen des Heftes – unverbindlich
Pastoralpsychologie	4/2003	an die Redaktion einsenden.
Ökonomisierung der Pastoral	5/2003	Redaktion DIAKONIA: Kobelgasse 24, A-1110 Wien,
Trost	6/2003	diakonia@utanet.at

Sr. M. Assumpta Schenkl O.Cist

Gertrud die Große von Helfta

und ihre Bedeutung für unsere Zeit

Können auch wir Heutigen auf Gottes Sehnsucht nach uns vertrauen, wie die große Heilige, deren 700ster Todestag heuer gefeiert wird? Die Äbtissin des wieder besiedelten Klosters in Helfta erzählt von ihrer ganz persönlichen Beziehung zu Gertrud und lässt sie selbst zu Wort kommen.

● Bei meiner Taufe erhielt ich den Namen Gertrud und als Patronin die heilige Gertrud von Helfta. Immer habe ich diesen Namen geliebt, ohne zunächst allzu viel von dieser Heiligen zu wissen. Auch hatte ich keinerlei Vorstellung, wo Helfta liegt. Ein so kleiner Ort war in keinem Atlas zu finden. Nur ganz allmählich füllte sich dieses dürftige Wissen auf. Ich entdeckte da und dort ein Gebet der heiligen Gertrud, das mich ansprach, wusste schließlich, dass sie eine mystisch begnadete Nonne war und irgendwo in Mitteldeutschland gelebt hatte.

Trotz dieser recht spärlichen Beziehung war Gertrud noch immer ein zwar ziemlich ferner, aber doch heller Stern für mich. Als ich meinen Klosternamen bekam, der mir auch sehr viel bedeutet, vergaß ich meinen Taufnamen keineswegs und liebte meine Heilige auch weiterhin und feierte – zumindest in der Stille des Herzens – nach wie vor ihr Fest. Im Laufe meiner Klosterjahre, in denen ich immer wieder einmal etwas von ihr oder über sie las, wurde sie mir zunehmend vertrauter, nicht zuletzt durch die liturgischen Texte ihres Festes, das ja in den deutschen Klöstern unseres Ordens hoch gefeiert wird. Der Stern rückte sozusagen näher und leuchtete heller und klarer. Dieser Vorgang erfuhr eine gewaltige Intensivierung durch den Ruf nach Helfta, ein Ruf, der zunächst von außen kam, dann aber auch sehr klar und eindeutig und drängend von innen.

Am Fest der heiligen Gertrud 1994 war ich zum ersten Mal in Helfta. Der Ort war alles andere als einladend. Das ehemalige Kloster war seit der Reformation, näherhin seit 1542, kein Kloster mehr, sondern war in diesen mehr als 450 Jahren immer ein landwirtschaftlicher Betrieb. Da das Geld für die Erhaltung der Gebäude fehlte, waren sie im letzten Jahrhundert mehr und mehr verfallen und das ehemalige Klostergelände war zur Zeit der Wiedervereinigung der beiden Teile Deutschlands ein Trümmer- und Ruinenfeld. Und dennoch – so empfanden es viele – war etwas vom Geist der heiligen Frauen hier lebendig geblieben.

So setzte 1990, was von vielen zunächst für absolut unmöglich gehalten worden war, durch das mutige Bemühen mehrerer kleiner Gruppen die Geschichte des Wiederaufbaus ein, der im-

mer noch im Gange ist. Ich selbst entschloss mich 1996 endgültig, den Schritt nach Helfta zu wagen und lebe nun seit August 1999 im alten, neuen Kloster St. Marien zu Helfta.

Auf den zweiten Blick

● Damit begann dann auch meine eigentliche Geschichte mit der heiligen Gertrud. Denn nun, da ich im konkreten Sinn des Wortes in ihre Fußstapfen eintreten konnte, beschäftigte ich mich natürlich intensiv mit ihren Schriften, dem »Gesandten der göttlichen Liebe« und den »Geistlichen Übungen«.[1] Nun, ich muss ganz offen gestehen, das löste bei mir nicht sofort Begeisterungsstürme aus. Ich tat mich mit ihrer Sprache ziemlich schwer und habe damit immer noch gewisse Probleme, wenngleich das, was sie sagt, mich meist sehr anspricht und mir als gültig und wahr erscheint. Ihre Bilder sind mir, im Gegensatz zu denen der Mechtild von Magdeburg, oft fremd, manchmal fast ein wenig schockierend. Aber daneben sind auch viele, ja sogar sehr viele Metaphern und Formulierungen, die sich in ihrer Kraft und Farbigkeit tief einprägen, die immer wieder neu geistliche Impulse geben können und die mir zu ständigen Begleitern geworden sind.

Ein paar Beispiele: »Gottes heilbringendes Wirken wird erlangt durch gläubiges Vertrauen, indem der Mensch sich ganz Gott überlässt« (Leg. III, 8). Ähnlich: »Die Seele soll in gläubigem Vertrauen sich und alles Ihrige völlig der göttlichen Fügung überlassen« (Leg. III,53). Immer wieder ermahnt Gertrud sich selbst und andere zu diesem uneingeschränkten Vertrauen, diesem Sich-total-Verlassen auf Gottes unbegrenztes Erbarmen. Das hat mich tief beeindruckt.

Einmal sagt Christus zu Gertrud: »Ich verlange nichts anderes, als dass du leer zu mir kommst, um mich aufzunehmen« (Leg. IX, 26). Und ihre Antwort darauf lautet: »Vor dir steht die leere Schale meiner Sehnsucht« (Ex. Sp. 7).

Häufig sind bei Gertrud Aussagen zu finden, die die unerschütterliche Erbarmung, Liebesmühe, Sehnsucht, ja Demut Gottes bezeugen, sein unermüdliches, durch nichts abzuschreckendes Bemühen, auch den verlorensten Menschen noch heimzuholen. »Wenn wir fliehen, du folgst uns nach; kehren wir dir den Rücken, du trittst uns vors Angesicht; du flehst voller Demut, aber du wirst verachtet. Aber weder Beschämung noch Verachtung kann dich da hin bringen, dich abzuwenden« (Leg. II, 3). Dieses Wort bewegt und begleitet mich seit langem. So weit die kleine Auslese von Worten der heiligen Gertrud, die mir zu einem bleibenden und unverlierbaren Schatz geworden sind und die sich auch ausgewirkt haben auf mein eigenes geistliches Leben.

Bestärkendes und Neues

● Wenn ich mich heute frage: Was hat sich verändert in meinem inneren Leben durch die »Koexistenz« mit ihr an diesem Ort, an dem sie immerhin 40 von ihren 45 Lebensjahren verbracht hat und wo sie – nicht nur wir, auch viele Besucher empfinden das so – auf eine geheimnisvolle Weise immer noch gegenwärtig ist? Ich kann sagen: Zwei innere Haltungen, die im Ansatz schon vorhanden waren, haben sich wesentlich vertieft und verstärkt; ein andere ist ganz neu aufgebrochen. In unserer cisterciensischen Spiritualität spielt der lebendige Glaube an die Sehnsucht Gottes nach dem Menschen, die ihm unermüdlich und unerschütterlich nachgeht, eine besondere Rolle. Bernhard von Clairvaux widmet diesem Gedanken, besonders in seinen Hohe-Lied-Predigten, einen breiten Raum. Im

Werk der heiligen Gertrud spiegelt sich das wider. Sie zitiert Bernhard sogar einige Male wörtlich. Wohl war mir dieses Geheimnis von der Sehnsucht Gottes schon in viel früheren Jahren aufgeleuchtet, aber es entfaltete sich durch die Begegnung mit Gertrud noch mehr; ich wuchs noch tiefer hinein in dieses geheimnisvolle und beglückende Wechselspiel zwischen göttlicher und menschlicher Sehnsucht.

Eine sehr große Rolle spielt bei Gertrud, und übrigens auch bei den beiden Mechtilden, das Vertrauen auf Gottes unbegrenzte Güte und Erbarmung. Wohl brachte ich schon ein ganz ansehnliches Kapital an Vertrauen, sozusagen als Aussteuer, nach Helfta mit. Aber durch die Beschäftigung mit den Schriften Gertruds und auch denen der Mechtild von Hakeborn sowie auch durch die eigenen Erfahrungen hier in Helfta ist es noch um ein Beträchtliches gewachsen, kühner, fast möchte ich sagen, unbedenklicher geworden. Ich bin felsenfest davon überzeugt, dass wahr ist, was Gertrud sagt: »Wenn man sich ganz auf Gott verlässt, kämpft er für uns den Kampf« (Leg. II, 11).

Ehe ich nach Helfta kam, habe ich im Kloster Seligenthal in Landshut in Bayern gelebt. Das Kloster, 1232 gegründet, war immer und ist bis jetzt eingebettet in ein auch heute noch weithin

»Sendestationen Gottes«

katholisches bzw. christliches Umfeld. Berührung mit Nichtchristen hatte ich dort kaum. Eine Folge davon war, dass der Gedanke der Sendung keine beherrschende Rolle in meinem geistlichen Leben spielte. Das änderte sich völlig durch meine Übersiedlung nach Helfta, in ein total anderes Umfeld. Etwa 80% der Bevölkerung hier sind ohne Konfession, weithin ohne jedes Wissen von Gott oder auch nur eine Spur der Beziehung zu ihm. Da rückte das Bewusstsein, hier einen Sendungsauftrag zu haben, ganz stark in den Vordergrund. Die Erkenntnis, dass wir alle Gesandte, Sendestationen Gottes sind, spielt für mich heute eine beherrschende Rolle. Wurde dies schon ausgelöst durch die total veränderte Situation, so verstärkte es sich noch wesentlich durch die Lektüre der Schriften Gertruds. Mit Staunen stellte ich fest, dass sie, die streng klausurierte Nonne, lebend in einem tiefgläubigen Umfeld, dennoch einen deutlich ausgesprochenen Sendungsauftrag über die Zeiten hinweg hatte. Einmal trägt Christus ihr sogar mit einer gewissen Strenge auf, alles aufzuzeichnen, was er ihr sagt, da er damit »in den letzten Zeiten noch viel Gutes wirken wolle« (Leg. II,10). Übrigens weist ja auch der Titel ihres Buches, der ihr von Christus angegeben wurde, in die gleiche Richtung: »Der Gesandte der göttlichen Liebe«. Dazu kommen Berichte ihrer Mitschwestern darüber, wie offen sie für alle Menschen war und wie eifrig darum bemüht, andere im Glauben, im Vertrauen und besonders in der Liebe zu stärken. Mit großem Eifer schrieb sie alles auf, wovon sie glaubte, dass es anderen nützen könne.

Die Lektüre dieser Berichte bewegte mich tief und mir wurde sehr schnell klar: Wenn Gertrud damals, als Mitteldeutschland eine Hochburg christlichen Glaubens war, diesen Sendungsauftrag hatte, um wie viel mehr gilt er uns heute. Ich bin überzeugt, dass die Wiedererrichtung des Klosters Helfta im Willen Gottes liegt und dass er es eben deshalb wiedererrichten wollte, damit der Glaube an ihn und die Liebe zu ihm von hier aus wieder in eine gott-fern gewordene Umwelt hineinstrahlen können.

Was Gertrud uns heute sagt

- Bis hierher habe ich erzählt von meinen persönlichen Erfahrungen mit der Lebens- und Ge-

dankenwelt der heiligen Gertrud. Ich wurde gebeten, auch einiges zu sagen über ihre allgemeine Bedeutung für die Menschen von heute. Ein wenig klang das ja schon an. Doch da kam mir die Idee, nun der Heiligen selbst das Wort zu geben und sie im letzten Abschnitt dieses Textes gleichsam selbst sprechen zu lassen, so wie ich meine, dass sie das heute wohl tun würde:

»Vielleicht denken Sie: ›Ach, was will eine Nonne, die vor 700 Jahren, hinter ihren Klostermauern verborgen, gelebt hat, uns modernen Menschen des 3. Jahrtausends, die unter völlig anderen Umständen leben, wohl sagen?‹ Ja, Sie haben recht. Viel, unendlich viel hat sich geändert, sodass ich aus dem Staunen nicht herauskomme – und doch bin ich ganz sicher: Das menschliche Herz mit seinen Bedürfnissen, Nöten, Wünschen, Hoffnungen und Sehnsüchten ist das gleiche geblieben. Vielleicht hat dieses Herz es heute schwerer als damals, das zu finden, wonach es im Tiefsten verlangt. So möchte ich versuchen, zusammen mit Ihnen ein wenig jene Hindernisse beiseite zu schieben, die uns so oft den Blick auf das verstellen, wonach unser tiefstes Herz verlangt. Bei mir war das so, dass mir in meinem 26. Lebensjahr Gott eine ganz umwerfende Begegnung mit IHM schenkte.

Von da an war ich eine andere. Von da an begann mein eigentliches Leben – mein Leben mit Gott. Sie können sich nicht vorstellen, wie wunderbar das ist, so ein Leben in innigem Kontakt, in inniger Freundschaft mit Gott. Ich hatte das Gefühl: Ich habe gar nicht gelebt bis jetzt. Ich war tot. Jetzt, jetzt erst lebe ich wirklich. Und das ist es, was ich Ihnen vor allem sagen möchte: Nehmen Sie Gott in Ihr Leben hinein, machen Sie die Liebe zu IHM zum Zentrum Ihrer Existenz. Das verändert alles: Sie selbst, die Menschen, die Welt. Sie sehen alles mit anderen Augen. Die Angst weicht zurück, die Leere, die Sinnlosigkeit, der Überdruss, die lähmenden Sorgen. Und eine beglückende Dynamik ergreift Ihr Herz – die Dynamik der Liebe. Und die Freude an dem unendlich liebenden Gott, den Sie immer mehr erkennen werden, je mehr Sie sich IHM zuwenden, erfüllt mehr und mehr Ihr Herz. Ich sage Ihnen, das ist eine wunderbare Entdeckung – weit großartiger als die Entdeckung Amerikas –, wenn Ihnen die Augen dafür aufgehen, wie unfassbar groß die Liebe Gottes ist und wie unveränderlich.

Mein Leben war von da an ein Lauf von Überraschung zu Überraschung, denn ich erkannte: Ja, tatsächlich, ER liebt mich, sehnt sich nach mir, sucht mich und brennt von dem Verlangen, mich glücklich zu machen und mit sich zu vereinen. Ach, ich konnte gar nicht mehr aufhören, IHM zu danken und IHN zu lobpreisen für so viel Güte und Freundlichkeit, so viel unerschütterliches Erbarmen und so brennendes Verlangen, uns Menschen verschwenderisch mit Seiner Liebe zu beschenken.

Aus dieser Erfahrung und Erkenntnis der Liebe Gottes erwuchs in mir ein unerschütterliches Vertrauen auf Gottes Hilfe in jeder Not, auf Seine Verzeihung, was immer ich gefehlt haben mochte, auf Seine Gnade. Und dies alles in verschwenderischer Überfülle. Ja, glauben Sie mir: Gott ist ein Verschwender. Nichts liegt IHM fer-

»Gott ist ein Verschwender.«

ner als rechnen, sparen, knausern mit Seinen Gaben, Seiner Liebe, mit sich selbst. Ich führte von da an, wo ich mich ganz auf Gott eingelassen hatte, ein angst- und sorgenfreies Leben. Und das wünsche ich Ihnen auch. Schenken Sie Gott Ihr Vertrauen in allen Nöten und Wechselfällen des Lebens. ER wird Sie nicht enttäuschen. Das lässt Seine Treue nicht zu.

Und wenn Sie so im ruhigen, friedvollen Vertrauen auf Gott Ihren Weg gehen, dann wird

Ihnen gewiss auch etwas gelingen, dessen gerade Ihre Zeit so bedürftig ist: nämlich, dass Sie sich öffnen können für Ihre Mitmenschen. Ich erschrecke manchmal, wenn ich sehe, wie verschlossen die Menschen von heute aneinander vorüberlaufen: kein Blick, kein Wort, kein Interesse, kein Herz, keine Zeit für den, der nebenan wohnt, der gegenüber im Zug sitzt. Obwohl Ihre Zeit das »Zeitalter der Kommunikation« genannt wird mit seinen tausend raffinierten Möglichkeiten, ganz schnell mit weit Entfernten in Kontakt zu treten, per Handys, Internet und E-mail – wie wenig echte Kommunikation von Mensch zu Mensch! Wirkliche Kommunikation, das heißt doch: Dinge miteinander haben, miteinander teilen, einander mitteilen. Und von sol-

» Von Mitteilung lebt das Leben! «

cher Mitteilung lebt doch das Leben! Wenn die Menschen nicht mehr fähig und nicht mehr willens sind, einander mitzuteilen, zu beschenken, sich zu verschenken, Gott, den man im Herzen trägt, weiter zu schenken, dann stirbt alles, dann hört alles auf. Schauen Sie, uns Nonnen in Helfta, die wir doch in strenger Klausur lebten, war es doch ganz wichtig, für alle Rat- und Hilfesuchenden da zu sein, ein offenes Ohr und Herz zu haben für ihre Nöte, ihnen unsere Zeit, unsere Anteilnahme zu schenken, vor allem, ihnen Gott weiter zu schenken, wie der Herr uns das immer wieder auftrug. Und wir durften dabei die wunderbare Erfahrung machen: Je mehr wir IHN verschenkten, umso mehr wiederum schenkte ER sich uns; umso mehr besaßen wir IHN. Ich sehe darin eine ganz wichtige Aufgabe der Christen von heute, und ich möchte Ihnen, liebe Leserinnen und Leser, das besonders warm ans Herz legen: Öffnen Sie sich Ihren Mitmenschen, seien Sie Sendestationen Gottes, strahlen Sie IHN aus! Die Welt bedarf Seiner so sehr.

Ein Allerletztes möchte ich Ihnen unbedingt noch sagen: Von der Zeit an, da Gott mich angerufen und ich IHM mein Herz ganz zugewandt und geöffnet hatte, war meine Seele von einer großen, unzerstörbaren Freude erfüllt. Sie war bald stärker fühlbar, bald schwächer. Aber sie war immer da. Der tiefste Grund meiner Seele war gleichsam übergoldet von ihr. Und ich glaube, dass auch die Menschen, denen ich begegnete, sie wahrnahmen und dass dies ihnen gut tat. Wenn Sie diese Freude an Gott, von der der Psalmist sagt, sie sei unsere Kraft, noch nicht in Ihrem Herzen vorfinden, dann ist dies für Sie ein Signal, dass Ihre Beziehung zu Gott noch nicht tief genug, nicht existentiell genug ist, denn mit einer tiefen Beziehung zu Gott ist die Freude unabdingbar verbunden. Sollte sie Ihr Herz noch nicht ganz erfasst und durchdrungen haben, so bitte ich Sie inständig: Bitten Sie Gott um diese Freude und wenden Sie IHM Ihr Herz noch radikaler zu, damit ER es mit dieser Seiner Freude erfüllen kann und Sie sie hinausstrahlen können in die Welt, die ihrer so sehr bedarf. Ich denke, die Christen am Beginn des dritten Jahrtausends – jeder einzelne von ihnen – müssten Sendestationen sein, Sendestationen Gottes, die den Äther, die ganze Welt und jedes Menschenherz anstrahlen und anfüllen mit Gottes Liebe und Freude. Dass Sie eine solche Sendestation Gottes werden, das wünsche ich Ihnen von Herzen und erbitte Ihnen dazu Gottes Segen!«

Internetverweis: http://www.kloster-helfta.de

[1] Gertrud die Große von Helfta, Gesandter der göttlichen Liebe (Legatus divinae pietatis), Stein am Rhein 2001. [Zit. als Leg.]

S. Ringler (Hg.), Gertrud von Helfta: Exercitia spiritualia – Geistliche Übungen. Lateinisch und deutsch, Elberfeld 2001. [Zit. als Ex.Sp.]

Arnold Mettnitzer

Hirten als verirrte Schafe

Die Krise kirchlicher Würdenträger als Anfrage ans System

Die Aufdeckungen von sexuellem Missbrauch in den Reihen der kirchlichen Amtsträger verweisen auf tiefer liegende Probleme in kirchlicher Struktur und Seelsorge. Zu deren Lösung könnten Anregungen aus der Psychotherapie beitragen.

● Viele meinen immer noch, es wäre der Hysterie der Medien zuzuschreiben, wenn kirchlichen Würdenträgern der Vorwurf des sexuellen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen gemacht werde. Sie beten um die baldige Rehabilitierung der Angeklagten und sehen in einer aus den Fugen geratenen Welt eine Verschwörung der Mächte des Bösen gegen die Kirche Gottes.

Nun mag es – weil auch dort nur Menschen am Werk sind – durchaus stimmen, dass in vielen Berichten über sexuellen Missbrauch durch kirchliche Würdenträger so etwas wie »Schadenfreude« oder »stille Rache« mitschwingt; die Last der Anschuldigungen gegen Kirchenvertreter in Österreich, Polen, Kanada, USA, Irland, Australien ... scheint aber so schwer zu wiegen, dass ihr mit einer »Verschwörungstheorie« allein nicht beizukommen sein wird.

Gewiss, jeder einzelne Vorwurf muss genauestens geprüft werden und bis zum Erweis des Gegenteils muss auch hier die Unschuldsvermutung gelten. Das aber darf der katholischen Kirche als ganze kein billiger Vorwand dafür sein, de facto zur Tagesordnung überzugehen und so zu tun, als handle es sich hier nur um einige »schwarze Schafe« in ihren Reihen, während die überwiegende Mehrzahl der Verantwortungsträger in der Kirche guten und soliden Dienst am Menschen leiste. Auch das will nicht bestritten sein, aber angesichts der momentanen Lage greift das Argument zu kurz.

Aus meiner Sicht wäre die jetzige Situation eine Gelegenheit, die Struktur und das Konzept kirchlicher Pastoral gründlich zu hinterfragen und dabei weltweit ein besonderes Augenmerk auf die priesterliche Lebensform des Pflichtzölibates zu legen. Der Zölibat als eine von vielen möglichen Lebensformen im Dienst der Kirche darf dabei unangetastet bleiben; der Pflichtzölibat als Schlupfwinkel für schwache Persönlichkeiten, die ihr kirchliches Arbeitsfeld als »Jagdrevier« gestalten und dabei »Rückendeckung« von oben erhalten, müsste in einer solchen Betrachtung schon genauer unter die Lupe genommen werden: Er erscheint nicht selten in seinen Anfängen als intensivste, bis zur Selbstquälerei gesteigerte »Willensgymnastik«, die trotz aller Anstrengung (oder auf Grund dieser?) nur tiefer in Verzweiflung und sittlichen Bankrott führt.

Nur ein Mensch, der zu sich selbst gefunden hat, der sich selbst bejahen kann, lebt in jener Freiheit, die ohne Angst zu kurz zu kommen, auch auf das Wohl der anderen bedacht sein kann. Wer das Grundbedürfnis seiner Sexualität nicht leben darf, wer es verleugnen muss, um im Namen Gottes von der Liebe zu den Menschen reden zu dürfen, wird sich bei nächster Gelegenheit »hinten herum« holen, was er »offiziell« nicht nötig hat. Solcherart sind viele Hirten in die Krise geraten; man muss sie liebevoll und nachhaltig daran erinnern, dass auch sie nur Schafe sind, denen der Gute Hirt so lange nachgehen will, bis er sie findet und heimträgt ...

Der katholischen Kirche als ganzer würde eine therapeutische Neubesinnung gut tun, die an vielen Orten im wörtlichsten Sinn Not wenden könnte. Freilich müsste die Kirche dazu eine Art »Canossa-Gang« antreten und bei einigen Fragen ihre jüngere Schwester, die Psychotherapie, zu Rate ziehen.

Hebamme, nicht Richter

● Seelsorge und Psychotherapie wissen sich dem lebendigen Menschen verpflichtet. Das biblische Wort vom »Leben in Fülle« (Joh 10,10) ist eine Vorgabe und Zielrichtung für beide. Und beide müssen daran gemessen werden, ob sie den Menschen in größere Freiheit oder in größere Abhängigkeit führen. Paulus schreibt den Korinthern: »Wir wollen ja nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude« (2 Kor 1, 24).

Beide Bereiche haben das Instrument, den Menschen zu sich selbst zu führen, ihn frei und selbstbewusst zu machen. Beiden Bereichen gelingt das auch immer wieder. In beiden Feldern kommt es aber auch zu grobem Missbrauch und zu schmerzlicher Abhängigkeit.[1]

Für Psychotherapeuten und Seelsorger eröffnen sich in einem angstfreien Miteinander erstaunliche und genau betrachtet gar nicht so neue, sondern nur im Laufe der Zeit vergessene Möglichkeiten, so dass Erwin Ringel in vielen seiner Vorträge den überraschenden und fast paradox anmutenden Satz Laing Entralgo's zitieren konnte: »Die Tiefenpsychologie hat den Geist des Urchristentums wieder lebendig gemacht.« Das lässt sich an vier Themenkreisen zeigen.

Sokratischer Optimismus

● Es gibt keine Psychotherapie, die nicht von der Voraussetzung ausginge, dass die Wahrheit in der menschlichen Person selber liege, dass es möglich sei, sie nach und nach in einem ruhig verlaufenden Gespräch freizuarbeiten. Im Umgang mit seinen Schülern war Sokrates davon überzeugt, dass sich die Wahrheit aus einem Menschen herausarbeiten lasse, dass sie in ihm sei, dass sie ihm nicht von außen »hineingesagt« werden müsse.

Die Technik der freien Assoziation, die Freud vor 100 Jahren erfand, geht von der (unbeweisbaren) Überzeugung aus, dass die Kraft des Verstehens Hebammendienste leisten könne für die Wahrheit, die im Menschen ist. Das biblische Bild vom guten Hirten skizziert die Konzeption einer nachgehenden Seelsorge, die die Herde für eine Zeit verlässt, um einem einzigen Schaf nachzugehen. Das Suchen, das Tragen des Verlorenen ist das »therapeutische Programm« des Jesus aus Nazareth.

Wenn ein verkürztes Verständnis des kirchlichen Lehramtes dagegen meint, der Mensch könne die Wahrheit aus sich heraus nicht finden, sie müsse ihm »hineingesagt« werden, denn das Amt, eben das »Lehramt«, garantiere die Wahrheit und die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem

Papst seien die Garanten dafür, – dann lässt das die Kirche »im Sprung gehemmt« und abgestürzt erscheinen, wie Helmut Krätzl in seinem Buch darstellt.[2]

Die Gefahren eines solchen Absturzes hat Karl Rahner schon vor einem Vierteljahrhundert geschildert. Die katholische Kirche, sagt er, begnügne sich mit einer kleinhäuslerischen Sektenmentalität und beschränke sich auf den »heiligen Rest« ihrer Getreuen. Das Problem bei dieser Entwicklung ist nicht die Minorität, sondern die Mentalität. Und die Zeichen dieser Mentalität werden immer bedrängender: »Trend zum Fundamentalismus, reiner Traditionalismus; wachsende Unwilligkeit, neue Erfahrungen zu machen; eine verständnisunfähige Militanz bei innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die in Inquisitionsnostalgie auszuarten droht«, wie Kurt Wimmer schon 1999 diagnostizierte.[3]

Pragmatischer Individualismus

● Die Psychotherapie geht davon aus, dass es sich lohnt, einem einzigen Menschen Aufmerksamkeit über lange Zeit hindurch zu schenken: Wochen, Monate und Jahre kann es dauern, bis sich artikulieren lässt, woran die Seele krankt.

Im Ersten Testament war der Tempel der Ort, an dem selbst ein Blutschänder geschützt werden musste, sofern er mit seinen Händen die Flanken des Altars umfängt. Das heißt, das Individuum ist geschützt, es kommt ihm ein Wert an sich zu, der unabhängig von der Summe seiner Taten respektiert werden muss.

Unzählige Stellen im Neuen Testament belegen die individuelle und ausschließliche Zuwendung Jesu einem Einzelnen gegenüber. Das Individuum als unteilbare Ganzheit in seiner Gottebenbildlichkeit steht im Zentrum der Aufmerksamkeit, ihm wird ein Wert an sich selbst zugesprochen: Dieser Wert steht im Mittelpunkt therapeutischer Begleitung und pastoraler Zuwendung.

Methodischer Immoralismus

● In der Psychotherapie ist das Zurückstellen persönlicher Wertungen seitens des Therapeuten die Arbeitsvoraussetzung: Der Patient wird nicht dirigiert, nicht manipuliert, nicht normiert, nicht dogmatisiert, sondern einzig und allein und bedingungslos akzeptiert.

Ausgangspunkt ist die (wieder unbeweisbare) Überzeugung, dass die Wahrheit des Menschen sich nicht moralisch beschreiben lässt. Die gesellschaftlichen und ethischen Standards sind ungeeignet zu wirklicher Hilfe, sie spiegeln bestenfalls die Symptome der Not eines Menschen. Die Frage lautet daher nicht: »Was muss ich tun? Was erwarten die anderen von mir?« Die Frage kann einzig und allein nur lauten: »Was geht in mir vor?«

Karl Rahner hat das einmal so formuliert: »Wir müssen dem Menschen von heute wenigstens einmal den Anfang des Weges zeigen, der ihn glaubwürdig und konkret in die Freiheit Gottes führt. Wo der Mensch die Erfahrung Gottes und seines aus der tiefsten Lebensangst und

»Begegnung ist der Moment der Vergebung.«

der Schuld befreienden Geistes auch anfanghaft gemacht hat, brauchen wir ihm die sittlichen Normen des Christentums nicht zu verkündigen.«[4]

Der bibeltheologische Befund zeigt z.B. bei Mk 2,1-12 wie ein Gelähmter zu Jesus gebracht und durchs Dach zu ihm hinuntergelassen wird. Das erste Wort, das Jesus zu ihm sagt, lautet:

»Deine Sünden sind dir vergeben!« – einfach so, ohne Diagnose, ohne Nachfrage, einfach auf den Kopf zu als Auftakt eines Miteinanders und als Voraussetzung folgender Heilung. Egal, was war, und gleichgültig, was geschehen wird: Die Begegnung ist der Moment der Vergebung jenseits allen moralischen Richtens und Wertens. Wo jemand am Boden liegt, hilft kein »du sollst!«, sondern einzig und allein der Primat der Gnade: Dem Verbrechen wird Verstehen entgegengehalten, der Gewalt die Güte, dem Hass die Liebe; Hebammendienst, nicht Richterspruch ist so verstanden die pastorale und therapeutische Grundhaltung.

Die Wiederentdeckung des Unbewussten

● Die Wiederentdeckung des Unbewussten nach 2000 Jahren ist die eigentliche Pionierleistung Sigmund Freuds. 400 Jahre vor Christus war es der Kult- und Heilgott Asklepios, Sohn der Mondgöttin und des verstandesklaren Apoll, der im Heiligtum von Epithauros die Träume der Nacht in Botschaften des Tages umwandelte. So wurde nach 2000 Jahren wiederentdeckt, dass Religion und Psychotherapie einmal eine Einheit waren. Das wiederzugewinnen wäre sinnvoll und möglich.

Das Neue Testament, die Bibel überhaupt, ist voll von Träumen und somit von Botschaften aus dem Unbewussten. Aber bis heute ist kaum eine Theologie entwickelt worden, die das Unbewusste integrieren wollte, es wird immer noch weitgehend ignoriert; vielleicht aus der verständlichen Angst, sonst mit den Triebstürmen des menschlichen Seelenlebens in Berührung zu kommen; aber gerade das wäre so wichtig und lebensnot-wendend. Denn wo die Dynamik des Unbewussten nicht bedacht wird, kommt es zu chronischen Missdeutungen des Lebens und zu verheerenden Folgeschäden, für die Unschuldige büßen müssen.

Es ist unmöglich, die Handlungsmotive eines Menschen wirklich zu verstehen, wenn man sich in der Betrachtung seiner biographischen Daten einzig auf die Ebene des Bewussten konzentriert. Geschätzte sechs Siebentel des seelischen Bereiches bleiben so unbedacht. Einer Seelsorge, die sich von vornherein weigert, diesbezüglich mit der Psychologie ins Gespräch zu kommen, muss mit großer Skepsis begegnet werden.

Und dann trifft zu, was Charles Péguy schon zu Beginn des letzten Jahrhunderts über die Partei der Frommen gesagt hat: »Weil sie nicht die Kraft und Gnade haben, der Natur anzugehören, glauben sie, dass sie der Gnade angehören. Weil sie nicht den Mut haben, von der Welt zu sein, glauben sie, dass sie Gottes seien. Weil sie nicht den Mut haben, einer der Parteien der Menschen anzugehören, glauben sie, dass sie von der Partei Gottes seien... Weil sie nicht des Menschen sind, glauben sie Gottes zu sein... Weil sie niemanden lieben, glauben sie, Gott zu lieben. – Aber Christus selbst ist des Menschen gewesen.«[5]

[1] Vgl. K. S. Pope/J. C. Bouhoutsos, Als hätte ich mit einem Gott geschlafen. Sexuelle Beziehungen zwischen Therapeuten und Patienten, Hamburg 1992; sowie Richard Picker, Krank durch die Kirche? Katholische Sexualmoral und psychische Störungen, Wien 1998.

[2] Vgl. H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Innsbruck 2002.

[3] Vgl. Kleine Zeitung vom 10. April 1999, Seite 5.

[4] Karl Rahner an einer von mir abgeschriebenen, aber im Original nicht mehr zugänglichen Stelle.

[5] Vgl. E. Ringel/A. Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung. Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen, Wien-Freiburg-Basel [5]1986, 7.

Veronika Prüller-Jagenteufel

Kraft der Weihe?

Nachlese zur Priesterinnenweihe am 29. Juli 2002

Welche Art Priesterinnen wollen die contra legem geweihten Frauen sein? Eine Spurensuche in dem zur Weihe publizierten Buch: »Wir sind Priesterinnen«[1].

● Die letzte Redaktionskonferenz von DIAKONIA im April dieses Jahres war unter anderem von einer spannenden Diskussion zum Thema »Priesterliches« geprägt. Von durchaus unterschiedlichen Ausgangspunkten und mit zuweilen auch kontroversen Ansätzen kreisten wir um die Fragen: Was ist das Priesterliche? Was bedeutet Priestertum? Hat diese in vielen Religionen antreffbare Dimension und Funktion in einem biblisch orientierten Christentum eigentlich Platz? Wie könnte eine spezifisch christliche Kultur des Priesterlichen aussehen? ... Im Frühjahr 2003 wird dazu ein eigenes Heft von DIAKONIA erscheinen, denn – so viel wurde uns klar – schnell und eindeutig sind diese Fragen nicht zu beantworten. Und sie spiegeln eine gesamtgesellschaftliche Trendveränderung wider: In den 1960er- bis 1980er-Jahren war, im Einklang mit einer stark an soziologisch beschreibbaren Vorgängen interessierten Zeitströmung, Priestertum vornehmlich von seinen sozialen, insbesondere den gemeindebezogenen Funktionen her gesehen worden; heute ist – parallel mit dem immer stärkeren allgemeinen Interesse an Spirituellem und einem neobarocken Trend zu Resakralisierungen – wieder öfter eine Sicht von Priestertum zu bemerken, die kultische, heilsmittelnde, sakrale Dimensionen ins Zentrum stellt. In einem, dem nachkonziliaren Aufbruch verpflichteten Kreis wie der Redaktion von DIAKONIA überhaupt über das Thema »Priesterliches« zu räsonieren, wäre – so formulierte es ein Redaktionsmitglied – vor 15 Jahren niemandem eingefallen. Heute dagegen scheint es geraten, neuerlich darüber nachzudenken, welche Bedeutung und welchen Stellenwert Priestertum auch in seinen sakralen bzw. sakramentalen Dimensionen für die Kirche hat und haben soll.

Die Priesterinnenweihe, die am 29. Juli auf einem Donauschiff statt- und dabei erhebliches Medieninteresse gefunden hat, scheint mir nun auch vor dem Hintergrund dieses allgemein erneuerten Interesses an Kultischem und Mystischem interpretierbar zu sein und so auf den neuerlichen Bedarf an vertiefter Reflexion über das Priesterliche in der Kirche zu verweisen.

Kritische Anfragen

● Viele Menschen in der römisch-katholischen Kirche sowie der überwiegende Teil der wissenschaftlich arbeitenden TheologInnen die-

ser Kirche sprechen sich seit langem dafür aus, dass der Ordination von Frauen keine theologischen Hindernisse entgehen stehen und die Kirchenleitung längst gut beraten wäre, nach Wegen der Umsetzung dieser Erkenntnis zu suchen. Für die, die sich diesem breiten Konsens anschließen, ist die eigentlich spannende Frage nunmehr die: Für welches Amt sollen hinkünftig Frauen und Männer ordiniert, für welches Priester(innen)tum geweiht werden? Auf welches Verständnis von Priester/in-Sein verständigen wir uns (neu) in unserer Kirche? Wie soll Amt gestaltet sein? Welche Kultur der Amtsausübung bzw. »des Priesterlichen« halten wir als Kirche heute für zugleich zeitgemäß und

»funktionale Gemeindeleitung und kultische Heilsmittlung«

evangeliumsgemäß? Welchen Weg zwischen den Eckpfeilern funktionale Gemeindeleitung und kultische Heilsmittlung halten wir heute für gangbar und zielführend?

Gerade im Hinblick auf diese Fragen hat ja die Priesterinnenweihe auch bei vielen, die grundsätzlich dem Anliegen solidarisch verbunden sind, skeptische bis ablehnende Reaktionen hervorgerufen. So mancher/m erschien das hier spürbar werdende Amtsverständnis als zu traditionell und eine »ordinatio absoluta« ohne konkreten Diözesan- oder Gemeindebezug zu problematisch, zu individualisiert, zu nahe einem magischen Amts- und vor allem Sakramentenverständnis. So analysierte etwa ein Kommentar in »Christ in der Gegenwart«: »Das katholisch-orthodoxe Amts- wie Sakramentenverständnis verheddert sich hier in seinen Voraussetzungen und Besonderheiten. (...) So stellt sich immer heftiger das Problem, wie das Sakramentale modern, nach-magisch zu deuten ist, einschließlich der Weihegewalt.«[2]

Streitbare Antworten

● Wie sehen das nun die Betroffenen selbst: die geweihten Priesterinnen und ihre Weihebischöfe? Ihre Aussagen zu der (zur Zeit der Abfassung noch bevorstehenden) Weihe sind der Hauptteil des dazu erschienenen Buches. In dem vom Journalisten Werner Ertl und einer der Weihekandidatinnen, Gisela Forster, herausgegebenen Band schildern acht Frauen – Christine Mayr-Lumetzberger, Sr. Adelinde Roitinger, Viktoria Sperrer, Gisela Forster, Iris Müller, Ida Raming, Diana Wear, Angela White – und drei, hier namentlich noch nicht gekennzeichnete Bischöfe ihre Wege hin zu dieser Weihe.

In den durchwegs stark biographisch gestalteten Beiträgen der Frauen werden Lebenswege nachgezeichnet, die Schlingen, Brüche und Neuanfänge aufweisen und bisweilen erschütternd zu lesen sind, wenn sie etwa von gnadenloser Härte einer rigiden kirchlichen Obrigkeit berichten. Die meisten dieser Frauen haben ein (z.T. schon 70 und mehr Jahre währendes) bewegtes Leben hinter sich, einige der Biographien sind seit Jahrzehnten vom zehrenden Ringen mit der Verweigerung der Priesterweihe für Frauen in der römisch-katholischen Kirche geprägt. Alle sprechen von einem intuitiven Wissen um ihre Berufung, das bei vielen schon lange da war und das sich im Laufe des dreijährigen Ausbildungskurses vertieft und geklärt hat. Alle erzählen von ihrem bereits jahrzehntelangen Engagement in Seelsorge, Verkündigung und Diakonie.

Die Beiträge der Bischöfe heben hervor, dass es keine theologisch stichhaltigen Gründe gegen eine Frauenordination gibt und dass nun durch diese zu Unrecht verbotene Handlung der Gerechtigkeit zum Durchbruch und der Kirche zu einer Erneuerung verholfen werden kann und soll.

Über das Amtsverständnis, die Theologie des Priestertums oder die Sakramententheologie der Weihekandidatinnen wie der Bischöfe ist in allen diesen Beiträgen leider wenig zu erfahren. Durchwegs erklären die Frauen, dass sie weiter tun wollen, was sie bislang schon taten: Menschen, vor allem Frauen, seelsorglich begleiten,

»weiter tun, was sie bislang schon taten«

mit ihnen Gottesdienste feiern, diakonische Dienste tun, theologische Forschung betreiben, sich für die Veränderung der kirchlichen Strukturen einsetzen. Von der Weihegnade erhoffen sie sich neue Kraft für diese Dienste und den weitergehenden Kampf. Christine Mayr-Lumetzberger formuliert es so: »Nein, es ist wenig anders geworden. Gott sei Dank, denn das sollte eine Priesterin-Weihe nicht sein: ein magischer Akt, der allem einen besonderen Glanz verleiht. Das Wenige, das anders geworden ist: Sie haben mir die Hände aufgelegt und für mich und die anderen Frauen um den Heiligen Geist gebetet – die Brüder im Bischofsamt und die Priesterinnen und Priester und eine große Gemeinde. Dieses Wissen, dass Gott mich in diesem Dienst will, gibt mir Kraft und erfüllt mich mit Freude.«[3]

Leerstellen

● Eine regelrechte Amtstheologie wird auch im zweiten Teil des Buches, in dem sich im engeren Sinne theologische Reflexionen zum Thema finden, nicht entwickelt. Der Innsbrucker Dogmatiker Józef Niewiadomski nimmt in einem Interview sehr kritisch zur Weihe der Frauen Stellung, wobei die Interviewform hier der Klarheit und Nüchternheit der Argumentation deutlich abträglich ist. Der Neutestamentler Peter Trummer verweist neuerlich auf die großen Unterschiede zwischen den biblisch greifbaren Gemeinde- und Ämterstrukturen und dem bis heute nachwirkenden scholastischen Verständnis eines dem Heiligen näher stehenden und dieses in festgelegten Riten zu den Laien hin vermittelnden Klerus. Eine »ökumenische, dialogische, entritualisierte Theologie des Priestertums, welche die Gemeinden stärker einbindet«[4], die er als dringend nötig benennt, bleibt auch in seinem Beitrag Andeutung und Desideratum. Ingo Broer bemüht sich aus neutestamentlicher Sicht einmal mehr um den Nachweis, dass die Kirche die Frauenordination einführen könnte, wenn sie nur wollte; und Ida Ramings Beitrag betont wiederum, dass im Kirchenrecht in Bezug auf Frauen theologisch nicht zu rechtfertigendes Unrecht festgeschrieben wurde. Ein Interview mit der in der Zeit der Unterdrückung geheim geweihten Tschechin Ludmila Javarova, die die nun geweihten Frauen ermutigt, und ein kurzer Blick auf den Weg der evangelischen Pastorinnen ins volle und gleichberechtigte Pfarramt runden diesen Teil ab. Weiters finden sich in dem Buch noch solidarische Stimmen von kirchlichen Basisbewegungen – von der österreichischen Plattform »Wir sind Kirche« aus kritisch-solidarischer Distanz –, von VertreterInnen anderer Kirchen sowie von deutschen PolitikerInnen.

Ich muss gestehen, ich habe das Buch eher enttäuscht aus der Hand gelegt. Denn ähnlich wie in den sonstigen Stellungnahmen dieser Gruppe findet eine Klärung der angefragten theologischen Themen nicht statt. Dabei sehe ich eine große Chance dieser Frauenweihe gerade darin, eine vertiefte Diskussion darüber in Gang zu setzen, wie künftig in der römisch-katholischen Kirche Amt – als von Frauen und Männern auszuübendes – aussehen soll und in welchem Verständnis AmtsträgerInnen und ihre Gemeinden sakramental handeln sollen. Was mir

bislang von den betroffenen Frauen und ihrem Umkreis zugänglich wurde, führt mir diese Diskussion zu wenig weiter. Auch die Betonung der Apostolischen Sukzession der weihenden Bischöfe sagt da noch wenig, ihr im Buch zu findendes Verständnis, »dass [dabei] ein Amt, ein Auftrag, eine Art Kraft von einer Person auf die nächste weitergegeben werde«, was »Auftrag und Kraft zugleich sei«[5], ist als Angelpunkt für eine Amtstheologie zu schmal.

Nachsatz

● Das Buch scheint sich in seiner Argumentation primär an die Kirchenleitung bzw. an diejenigen zu wenden, die ein weibliches Weihepriestertum in der römischen-katholischen Kirche nach wie vor ablehnen. Viele der Reaktionen von Bischöfen, »Rom« und einigen wenigen Theologen auf die Ankündigung der Weihe von Frauen und auf das Ereignis selbst bestätigen denn auch, dass es immer noch nötig ist, die Sinnhaftigkeit, Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit einer Ordination von Frauen zu argumentieren. Mein Eindruck ist allerdings, dass in solchen Diskursen zu oft als klar und gegeben angenommen wird, was PriesterIn-Sein denn überhaupt bedeutet und wozu eine Kirche PriesterInnen braucht. Ich meine, dass wir genau über diese Frage nach »dem Priesterlichen« fortan mehr nachdenken und reden sollten.

Die derzeitige lehramtliche Theologie von Amt, Weihe etc. einerseits und jene der Geschlechteranthropologie andererseits haben deutliche Parallelen und einen starken gemeinsamen Nenner: nämlich eine bestimmte symbolistische Weltsicht.[6] Hier mit Dekonstruktion anzusetzen und dabei nicht nur das Geschlechterbild, sondern vor allem auch die Vorstellungen von Priestertum zu hinterfragen, würde vielleicht weiterführendere Perspektiven bringen sowohl in die Bemühungen bezüglich einer grundlegenden Erneuerung der Kirche als auch für eine Integration von Frauen in das Amt.

Internetverweise zum Artikel:

Homepage der neuen Priesterinnen:
http://www.virtuelle-dioezese.de
Zur Diskussion zum Thema siehe z. B.:
http://www.ikvu.de/frauenordination

[1] Werner Ertl/Gisela Forster (Hg.), »Wir sind Priesterinnen«. Aus aktuellem Anlass: Die Weihe von Frauen 2002, Düsseldorf: Patmos Verlag 2002, brosch. 208 Seiten, Eur-D 14,90 / Eur-A 15,44 / 25,80 SFr.

[2] Der Kommentar: »Priesterinnen« auf der Donau, in: ChrG 54. Jg. (2002) 225.

[3] Christine Mayr-Lumetzberger, Mit Mut und Zorn, in: Ertl/Forster, Anm. 1, 14-19, hier 18.

[4] Peter Trummer, Biblisches Plädoyer, in: ebd., 124-154, hier 150.

[5] Gisela Forster, Ausbildung mit Power – Ein Bericht, in: ebd., 77-83, hier 82.

[6] Vgl. dazu Hermann Häring, Von Jesus nicht ermächtigt? Eine Analyse des römischen Dokuments, in: Conc 35. Jg. (1999) 279-292.

Gewalt gegen Frauen

Kirchenamt der EKD (Hg)

Gewalt gegen Frauen als Thema der Kirche

Ein Bericht in zwei Teilen

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000
Kart., 159 Seiten Eur-D 9,95 / Eur-A 10,30 / SFr 17,70

Zu Gewalt gegen Frauen als Thema der Theologie gibt es mittlerweile doch einige – wichtige und gute! – Publikationen. Mit dem hier zur Besprechung stehenden, vom Kirchenamt der evangelischen Kirche in Deutschland herausgegebenen, 158 Seiten starken Büchlein liegt nun auch eine Auseinandersetzung mit Gewalt gegen Frauen vor, welche diese explizit zu einem Thema der Kirche macht. Dies gilt es unbedingt zu würdigen – auch wenn Frauen (und Männern), die sich schon intensiver mit dem Thema beschäftigt haben, der vorliegende Band eher als Overtüre erscheinen mag, als eine Art Auftakt zu einer dringend intensiver zu führenden und durchaus auch spannenden Debatte.

Die Publikation ist Ergebnis einer Studie, welche die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland 1995 anlässlich der Ökumenischen Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen 1988-1998« auf den Weg gebracht und auf zwei Tagungen (1997 und 1999) diskutiert hat. Entsprechend ihrer Geschichte gliedert sich die Studie in zwei Teile. Der erste Teil beschäftigt sich mit dem Thema Gewalt gegen Frauen, indem zunächst sozialwissenschaftliche Grundlagen behandelt werden. Daran schließt eine Bestandsaufnahme zur Auseinandersetzung mit dem Thema in den Landeskirchen, den kirchlichen Werken und Einrichtungen und in der EKD sowie weiters in der Ökumene und ein Exkurs zur Diskussion des Themas in der Frauen- und Männerarbeit an. Schlussendlich werden im ersten Teil Handlungsansätze und Empfehlungen formuliert, die sich an die wissenschaftliche Theologie, an verfasste Kirchen, diakonische Handlungsfelder sowie Öffentlichkeit und Gesetzgebung richten. Der zweite – kürzere – Teil der Studie beschäftigt sich mit theologischen Aspekten des Themas. Dabei werden kurz Aufgaben der theologischen Reflexion der Gewalt gegen Frauen benannt, biblische Texte zum Thema befragt und theologische Fragen wie Schuld, die Verpflichtung zu freiwilliger Selbstverleugnung in der Nachfolge, Jesus Christus als Opfer, Rechtfertigung und Vergebung im Zusammenhang mit dem Thema Gewalt gegen Frauen diskutiert. Auch der theologische Teil schließt mit einem handlungsbezogenen Unterkapitel, das Verkündigung und Gottesdienst, Religionspädagogik, Seelsorge sowie Organisation und Leitung als Handlungsfelder in den Blick nimmt.

Das Buch eignet sich zum einen als Einführung in das Thema, die zu weiterer Beschäftigung und vertiefter Lektüre anregt. Das Unterkapitel »sozialwissenschaftliche Grundlagen« bietet eine gute Zusammenfassung zum Gewaltbegriff und zu Art und Umfang der Gewalt gegen Frauen, der zweite Teil einen guten Überblick darüber, welche theologischen Begriffe, Konzepte und Traditionen mit dem Thema Gewalt gegen Frauen zusammengelesen werden müssen und einer Reformulierung bedürfen. An dieser Stelle wird großer theologisch-denkerischer Handlungsbedarf sichtbar. Zum anderen ist die starke Handlungsorientierung des Buches hervorzuheben: Die Bestandsaufnahme gibt bundesdeutschen, evangelischen LeserInnen einen Überblick über Auseinandersetzungen in ihrem Kontext und regt LeserInnen aus anderen – kirchlichen bzw. geographischen – Kontexten an, ähnliche Unterfangen zu initiieren. Die Handlungsempfehlungen im ersten wie im zweiten Teil taugen zur steten Überprüfung der eige-

nen Praxis. Möge beides – Bestandsaufnahme wie Handlungsempfehlung – Kirchen bzw. kirchlichen Einrichtungen als Vorbild und Wegweisung dienen!

Maria Katharina Moser, Wien

Dämonen in unserer Welt

Richard Picker
Zusammenrottungen

Gefahren aus Dämonie, Ideologie und Religion

Edition Va Bene 2002
Ln., 223 Seiten, Eur-D 21,90 / Eur-A 21,90 / SFr 38,-

Wie kommt es, dass Machtmenschen wie Slobodan Milosevic oder Osama Bin Laden ihre Umgebung dermaßen in ihren Bann ziehen, dass die Anhänger blindlings den Weg des Hassens, des Mordens und des willigen eigenen Sterbens gehen? Wie kann der Einzelmensch sich der Spirale aggressiver Tötungsimpulse entziehen?

Spannende Fragen, die der Theologe, verheiratete Priester und gefragte Psychotherapeut Richard Picker in seinem neuen Buch aufgreift. Seine Grundthese: Immer wieder treiben destruktive »Mächte und Gewalten« die Menschen in »Zusammenrottungen«, die die »Keulenschwinger«, die Stärkeren, die Herrschaftswütigen gegen die anderen, die Ausgeschlossenen, die Dämonisierten betreiben. Ohne Entlastung durch Sündenböcke scheint die Menschheit nur schwer auszukommen.

Alle heidnischen Götter sind letztlich launisch, verlangen Sühne. Opferrituale sind seit Urzeiten in allen Gesellschaften nachweisbar. Opfer entsühnen die Untaten der Keulenschwinger und ihre Menschen zerstörenden Unterwerfungstechniken. Der Autor beschreibt es an vielen Beispielen: von Francis Drake über die »Wegregelungsversuche« der Orden bis zur NS-Kaderschmiede Napola und modernen psychotherapeutischen Experimenten. Originelle Neudeutungen dabei: Der Islam sei die Wiederkehr der von der christlichen Reichskirche in die Wüste vertriebenen Judenchristen, und Bin Laden habe die neue Religion sinnverkehrt in den »Sog des Todes« gezogen.

Picker sieht den Ausweg in »wahrer Religion«, weil irdische Machstrukturen meist Widerreligion sind. Jesus habe das Wesen des Opfers verändert, das nicht mehr Sühneleistung, sondern in ein Gottesgeschenk »biophiler Weltdynamiken« transformiert worden sei. Der Weg für glückliche Menschen laute nun: »Gott lieben, die Schöpfung lieben, nirgendwo beim Töten mitmachen!« Und den Weg zu einem sündenbockfreien Leben, so hofft der Autor, weise die Psychotherapie.

»Das ist Mystik, nicht Psychotherapie!« entsetzt sich der Verleger in einem Bilanzgespräch mit dem Autor, das zum Schluss wiedergegeben wird und den Rezensenten in seinem eigenen Unbehagen bestärkt. Irgendwie bekommt man das Gefühl, dass dieses Buch für Richard Picker sehr wichtig ist – wichtiger vielleicht als für manche der vielen, die es trotzdem lesen sollten.

Hubert Feichtlbauer, Wien

GlaubensWort

Hans-Joachim Sander
nicht verleugnen.

Die befremdende Ohnmacht Jesu

Reihe Glaubensworte, Band 2
Würzburg: Echter-Verlag 2001
144 Seiten, Eur-D 12,80 / Eur-A 13,20 / SFr 24,-

In neuer Sprachform die zentralen Geheimnisse des christlichen Glaubens für ein zeitgenössisches Verständnis zu erschließen, haben sich die beiden systematischen Theologen Hans-Joachim

Höhn und Hans-Joachim Sander vorgenommen. »GlaubensWorte« heißt die Reihe, in denen ihre essayistisch verfassten Abhandlungen zu Glaube, Gott, Jesus Christus, Kirche, Sakramente und Eschatologie publiziert worden sind bzw. werden. Ihr Programm formulieren sie wie folgt: »Hinter den Substantiven, mit denen die Theologie traditionell von und über Gott redet, sind Verben zu entdecken, welche Gott als Ereignis einer bestimmten Praxis buchstabieren.«

Der hier zu besprechende Band über Christologie löst dieses Programm vorbildlich ein. »Christologie – eine Semiotik befremdlicher Menschwerdung« lautet das in der Einführung vor- und vorangestellte Motto, das dann in den einzelnen Kapiteln über Geburt Jesu, Reich-Gottes-Verkündigung, Kreuzigung, Auferstehung, Wiederkunft und Gericht entfaltet wird; das letzte Kapitel befasst sich mit der Problematik der Hellenisierung und Dogmatisierung der Jesusgeschichte und mit der Herausforderung des Christusglaubens und der Christologie durch die Tatsache des religiösen Pluralismus in der Welt.

Immer wieder wird auf das biblische Zeugnis von Jesus Christus zurückgegriffen; aber dieses wird nicht historisch-kritisch rekonstruiert, sondern mithilfe semiotischer Methodik und Einsichten interpretiert.

Dabei wird deutlich, wie in den biblischen Erzählungen von Jesus Christus gängige Vorstellungsmuster über die soziale und religiöse Konstruktion der Wirklichkeit dekonstruiert werden, dass vor allem das vorherrschende Beziehungsmuster von Macht und Ohnmacht geradezu auf den Kopf gestellt wird, um eine Ahnung von dem zu vermitteln, was sich mit diesem Jesus Christus in der Welt ereignet hat und warum er den Weg gegangen ist, den er gegangen ist – und was es dann bedeutet, ihm nachzufolgen, ihn nicht zu verleugnen. Indem Sander das in Jesus Christus, mit ihm und durch ihn für die Menschen radikal Befremdliche – nicht zuletzt auch unter Verweis auf Geschehnisse in der heutigen Welt – konsequent herausarbeitet, gelingt es ihm, die hermeneutische Entfremdung, die sich zwischen dem christlichen Glauben und den zeitgenössischen Vorstellungen von Leben und Handeln eingestellt hat, zu überwinden. Selbst die vielen kaum mehr nachvollziehbaren frühkirchlichen dogmatischen Formulierungen werden in ihren Kernaussagen neu zugänglich gemacht als gelungene Versuche, vor dem Hintergrund der hellenistischen Philosophie das vernunftmäßig Paradoxale des Christusgeschehens zum Ausdruck zu bringen.

Nicht zuletzt von seinem anspruchsvollen Stil und Inhalt her ist dieses Buch nicht für eine nur flüchtige Lektüre geeignet; wer sich jedoch darauf einlässt und es nach und nach durcharbeitet und -meditiert, gewinnt im besten Sinne des Wortes »befremdliche« Einsichten und Perspektiven sowohl für seinen eigenen Glauben als auch für dessen Mitteilung an andere.

Norbert Mette, Dortmund

Totengedenken

Markwart Herzog (Hg.)
Totengedenken und Trauerkultur
Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen

Irseer Dialoge; Bd. 6
Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer 2001
Kart., 260 Seiten, Eur-D 19,40 / Eur-A 20,- / SFr 32,90

Sterben und Trauern sind nicht nur körperliche und seelische Vorgänge, sondern auch kulturelle Fertigkeiten. Neben verflossenen und neuen Formen individuellen Totengedenkens fragt dies Buch nach verschiedenen kulturellen und politischen Formen der Trauer und Bestattung.

Der klinische Psychologe Arnold Langemayr erörtert belastende Faktoren des Trauerprozesses und stellt Möglichkeiten der Trauerberatung und Trauertherapie vor. Der im Bestattungsgewerbe als Experte bekannte Kulturhistoriker Norbert Fischer legt übersichtlich Entfaltung und Niedergang der bürgerlichen Trauerkultur sowie die Trends des 21. Jhs. dar: individuelle Trauerformen durch die von AIDS betroffene Homosexuellen-Bewegung, Einflüsse anderer wie z.B. muslimischer Religionen oder liberalerer Trauerkulturen, mediale Umbrüche wie z.B. durch Internet-Friedhöfe – Pragmatismus und Delegation an Experten auf der einen Seite, innovative und hoch individualisierte Formen auf der anderen Seite.

Den Vergleich mit anderen Kulturen ermöglicht eine Reise mit Rüdiger Schott zu den Bulsa in Nordghana. Hier bilden die Lebenden und Toten im Ahnenkult eine »Kommunikations- und Solidargemeinschaft« – mit Vor- und Nachteilen. Denn wer seine Fürsorgepflicht gegenüber den Ahnen nur mangelhaft erfüllt, muss mit bösen Totengeistern rechnen.

Wer die zunehmende Anonymisierung des Sterbens beklagt, sollte nicht vergessen: Noch wird z.B. in Deutschland jeder zweite Todesfall per Zeitungsannonce veröffentlicht. Gegenüber den eigentlich interessanteren individuell gestalteten Annoncen geht Mario R. Zeck den Musterbausätzen am Beispiel der saarländischen »Saarbrücker Zeitung« nach. Der Artikel bietet eine gute Einführung in Forschungsstand, Geschichte der Todesanzeige, Struktur und Gestaltungselemente, Funktionen etc.

Totengedenken bleibt auch stets mit Gegenbestrebungen – der Auslöschung des Erinnerns – verbunden. Besonders totalitäre Regimes liefern zahlreiche Beispiele für diese soziale und politische Form der Tötung (vgl. Gerhard Ries). Den Wellen und Umschwüngen im Totengedächtnis geht auch Katharina Weigand am Beispiel von Kriegerdenkmälern für gefallene Soldaten nach. – In seiner Vielfalt ein Band, der sich gut dafür eignet, die theologische Diskussion aus zu einseitigen Trendansagen und Konzeptallianzen herauszuholen.

Sabine Bobert-Stützel, Kiel

(Nicht nur) Schweizer Antisemitismus

Urs Altermatt
Katholizismus und Antisemitismus
Mentalitäten, Kontinuitäten, Ambivalenzen

Zur Kulturgeschichte der Schweiz 1918-1945
Frauenfeld/Stuttgart/Wien: Huber 1999
Geb., 416 Seiten Eur-D 38,90 / SFr 58,-

Wissen Sie, was ein »gestampfter Jud« ist? Es handelt sich dabei um einen äußerst unbeliebten Büchsenleberkäse, der ein fester Bestandteil des Speisezettels Schweizer Wehrmänner darstellt. Auch in der Schweiz existiert der tägliche Antisemitismus. Und dann kam die große Überraschung, als man sich mit den Forderungen jüdischer Überlebender konfrontiert sah. Erst auf diesem Hintergrund wurde die Auseinandersetzung mit den antisemitischen Traditionen der eigenen Geschichte möglich. Der vom Luzerner Historiker Aram Mattioli herausgegebene Sammelband »Antisemitismus in der Schweiz 1848-1960« (Zürich 1998) leistete Pionierarbeit. Urs Altermatt legt nun mit seinem Band eine Studie vor, die sich auf den katholischen Raum konzentriert. Es geht darin um die Frage, ob ein durchschnittlicher, guter Katholik oder eine gute Katholikin reinen Gewissens ein Antisemit bzw. eine Antisemitin sein konnte. Aufgrund der Untersuchungen des vorliegenden Bandes muss die Frage mit Ja beantwortet werden. Dies ist innerhalb der bisherigen Forschung alles andere als

selbstverständlich. Der katholische Raum galt bisher als immun oder zumindest als ambivalent gegenüber antisemitischen Tendenzen. Es stellt sich die Frage, wie es zu diesem katholischen Antisemitismus kommen konnte, ob und in welcher Weise der moderne Antisemitismus an den traditionellen religiösen anknüpfen konnte und anhand welcher Paradigmen er beschrieben werden kann. Diesen Fragen widmet sich das vorliegende Buch.

Nach einem ersten Teil, in dem der Verfasser von seinen persönlichen Erfahrungen als durchschnittlicher Schweizer Katholik ausgeht, gibt er in einem zweiten Teil einen Überblick über die gegenwärtige Forschung zu Katholizismus und Antisemitismus. Hier formuliert Altermatt seine Grundthese, wonach die katholische Haltung gegenüber dem Antisemitismus ambivalent war: Man stand zwar generell rassistischen Vorurteilen ablehnend gegenüber, Antisemitismus wurde aber keineswegs verurteilt. So wurde zwischen einem (verbotenen) rassischen Antisemitismus und einer (erlaubten) »Abwehr des tatsächlich-schädlichen Einflusses liberal-jüdischer Kreise auf geistigem (...) und politisch-wirtschaftlichem Gebiet mit rechtlichen und sittlichen Mitteln« (Großes Herder-Lexikon 1931) unterschieden.

Der Hintergrund dieser Sicht ist nach Altermatt in der antijüdischen Tradition der Kirche zu sehen. Dies wird im dritten Kapitel illustriert. Der Verfasser spricht mit Recht von einem »eigentlichen Lernfeld der Judenfeindschaft«.

Der vierte Abschnitt bildet den theoretischen Kern des Buches. Hier diskutiert der Verfasser das »ambivalente Koordinatensystem des katholischen Antisemitismus«. Religiöser christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus dürfen nicht als zwei völlig verschiedene Phänomene gesehen werden. Altermatt spricht vorsichtig von einer »Kontinuitätsbrücke« (54). Dennoch wurden die Grenzen nicht immer scharf gezogen. Dies zeigen etwa die Beispiele der beiden prominenten Jesuiten Rudolf Walter von Moos und Mario von Galli, die beide die Grenze zu einem rassisch begründeten Antisemitismus klar überschritten.

Als ein weiteres wichtiges Moment erweist sich die antimodernistische Kulturkritik, für die das Judentum neben Freimaurerei, Liberalismus, Sozialismus und Bolschewismus eine der Ursachen für den modernen Wertezerfall darstellt. Die Vorstellung einer jüdischen Weltverschwörung stellte das wichtigste Paradigma des katholischen Diskurses zum Judentum dar.

Daneben existieren spezifisch Schweizerische Faktoren. Altermatt verweist auf das nationale Selbstverständnis der viersprachigen Schweiz, zu dem rassische Kategorien schlicht inkompatibel waren. Das heißt allerdings nicht, dass jüdische Immigranten oder Flüchtlinge in der Schweiz willkommen gewesen wären: In den 1930er-Jahren tritt das Schlagwort der Überfremdung als eine Art »kultureller Code« in den Vordergrund. Obwohl hier kein ausdrücklicher Antisemitismus vorliegt, richtet sich dieser Diskurs in erster Linie gegen jüdische Immigranten aus den osteuropäischen Ländern.

In der katholischen Schweiz gab es keinen gewalttätigen rassisch-biologisch begründeten Antisemitismus. Die ambivalente Haltung dem Judentum gegenüber und der eigene latente Antisemitismus stellen aber die Wurzel des moralischen Versagens der Katholiken angesichts der Vernichtung der europäischen Juden dar. Für den Schweizer Katholizismus gilt, was Altermatt als Fazit aus der Analyse der katholischen Sonntagszeitungen zieht: »Aus der Rückschau gesehen war die größte moralische Verfehlung die Unterlassung. Nirgends unternahmen die Pfarrer einen systematischen (und nicht nur zufälligen) Versuch, die gläubigen Frauen und Männer

ihrer Kirche zu Respekt, Toleranz und Mitgefühl gegenüber den notleidenden und verfolgten Juden zu erziehen.« Die Studie Altermatts leistet einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung dieser bisher wenig beachteten dunklen Seite der neueren Geschichte der Schweiz und der Schweizer Katholiken. Eine endgültige Versöhnung von Christen und Juden auf allen Ebenen ist gerade in der vom Nahostkonflikt und wieder zunehmenden Antisemitismus überschatteten Zeit dringend geboten.

Hans A. Rapp, Graz

DIAKONIA Filmtipp:

Diesmal kein Kino- und Spielfilm-Tipp, sondern einer zu der Filmgattung, die heute im Kino selten vorkommt, früher als Vorfilm diente und nun weitgehend zum bloßen didaktischen Medium geworden ist: der Kurzfilm. Dabei ist es eine eigene Kunst, wichtige Themen – wie hier Gewalt – in ein paar Minuten so in Szene zu setzen, dass sie nicht nur verstanden werden, sondern auch noch ästhetischen Genuss bieten und zugleich Nachdenklichkeit provozieren.

Dass diese Filme sich – gerade wegen ihrer Kürze, teils auch wegen des provokanten Stils – gleichwohl als Gesprächsanregung für verschiedene Kontexte (Bildungsabende, Jugendgruppen, Fortbildungsveranstaltungen, Schulklassen etc.) eignen, ist ein weiterer Grund, diesmal auf zwei Kurzfilme zu verweisen – inklusive Verleihhinweis: Kurzfilmagentur Hamburg (www.shortfilm.com)

»8cht«

von Charley Stadler, D 1997, 7 Min., Farbe
Video und 35mm: Kurzfilmagentur Hamburg

Man wundert sich zunächst, wie überzeugend Barbara Rudnik erzählt, dass sie durch persönliche Erfahrungen nach einer Trennungsgeschichte zur Telefonseelsorge (TS) gekommen sei und nun schon viele Jahre dort mitarbeite. Man mag sich fragen: Wie kommt eine so bekannte Schauspielerin dazu, für die Mitarbeit in der TS zu werben? Und wie kommt ein TS-Werbefilm in den (vorläufig gar gewerblichen) Verleih? Schon klingelt das Telefon, ein Mann ist in der Leitung, man sieht ihn auf dem Küchenboden neben dem Herd sitzen, die Klappe des Backofens ist geöffnet, es zischt, eindeutig Gas. Die routinierte TS-Mitarbeiterin behält die Ruhe, fragt nach, ist einfühlsam, tröstet dezent. Die Frau könne es sich ja noch überlegen, es gebe durchaus die Möglichkeit, dass sie mit dem Kind zurückkehrt. Ja, erzählt der Mann, er habe auch seine Fehler und Frau und Kinder nicht immer richtig behandelt. Hintergrundgeräusche, es klingelt an der Tür. Oh, die Nachbarn hätten wohl den Gasgeruch bemerkt, vielleicht sogar schon die Polizei benachrichtigt. Womöglich mache man sich gar gleich daran, die Tür aufzubrechen, wenn er nicht selbst öffne. Die TS-Mitarbeiterin lässt sich nicht aus der Ruhe bringen, beruhigend einzuwirken. Erst mal entspannen und ruhig durchatmen. Ja, erst mal entspannen. Fast automatisch folgt der Griff zur Zigarettenschachtel in der Brusttasche. Man hört noch das Zischen des Zündholzes – und dann die Explosion. Die TS-Mitarbeiterin lehnt sich geschafft zurück: »Fast wäre er mir doch davongekommen, er ist genauso ein verdammter Kerl wie meiner damals...«

Die zwischenzeitlichen Zweifel, ob das Gespräch in allen Details so ganz fachgerecht verlief, die man einem Film »für die gute Sache« verzeihen wollte, haben sich nun als berechtigt erwiesen – und doch ist man dem Film planmäßig aufgesessen.

In der Tat ein Kabinettstück beim Legen falscher Spuren und im makabren Abschluss.

Und ein nachdenklich machendes Lehrstück über Helferaggressionen und Missbrauchsmöglichkeiten der Helfersituation. Oder – jenseits des makabren Spaßes: Druck und Gewalt kommt manchmal eben auch in überraschendem Gewand daher – von beiden Seiten.

»Moja Domovina – Meine Heimat«

von Milos Radovic, YU 1997, 10 Min., sw (ohne Sprache)
1. Preis Montpellier 1997
Video und 35mm: Kurzfilmagentur Hamburg

Ein Bahnübergang mitten in der serbischen Landschaft: ein Gleis, eine luftige Schranke auf jeder Seite, ein Bahnwärterhäuschen. Der Wärter wartet geduldig auf den Zug, sein Hund mit ihm. Ein Hauch von Sergio Leones »Spiel mir das Lied vom Tod« liegt über der Szene.

Ein Motorradfahrer kommt die Piste entlang, hält an Schranke und Häuschen, stellt das Motorrad ab, nutzt die Zeit zum Austreten. Ein leichtes Gespann mit Brennholz kommt. Das alte Pferdchen hält von alleine hinter dem Motorrad, der Kutscher schläft weiter. Langweile, das Pferd knabbert am zerschlissenen Motorradsitz, frisst an dessen Futter herum. Auf der anderen Seite kommt ein Bauer mit seinem Schaf an der Leine, geht auch beiseite in die Wiese, nachdem er sein Schaf an der Schranke angebunden hat.

Der Motorradfahrer kehrt zurück, sieht die Bescherung, haut dem ergrauten Pferd seinen Helm auf den Kopf, das Pferd scheut, reißt mit der Deichsel den Wagen um, der schlafende Kutscher fällt samt Brennholz herunter – und schlägt schließlich auf den Motorradfahrer ein. Die beiden balgen sich im Staub. Der Zug kommt, dampfgetrieben und ratternd. Noch während der Zugpassage und während die beiden weiter am Boden raufend aufeinander einschlagen, kurbelt der Wärter die Schranke hoch.

Als der Zug durch ist, sieht er an der anderen hochgezogenen Schranke verwundert das Schaf an seinem Strick in der Luft, noch zuckend. Der Bauer kehrt zurück, sieht sein Schaf hängen, zieht eine Pistole und zielt in Richtung des Bahnwärters. Der schaut sich um, auf wen der Bauer wohl ziele. Er sieht keinen. Da trifft ihn schon der Schuss. Der Hund winselt bei seinem niedergestreckten Herrchen. Derweil fährt gegenüber ein roter Sportwagen vor, hält an der Schranke. Der Fahrer sieht das Schaf an der offenen Schranke hängen, zieht eine Pistole und schießt – den Strick durch, fängt das Schaf auf, verstaut es im Kofferraum und fährt im Cabriolet davon, während erstmals Musik, flotte westliche Musik erklingt, während des ganzen Abspanns.

Eine zunächst absurd anmutende Metapher über die Entstehung von Gewalt. Scheinbar nichtige Anlässe führen zum Konflikt. Es wird nicht miteinander geredet oder verhandelt, es wird geschlagen oder geschossen. Und wer zuletzt schießt, hat seinen Vorteil. Die Herkunft Serbien weist unmissverständlich den Weg, dass es sich bei dem Film nicht um eine makabre hintergrund-, zeit- und ortlose Tragikomödie handelt.

Hartmut Heidenreich, Zornheim

AUTORINNEN UND AUTOREN

Marie-Louise Gubler, Dr. theol., ist Dozentin für Neues Testament am Katechetischen Institut der Universität Luzern und in den Theologischen Kursen für Laien (Zürich).

Udo Schmälzle ist Professor für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und derzeit Vorsitzender der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen und Pastoraltheologinnen.

Gottfried Vanoni SVD ist Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und biblische Sprachen an der Theologischen Hochschule St. Gabriel, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler (AGAT) und Vizerektor des Missionshauses St. Gabriel.

Józef Niewiadomski ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck und Mitglied im Advisory Board des International Colloquium on Violence & Religion.

Andrea Lehner-Hartmann, Dr. theol., ist Universitätsassistentin am Institut für Religionspädagogik und Katechetik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und Vorsitzende des Österreichischen Instituts für Jugendforschung.

Matthias Loretan, lic. theol. und dipl. jour., cand. Dr. theol., ist Dozent für Medienethik an den kommunikationswissenschaftlichen Instituten in Freiburg i. Ue. und Zürich und war bis März 2002 Leiter des Katholischen Mediendienstes in Zürich.

Paulino José Miguele ist Mosambikaner, studiert in Heidelberg Erziehungswissenschaft und Politische Wissenschaft. Im Frühjahr 2001 hatte er die Gelegenheit, an dem Projekt zur Reintegration von Kindersoldaten in die mosambikanische Gesellschaft der Nichtregierungsorganisation Reconstruindo a Esperança mitzuarbeiten.

Reinhard Schmidt-Rost, Dr. theol. und Dipl. Psych., ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Bonn und Mitglied des Beirats der Konferenz der Deutschsprachigen Pastoraltheologinnen und -theologen.

Sr. M. Assumpta Schenkl O.Cist., Studium der Germanistik und Alt-Philologie, war 12 Jahre Äbtissin der Cistercienserinnen-Abtei Seligenthal in Landshut und leitet jetzt das Kloster St. Marien zu Helfta. Sie ist Lyrikerin und publiziert zu Themen der Mystik.

Arnold Mettnitzer, Dr. theol., ist Priester der Diözese Gurk-Klagenfurt und arbeitet als freier Psychotherapeut in Wien.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und arbeitet freiberuflich als Theologin im Bildungsbereich und durch Publikationen.

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
33. Jahrgang · September 2002 · Heft 5

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
Einzelheft € 12,-, SFr 21,80;
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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

Druck: Druckerei Theiss GmbH,
A-9431 St. Stefan.

Markus Schlagnitweit

Freundschaft: Kornblume im Ährenfeld

Freundschaft kann zum Ort der Gotteserfahrung werden, auch wenn sie in der Priesterausbildung oder etwa in Klöstern lange Zeit eher skeptisch beurteilt wurde. Wo aber Chancen und Gefahren benannt werden, erweist sich die Förderung einer Kultur der Freundschaft als zeitgerechte Aufgabe der Pastoral.

● »Markus, ich sage dir gleich, ich schreibe nicht gerne und du brauchst mir auch nicht zu schreiben. Und wenn du es trotzdem tust, erwarte nicht von mir, dass ich zurückschreibe! Ich vertraue darauf, dass, wenn wir in Zukunft nur noch selten voneinander hören und uns noch seltener wiedersehen werden, es nach spätestens einer Viertelstunde so sein wird, als ob wir am Vorabend noch zusammen ein Bier getrunken hätten. Du wirst da sein und ich werde da sein und die Zeit dazwischen auch, aber sie wird nicht zwischen uns stehen.« – Das waren vor gut 15 Jahren die Abschiedsworte eines Freundes, den ich während eines einjährigen Studienaufenthaltes in einer fremden Stadt gewonnen habe und dort zurücklassen musste. Seine damalige Gewissheit hat ihn nicht getäuscht. Wir haben uns seither vielleicht sechs oder sieben Mal für einige Stunden wieder gesehen und kaum häufiger miteinander telefoniert. Unser beider Leben hat in der Zwischenzeit starke Veränderungen erfahren, seines einmal sogar in äußerst dramatischer Weise. Da durfte ich für kurze Zeit wieder unmittelbar an seiner Seite sein; ansonsten haben wir beim anderen oft erst die Ergebnisse oder bestenfalls die Höhepunkte dieser Entwicklungen mitbekommen. Dennoch – sein Wort des Vertrauens blieb all die Jahre hindurch gültig, selbst über alle räumliche Distanz und Veränderung der Lebenszusammenhänge hinweg: »Du wirst da sein und ich werde da sein und die Zeit dazwischen auch, aber sie wird nicht zwischen uns stehen.«

Wenn ich darüber nachdenke, was den Kern echter Freundschaft ausmacht, dann komme ich durch alle Begriffsdefinitionen und persönlichen Erfahrungen in ihrer Verschiedenheit und Vielschichtigkeit hindurch immer wieder zurück auf diesen einen Satz und die durch ihn beschriebene Erfahrung. Mir ist klar, dass die soeben beschriebene Freundschaft, v.a. was die nun schon über Jahre hinweg extrem schwache Frequenz tatsächlicher Begegnungen anlangt, nicht unbedingt typisch ist für jene zwischenmenschlichen Beziehungsformen, die landläufig als »echte Freundschaft« gelten. Mir ist auch klar, dass eine so selten erneuerte Freundschaft unweigerlich der Gefahr ausgesetzt ist,

sich zu verflüchtigen in gegenseitige Entfremdung oder wenigstens in Bedeutungslosigkeit. Und mir ist auch klar, dass ich neben dieser einen Freundschaft auch Freunde brauche (und zum Glück habe), mit denen ich häufiger und regelmäßiger zusammenkomme, um mit ihnen mein Leben zu teilen. Dennoch beschreibt der Satz meines Freundes und realisiert unsere Freundschaft immer noch das, was ich für das eigentliche Wesen und Geschenk echter Freundschaft halte: das verlässliche und mitunter unerklärlich-geheimnisvolle Dasein und Mitsein eines anderen Menschen auf der Grundlage freier Erwählung und Gegenseitigkeit.

»Sakramentalität«

● Genau hier hat m. E. auch eine praktisch-theologische Reflexion über die Freundschaft anzusetzen: Eine als treues und bejahendes Dasein eines freien Du erlebte Freundschaft kann den Freundschaftspartnern zum originären Ort von Gotteserfahrung werden – oder anders: zu einem Lebensbereich, in dem sie etwas von Erfüllung jener ursprünglichen Heilssehnsucht erfahren, auf die gerade die Realität des Gottesnamens JHWH Antwort sein will.

Freundschaft hat also nicht nur eine etwa für die soziale und emotionale Entwicklung bzw. Gesundheit eines Menschen zentrale Funktion, sie ist auch ein wichtiger Ort religiöser Grund- und Heilserfahrung. Einer so beschriebenen Freundschaft wohnt also eine geradezu sakramentale Dimension und Kraft inne, und es muss von daher zunächst eigentlich wunder nehmen, dass die theologische Tradition relativ arm ist in dem, was sie zum Phänomen der Freundschaft zu sagen hat – und dass sie dabei auch noch zu einigermaßen zwiespältigen Bewertungen der Freundschaft kommt.

Freundschaft versus Geschwisterlichkeit

● Der Kern dieser Zwiespältigkeit gründet hauptsächlich in der Tatsache, dass Freundschaft praktisch immer eine partikuläre Bevorzugung des Freundes/der Freundin gegenüber anderen Menschen impliziert und damit zumindest in Spannung tritt zum universalen christlichen Liebesgebot. In der Tradition der christlichen Ethik begegnet dementsprechend zwar auf der einen Seite eine prinzipiell positive Bewertung von Freundschaft – sei es nun als Lernfeld bzw. Konkretisierung christlicher Liebe (gerade aufgrund des der Freundschaft wesentlichen Aspektes der freien Zuwendung zum anderen), sei es als bevorzugter Ort der Ausbildung von Tugenden wie Aufrichtigkeit, Verlässlichkeit, Vertrauen, Freigebigkeit, Hilfsbereitschaft sowie Respekt vor der Eigenständigkeit und Besonderheit des anderen.

Es finden sich aber genauso »freundschaftsskeptische« Töne, welche gerade die (mögliche) Differenz der freundschaftlichen Vorzugsbeziehung zur christlichen Geschwisterlichkeit mit ihrem egalitären Universalanspruch herausstreichen. So findet sich etwa in den Schriften Basilius' des Großen genauso wie in der benediktinischen Ordensregel ein ausdrückliches Verbot von partikulären Freundschaften innerhalb der Mönchsgemeinschaft – pragmatisch zwar zu verstehen als Versuch, etwaige die größere Ge-

»egalitärer Universalanspruch«

meinschaft zersetzende Cliquenbildungen unter den Mönchen schon im Keim zu unterbinden, in der weiteren theologischen Ausformung und Reflexion dieser Regeln dann aber durchaus begründet und sozusagen »spirituell überhöht« mit dem Widerspruch des frei, nach vielfältigen Kriterien wählenden Charakters der Freundschaft

zum universellen Verpflichtungscharakter christlicher Geschwisterlichkeit. Eine spezielle und bis in die kirchliche Gegenwart hereinwirkende Spielart solch christlicher »Freundschaftsskepsis« fand ihre Ausprägung schließlich in der Ausbildung von Klerikern: Weil die Partikularität der Freundschaft in unauflösbare Spannungen führen könnte zu den Pflichten kirchlicher Amtsträgerschaft (»Hirte für alle« versus »Freund einiger weniger«, absolute dienstliche Verfügbarkeit versus Freundschaftspflichten), wurden Generationen von Klerikern schon während ihrer Ausbildung dazu angehalten, tiefer gehende Freundschaften tunlichst zu vermeiden oder bereits bestehende sogar wieder aufzulösen.[1] Dass im Gegensatz dazu in Zeiten einer vielerorts drohenden Vereinsamung kirchlicher Amtsträger (aufgrund des Priestermangels, der prekärer werdenden gesellschaftlichen Stellung derselben oder anderer Faktoren) um deren seelischer Gesundheit willen in der Aus- und Fortbildung längst die ausdrückliche Förderung einer freundschaftlichen Beziehungskultur angezeigt erscheint und zum Glück mancherorts auch geschieht, braucht kaum mehr eigens betont zu werden.

Freundschaftskultur

● An dieser Stelle ist freilich zu fragen, ob die bewusste Förderung einer Kultur der Freundschaft nicht überhaupt als wichtiges allgemeines Ziel der Pastoral zu formulieren ist – zumal vor dem Hintergrund unserer durch zunehmende Individualisierung, soziale Differenzierung und Mobilität gekennzeichneten Massengesellschaft. Vereinsamung, Beziehungsschwäche oder einfach mangelndes »Know-how« in der bewussten Gestaltung und Pflege von Freundschaftsbeziehungen sind hier ja beileibe keine Probleme, von denen etwa nur zölibatäre Kleriker betroffen wären. Die gezielte Förderung von Freundschaftskultur durch die Pastoral hätte jedenfalls eine doppelte Zielrichtung zu beachten: Zum einen geht es wohl um die grundsätzliche Befähigung zu bzw. die Stärkung und Kultivierung von tragfähigen, auf Dauer angelegten und die Person selbst, nicht irgendwelche Partikulärinteressen oder Zwecke in den Mittelpunkt stellenden Freundschaftsbeziehungen – sozusagen im Widerstand zu einer praktisch alle sozialen Gefüge destabilisierenden bzw. erschwerenden Gesellschaftsentwicklung.

Zum anderen bestünde die spezifische Verantwortung der Pastoral in der Förderung personaler Freundschaftskultur wiederum darin, bestehende bzw. sich entwickelnde Freundschaften vor einem völligen Aufgehen im Bereich des

»auf eine größere Gemeinschaft hin zu öffnen«

Persönlichen und Privaten und also vor einer sie irgendwann einmal selbst erschöpfenden reinen Selbstbezogenheit zu bewahren. Die vorhin angedeutete, der partikulär-ausschließenden Dimension von Freundschaftsbeziehungen skeptisch gegenüberstehende Tradition des Christentums findet hier wohl ihre eigentliche Berechtigung: nicht in grundsätzlicher »moralischer« Gegnerschaft zu Freundschaftsbeziehungen aufgrund der ihnen eigenen Partikularität, sondern als wichtiges Korrektiv zu den sie selbst gefährdenden Ab- bzw. Ausschließungstendenzen. Ein wichtiger Dienst der Pastoral an einer heilvollen Freundschaftskultur läge also gerade auch darin, die in und aus vitalen Freundschaften entstehenden Potentiale an Kreativität, Lebensbejahung, Selbstvertrauen und ebenso an Kritikfähigkeit, Solidarität und Großmütigkeit – einladend, motivierend, unterstützend – auf eine

größere Gemeinschaft hin zu öffnen und ihnen zugleich ein erweitertes Bewährungs- und Realisierungsfeld zu bieten.

Freundschaft versus Koinonia

● Als direkte Konsequenz solcherart pastoralen Handelns erhebt sich natürlich auch die Frage, inwieweit Freundschaft selbst ein gemeindebildendes bzw. -konstituierendes Prinzip sein kann/soll/darf. Was passiert etwa, wenn gewachsene Freundeskreise aufgrund ihrer sozialen Stärke zu dominierenden Kräften innerhalb einer Gemeinde werden oder wenn, was umgekehrt und de facto gar nicht selten der Fall ist, aus der oft jahrelangen Zusammenarbeit in Gemeindegremien und -teams feste Freundschaften entstehen – sei es nun unter den haupt- oder ehrenamtlich Tätigen, sei es zwischen denselben?

Die Versuchung bzw. Gefahr ist hier natürlich groß, die in solchen Fällen bereits vorhandenen Motivationen und gut aufeinander eingespielten Synergien einfach unkritisch auszunutzen für die vielen gemeindlichen Aufgaben, die eben zu erledigen sind, und dabei einerseits die bestehenden bzw. entstandenen Freundschaften in ihrem Eigenwert auf's Spiel zu setzen und utilitaristisch zu korrumpieren und andererseits nicht in solche Freundschaftsnetzwerke integrierte Gemeindemitglieder bewusst oder unbewusst auszuschließen bzw. zu »überstimmen«.

Auch hier ist zweifellos eine zumindest freundschaftskritische Haltung am Platz: Partikuläre Freundschaft und universale christliche Geschwisterlichkeit bzw. persönliche Freundschaft und professionelle Beziehung müssen zwar nicht, können aber zu Gegensätzen werden oder zumindest in kaum lösbare Spannungen zueinander treten. Hier gilt es v.a., sich in Erinnerung zu rufen, dass christliche Gemeinde sich von ihrem Wesen her nun einmal nicht aus Freundschaft konstituiert, sondern aus Koinonia als Ort der Erfahrung von Zugehörigkeit und Gemeinschaft, die nicht in Sympathie oder anderen Momenten partikulärer oder gar exklusiver Wahl ihren Grund hat. Dieses koinonische Gemeindeverständnis stellt im Unterschied zu bloßen Zweck- und Interessensgemeinschaften zwar einerseits einen hohen Anspruch an die Kräfte des Zusammenhalts, entlastet aber gleichzeitig von dem zweifellos überfordernden Druck, allen Freund/Freundin sein zu müssen.

Kornblume im Ährenfeld

● Bei allen positiven Konnotationen, mit denen der Begriff und das vielschichtige Phänomen »Freundschaft« bei den meisten Menschen spontan versehen ist, wird die praktisch-theologische Auseinandersetzung dem Thema also wohl am ehesten gerecht, wenn sie sich ihm zum einen vorbehaltlos bejahend – aber ohne romantisierende Schwärmerei – und dennoch zugleich nüchtern-kritisch – aber ohne skrupulöse Verkrampfung – nähert. Vielleicht mag hier Dietrich Bonhoeffers Wort als Leitbild dienen, der von der Freundschaft einmal als der »Kornblume im Ährenfeld« spricht: Die Kornblume ist im Vergleich zu den Getreideähren nicht gerade lebensnotwendig. Allerdings macht sie das Feld erst schön. Schönheit aber ist nicht weniger ein Geschenk und ein Zeichen Gottes als das Leben selbst.

[1] Es darf wohl unterstellt werden, dass sich hinter diesen gemeinschafts- bzw. berufsethischen Begründungen in Wahrheit oft einfach die Furcht vor der institutionelle Bindungen und Normen in der Regel sprengenden Kraft des Eros, insbesondere in seiner homosexuellen Ausrichtung, verbarg.

Gotthard Fuchs

»Als Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand« (Hiob 29,4)

// Kulturgeschichtliche Bemerkungen in theologischer Absicht

Für Thomas Pröpper

Der Blick in die Geschichte zeigt eine starke Wechselwirkung zwischen christlicher Überlieferung und kulturellem Verständnis von Freundschaft – ein Potenzial, das auch heute und im Kirchenraum zu Beziehungen in Vertrauen und Gerechtigkeit herausfordert.

● »Freunde und Freundinnen kann man sich aussuchen, Brüder und Schwestern nicht.« – Was tschechische Bürger und Bürgerinnen nach der russischen Okkupation 1968 im Blick auf die sozialistischen »Brüder« formulierten (und manche Christenmenschen bezüglich der »Mitbrüder« im klerikalen Männerbund), gilt im Makro- wie im Mikrobereich: Freundschaft hat (schon von der indogermanischen Wurzel »fri« = »lieben, hegen«) mit Freiheit zu tun, mit Wahl und Erwählung. »Manche Freunde führen ins Verderben, manch ein lieber Freund ist anhänglicher als ein Bruder« (Sprüche 18,24).

Die Kultur- und Religionsgeschichte der Freundschaft ist tief eingeschrieben in den Prozess der Emanzipation, der Differenzierung, der wechselseitigen Anerkennung unterschiedlicher Freiheiten. Zwar bedeutet »Freund« ursprünglich (Bluts-)Verwandter, dann jeden Genossen eines Friedensbundes – im heutigen Verständnis aber ist, wie z.B. in Bonhoeffers Gefängnisbriefen an den Freund[1], der Beziehungsaspekt in freigebender Freiheit und daraus resultierender »Wahlverwandtschaft« zentral.

Zusammen mit der griechischen Philosophie sind es nicht zufällig die biblischen Erfahrungen vom Bund, von der Freundschaft zwischen Gott und Mensch, die für das »abendländische« Bewusstsein normativ wurden und auch gegenwärtig noch prägend sind. Nicht naturwüchsige Beziehungen, nicht völkische Verbundenheiten, nicht kollektivistische Blutsbande oder ideologische Verklumpungen prägen emphatisch Programm und Profil von Freundschaft zwischen Menschen (und auch Völkern oder Städten), sondern das Pathos von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit. Die Gastfreundschaft ist deshalb seit alters ein höchstes Gut in der Binnengruppe und darüber hinaus.

Entsprechend gehört als Schattengeschichte die Feindschaft hinzu: der Abgrund der Freiheit, das Scheitern freigebender und verbindender Beziehung, der Verrat der Liebe, der Hass auf den Fremden. Ist seit alters Freund mit Freiheit und mit Friede konnotiert, so Feind mit Gegnerschaft und Unfrieden. Schwarzweiß malend hat

Carl Schmitt die Unterscheidung von Freund und Feind gar zum Kriterium alles Politischen gemacht. »O Freund, es gibt keinen Freund« – dieser paradoxe Stoßseufzer steht nicht zufällig am Beginn von Montaignes berühmtem Essay und Derridas großer Arbeit (vgl. Röm 3,1-19).

Das Höchste antiker Ethik

● Ein Blick in die altgriechische Philosophie der Freundschaft lässt deutlich eine zunehmende Tendenz zur Differenzierung erkennen: Freundschaft (philia), ursprünglich durchaus ein kosmologisches Prinzip und »die Mutter aller Tugenden« (Pythagoras), gerät epochemachend immer mehr ins Zentrum humaner und politischer Reflexion: eine von Gegenseitigkeit, Offenheit und Gleichheit geprägte Beziehung der Zuneigung.[2] Aus der sokratischen Hebammenkunst erwachsend und stets die Kultur der platonischen Dialoge im Blick, ist es Aristoteles, der die griechische paideia auf den normierenden Begriff der Freundschaft bringt. Im energetischen Feld des unbewegten Bewegers, »der von allen geliebt wird und selbst nicht lieben kann«[3], wird Freundschaft – vor allem in der Idealform des absichtslos und ausschließlich um des Guten und der Tugend willen Vollzogenen – zum Inbegriff griechischer Humanität. Aristoteles definiert Freundschaft als »Aufgeschlossenheit und Verbindlichkeit, die Mitte zwischen aufdringlicher Gefallsucht oder berechnender Schmeichelei und abwehrender Selbstverhärtung oder (bei Greisen häufiger) Streitsucht«[4]. Vornehmste Motive zur Freundschaft sind das Gute, das Nützliche, das Angenehme – vor allem das Gute. Entscheidend ist das Ideal gewollter Gegenseitigkeit, insofern die Freunde dasselbe Gut(e) lieben und in wechselseitiger Resonanz spiegeln und realisieren.

Was bei Aristoteles einen noch durchaus (geistes-)aristokratischen und elitären Charakter behält, wird ansatzweise in der Stoa universalisiert und auf die Menschheit insgesamt bezogen – ein Aspekt, der christlich anschlussfähig sein wird. Cicero und Seneca sind es, die dieses Ideal willentlicher Übereinstimmung in allen heiligen und weltlichen Dingen, begleitet von Zuneigung und nicht ohne Eros, in die nachantike Welt tradieren. Es gilt die goldene Regel, gegenüber Freunden sich so zu verhalten, wie wir wünschen, dass sie sich uns gegenüber verhalten. Wie z.B. Michel Foucault erläutert, hat diese faszinierende Kultur der Freundschaft, die mindestens in philosophischen und (mysterien-) religiösen Gruppen auch gelebt wurde, ihren

»Ideal gewollter Gegenseitigkeit«

Preis: Sie bleibt elitären Minderheiten vorbehalten, bis auf wenige Ausnahmen ganz auf patriarchale und männerzentrierte Kontexte bezogen und – stets das Faktum der Sklavengesellschaft voraussetzend – (homo-)erotisch grundiert. »Das Höchste, was bewusste Ethik der Alten erreicht hat, ist die Theorie der Freundschaft« (Friedrich Nietzsche).

Feindesliebe als Höhepunkt

● Die biblischen Zeugnisse eines Gottes, der befreit und ein schlussendlich wechselseitig freigebendes Bundesverhältnis ermöglicht, eröffnet einen ganz neuen Blick auf das Phänomen, ja erschließt es allererst. Wird biblisch derart der Bund Gottes mit Israel, durch dieses mit allen Völkern und den Einzelnen in ihnen, als Freundschaft begriffen, so treten Kategorien wie Beziehungstreue, Gerechtigkeit und Gnade in den Mittelpunkt. Der immer noch revolutionäre

Glaube, dass jeder Mensch – unabhängig von seinen Leistungen oder Fehlleistungen, seinen Taten oder Untaten – Gottes Ebenbild und Stellvertreter ist und bleibt, setzt jenen antielitären Virus frei, der die Welt verändert: Freundschaft ist seitdem – jedenfalls prinzipiell – nicht elitären Minderheiten vorbehalten, sondern jedermann und jederfrau zugemutet und aufgegeben. Weil der Gott Israels »ein Freund des Lebens« (Weish 11,26) ist, will er mit allen Menschen und aller Kreatur sprechen wie mit Freunden (vgl. Weish 7,14.27) – so wie mit Abraham und Mose (ganz anders jedenfalls als der unbewegte Beweger des Aristoteles oder der Gott Spinozas oder heutiger, ebenfalls pantheisierender Esoterik).

Christus selbst wird zum Inbegriff der Freundschaft zwischen Gott und den Menschen, da er sein Leben hingab für die Freunde (vgl. Joh 15,9-17 mit Röm 5,5-11): Feindesliebe, als Gottesprädikat und glaubensethisches Programm, wird zum Inbegriff und Höhepunkt von Freundschaft. Hier kommt es zur »Umkehrung des Begehrens«[5], das – bliebe es naturwüchsig – im Freund-Feind-Schema gefangen bliebe, jedenfalls jenseits von Eden. »Wer sich von den Geboten willig leiten lässt, ist der Diener Gottes. Wer aber nicht durch das Gebot, sondern durch die Erkenntnis zur Herzensreinheit gelangte, ist Gottes Freund.«[6] »Gott will andere als Mitliebende.«[7]

Zivilisation der Liebe

● Gewiss: Die frühchristlichen Gruppen und Gemeinden haben meist den Begriff der Bruderschaft dem der Freundschaft vorgezogen8 – vermutlich um sich von Mysterienkulten, Gnosiskontexten und mystagogischen Cliquenbildungen anderer klar abzugrenzen oder um die besondere »über-natürliche« Innigkeit der Beziehung zu betonen – aber der kommunitäre, kommuniale Lebenszusammenhang der Liebe ist für christliche Existenz grundlegend, sowohl für den Binnenraum christlicher Gemeinden wie für ihre Außenwirkung. Was für ihre weltverändernde Ausstrahlung im römischen Reich galt, wird auch weiterhin für die transformatorische Kraft solcher Biotope des Christlichen gelten.

Nach der konstantinischen Wende sind es vor allem monastische Gruppierungen, die in einer sensiblen Balance von Gemeinschaftsleben und Einzelbiographie (Berufung) radikal die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu realisieren versuchen. Augustinus mit seinem Freund Alypius und (später) in seiner Lebensgemeinschaft oder die Kappadokier sind bewegende Beispiele,

»demokratisierender Veränderungsschub des Evangeliums«

unter vielen anderen. Zentral ist die Gastfreundschaft gegenüber dem Fremden.[9] Christliche Freundschaft umfasst, wie später Thomas von Aquin ausfaltet, ausdrücklich auch die Feinde.[10]

Zwar warnen schon Pachomius und Benedikt vor »Partikularfreundschaften« in diesen klösterlichen Lebensformen – offenkundig um dem Abgrund ungestalteter Homoerotik zu entgehen –, aber der antielitäre, »demokratisierende« Veränderungsschub des Evangeliums bleibt prägend: Wie der Abt als zweiter Christus Vater und Freund seiner Brüder sein soll, so auch diese untereinander. Die neuen Bettelorden wollen bewusst keinen Abt. Gewiss bleiben auch hier patriarchale und elitäre Motive lange vorherrschend, aber aufs Ganze gesehen ist der egalitäre Einfluss biblischer Traditionen und christozentrischer Erfahrungen auf die Herausbildung einer konkreten Freundschaftskultur nicht hoch genug zu veranschlagen.

Zum griechisch-römischen und biblischen Erbe tritt das Germanische in Gestalt des Vasal-

lentums, der Lehnsherrschaft, der vertraglich geregelten Anhänglichkeit. Ohne den »germanischen« Geist der Ritterlichkeit und der Minne ist jene christliche Freundschaftsbewegung nicht zu verstehen, die an der Wende zur Neuzeit auf die Herzensinnigkeit und Zärtlichkeit der Romantik schon vorausweist: z.B. die Zisterzienser mit ihrer konkret realisierten Idee der Gottesfreundschaft. Wie in Krisenzeiten voller Erschöpfung und Ratlosigkeit stets, erwachsen in dieser Achsenzeit des 12. Jahrhunderts vielfältig neue Aufbrüche, die das Evangelium von der einen Gottes- und Nächstenliebe radikal zu realisieren versuchen.

Der geniale Chesterton trifft etwas Richtiges, wenn er in Franz von Assisi wieder neu jene sinnliche Freundschaftskultur – nunmehr erlöst – durchbrechen sieht, die das Christentum im ersten Jahrtausend förmlich unterdrücken musste, um der paganen Divinisierung des Irdischen und Sexuellen widerstehen zu können: franziskanische Mystik der Freundschaft auch mit den Tieren und Dingen statt Kreuzzüge!

Zielführend ist die Idee der Gottesfreundschaft als wechselseitiger Anteilnahme von Gott und (Mit-)Mensch entsprechend eine (monastische) Kultur gelebter Freundschaft schon bei

»wechselseitige Anteilnahme von Gott und (Mit-)Mensch«

Bernhard von Clairvaux und seinem Schüler-Freund Aelred von Rieviaux, dann bei Bonaventura, Thomas a Kempis, Nikolaus von der Flüe u.v.a.m. Eckarts Weihnachtsmystik versteht die fortwährende Inkarnation Christi als Gottsohnwerdung des (glaubenden) Menschen.[11] Nikolaus von Kues betont, Jesus Christus sei »einem jeden Menschen im Sein derart gleich, dass er ihm viel inniger verbunden ist als sein Bruder und als sein intimster Freund«[12].

Besonders die Frauenmystik der frühen Neuzeit kann als erotische Kultur der (Gottes-) Freundschaft gelesen werden: ein Emanzipationsschub der besonderen Art, insofern hier das Geheimnis der Beziehung ausgearbeitet wird – und zwar in der ganzen Dramatik von Erfüllung

»erotische Kultur der (Gottes-)Freundschaft«

und Entfremdung. Seuse z.B. fragt explizit, »warum es Gott seinen Freunden in diesem Leben (zuweilen) recht schlecht gehen lässt?«[13]

In ihrer Autobiographie hat Teresa von Avila die Gemeinschaft mit Christus als Gottesfreundschaft entfaltet. »Mit ihm kann ich reden wie mit einem Freund, obwohl er doch der Herr ist.«[14] Ganz in der Gewissheit einer zuvorkommenden Erwählung, einer schöpferischen Vorliebe soll der betende Mensch in seiner erwidernden Freundschaft und Zuwendung nicht nachlassen.

»Wer aber noch nicht mit dem inneren Beten begonnen hat, den bitte ich um der Liebe des Herrn willen, sich ein so großes Gut doch nicht entgehen zu lassen. Hier gibt es nichts zu verlieren, sondern nur zu gewinnen; denn wenn er auch nicht vorankommen und sich Mühe geben sollte, so vollkommen zu werden, dass er die Wohlgefühle und Wonnen verdient, die Gott solchen Menschen gibt, so wird er doch schon nach einem noch so kleinen Gewinn den Weg zum Himmel erkennen. Und wenn er durchhält, dann hoffe ich auf das Erbarmen Gottes, dass ihn noch nie jemand zum Freund erwählt hat, dem er es nicht vergolten hätte. Denn meiner Meinung nach ist inneres Beten nichts anderes als Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft allein zusammenkommen, einfach um bei ihm zu sein, weil wir sicher wissen, dass er uns liebt.«[15]

Solche Liebesmystik führt mitten hinein in eine oft beziehungslose Welt und schafft Oasen gottgemäßer Beziehung, z.B. in Gestalt von geistlichen Gemeinschaften.

Angesichts von schrecklicher Feindschaft im 30-jährigen Krieg und der aufbrechenden Sehnsucht nach dem »Menschenfreund« in jedem dichtet z.B. Paul Gerhardt:

»Wann oft meine Herz im Leibe weint
und keinen Trost kann finden,
rufst du mir zu: Ich bin dein Freund,
ein Tilger deiner Sünden.
Was trauerst du, o Bruder mein?
Du sollst ja guter Dinge sein,
ich zahle deine Schulden.«[16]

Im selben Jahr dichtet Angelus Silesius: »Ich will dich lieben, o mein Leben, als meinen allerbesten Freund«.[17] Solche Zeugnisse intimster Gottinnigkeit und Jesusnähe aus Barock und Pietismus sind zahlreich (z.B. bei Friedrich von Spee, nicht zu vergessen bei Johann Sebastian Bach und Klopstock). Zinzendorf (Gottes Freund, der Welt Feind), vor allem Schleiermacher und Sailer stellen diese Christusfreundschaft in den Mittelpunkt ihrer Theologie und der »Brüder« Gemeinde. Freundschaft wird als Bildungsprozess begriffen und in Salons kultiviert, wo Individualität und Sozialität sich schöpferisch entfalten und vermitteln; Kirche soll der Raum freier Geselligkeit und wahrer Freundschaft sein. In den Idealen von Aufklärung und französischer Revolution formuliert sich solches Pathos von Geschwisterlichkeit in Freiheit und Gleichheit programmatisch.

Im System der Bedürfnisse

● »Beim Geld hört die Freundschaft auf!« »Diskretion/Abstand« vor jedem Bankschalter! Im gesellschaftlichen Prozess der Verinnerlichung, Intimisierung und Romantisierung des zwischenmenschlichen Lebens schreiten Säkularisierung und Kapitalverwirtschaftung voran, und umgekehrt. Wo das Leben zum Wettlauf bloß konkurrierender Subjekte wird, werden Liebe und eben auch Freundschaft immer mehr ins Private und Innerliche abgedrängt, selbst dort höchst fragile und erst neu zu kultivierende Verhaltensweisen. Hatte Thomas von Aquin gesagt: »Der Mensch ist dem Menschen ein Freund«, so diagnostiziert Hobbes: »Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf.«

Die Wahlverwandtschaften und Freundschaftsphilosophien des Bildungsbürgertums (samt ihrer großen Dichtung) gehören sozusagen zur Lichtseite dieser Entwicklung, die fortschreitende Proletarisierung der Massen zur Dunkelseite – und stets ist die Schattengeschichte der Freundschaft in Gestalt von Feindschaft, Hass, Rache und Kriegen im Spiel. Einerseits Feuerbachs religionskritische Empfehlung, »aus Gottesfreunden Menschenfreunde zu machen«[18] (mit seinem Programm »der Mensch dem Menschen ein Gott«), andererseits der Kampf aller gegen alle im »System der Bedürfnisse«, als welches zuerst Hegel die bürgerliche Gesellschaft analysiert hat. Da muss jeder sich verwirklichen, koste es, was es wolle.

In der sozialistischen Gegenbewegung lautet das Programm entsprechend: universale Völkerfreundschaft und globale Solidarität, stets im Kontrast zur faktischen Unversöhntheit und Entfremdung der Verhältnisse. Gewiss ist das Geld »geprägte Freiheit« (Dostojewski) – und insofern ein Schatz; in der Zinswirtschaft freilich wird das selbständig »arbeitende« Kapital zum Inbegriff der Desolidarisierung, bei dem eben die Freundschaft aufhört. »Der Sohn des Gardeoffiziers spürte, dass sie ihren Freundschaftsbund, zerbrechlich und vielfältig wie jede schicksalhafte

zwischenmenschliche Beziehung, vor dem Einfluss des Geldes retten, vor jedem Anflug von Neid oder Taktlosigkeit bewahren mussten. Das war nicht leicht.«[19]

Die Freundschaft der Christen

● »Politik der Freundschaft« – nicht zufällig der Titel einer programmatischen Schrift aus der Denkwerkstatt der Postmoderne. Derrida, tief seiner jüdischen Herkunft verbunden, zitiert Nietzsches Vision von der »Sternen-Freundschaft«: »Wir waren Freund und sind uns fremd geworden ... und so wollen wir an unsere Sternen-Freundschaft glauben, selbst wenn wir einander Erden-Feinde sein müssten.«[20] Bezeichnend entspringt aus dem realgeschichtlichen Geflecht von (fragil gelingender) Freundschaft und (stets möglicher) Trennung, ja Entfremdung und Feindschaft, ein Glaube, zumindest ein Sehnsuchtswissen, dass alles (noch) ganz anders sein soll: der Mensch dem Menschen nicht länger ein Wolf, nicht länger (ein) Gott, sondern Mensch, Mitmensch, Mitgeschöpf! Politik und Psychologie der Freundschaft sind nicht länger eine Sonntagsbeschäftigung oder eine bloß spätbürgerliche Idylle, sie sind zur (Über-)Lebensfrage geworden.

Kommt es zu einer universalen Versöhnung in »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«? Gelingt jene »versöhnte Verschiedenheit« zwischen Völkern und Menschen, die Anderssein und Eigensinn schöpferisch vermittelt und wirklich Pluralität als kommunialen Reichtum gestaltet? Die allseits ersehnte »Zivilisation der Liebe« bedarf also aktiver »Freundschaftsarbeit« – im Lande »Nod« erst recht, im Kain-Land der Flucht und Flüchtigkeit, wo »wir uns fremd werden müssen« (Nietzsche). Wo man(n) und frau »postmodern« Lebensabschnittspartnerschaften bevorzugen und auch Freundschaft auf Teilzeit steht, ist z.B. neu zu fragen, wie weit die Utopie der Treue trägt und was als wirklich verlässlich gelten darf. Wo kapitalistische Lebens- und Denkformen das Zusammenleben der Menschen und Völker (die nichtmenschliche Natur nicht vergessen!) gefährdend bestimmen, steht neu die alte Menschheitsfrage auf der Tagesordnung, wie die verborgenen und manifesten Potenziale von Feindschaft und zerstörerischer Gewalt schöpferisch verwandelt werden können. Wie kann das bisherige Erfahrungswissen in Sachen »Freundschaft« und »Solidarität« gestalterisch genutzt werden?

Peter Sloterdijk hat das 21. Jahrhundert nicht ohne Gründe das erste »neopagane« nach Christus genannt; bisher noch zechte man auf die Kreide des Christentums, aber jetzt? In der Tat stehen mit allen religiösen Traditionen gerade auch die biblischen Überlieferungen neu auf

»Freundschaft auf Teilzeit«

dem Prüfstand: Was würde uns fehlen, wenn uns das Evangelium von der Mitmenschlichkeit Gottes, von seiner Freundschaft und Treue fehlte? Über die Folgen hat jüngst Habermas öffentlich nachgedacht.

Keine Frage: Tief in die bisherige Kulturgeschichte der Freundschaft und Liebe ist, wie z.B. Paz schön zeigt, der Reichtum biblischer Überlieferungen und kirchlicher Realisationen eingeschrieben. Die Überzeugung von der unbedingten und unhintergehbaren Gottebenbildlichkeit jedes Menschen, der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi und dessen glaubende Realisierung bis hin zur Feindesliebe haben schon bisher eine Fülle von emanzipativen und solidarisierenden Impulsen freigesetzt, die es ohne das Evangelium des Alten und Neuen Testamentes nicht gäbe. »In dieser Offenbarung redet der un-

sichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.« (Dei Verbum 2)

Der Umgang von Frauen und Männern, von Alten und Kindern, von Knechten und Herren, von Gesunden und Kranken sähe nachweislich anders aus, gäbe es diese biblisch vermittelte Vision universaler Freundschaft nicht. Zu selbstherrlichem Triumph freilich ist theologisch keinerlei Anlass angesichts der gegenwärtigen Erschöpfungszustände des (westlichen) Christentums und der bisherigen Kirchengeschichte. Gerade wer die alternativlos kostbaren Beiträge christlicher Überlieferungen zur Humanisierung der Welt und des Menschen unterstreicht, darf von den kirchlichen Erblasten an Feindschaft, an Abwertung anderer, an moralischer Diskriminierung und Exkommunikation nicht schweigen und die Vernachlässigung, ja Denunzierung der nichtmenschlichen Mit-Welt nicht vergessen.

Es wäre gewiss illusionär, wollte man aus kirchlichen Amtsstuben oder noch so flachen Hierarchien Salons der Freundschaft machen. Aber die schmerzhafte Spannung, ja Kluft, zwischen der Idealität und der Realität des kirchlichen Christentums ist gerade am Thema Freundschaft zu buchstabieren.

Wie steht es z.B. mit der vielbeschworenen »Zivilisation der Liebe« und Freundschaft in der Kirche selbst – zwischen Priestern und Laien, zwischen Frauen und Männern, zwischen Gleich- und Andersgeschlechtlichen? Wie steht es um die Freundschaft mit den Tieren, die Liebe zu den Dingen? Warum geht es gerade auch in christlichen und kirchlichen Kreisen oft so rigide, so moralistisch, so beziehungskalt zu? Warum scheint hier die freie Entfaltung freundschaftlicher Beziehungen durch moralistische Normen und religiöse Wertungen allzu oft eingeschränkt und behindert?

Jenseits von Eden erst recht bleibt als die große Herausforderung die Akzeptanz des und der anderen – sogar in gegnerischer und feindlicher Gestalt. Wie viel Anderssein also vertragen, ja suchen Christen und Gemeinden? »Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben« (Gaudium et spes 46): Was bedeutete das konkret? Treffend heißt es im konziliaren »Dekret über das Apostolat der Laien« (Priester und Ordensleute gewiss eingeschlossen): »Mit Christus noch in Gott verborgen, frei von der Sklaverei des Reichtums (!) und auf jene Güter bedacht, die ewig währen, weihen sie sich

»Freundschaft der Christen«

während der Pilgerschaft dieses Lebens großmütig der Aufgabe, die Herrschaft Gottes auszubreiten und die zeitliche Ordnung mit dem Geist Christi zu durchdringen und zu vervollkommnen ... Sie pflegen untereinander die Freundschaft der Christen und helfen einander in jeglicher Not« (Apostolicam Actuositatem 4). Aber faktisch scheint gerade diese antielitäre, antikapitalistische »Politik der Freundschaft« noch wenig systembildend; Ghettodenken und Berührungsangst herrschen auch christlich oft vor. Immerhin sind (neue) geistliche Gemeinschaften oft von eindrücklicher Beziehungskraft.

Auch in der (akademischen) Theologie ist die Kategorie der Freundschaft m. W. kaum bestimmend: katholischerseits explizit nur in der Christologie Peter Hünermanns[21] und in der Theologie Thomas Pröppers[22], evangelischerseits bei Konrad Stock und auch bei Walter Sparn. Die intradisziplinäre Zersplitterung der theologischen Fächer und kirchlichen Handlungsdimensionen (ver)führt dazu, dass Freundschaft meist nur in erbaulichen und – im ambivalenten Sinne – »spirituellen« Texten zum Thema wird.

Wenn denn Feindesliebe und eucharistische Gastfreundschaft »für euch und (!) für alle« christlich zentral sind, dann bedarf es nicht nur einer selbstkritischen Relecture bisheriger Feindschaften – seien sie hausgemacht oder erlitten –, sondern auch einer umfassenden geistlichen Offensive »des ersten Schritts« auf andere zu, wie etwa im Synodendokument »Unsere Hoffnung« programmatisch formuliert. Wenn denn Gott zu allen (!) Menschen wie zu Freunden spricht, wenn er alle auf den Weg jener Feindesliebe ruft, die eine allumfassende Versöhnung aller mit allem in ihm erreichen soll, dann hat dies sowohl diagnostisch wie therapeutisch, enthüllend wie aufdeckend Konsequenzen, deren Ausformulierung bewusst mit einem Gebet abgebrochen sei:

»Du
bist auch bei unseren Feinden,
deine Luft
ist der Raum für Gefühle
und Gegengefühle,
für Stand und Widerstand,
für Recht und Gegenrecht,
und jeder von uns
hätte dich gern für sich
allein.«[23]

Weiterführende Literatur:

Medardus Brehl/Kristin Platt (Hg.), Feindschaft. Kultur und Struktur, München 2002.

Jacques Derrida, Politik der Freundschaft, Frankfurt a.M. 2000.

Ders., Über die Freundschaft, Frankfurt a.M. 2000.

Georges Duby, Reihe: Frauen im 12. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997-1998 (3 Bände).

Jaques Follon/James McEvoy, Sagesses de l'amitié I + II, Freiburg/Schweiz 2000 ff.

Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit I-III, Frankfurt a.M. 1983 ff.

Jochen Hörisch, Gott, Geld und Glück. Zur Logik der Liebe, Frankfurt a.M. 1983.

Peter von Matt, Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München 1989.

Octavio Paz, Die doppelte Flamme, Frankfurt 1995.

Joseph Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960.

Aelred von Rieveaux, Über die geistliche Freundschaft, Trier 1978.

Wilhelm Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Eine Grundlegung, Frankfurt a.M. 1999.

Konrad Stock, Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000.

Teilhard de Chardin, Briefe an Frauen, Freiburg 1988.

[1] Dietrich Bonhoeffer im Brief vom 23.1.1944, Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1998, 290 ff.

[2] Vgl. Nikomachische Ethik 1168 B.

[3] So die berühmte Formulierung des Aristoteles im 10. Buch der Metaphysik, höchst folgenreich für die Verhältnisbestimmung von außerchristlichem und biblischem Gottesverständnis.

[4] Vgl. Nikomachische Ethik 1108 A 26-30 in der Zusammenfassung von H W Ph II 1106.

[5] So der Leitbegriff in Konrad Stock, Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000, 70 ff.

[6] Clemens von Alexandrien: Teppiche VII 3,19.

[7] So Duns Scotus Opus oxoniense III 32,1,6.

[8] Vgl. die frühe Arbeit von Joseph Ratzinger.

[9] Vgl. die Benediktsregel z.B. Kapitel 53.

[10] Summa theologae II/II 23,1.

[11] Predigt 10 in: Meister Eckhart Werke I-II, Ed. Largier, Frankfurt/M 1993, II 127.

[12] Wissende Unwissenheit III 6.

[13] Heinrich Seuse, Büchlein der Weisheit X, Deutsche mystische Schriften, 1986, 244 ff.

[14] Teresa von Ávila: Das Buch meines Lebens, Kap. 37,6, Freiburg 2002, 556.

[15] Ebd. Kap 8,5; S. 155ff.

[16] Evangelisches Gesangbuch Nr. 37,5.

[17] Gotteslob 558.

[18] Vgl. Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion, Leipzig 1849.

[19] Sandor Márai, Die Glut, München 1999, 61.

[20] Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft IV, (Werke. ed. Schlechta II 163 f) 279.

[21] Vgl. Peter Hünermann, Jesus Christus: Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster 1994, bes. 342 ff.

[22] Vgl. Thomas Pröpper, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001, bes. 266 ff, 300 ff.

[23] Gottfried Bachl, Mailuft und Eisgang, Innsbruck 1989, 33.

Ruth Scoralick

Freundschaft in der Bibel

Ansatzpunkte zum Weiterdenken

Von Rut und Noomi bzw. David und Jonatan über die Freunde Ijobs bis zur weisheitlichen Rede von Gott als Freund reichen die biblischen Hinweise, die schließlich auch eine ekklesiologische Metapher bieten, die deutliche Anklänge an Freiheit und Gleichheit aufweist.

● Das Blättern in der Bibel zum Thema Freundschaft führt schnell zu den zwei großen Freundschaftspaaren Rut und Noomi sowie Jonatan, dem Sohn Sauls, und David (1 Sam 18f). Will man dabei genau wissen, wie diese Beziehungen im Einzelnen ausgesehen haben, so muss man spekulieren. Freundschaft ist in der Bibel so wenig ein Konzept mit klaren Konturen, wie es das in unserer Alltagssprache ist. Die entsprechenden Termini im Hebräischen (rea´, oheb) haben eine große Bandbreite. Sie reicht im Fall von rea´ vom Geliebten über den Freund und Gefährten zum Nächsten (so in Lev 19,18 beim Gebot der Nächstenliebe) und Nachbarn und kann auch einfach einen »anderen« bezeichnen.

Die Frage nach Freundschaft in der Bibel wirkt für das Alte Testament merkwürdig unangemessen. Individuelle Freundschaften scheinen dort – mit Ausnahme des Rutbuches – nur nebenbei in den Blick zu kommen. Kann man die Beziehung des Elischa zur Frau von Schunem (2 Kön 4,8ff) als Freundschaft bezeichnen? Sind Salomo und Hiram Geschäftspartner oder Freunde? Ist der Reisegefährte mit den eigenwilligen Vorschlägen im Buch Tobit, der sich als heilender Engel entpuppt, ein Freund? Ansatzpunkte zum Nachdenken gibt es genug, nur fehlen die klaren Fingerzeige in den biblischen Texten. Ein Sonderfall ist das Buch Ijob, das einen Anstoß gibt, Seelsorge einmal nicht vom Konzept des Dienstes her zu denken (die Zeitschrift »DIAKONIA« möge verzeihen), sondern vom Modell der Freundschaft her. Zugleich führt es mit den Freunden Ijobs, die am Ende seine Bedränger werden, zum nächsten biblischen Aspekt des Themas: der Klage über den zum Feind gewordenen Freund, wie sie in Psalm 55 vorliegt.

Weisheitliche Überlegungen zu Freundschaft finden sich im Sprichwörterbuch sowie bei Jesus Sirach, der seine Reflexionen bewusst in einen theologischen Horizont stellt. Mit der Rede von Gott als Freund und Menschen als Gottesfreunden sowie einem Ausblick auf das Selbstverständnis der frühen christlichen Gemeinschaften als Freundeskreise wird der Reigen dieser etwas kunterbunt aus der Bibel aufgelesenen Aspekte zum Thema Freundschaft schließen. Sie sollen vor allen Dingen zum Weiterlesen und Weiterdenken anregen.

Freundschaft fürs Leben

● *Wo auch immer du hingehst, da gehe ich hin, und wo auch immer du übernachtest, da übernachte auch ich! Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott! Wo auch immer du stirbst, da sterbe auch ich, und dort werde auch ich begraben ... Nur der Tod wird scheiden zwischen mir und dir.* Dieses (gekürzte) Zitat aus dem Rutbuch (Rut 1,16f) wird gerne als Lesung bei Hochzeiten verwendet. Es ist aber das feierliche Freundschafts-Versprechen der Moabiterin Rut an ihre Schwiegermutter Noomi, der Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklungen des Rutbuches.[1]

Die Darstellung des Buches macht klar, dass es sich um eine freie Entscheidung der Rut handelt. Denn die zweite Schwiegertochter der Noomi, Orpa, kehrt zu ihrem Volk zurück, ohne dass dies negativ beurteilt wird (Rut 1,14). Rut scheint mit ihrer Entscheidung nur Schwierigkeiten zu wählen: ein Leben in der Fremde (sie ist Moabiterin und zieht jetzt mit Noomi nach Juda), mit einem anderen Glauben, ohne ihre eigene Familie und vielleicht auch – so meint Noomi – ohne Ehemann. Noomi rät ihr heftig davon ab. Trotzdem wählt Rut diese Bindung an eine ältere Frau und bekräftigt sie feierlich mit einem Schwur bei JHWH (Rut 1,17). Sie handelt darin – so verdeutlicht später Boas in einem Gespräch mit ihr (Rut 2,11) – wie nach Gen 2 der Mann bei einer Eheschließung (Verlassen der Eltern, »anhängen«, vgl. Gen 2,24). Und zugleich zeigt sie den Mut Abrahams, der sich aus seinen Bindungen rufen ließ (Gen 12,1.4, vgl. Rut 2,11).

Wir erfahren nichts über die Beweggründe Ruts. Es ist eine Art einseitiger Freundschaftserklärung, nur geduldet, nicht gerade freudig begrüßt und erwidert. Und wie wir über die Anfänge der Beziehung von Rut und Noomi nichts erfahren, so auch nichts über den weiteren Verlauf nach der Heirat Ruts und der Geburt des Sohnes. Die Freundschaft der Rut ist eine mutige Entscheidung. Sie ist, so können die Leser/innen durch die Anspielung auf Abraham annehmen, Antwort auf einen Ruf Gottes. In dieser hartnäckigen Freundschaft der Rut kann das heilschaffende Wirken JHWHs anwesend werden

»Modell der feierlichen menschlichen Bindung«

für Noomi und darüber hinaus für ganz Israel. Rut gehört nämlich zu den »Vormüttern« Davids (Rut 4,17) und damit auch in den Zusammenhang der großen Hoffnungen, die sich an diesen Namen anschlossen. Ruts Entscheidung, Noomi, die ins Dunkel zu gehen scheint, nicht allein zu lassen, wendet das Leben nicht nur Noomis, sondern – auf lange Sicht – ganz Israels ins Hoffnungsvolle.

Das Rutbuch gibt gerade heute zu denken. Wie weit steht hier ein Modell der feierlichen menschlichen Bindung an einen anderen – neben dem der Ehe – in positivem Licht? Kann das Vorbild dieser außerordentlichen Freundschaft auch in die Alltagsmünze vielfältiger ermutigender und ermächtigender Frauenbeziehungen umgesetzt werden? Das Buch Rut kann auf solchen Wegen Mut machen.

Demgegenüber wirkt das meist an erster (und oft auch einziger) Stelle genannte große Freundespaar der Bibel, David und Jonatan, geradezu konventionell. Erzählungen von heldenhaften Männerfreundschaften sind nicht selten. In Mesopotamien dreht sich ein großer Teil des Gilgamesch-Epos um die Freundschaft zwischen Gilgamesch und Enkidu. In griechischer Literatur gibt es viele Freundespaare. Jonatan liebt David »wie sein eigenes Leben« (1 Sam 18,1) – er würde sein Leben für diesen Mann einsetzen und er riskiert es auch tatsächlich (vgl. 1 Sam

20,33). Verknüpft ist das Ganze mit der politischen Konstellation, die aus den beiden eigentlich schärfste Konkurrenten machen müsste: der Sohn des Königs und der Thronaspirant. So entsteht eine spannende und anrührende Geschichte.

Freunde in der Not

● Im Ijobbuch spielen Freunde eine besondere Rolle, auch wenn bei der ersten Lektüre vielleicht nur der leidende, klagende und anklagende Ijob die Aufmerksamkeit fesselt. Darüber vergisst man geradezu, dass ein großer Teil des Buches das Gespräch Ijobs mit drei bzw. (von Kap. 32 an) vier Männern ist, die ihn in seinem Elend besuchen. Diese Freunde Ijobs (sie werden in Ijob 2,11 so genannt) kommen in der Sekundärliteratur meist schlecht weg. Sie werden als mitleidlose Theoretiker bezeichnet, als gnadenlos selbstgerechte theologische Schwätzer. Schlimmer noch betrachtet man sie – mit den Augen Ijobs – geradezu als Verfolger und Feinde Ijobs, die dem Leidenden auch noch die Schuld an seiner Lage aufbürden wollen, nur um nicht der Realität ins Auge sehen zu müssen, dass im Leben Glück und Verdienst einander nicht entsprechen. Als Einzelgestalten bleiben die Freunde für die LeserInnen meist konturlos und ebenso blass wie ihre Theorien. Trotzdem, das hat vor allen Dingen Jürgen Ebach gezeigt,[2] lohnt der zweite Blick.

Die Freunde Ijobs kommen von weit her und aus ganz verschiedenen Himmelsrichtungen zu Ijob in das Land Uz (Ijob 2,11). Sie nehmen erhebliche Mühen auf sich, um Ijob in seinem Leid beizustehen. Beim Anblick Ijobs erschrecken sie zutiefst – eine Abkehr aus Furcht vor Ansteckung mit diesem Leid hätte nahegelegen. Trotzdem bleiben sie. Die drei Freunde, Elifas, Bildad und Zofar, setzen sich zu Ijob auf die Erde – sieben Tage und Nächte lang – und schweigen (Ijob 2,13). Sie haben ihren Alltag unterbrochen, sind von weither gekommen und machen es sich unbequem. Sie reden nicht auf Ijob ein und trösten ihn nicht vorschnell. Sie »sehen, dass der Schmerz sehr groß ist« (Ijob 2,13). Sie halten bei ihm aus, eine ganze Woche lang im Schweigen. Erst dann beginnt das Gespräch. Es beginnt mit einer erschreckenden Rede Ijobs. Es gäbe sie aber nicht ohne das gemeinsame Schweigen und ohne die anwesenden Freunde. Ihr schweigendes Bei-ihm-Sein gibt Ijob den Atem zur Rede.

Die Freunde werden später zu Ijob fürchterliche Dinge sagen. Er wird sie zu Recht als Verfolger und Feinde bezeichnen – aber zunächst

»Sie halten bei ihm aus.«

einmal sitzen diese vielgeschmähten Gottesgelehrten mit Ijob zusammen auf der Müllkippe. Sie helfen Ijob durch ihre Anwesenheit seine Sprache wiederzufinden. Sie trösten nicht, ohne zu wissen, was Ijob selbst sagt.

Als Ijob dann zu sprechen beginnt, versuchen die Männer, mit ihm zu reden. Sie wollen nicht einfach nur allem zustimmen, was der Leidende sagt, sondern ein echtes Gespräch um Wahrheit führen. Die Umwege, Wiederholungen und Sprünge des Gesprächs bilden die Wirklichkeit solcher Gespräche ab, die nicht zielgerichtet und einlinig auf einen Punkt zulaufen. Wenn das Gespräch scheitert, so ist doch das Bemühen darum in vieler Weise großartig, ein Ernstnehmen Ijobs, das keineswegs selbstverständlich ist. Die Freunde versuchen, sowohl einfühlsam zu sein als auch theologisch Richtiges zu sagen. Sie lassen im Endeffekt dann die Theorie die Wirklichkeit verdrängen – das ist fatal. Aber es gibt Versuchungen und Fehler, in die zu

fallen besser ist, als erst gar nicht versucht zu werden bzw. es nicht versucht zu haben. Die Anfragen von Menschen in Not an die Theologen und die Theologie sind da. Hier im Geist der Freundschaft das Gespräch zu beginnen und dabei die eigenen Vorstellungen und Überlegungen wieder neu mit der Wirklichkeit zu konfrontieren, ist eine wichtige und schwierige Aufgabe.

Freunde werden Feinde

● Freunde erweisen sich in der Not, heißt es oft. Und die Enttäuschung über Freunde, die sich in der Not abwenden, kann in eine Verzweiflung führen, die wie ein Tod empfunden wird. In den Klageliedern des Psalters gibt es daher nicht nur die Klage über Feinde (Feindklage), über den Zustand des betenden Ich (Ichklage) und die Klage über Gottes Ferne oder sogar Feindschaft (Gottklage), sondern es gibt auch eine so genannte Freundklage. Die Enttäuschung über Freunde ist besonders bitter.

Freunde und Gefährten bleiben mir fern in meinem Unglück, / und meine Nächsten meiden mich (Ps 38,12, vgl. auch 41,6-10; 88,19 sowie Jer 20,7-13). Noch einen Schritt weiter geht Ps 55. Wie alle Psalmen lässt er sich auf mehreren Ebenen lesen und ist nicht festgelegt auf nur eine mögliche Anwendungssituation. Die Sprache und die Bilder laden dazu ein, jeweils verschiedene Elemente als metaphorisch, andere als der realen Erlebnissphäre zugehörig zu lesen – so entstehen Texte, die den Weg aus der Sprachlosigkeit in vielen Situationen der Bedrängnis weisen können.[3]

Die Klage des Psalms wechselt zwischen einer Schilderung der Bedrängnis durch viele Feinde und durch den einen, zum Feind gewordenen Freund. In V.13f wird dieser Freund angeredet: *Ja, wenn ein Feind mich schmähte, ich würde es ertragen ... Aber du, ein Mensch meinesgleichen, mein Vertrauter, mein Bekannter ...* Dieses gefühlsbetonte Element berechtigt dazu, die vielen Feinde als Bilder zu lesen. Sie schildern eine plötzlich feindlich gewordene Welt,

» Vertrauensbruch des Freundes «

deren Ursprung aber im Vertrauensbruch des Freundes liegt. Die belagerte und schon eingenommene Stadt in den Versen 10-12 ist dann ein Bild für das erschütterte, in seiner eigensten Mitte getroffene und daraus geradezu vertriebene Ich. Alle Plausibilitäten verkehren sich: Nicht mehr die Stadt, die Gemeinschaft, ist der erstrebenswerte Lebensraum, sondern die einsame Wüste (V.7-9).

Die mächtigen Feinde stehen für die überwältigende Erfahrung der Identitätsstörung und sogar -zerstörung durch den Angriff von unerwarteter Seite, von einem Freund. Die Verse 21f zeigen, dass dabei auch die Sprache mitwirkt. Eine glatte Oberfläche verbirgt tödliche Aggression: *Weicher als Öl fließen seine Worte, aber sie sind gezückte Schwerter* (V.22b). Der Psalmtext selbst kann helfen, die Täuschungen zu entlarven und sich vom Du des ehemaligen Freundes, jetzigen Feindes, zum Du Gottes zu wenden (V.24), um nicht der Sprachlosigkeit und der Zerstörung ausgeliefert zu bleiben.

Weisheitliches

● Im Buch der Sprichwörter beziehen sich einige Sprüche auf Freunde und Freundschaft. Häufiger geht es jedoch darum, den Umgang mit dem – nicht frei gewählten – Nachbarn zu regeln und zu reflektieren. Nur Einzelaspekte individueller Freundschaft werden behandelt.

Die Art der Freunde ist wichtig, denn der Umgang wird abfärben. Daher heißt es in Spr 22,24-25: *Befreunde dich nicht mit dem Jähzornigen, verkehre nicht mit einem Hitzkopf, damit du dich nicht an seine Pfade gewöhnst und dir eine Schlinge legst für dein Leben* (ähnlich 16,29). Ein echter Freund erweist sich in der Not. Spr 17,17 sagt: *Der Freund erweist zu jeder Zeit Liebe, als Bruder für die Not ist er geboren;* vgl. auch 18,24b.

Relativ umfangreich sind die nüchternen Beobachtungen über die Auswirkungen von Armut und Reichtum auf die Zahl der Freunde wie z.B. in 19,4-7. In 14,20f folgt dabei auf einen konstatierenden Spruch sofort ein kritisch wertender: *Selbst seinem Nächsten ist der Arme verhasst, der Reiche aber hat viele Freunde. Wer seinen Nächsten verachtet, sündigt; wohl dem, der Erbarmen hat mit den Notleidenden.* Dass Reiche eher als Freunde gesucht sind denn

»*für die Not geboren*«

Arme, ist eine Beobachtung, keine Handlungsempfehlung. Wenn der echte Freund »für die Not geboren« ist (s.o.), wird ihn auch Armut weder abschrecken noch vertreiben.

Das Thema Schein und Sein, zentral für das Sprichwörterbuch, kommt auch beim Thema Freundschaft zum Zuge. Spr 27,6: *Treu gemeint sind die Schläge eines Freundes, doch trügerisch die Küsse eines Feindes.* Zur Freundschaft gehören Kritik und offene Rede.

Erst in hellenistischer Zeit entsteht ein biblisches Buch, das sich in einigen längeren Passagen mit dem Thema Freundschaft auseinandersetzt. Das liegt auch daran, dass Freundschaft in Griechenland und später in der hellenistischen Welt ein Thema mit hohem Stellenwert ist. Schon Aristoteles handelt in seiner Nikomachischen Ethik auch über Freundschaft, und viele spätere Autoren widmen dem Thema ganze Abhandlungen. So verwundert es nicht, dass sich Passagen zu Freunden und Freundschaft im Buch Jesus Sirach (2. Jh. v. Chr.) finden (Sir 6,5-17; 7,18; 9,10; 12,8-9; 19,8-17; 22,19-26; 27,16-21; 37,1-6). Dabei macht Sirach vor allen Dingen die Gefährdungen der Freundschaft zum Thema und empfiehlt eine Haltung der Vorsicht und Zurückhaltung. Freundschaft ist ein hohes, stets aber auch gefährdetes Gut.

Ein Blick auf die erste Freundschaftsperikope bei Sirach gibt Aufschlüsse über seine Behandlung des Themas. In 6,5f wird das Thema eingeführt, indem von den vielfältigen freundschaftlichen Beziehungen zu Überlegungen über

»*hohes, stets aber auch gefährdetes Gut*«

wahre Freundschaft übergeleitet wird. Sir 6,5f: *Sanfte Rede erwirbt viele Freunde, freundliche Lippen sind willkommen. Viele seien es, die dich grüßen, dein Vertrauter aber sei nur einer aus tausend.* Der wahre Freund wird durch Prüfung und Erprobung gefunden: *Willst du einen Freund gewinnen, gewinne ihn durch Erprobung* (6,7). Denn, wie die Verse 8-13 ausführen, es gibt mancherlei Freunde, die bei einer Notsituation verschwinden oder sie sogar hervorrufen (V.9). Darum heißt es in V.13 zusammenfassend: *Von deinen Feinden halte dich fern, vor deinen Freunden sei auf der Hut!*

Die Verse 14-17 entfalten das Bild des wahren Freundes. Der wahre Freund ist Heimat (»wie ein festes Zelt«) und Reichtum (»ein Schatz«). *Für einen treuen Freund gibt es keinen Preis, nichts wiegt seinen Wert auf* (V.15). *Das Leben ist geborgen bei einem treuen Freund,* übersetzt die Einheitsübersetzung (V.16a). Das Hebräische ist etwas plastischer: *Ein treuer Freund ist ein Beutel des Lebens,* d.h. wahr-

scheinlich: Er ist wie ein Beutel, in dem das Leben (des Freundes) bewahrt ist. Das Griechische lautet: Er ist *Medizin des Lebens*, lebensrettende Medizin.

Nur wer Gott fürchtet, findet einen solchen Freund (V.16b). *Wer JHWH fürchtet, hält rechte Freundschaft; wie er selbst, so ist auch sein Nächster/Freund.* Hier wird der Gedanke der Gottesfurcht mit einer Anspielung auf das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 (durch »wie er selbst« und »Nächster«) und dem Thema Freundschaft verbunden. Wahre Freundschaft ist in der Furcht JHWHs, der umfassenden richtigen Grundhaltung eines Menschen, verankert. Sie ist zugleich ein Geschenk. Die Rückbindung an die Nächstenliebe ordnet Freundschaft in einen umfassenden Horizont der Gestaltung von Beziehungen zu anderen ein.

Wenn Sirach die Notwendigkeit einer Prüfung von Freunden unterstreicht, so stellt er implizit eine Parallele zu Aussagen über Gott her. Sir 2,1: *Mein Sohn, wenn du dem Herrn dienen willst, dann mach dich auf Prüfung gefasst!* Dabei steht im Hintergrund die Gestalt des »Gottesfreundes« Abraham, der geprüft (Gen 22,1) und für treu befunden wurde (vgl. Sir 44,20). Vergleichbares steht jedem bevor, der sich auf den Weg der JHWH-Furcht einlässt. Dementsprechend ist dieser Weg jedoch auch der Weg der Gottesfreundschaft.

Gott als Freund

● Zwei Männer der biblischen Erzählungen gelten in besonderem Maße als Freunde Gottes: Abraham und Mose.[4] Abraham wird in Jes 41,8 und 2 Chron 22,7 ausdrücklich so bezeichnet (vgl. Jak 2,23). Mose wird im Anschluss an die griechische Wiedergabe von Ex 33,11 Gottesfreund genannt: *Und es sprach der Herr mit Mose von Angesicht zu Angesicht wie einer mit seinem Freund spricht.* Wörtlich heißt es im Hebräischen: *wie einer mit einem Nächsten (oder: einem anderen) redet.* Die Freundschaft zeigt sich hier in der offenen Mitteilung.

Das späte Buch der Weisheit Salomos enthält den Gedanken der Gottesfreundschaft derer, die sich um Weisheit bemühen. Weish 7,14: *Ein unerschöpflicher Schatz ist sie (= die Weisheit) für die Menschen; alle, die ihn erwerben, erlangen die Freundschaft Gottes.* Wie Gott selbst, der ein *Freund des Lebens* ist (Weish 11,26) und darum Vergehen nicht sofort bestraft (*Du hast mit allen Erbarmen, weil du alles vermagst, und siehst über die Sünden der Menschen hinweg, damit sie sich bekehren,* Weish 11,23), so soll auch »der Gerechte«, also der vorbildliche Mensch, menschenfreundlich sein (Weish 12,19). Wie bei Sirach, so sind auch hier Gottesfreundschaft und Menschenfreundschaft bzw. Nächstenliebe verbunden.

Die Rede von Gott als Freund oder Freundin ist heute eine vielversprechende Perspektive theologischen Sprechens. Die Aspekte von Freiheit und Gleichheit erhalten dabei mehr Raum als bei Metaphern aus dem Bereich der Familie

»die Ungleichheit des Verhältnisses zu Gott«

(z.B. Gott als Vater). Das kann eine Ermutigung zur selbstbewussten Verantwortlichkeit sein, die bei der Metapher des kindlichen, abhängigen Gehorsams manchmal zu stark vernachlässigt wird. Zugleich wird ein Lebensbereich, der heute immer wichtiger wird, die freie Gestaltung von Beziehungen außerhalb der Familie, zu einem Feld, das zugänglich ist für eine theologische Reflexion und das Bilder und Verleiblichungen dessen bietet, was der Glaube an Gott bedeutet. Wie stets, so gibt es auch hier Grenzen der Meta-

phorik. Gerade die Ungleichheit des Verhältnisses zu Gott wird nicht ausgedrückt – doch lässt sich keine Bildwelt finden, die nicht immer auch Mängel hätte.

Ausblick ins NT

● In einer jüngeren Untersuchung fragt H.-J. Klauck nach den Spuren der Vorstellung von Kirche als Freundesgemeinschaft im NT.[5] Er findet sie im Bereich johanneischer, lukanischer sowie paulinischer Texte. Die Spuren wurden in der Rezeptionsgeschichte von dem Denken in familiaren Kategorien überdeckt. Ein zentraler Text sind die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium. In Joh 15,12-15 heißt es: *Dies ist mein Gebot, dass ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, weil der Knecht nicht weiß, was sein Herr tut. Euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich euch alles, was ich bei meinem Vater gehört habe, kundgetan habe.* Sowohl die Hingabe des Lebens für Freunde als auch die Mitteilsamkeit im Freundeskreis sind gängige Motive antiker Freundschaftsethik. In der Jüngerschar der Abschiedsreden erkennt sich die Gemeinde (vgl. 1 Joh 3,16). Sie kann sich daher (auch) als Gemeinschaft von Freunden verstehen.

Ähnlich nutzt auch das Lukasevangelium die Bezeichnung »Freunde« und die Topoi antiker Freundschaftsethik, um die frühe Gemeinde zu beschreiben (vgl. Lk 12,4 die Anrede als »Freunde«, Apg 27,3 den Gang des Paulus zu »den Freunden«, um sich versorgen zu lassen, sowie die Schilderung der Gütergemeinschaft in der Jerusalemer Gemeinde Apg 2,44f und 4,32-37). Dies alles sind Belege dafür, dass die frühen Gemeinden sich auch als Freundesbund verstehen konnten – eine Vorstellung, deren Wiederbelebung gerade den Elementen von Freiheit und Gleichheit in der Ekklesiologie zu größerem Stellenwert verhelfen könnte. Schon neutestamentliche Texte selbst wehren dabei einem

»Gemeinden als Freundesbund«

Verständnis der Freundschaft als eines elitären Zirkels oder einer nur von Sympathie geleiteten Verbindung (vgl. Lk 14,12f).

In paulinischen Texten finden sich nicht die Termini, wohl aber Topoi der Freundschaft (wie z.B. die gegenseitige Verbundenheit, der Beistand in Not, die Offenheit untereinander u.a.). Es gibt eine breite Diskussion darum, ob der Philipperbrief ein »Freundschaftsbrief« sei[6] – Freundschaftsmotive spielen dort mit Sicherheit eine große Rolle. So bietet das Neue Testament eine bislang eher vernachlässigte Möglichkeit, mit einer wenig gebrauchten ekklesiologischen Metapher heute neue Akzente zu setzen.

[1] Zum Rutbuch vgl. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT), Freiburg 2001.
[2] J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, Teil 1: Hiob 1-20, Neukirchen-Vluyn 1995; Teil 2: Hiob 21-42, 1996, sowie ders., Hiobs Post, Neukirchen-Vluyn 1995.
[3] Vgl. auch U. Bail, Gegen das Schweigen klagen, Gütersloh 1998, die zeigt, wie die Sprachstruktur von Ps 55 zugleich den spezifischen Erfahrungen vergewaltigter Frauen Raum und Sprache gibt. Zum Psalm vgl. F.-L. Hossfeld, E. Zenger, Psalmen 51-100 (HThKAT), Freiburg 2000.
[4] Zur Frage vgl. E. Peterson, Der Gottesfreund. Beiträge zur Geschichte eines religiösen Terminus, ZKG 42 (1923) 161-202.
[5] H.-J. Klauck, Kirche als Freundesgemeinschaft?, in: MThZ 42 (1991) 1-14; s. auch E. Moltmann-Wendel, Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft. Freundschaft als gesellschaftliche und theologische Herausforderung, in: EvTh 61 (2001) 428-440.
[6] Jüngst R. Metzner, In aller Freundschaft. Ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil 2.25-30), in: NTS 48 (2002) 111-131.

Hermann M. Stenger CSsR (Interview)

Einander zur Weisheit werden

Freundschaft als Thema (in) der Seelsorge

Eine seelsorgliche Beziehung hat eine andere Qualität als eine freundschaftliche und eine christliche Gemeinde ist nicht identisch mit einem Freundeskreis. Dennoch sollten kirchliche Gruppierungen aller Art freundschaftsfördernde Lebensräume sein. Wird das, was Freundschaft ist, im pastoralen Alltag genügend beachtet und gewürdigt?

● *DIAKONIA: Freundschaften bedeuten im privaten Leben viel. Wird dieses Faktum in der Seelsorge zustimmend wahrgenommen oder eher ignoriert?*

Stenger: Die Kirche hat zwar große Freundschaften wie die von Benedikt und Scholastika, von Franziskus und Clara, von Franz von Sales und Johanna von Chantal gelten lassen, aber dennoch war die Zurückhaltung der Kirche der Freundschaft gegenüber ähnlich groß wie gegenüber der Sexualität. Es gelang ihr weder, eine ars amandi noch eine ars amicitiae zu entwickeln. Intimität und Sexualität wurden in eins gesetzt und Zärtlichkeiten waren als sexuelle Versuchung in weiten Kreisen tabuisiert.

Inzwischen ist das kirchliche Klima freundschaftsfreundlicher geworden. Ich erinnere mich an die »Menschliche Seelsorge« von Rolf Zerfass[1] mit dem pastoralästhetisch schönen ersten Kapitel über die »Seelsorge als Gastfreundschaft«. Im neuesten Verzeichnis des Vier-Türme-Verlags (2002/2003) finden sich gleich zwei Titel über die (individuelle) Freundschaft: Anselm Grün wünscht jedem einen Freund und Wunibald Müller schreibt über das »Wagnis der Nähe«[2]. Evangelischerseits haben jüngst Elisabeth Moltmann-Wendel und Jürgen Moltmann auf die kirchen- und gesellschaftspolitische Bedeutung der Freundschaft aufmerksam gemacht.[3]

DIAKONIA: Können Sie zunächst kurz beschreiben, was Sie konkret unter Freundschaft verstehen?

Stenger: Ich gehe von einer Form der Freundschaft aus, die im Alltag viele graduelle Varianten zulässt. 1980 bzw. 1985 habe ich versucht, den christlichen Glauben als intime Zustimmung des Herzens darzustellen. Was dort zu lesen ist, gilt auch für eine freundschaftliche Beziehung von Mensch zu Mensch. Sie ist ein »intimes« Verhältnis.

Ich verwende das schillernde Wort Intimität im eindeutigen Sinn von Innigkeit, wie es Romano Guardini gerne gebraucht hat. Das alte, für manche Ohren vielleicht altmodische Wort Innigkeit bringt eine vertraute und von Vertrauen

getragene Beziehung zum Ausdruck. Zu ihr gehört ein hohes Maß an ideeller und ethischer Übereinstimmung, eine gegenseitige diskrete Offenheit und ein ehrfürchtiges Wissen um den anderen. So kann sich jede und jeder in nicht vereinnahmender Wärme frei fühlen. In einer solchen Beziehung wechselt örtliche Nahnähe mit Fernnähe, so dass man von der räumlichen Trennung sagen kann: »Trennung, die keine ist.« Gewiss gibt es in der Freundschaft auch karge und dunkle Zeiten, Zeiten des Rätselhaften und der Befürchtung des Scheiterns. Wenn das Licht zurückkehrt, wird die Reinheit der Wesensberührung aufs Neue dankbar erfahren. Diese macht stark zur Treue. Auch wenn eine Freundschaft ein Ende nimmt, hinterlässt sie einen character indelibilis, ein unauslöschliches Siegel.

Freundschaft und Begleitung

● *DIAKONIA: Wie verhält es sich nun mit einer so gearteten Freundschaft, die im Rahmen einer beruflich-seelsorglichen Tätigkeit entsteht? Verbietet nicht die Verschiedenheit der Rollen von vorneherein eine freundschaftliche Beziehung?*

Stenger: Zur Veranschaulichung wähle ich, stellvertretend für alle anderen seelsorglichen Situationen, die geistliche Begleitung. In diesem Prozess nimmt eine Person die Rolle des Meisters ein, die andere die Rolle des Schülers. Diese für zeitgenössische Ohren fremd klingende Kennzeichnung macht den Anschluss an die säkulare und ekklesiale Tradition möglich, die bezeugt, dass sich innerhalb eines Meister-Schüler-Verhältnisses eine Freundschaft entwickeln kann, ohne dass diese der Aufgabe des Führens schadet. Im Gegenteil! Wenn es nicht so wäre, könnte Jesus mit niemandem befreundet gewesen sein. Die Johannesminne ist schließlich keine Erfindung der Volksfrömmigkeit und die Freundschaft zwischen Jesus und Maria Magdalena ist keine phantasierte Unterstellung der Feministischen Theologie.[4] Heute noch bestaunen wir die Freundschaft des Sokrates mit seinen Schülern, die Freundschaft von Platon mit

»einer transzendenten Wirklichkeit verpflichtet«

Dion, die Freundesgemeinschaft des Aurelius Augustinus in Cassiacum. Sollte es heute solch Freundschaften nicht mehr geben?

Ignace Lepp († 1966), Professor am Institut für Psychosynthese in Paris, hat die freundschaftliche Lehrer-Schüler-Beziehung – Schüler im Sinn von disciple und nicht von eleve! – näher betrachtet.[5] Seine Kenntnis lässt sich gut auf die geistliche Begleitung übertragen. Beide Personen, die begleitende und die begleitete, beeinflussen sich gegenseitig. Dieses Kräftespiel enthält geistig-geistliche und affektiv-sinnenhafte Elemente. Das Entscheidende dabei ist, dass sich beide einer transzendenten Wirklichkeit verpflichtet wissen, einer Botschaft, auf die beide hören. Nur wenn dies der Fall ist, werden sie zu Gebenden und Nehmenden, zu Austeilenden und Empfangenden und dies sub specie aeternitatis.

Die exzentrisch-eschatologische Orientierung ist die Gewähr dafür, dass eine wachsende Freundschaft das entsprechende Niveau erreicht, das sich deutlich von einer erotischen bzw. sexuellen Beziehung unterscheidet. Ohne eine solche abzuwerten, geht es hier darum, ihre Andersartigkeit festzustellen. Auch die Tradition der ostkirchlichen Starzen, der jüdischen Zaddikim und der indischen Gurus lässt die Tür zur Freundschaft offen.

DIAKONIA: Ihre Vorstellung von Freundschaft ist eine sehr anspruchvolle. Werden sich

da nicht das Gelingen und das Misslingen in der Lebenswirklichkeit bestenfalls die Waage halten?

Stenger: Das Gelingen des Kompositum von geistlicher Begleitung und Freundschaft setzt tatsächlich ein hohes Maß an affektiver Reife, eine stabile Identität, eine Kultur der Triebregungen und ein möglichst klares Bewusstsein des Handelns voraus. Das gilt analog für alle primär pastoralen Beziehungen, aus denen sekundär eine freundschaftliche wird. Dass diese Beziehungsform aus den indirekt angedeuteten Gründen häufig misslingt, sollte nicht Anlass dafür sein, das Risiko einer Freundschaft im pastoralen Kontext prinzipiell zu meiden.

Freundschaft in Gruppen

● *DIAKONIA: An die bisherigen Überlegungen schließt sich die Frage an, wie Freundschaften generell in einem kirchlichen System, d.h. in einer Pfarrgemeinde, in einer Ordensgemeinschaft oder sonst einer Gruppierung akzeptiert werden.*

Stenger: Die Integration hängt vom Zustand des Milieus ab, dem die Befreundeten angehören. Positive und negative Eigenerfahrungen der einzelnen Mitglieder spielen bei der Akzeptanz oder Nichtakzeptanz eine wichtige Rolle. Persönliche Beziehungsdefizite verleiten zu Projektionen, welche die Wahrnehmung der Freundschaft verzerren und zu Verdächtigungen führen; oder es stellen sich Neid- und Eifersuchtsreaktionen ein, welche das Gemeinschaftsklima vergiften. Es wäre ein großer Fortschritt, wenn es gelänge, offen darüber zu sprechen. Dann würden freundschaftliche Beziehungen nicht mehr so leicht skeptisch ignoriert, auch nicht nur stillschweigend toleriert, sondern eher wohlwollend und zustimmend akzeptiert.

DIAKONIA: Bisher war nur von Freundschaften zwischen zwei Personen die Rede. Gibt es nicht auch »Freundeskreise«, oder ist dieses Wort nur eine euphemistische Bezeichnung für Interessengemeinschaften?

Stenger: Ich muss genau hinschauen, welche »korporative Identität« eine Gruppierung hat. Ein Klassentreffen und eine Nachbarschaftsgruppe unterscheiden sich signifikant von

» Gesunde Biotope geben Kraft zum Widerstand. «

einer existentiell bedeutsamen Gemeinschaft, die ähnliche Merkmale hat wie eine Freundschaft zu zweit. Eine tiefgehende, zum Teil unbewusste, geistige und geistliche Verwandtschaft, eine gemeinsame Glaubenshaltung und wachstumsfördernde Gruppennormen bewirken eine Einmütigkeit gemäß Phil 2,1-4. Sachbedingte Meinungsverschiedenheiten und vorübergehende Konflikte werden nicht harmonisierend verdrängt, sondern nüchtern und aufmerksam bearbeitet. Solche gesunde Biotope geben Kraft zum Widerstand gegen die Resignation und zum Einsatz für eine wünschenswerte Zukunft der Kirche.

Aus dieser idealtypischen Skizze folgt, dass z.B. Personalgemeinden (wie eine Studentengemeinde) oder Ordensgemeinschaften (wie die Redemptoristen) keine Freundeskreise sind. Bestenfalls sind sie freundschaftsoffene Lebensräume. Diesbezüglich zu hohe Erwartungen schlagen in Enttäuschungen um. Es ist mir hier nicht möglich, auf diese Problematik näher einzugehen. Bemerken möchte ich jedoch – damit ich nicht missverstanden werde –, dass meine Beziehung zur angestammten Ordensgemeinschaft ungetrübt ist, weil ich sie realistisch sehe.

Privates Nachwort

● *DIAKONIA: Sie haben mir erlaubt, Sie am Ende des Interviews zu fragen was Ihr Nachdenken über die Freundschaft mit Ihren eigenen Erfahrungen zu tun hat.*

Stenger: Nichts von dem, was ich gesagt habe, ist pure Theorie. Ich hatte und habe in meinem langen Leben das Glück, dass mir viele sehr gute Beziehungen ordensintern und -extern geschenkt wurden. Ich halte es für müßig, darüber zu diskutieren, ob das Prädikat »sehr gut« oder das Prädikat »freundschaftlich« für die Begegnungen zutrifft. Die Übergänge sind fließend.

Ich kenne aus eigener Erfahrung das Begleitet-werden mit freundschaftlichem Akzent und kollegiale Verbindungen, die mehr sind als konventionelle Kollegialität. Ich fühle mich vier Gruppen und Kreisen zugehörig, von denen zwei viele Jahre bestanden haben und zwei immer noch bestehen.[6] Auf alle traf bzw. trifft in genügendem Maß Phil 2,1-4 zu. – Zuletzt erwähne ich noch eine Studiendirektorin »in Ruhe« (?!), die seit 20 Jahren in meiner Nähe die (Ehren-) Ämter einer Häuserin (zu deutsch Haushälterin), einer Mitarbeiterin in der Altenseelsorge, einer Top-Sekretärin und schließlich das Amt des unerbittlichen Rotstifts ausübt. »Rotstift« ist das Markenzeichen für exakte Fertigstellung von Manuskripten, die ich weniger exakt entworfen habe. Dass ein solches Zusammenspiel kein bloßes Dienstleistungsverhältnis ist, versteht sich von selbst. Ein Vergleich mit der Weisheit, um die Salomo bittet, liegt nahe: Sie teilt mit mir alle Mühe und leitet mich besonnen in meinem Tun (vgl. Weish 9,9-12).

Einander zur Weisheit werden! Rolf Zerfass und Elisabeth Moltmann-Wendel haben darin ein Freundschaftskriterium gesehen.[7] Freunde/Freundinnen bewahren einander vor Lebens- und Glaubensekel und vor Verzweiflung und werden einander zur Weisheit, die der Geist Gottes ihnen gibt.[8]

Das Gespräch führte Veronika Prüller-Jagenteufel

Hinweise auf einschlägige Veröffentlichungen von Hermann Stenger:

Glaube als intime Zustimmung des Herzens. Zur Psychologie und Theologie der Intimität, in: Verwirklichung des Lebens aus der Kraft des Glaubens. Pastoralpsychologische und spirituelle Texte, Freiburg i.B. 21989, 170-175.

Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Innsbruck 1995 (Widmung an den Ebener Kreis).

Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, Innsbruck 2000 (Widmung an den Loipler Kreis). – Der Abschnitt V.2 »Die Kunst, Beziehungen zu gestalten« kann auch als Anleitung zur Gestaltung einer Freundschaft gelesen werden.

Andere begleiten. Die begleitende Person im Kraftfeld seelsorglicher Begegnung, erscheint in: Ordensnachrichten 41 (2002) Heft 4.

[1] Rolf Zerfass, Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst, Freiburg i.B. 21985.

[2] Anselm Grün, Ich wünsch' dir einen Freund, Münsterschwarzach 2002; Wunibald Müller, Henri Nouwen. Springen. Das Wagnis von Nähe. Ein Porträt, Münsterschwarzach 2002.

[3] Elisabeth Moltmann-Wendel, Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft, Stuttgart 2000. Vgl. die Besprechung in diesem Heft.

[4] Vgl. Moltmann-Wendel, Anm. 3, 83-101.

[5] Ignace Lepp, Psychologie der Freundschaft, Freiburg i.B. 21973.

[6] Vgl. die Widmungen in den Büchern »Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann« und »Im Zeichen des Hirten und des Lammes«.

[7] Vgl. Zerfass, Anm. 1, 158-163 und Moltmann-Wendel, Anm. 3., 17f.

[8] Vgl. E.H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Frankfurt/M. 1966, 118-120.

Marie-Theres Beeler

Freundschaft in der Seelsorge[1]

Seelsorge als Beziehungsarbeit stellt die Anforderung, eigene Bedürfnisse nach Freundschaft sowie Erfahrungen von Gegenseitigkeit in den Rahmen professioneller Verantwortung rückzubinden. Nur so können Missbrauch und Grenzverletzungen hintangehalten werden.

● Als ich als junge Theologin vom Studium in die Gemeindearbeit einstieg, freute ich mich darauf, einen Beruf zu haben, der mir vielfältige Beziehungen mit Menschen ermöglichen würde. Eine wesentliche Dimension meines Berufes sah ich in der Beziehungsarbeit, ohne die keine Seelsorge möglich sein würde. Meine bisherigen Erfahrungen als Ehrenamtliche in Jugendarbeit und Diakonie prägten mein Bild dieser Beziehungsarbeit: Menschen in Freundschaft begegnen, Gemeinschaft erleben, Nähe zulassen. Die theologische Grundlage für dieses Berufsbild fand ich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, insbesondere in der Rede über das pilgernde Volk Gottes (LG).

Nach kurzer Zeit wurde mir immer deutlicher und manchmal auch schmerzlich bewusst, dass ich nicht einfach als Person wahrgenommen wurde, sondern als Vertreterin einer Institution mit einer besonderen Aufgabe. Man begegnete mir als Beauftragter der Kirche, der Pfarrei, als Angehöriger der Berufsgruppe der TheologInnen, als Frau in einer kirchlichen Anstellung. Ich erlebte unterschiedlichste Reaktionen, von denen ich wusste, dass sie weniger mit meiner Person als mit der neuen Rolle zu tun hatten, in der ich mich nun würde einfinden müssen. Je nach kirchlichen Vorerfahrungen und Bildern meines Gegenübers wurde ich mit Lob oder Tadel eingedeckt. Die einen suchten mich als Verbündete zu gewinnen, während mich andere mit Nichtbeachtung »bestraften«. Wie ich mich in dieser Berufsrolle bewegen, wie ich darin ein meiner Aufgabe angemessenes Verhalten erwerben, wie ich trotz Zuschreibungen von außen ich selber bleiben könnte, das hatte ich in meiner Ausbildung nicht gelernt. Während ich für die theologischen Belange meiner Arbeit über eine Qualifikation verfügte, die mir ein fachlich fundiertes Arbeiten ermöglichte, hatte ich für die seelsorgerlichen Belange wenig Ressourcen, auf die ich zurückgreifen konnte, um die Arbeit professionell bewältigen zu können. Ich war gefordert, mir selber Quellen zu erschließen, durch die ich das für die Beziehungsarbeit erforderliche Rüstzeug erwerben konnte. Ich besuchte Weiterbildungen, Supervision, pflegte den Austausch mit KollegInnen und ging dem spirituellen Boden meines Lebens und Arbeitens nach.

Professionalität und Freundschaftlichkeit

● Wer in der Seelsorge tätig ist, agiert nicht als Privatperson, sondern begegnet Menschen in einer durch die Institution Kirche definierten Aufgabe. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, wird ein fachlicher Hintergrund vorausgesetzt, der sich in den Zulassungskriterien zum kirchlichen Dienst widerspiegelt. Mein Handeln in dieser Aufgabe ist berufliches Handeln als Seelsorgerin und unterscheidet sich von meinem privaten Handeln in wesentlichen Punkten:

In den Beziehungen zu den Menschen, die sich mir anvertrauen, besteht ein Machtgefälle. Dieses Machtgefälle gibt es auch dann, wenn wir als Kirche »gemeinsam unterwegs« sind, wenn »Leben teilen« als Bild von Seelsorge handlungsleitend ist und wenn »Geschwisterlichkeit« im Leitbild der Pfarrei als deren Wesensmerkmal definiert wird. Dieses Machtgefälle besteht darin, dass ich kraft meines Amtes einen Auftrag habe, diese Beziehung adäquat zu gestalten und mir diese Erwartung auch entgegengebracht wird. Menschen vertrauen sich mir an, weil man mir als Fachperson und als Vertreterin der Kirche verantwortungsbewusstes Handeln zutraut. In besonderem Maß besteht dieses Machtgefälle, wenn Menschen in Not- oder Grenzsituationen von mir Unterstützung erwarten, wenn mein Gegenüber sich ohnmächtig und hilfebedürftig fühlt.

Während ich in meinen privaten Beziehungen auf Gegenseitigkeit bedacht bin, habe ich in einer professionellen Beziehung die Aufgabe, das bestehende Machtgefälle anzuerkennen und verantwortungsbewusst damit umzugehen. Wo es ein Machtgefälle gibt, besteht die Gefahr von Machtmissbrauch. Ich kann mein Gegenüber manipulieren für meine Ziele und Wünsche oder für Ziele, die ich aufgrund meiner Aufgabe glaube erfüllen zu müssen. Der sorgsame Umgang mit meinem Gegenüber in der Seelsorge beginnt da, wo ich Ungleichheit oder Abhängigkeit eingestehe und nicht leugne, sie wahrnehme und zu verstehen versuche. Der zweite Schritt ist der, dass ich meine Beziehung zu den Menschen in der Seelsorge aufgrund meines fachlichen Hintergrundes entsprechend meiner Aufgabe aufnehme und nicht aufgrund meiner eigenen Beziehungsbedürfnisse.

Seelsorgerliche Arbeit ist jedoch mehr als die Beziehungsarbeit anderer Professionen auch auf das freundschaftliche Moment verwiesen.

»das bestehende Machtgefälle anerkennen«

Gemeinsames Unterwegs-Sein fordert mich als ein menschliches Gegenüber. Ich bin als Person und nicht nur als Fachperson angefragt. Wie ich lebe, was ich glaube, welche Werte für mich wichtig sind – all das will erlebt werden können. Dass ich mich als Mensch zu zeigen bereit bin und mich einlasse auf ein Stück Gegenseitigkeit, macht es erst möglich, gemeinsam unterwegs zu sein. Insbesondere in der Jugendarbeit habe ich erlebt, wie Gegenseitigkeit eingefordert wird, damit Jugendliche sich selber einlassen können. In dieser Gegenseitigkeit erlebe ich immer wieder Freundschaft, fühle mich getragen und genährt. Freundschaftliche Erfahrungen lassen die Beziehungsarbeit in der Seelsorge zu einer persönlichen Bereicherung werden, auch zu einer Energie- und Motivationsquelle für die Arbeit. Dennoch darf mich dieser persönliche Gewinn nicht vergessen lassen, dass ich nicht als Privatperson angefragt bin. Meine berufliche Verantwortung erfordert, dass ich bereit und fähig bin, die freundschaftlichen Momente an meinen professionellen Auftrag rückzubinden. Beziehungen als Seelsorgerin verantworte ich auch im Fall von

wertvollen Erfahrungen der Gegenseitigkeit vor dem Hintergrund meiner beruflichen Rolle.

Beziehungsarbeit in der Seelsorge ist nicht dafür da, dass ich mich als Seelsorgerin eingebettet und anerkannt fühle. Meiner Beobachtung nach ist dies die verbreitetste Form des Machtmissbrauchs in der Seelsorge und erfolgt in der Regel ohne böse Absicht. Beziehungsarbeit als

»Beziehungsarbeit im Dienst meiner Aufgabe«

Seelsorgerin wird missverstanden, wenn ich in erster Linie für mich selber sorge. Das bedeutet nicht, dass ich meine Bedürfnisse und Erwartungen nicht einbringen soll oder dass ich nicht um den Schutz meiner persönlichen Grenzen besorgt sein muss. Aber es bedeutet wohl, dass Beziehungsarbeit in der Seelsorge nicht für mein Bedürfnis nach Anerkennung und Freundschaft, auch nicht für mein Bedürfnis zu helfen oder zu lernen da ist. Beziehungsarbeit steht im Dienst meiner Aufgabe.

Beziehungsarbeit in der Seelsorge ist daraufhin angelegt, dass Menschen beziehungsfähig und nicht abhängig werden. Das bedeutet auch, dass ich selber nicht von beruflichen Beziehungen abhängig werde. Wenn die Erwartungen einer exklusiven Freundschaft an mich herangetragen werden, bin ich dafür verantwortlich, diese Erwartungen nicht zu erfüllen. Im Unterschied zu anderen Professionen gibt es in der Seelsorge keinen zeitlichen oder räumlichen Rahmen wie Sprechstunden oder Beratungsräume, der die professionelle Beziehung äußerlich zu begrenzen hilft. Grenzen dennoch zu wahren, erfordert eine hohe soziale Kompetenz der Seelsorgerinnen und Seelsorger.

Als helfende Fachperson bin ich im besonderen Maß Ziel von Übertragungen. Menschen tragen Wünsche, Bedürfnisse, Beziehungsangebote an mich heran, weil ich etwas verkörpere, das ihnen in Erfahrungen oder Sehnsüchten begegnet. Diese Projektionen lösen in mir wiederum Gefühle aus, die ich als Reaktionen auf eine Übertragung erkennen muss, um die seelsorgerliche Beziehung verantwortungsvoll gestalten zu können. Als Fachperson bin ich in dieser Situation verantwortlich dafür, was ich zulasse und was nicht. Keinesfalls kann ich meinem Gegenüber die Verantwortung dafür übertragen, wenn ich in einer solchen Situation die Grenzen meiner Rolle überschreite.

Freundschaften sind ein tragendes Element der Gemeinde unterwegs. Menschen verbinden sich in Gruppen, Projekten oder für einzelne Vorhaben. SeelsorgerInnen sind gefordert, diese Beziehungsräume zu schaffen oder zu unterstützen. Beziehungsarbeit in der Seelsorge ist demnach nicht nur ein individuelles Beziehungsangebot, sondern auch ein sozialräumliches Angebot.

Zugänglichkeit statt Verfügbarkeit

● Wo Beziehungsgestaltung in der Seelsorge zum Thema wird, begegnet uns immer wieder das Schlagwort der »Verfügbarkeit«. Meiner Erfahrung nach verbirgt sich hinter diesem Begriff meistens eine Erwartungshaltung gegenüber SeelsorgerInnen, die in menschliche Katastrophen führt. Die Interpretationen von Verfügbarkeit, mit denen ich bisher konfrontiert wurde, drücken aus, dass der seelsorgerlichen Tätigkeit über allen anderen Lebensbereichen Priorität eingeräumt werden muss – zeitlich, räumlich, psychisch. Immer wieder wird die Forderung des Pflichtzölibats für Priester mit der Forderung nach Verfügbarkeit untermauert. Persönliche Verpflichtungen aufgrund partnerschaftlicher

oder familiärer Beziehungen sollen die Verfügbarkeit für die Gemeinde nicht gefährden. Auch wer nicht zölibatär lebt, sieht sich im Sinn eines Defizits mit dem Anspruch der Verfügbarkeit konfrontiert. Nach wie vor werden Seelsorgerinnen und Seelsorger, unabhängig von ihrer Lebensform, an diesem »Ideal« gemessen und unter einen massiven Erwartungsdruck gestellt.[2] Beziehungen, die nicht dem Aufgabenbereich der Seelsorge zugeordnet sind, werden zum Hindernis für die berufliche Tätigkeit degradiert.

»die fatalen Folgen des Mythos »Verfügbarkeit««

Paar- und Familienbeziehungen von SeelsorgerInnen werden bis über die Grenzen der Belastbarkeit strapaziert. Während die fatalen Folgen des Mythos »Verfügbarkeit« von nicht-zölibatären SeelsorgerInnen in der Pastoral immer wieder thematisiert und Wege gesucht werden, mit dem Unmöglichen zurechtzukommen, bleibt die verheerende Auswirkung der Forderung nach Verfügbarkeit auf die Priester in der kirchlichen Öffentlichkeit wenig hinterfragt. Auf die persönlichkeitsschädigende Wirkung einer selbstausbeutenden Identifikation mit dem System Kirche, die die gelebte Verfügbarkeit nach sich zieht, hat Eugen Drewermann ausführlich hingewiesen.[3] Dennoch wird dieses Ideal in der Regel nur in seinen negativen Auswirkungen auf die Situation verheirateter SeelsorgerInnen thematisiert, aber kaum als Wert an sich hinterfragt.

Das wesentliche Problem der »Verfügbarkeit« sehe ich darin, dass mit dieser Erwartung letztlich die Beziehungsfähigkeit in der Seelsorge massiv leidet. Was passiert mit meiner Beziehungsfähigkeit, wenn ich nicht für mein eigenes Wohlbefinden sorgen darf? Wie kann ich die Bedürfnisse anderer Menschen wahrnehmen, wenn ich meine eigenen Bedürfnisse nicht kenne? Wie kann ich Grenzen meines Gegenübers respektieren, wenn ich meine Grenzen ignoriere? Soziale Kompetenz ist für die seelsorgerliche Arbeit wesentlich und ich wage schlichtweg zu behaupten, dass die Ideologie der Verfügbarkeit Menschen daran hindert, soziale Kompetenz zu entwickeln und dafür Sorge zu tragen. Statt verfügbar zu sein, wäre es wesentlich, zugänglich zu sein.[4] Diese Zugänglichkeit für andere Menschen bzw. also die eigene Beziehungsfähigkeit zu erhalten, darin sehe ich eine wichtige Verantwortung von SeelsorgerInnen.

Grenzverletzungen in der Seelsorge

- Sorge zu meiner Beziehungsfähigkeit trage ich dann, wenn ich außerhalb des Berufes persönliche Beziehungen pflege, durch die ich emotional genährt, aber auch in Frage gestellt und herausgefordert werde. Wer emotional unterernährt ist, setzt sich höchster Gefahr aus, die eigenen Bedürfnisse unreflektiert in professionellen Beziehungen zu kompensieren.

Konfrontiert mit dem Phänomen der sexuellen Ausbeutung in der Seelsorge mache ich die Erfahrung, dass Grenzverletzungen vielfach durch Menschen geschehen, die im Beruf alles geben. Sie kennen keinen Unterschied zwischen privaten und beruflichen Beziehungen. Ihr ganzes Leben ist Beruf und sie werden dafür anerkannt, diese Leistung zu erbringen. Wird ein Missbrauch aufgedeckt, fällt das Umfeld aus allen Wolken und versteht nicht, dass ausgerechnet dieser Person ein gravierendes Verschulden anzulasten sei. Täter werden von ihrem Umfeld sogar verteidigt oder in Schutz genommen. Diese Reaktion ist für ein Opfer eine schwere, zusätzliche Belastung und führt dazu, dass die Angst vor dem Schritt in die Öffentlichkeit noch

größer wird. Im Extremfall muss das Opfer damit rechnen, dass ihm die Schuld zugewiesen wird, weil es die Zukunft eines anerkannten und beliebten Seelsorgers gefährdet.

Wer im Beruf alles gibt, kann leicht das Empfinden und Bewusstsein dafür verlieren, dass es persönliche Bedürfnisse gibt, die zu stillen der Beruf nie erlaubt. Grenzverletzungen in der Seelsorge passieren nicht erst beim sexuellen Übergriff. Grenzverletzungen passieren bereits dort,

»wer im Beruf alles gibt«

wo ich Menschen, die mir anvertraut sind, missbrauche, um mich selber als wichtig und wertvoll zu erfahren oder mir Geborgenheit zu verschaffen. Solches Überschreiten der Grenzen des Privaten ist zwar nicht als kriminelles Verhalten zu bewerten, wohl aber als grobes berufliches Fehlverhalten. In der Regel geschieht es keineswegs aus dem Bedürfnis, jemanden zu missbrauchen, sondern aus fehlender Auseinandersetzung mit der eigenen Verantwortung in seelsorgerlichen Beziehungen. Die Aus- und Weiterbildung in der Seelsorge ist herausgefordert, Chancen und Grenzen von professionellen Beziehungen aufzuzeigen. Es wäre jedoch ein Missverständnis, aufgrund dieser Ausführungen anzunehmen, die Gefahr von Missbrauch schließe Erfahrungen von Gegenseitigkeit und Freundschaft in der Seelsorge aus. Sie zeigt aber deutlich auf, dass es eine Einbettung braucht in den Rahmen einer beruflichen Verantwortung.

[1] Hintergrund meiner Gedanken sind konkrete Erfahrungen aus dem Alltag als Seelsorgerin sowie aus der Beratungs- und Bildungsarbeit mit SeelsorgerInnen. Sie sind geschrieben, um zum Nachdenken über die Möglichkeiten und Grenzen von Freundschaft in der Seelsorge anzuregen. Ein Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wird nicht erhoben.

[2] z.B. Bruno Strassmann-Schanes, Seelsorge mit Familie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 10/2002 und die Reaktion von Stefan Schaub auf diesen Beitrag in der Ausgabe 15/2002.

[3] Z.B. Eugen Drewermann, Kleriker. Psychogramm eines Ideals, Olten 1989.

[4] Diese hilfreiche Gegenüberstellung von Zugänglichkeit und Verfügbarkeit habe ich in einem anderen Zusammenhang bei Lothar Böhnisch thematisiert gefunden: Lothar Böhnisch, Räume, Zeiten, Beziehungen und der Ort der Jugendarbeit, in: Deutsche Jugend 2 (2002) 74.

Wir gratulieren:

Die Redaktion von Diakonia gratuliert ihrem Mitglied Prof. Dr. Norbert Mette ganz herzlich zur Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Freiburg i.d. Schweiz am 15. November 2002.

Professor Mette wurde damit für seine herausragenden Leistungen als Pastoraltheologe und Religionspädagoge geehrt, wobei insbesondere seine wissenschaftstheoretischen Arbeiten, seine Arbeiten zur Sozialpastoral sowie sein Engagement für eine Vermittlung unterschiedlicher kontextueller Ansätze (z.B. aus Südamerika oder aus Frankreich) in den deutschsprachigen Diskurs der Praktischen Theologie zu betonen sind.

Mit der Gratulation verbinden wir einen ebenso herzlichen Dank dafür, dass Norbert Mette seit Jahren sein umfassendes Wissen, seine präzisen Analysen und seinen großen Weitblick so fruchtbar in unsere Redaktion einbringt.

Wilhelm Zauner

Was kostet die Freundschaft?

Freundschaft erfordert Einsatz, Wachsamkeit und Achtsamkeit. Dennoch erweisen sich im Rückblick die Freundschaften eines Lebens als Gabe und Geschenk. Eine Bilanz.

● Mit einer Kosten-Nutzen-Rechnung der Freundschaft habe ich mich noch nie beschäftigt. Wenn ich hier einen einen kleinen Beitrag zur Kultur und »Ökonomie« der Freundschaft leisten soll, versuche ich es durch einige Skizzen aus meinem Leben.

Erfahrungen mit Freundschaft habe ich genug. Im Kindergarten von Windischgarsten, der meinen familiären Lebensbereich aufregend vergrößerte, hieß meine beste Freundin Solana. Sie war über sechzig Jahre alt, Ordensschwester und Leiterin der Anstalt. Ihr erzählte ich ebenso wie auch meiner Mutter von meinen speziellen Freundschaften mit anderen Kindern. Manchmal musste ich um eine Freundin oder einen Freund werben, manchmal warben andere um meine Freundschaft. Es ist nicht angebracht, über die Beziehungslandschaft in einem Kindergarten zu lächeln. Das ist eine ernste Sache; ich habe damals viele Freuden erlebt, aber auch manche Beziehungsnöte ausgestanden.

In der Volksschule saß ich neben dem Hans. In der Pause tauschte ich mein weißes Weckerl gegen sein wunderbares Bauernbrot. Eine kleine Verwirrung entstand erst in der vierten Klasse, als ich mein Weckerl mit der Nora teilte und dann dem Hans nichts mehr anzubieten hatte. Sie entschädigte mich manchmal mit einem Stück Kuchen, das ich aber nicht mit dem Hans teilen wollte. Es war ja ein Sinnbild der Freundschaft mit ihr und in diesem Sinn nicht teilbar.

Unser Lehrer Moser war auch Kapellmeister der Blasmusik. Ich lernte bei ihm die Ziehharmonika spielen und durfte damit in der Schule Lieder begleiten. Daher verehrte ich ihn als meinen besonderen Freund.

Brief und Musik

● Mit zehn Jahren kam ich ins Gymnasium nach Linz, hundert Kilometer von meinem Geburtsort entfernt. Die Eltern brachten mich mit meinem Bruder, der schon in die dritte Klasse ging, in einem gemeinsamen Quartier unter. Er führte mich in seinen Freundeskreis ein, besonders in die Schülergruppe bei den Jesuiten am Alten Dom. Dort war vor allem politische Verlässlichkeit (auch von Zehnjährigen!) gefordert, denn in der Zeit des Nationalsozialismus war eine spezielle Schülerseelsorge verboten. Das Geheimnis der Zugehörigkeit zum »Alten Dom« verband zu einem Freundeskreis besonderer Art.

Als die Schüler der oberen Klassen zum Kriegsdienst eingezogen wurden, schrieben wir Jüngeren ihnen Briefe und freuten uns, wenn sie mit einem »Feldpostbrief« antworteten. So haben wir einander tiefer kennen gelernt als durch Gruppenstunden. Mein Bruder wurde mit sechzehn Jahren zum Kriegsdienst einberufen. Ich habe heute noch eine Schachtel voller Briefe, die er »aus dem Felde« geschrieben hat. Wir konnten immer gut miteinander reden, aber in unseren Briefen haben wir einander manches anvertraut, was wir uns mündlich so nicht gesagt hätten. Auch meine beiden Schwestern erzählen, dass sie ihn vor allem durch seine Briefe tiefer kennen gelernt haben.

Bald kamen einige unserer Briefe an die jungen Soldaten mit dem Vermerk »Empfänger gefallen für Großdeutschland« an uns zurück. Wir feierten in der Kapelle des Alten Domes Trauergottesdienste für unsere Freunde. Dabei wurde uns voll bewusst, wie tief wir mit ihnen verbunden waren. Wir erlebten aber auch, wie stark nach solchen Todesnachrichten das Netz der Freundschaft trägt und der gemeinsame Glaube tröstet. Es gibt ein Leben nach dem Tod. Das wur-

»wie ich lebe und was mich beschäftigt«

de mir besonders deutlich, als aus Frankreich die Nachricht vom »Soldatentod« meines Bruders eintraf. Er ist nicht einmal achtzehn Jahre alt geworden, aber er hat sich in mein Leben auch als Freund eingeprägt. Ich war erst dreizehn, als er zu mir sagte: »Du bist mein Bruder, aber ich möchte dich auch zum Freund haben. Ich möchte dir alles sagen, wie ich lebe und was mich beschäftigt.« Diese Vor-Gabe führte uns zu einer gegenseitigen Freundschaft, die wohl sonst in so jungen Jahren und auch unter Brüdern selten ist.

Eine andere Sprache der Freundschaft als der Brief ist die Musik. Wir haben am »Alten Dom« immer viel gesungen und waren stets bereit, neue Lieder zu lernen. Ich habe meine Kenntnisse auf der Ziehharmonika ausgeweitet auf die Orgel und das Klavier. Mein Bruder spielte Geige, und ich war stolz, ihn begleiten zu können. Oft kamen einige Freunde, die irgendein Instrument spielen konnten, vor allem am Sonntag Nachmittag zu uns, weil in unserem Zimmer ein

»durch die Musik einander nahe«

Klavier stand. Wir spielten vierhändig, arrangierten Lieder oder schrieben leichte Stücke für jene Instrumente um, die eben vertreten waren. Das war manchmal etwas schwierig, etwa wenn nur eine Blockflöte und vier Geigen einsetzbar waren. Na, das Klavier konnte ergänzen und mit Bässen versehen, was sonst allzu dünn klang. Wichtig war vor allem die Zeit nach dem Spiel. Da entwickelte sich von selbst ein Gespräch, weil wir schon durch die Musik einander nahe waren.

Auch als Student in Innsbruck gewann ich auf diese Weise Freunde. Wir hatten im Priesterseminar sehr wenig Freizeit, aber viele nützten sie so weit als möglich auch zur Musik. Die Orgel und der Chor, das Theater und das gemeinsame Hören von Schallplatten waren mir wichtig. In der Atmosphäre der Musik erfasst man rasch eine »gleiche Wellenlänge«, spürt man das Einverständnis und das Mitgehen, reibt sich aber manchmal auch an verschiedenen Auffassungen im Stil.

Gemeinsames Ziel

● Für die Reifung meines Wunsches, Priester zu werden, war die Freundschaft von größter Bedeutung. Es gab damals noch keine solche Gale-

rie von »Priesterbildern«, wie sie nach dem II. Vatikanischen Konzil entworfen und präsentiert wurden. Die Darstellung der kirchlichen Ämter in den Lehrveranstaltungen an der Universität war eher trocken und farblos. Sie wurde im Priesterseminar spirituell angereichert und ergänzt. Wir Studenten haben uns aber vor allem an den Auffassungen und am Stil von Priestern orientiert, die uns ihre Freundschaft schenkten, etwa der wortkarge und sehr menschliche Regens oder die Brüder Rahner mit ihrer geistigen Weite. Diese und andere waren unsere leibhaftigen »Priesterbilder«.

Wichtig waren vor allem die Freundschaften, die unter uns Studenten gewachsen sind. Wenn einer dem anderen vertraut und ihm offenbart, wie es ihm zuinnerst geht auf dem Weg des Glaubens und zum gemeinsamen beruflichen Ziel, ereignet sich eine Begegnung von Person zu Person, in der jede Freundschaft ihre Wurzel hat. Mit einem dieser Freunde bin ich auf dem Motorrad von Innsbruck bis Jerusalem und zurück gefahren, und wir haben zwei Monate lang immer wieder über seine Frage geredet: Zölibat oder Mechtild? (Sie wusste nichts von seiner Frage, und ich kannte sie damals noch nicht.) Bald schrieb er mir, dass ihm unser langes Gespräch sehr gut getan habe und nun seine Entscheidung reif geworden sei: Mechtild. Ich antwortete ihm: »Wir haben kein gemeinsames Berufsziel mehr, aber unsere Freundschaft wird bleiben.« Sie ist geblieben – bis zu seinem Tod in diesem Jahr (2002). Es hat mich aber immer

»Begegnung von Person zu Person«

heftig durchgerüttelt, wenn mir ein Freund gesagt hat: »Du sollst es zuerst wissen – ich werde das Seminar verlassen.« Ich musste dann sehen, wie ich ohne diesen Freund als Weggefährten zurechtkam; das tat mir auch manchmal gut.

Damals habe ich gelernt, dass die Freundschaft in der Person gründet und nicht in einem gemeinsamen beruflichen Weg. Es sind auch nicht bestimmte gleiche Begabungen und Interessen entscheidend. Einer meiner besonderen Freunde im Gymnasium war recht unmusikalisch, und ich habe doch damals sehr viel musiziert. Mit einem meiner besten Freunde aus dem Priesterseminar habe ich nur einmal einen gemeinsamen Urlaub verbracht, dann haben wir uns geeinigt: Geht nicht; zu verschieden sind unsere Ansprüche und unser Lebensstil. Unsere Freundschaft ist ganz fest, aber pflegeleicht und kostenlos: Wir schreiben einander kaum einmal, telefonieren selten und haben wenig Zeit für Besuche, zumal uns vierhundert Kilometer trennen; aber wir erzählen einander seit über fünfzig Jahren unser Leben und von unserem Glauben.

Verbindendes Engagement

● Als Kaplan in Linz wurde ich in eine Runde von etwa einem Dutzend befreundeter Priester eingeladen. Wir trafen uns monatlich, um zur persönlichen Orientierung aktuelle Fragen aus unserem Leben und Beruf zu besprechen und machten auch gemeinsame Exerzitien. In der Zeit des großen Aufbruchs der Kirche in den 60er-Jahren haben wir in diesem Freundeskreis die Entwicklungen aufmerksam verfolgt und manchmal heftig diskutiert, aber auch gerne mitvollzogen. Jetzt sind wir miteinander alt geworden und mussten auch schon einige zum Sterben und zum Grab begleiten. Dabei ist uns am deutlichsten zum Bewusstsein gekommen, wie tief die Freundschaft in dieser Runde geht.

Als Studentenseelsorger hatte ich oft in Wien zu tun. Dort haben mich drei ältere Freunde in ihren Kreis aufgenommen und an ihren Überlegungen teilnehmen lassen. Otto Mauer

und Karl Strobl trafen sich fast täglich, um die aktuellen Ereignisse im 2. Vatikanischen Konzil zu besprechen und mögliche Folgen für das kirchliche Leben in Österreich und in der Welt zu überlegen. Ferdinand Klostermann konnte als Konzilstheologe Informationen beisteuern, die über die offiziellen Berichte und Dokumente hinausgingen. – In dieser Zeit schloss ich Freundschaft mit vielen Frauen und Männern aus dem kirchlichen und kulturellen Wien und wirkte auch in der Planung der Pastoral für Österreich mit. Diese oft recht mühevolle Arbeit war leicht zu ertragen, weil sie in einer Atmosphäre der Freundschaft und Redlichkeit geschah, zu der auch Helmut Erharter einen großen Anteil beisteuerte.

Erharter lud mich auch ein, nach dem Tod Otto Mauers dessen Platz in der Redaktion der DIAKONIA einzunehmen. Dass ich gleichzeitig auch in der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift arbeiten konnte, ermöglichte die herzliche Freundschaft, die in beiden Redaktionen bestand.

Als Lehrer an den Theologischen Hochschulen in Linz und St. Gabriel begegnete ich Kollegen und Studenten aus aller Welt und gewann manche von ihnen als persönliche Freunde bis heute.

Was ist Freundschaft?

● Ein Freund muss immer die Freiheit haben, Nähe und Distanz selbst zu bestimmen. Ein Gespräch über persönliche Dinge kann nie eingefordert werden; es bleibt immer ein Geschenk. Es gibt Zeiten, in denen einer mit sich selbst beschäftigt ist und noch oder gar nicht reden will. Es genügt, dass der andere das respektiert und sich so verhält, dass das Gespräch jederzeit beginnen bzw. fortgeführt werden kann. Ich habe nie eine Freundschaft abgebrochen, habe aber respektiert, dass manche den Kontakt nicht mehr gepflegt haben.

Was ist Freundschaft? Der Begriff ist sehr weit und kann in verschiedener Weise eingegrenzt (definiert) werden. Jesus berief einen zum Apostel, der seinem Namen nach ein Pferdefreund (Philippos) war. Der Prager Philosoph Milan Machovec hat kürzlich darauf hingewiesen, dass heute manchmal der Hund der »beste Freund des Menschen« genannt wird, merkt aber dazu an: »Streng genommen muss der Mensch eine recht armselige Vorstellung von Freundschaft als zwischenmenschliches Phänomen haben (sie kommt ja auch recht spärlich vor), wenn er heute unter allen Geschöpfen oft denjenigen als Freund bezeichnet, der ihm am

»keine Freundschaft von der Stange«

meisten dient.« Aber auch wer nur Menschen Freunde nennen will, muss hinnehmen, dass diese Bezeichnung sehr großzügig verwendet wird und manchmal nur einen flüchtig Bekannten meint.

Die Breite des Begriffs zwingt dazu, selbst herauszufinden, in welcher Weise einer Freund sein oder einen zum Freund haben will. Es gibt keine Freundschaft von der Stange; jede echte Freundschaft ist ein Original, weil jeder Mensch einmalig ist. Das erfordert ein ständiges Aufmerken und Hinhören, Offenheit und Geduld und am Ende schöpferische Phantasie zur Gestaltung der Beziehung, die in ihrem ständigen Wechsel von Nähe und Distanz der Musik ähnlich ist. Das alles hat mich die Freundschaft gekostet; aber ich habe ein Vielfaches von dem erhalten, was sie mich gekostet hat.

Dietrich Wiederkehr

Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik

Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung

Am 6. Oktober wurde der Gründer des Opus Dei heilig gesprochen. Schon im Vorfeld löste das heftige Diskussionen aus, die angesichts der problematischen Spiritualität des neuen Heiligen zwar berechtigt erscheinen, zugleich aber die Bedeutung seiner Heiligsprechung wohl überschätzen.

● Die Kanonisation von José María Escrivá de Balaguer will sowohl der Person wie dem Werk, dem »Opus Dei«, eine kanonische, wörtlich: maßstäbliche, maßgebende Geltung und Verbindlichkeit verleihen. Schon dies berechtigt zur Sorge: Es soll damit ein ekklesiologisches Verständnis und eine ekklesiopraktische Kirchenpolitik verstärkt werden, die in einem bedrohlichen Maß wesentliche Kirchenbilder und Kircheneerfahrungen gefährden. Die Sorge beginnt aber schon früher als die abschließende Kanonisation selbst, nämlich mit dem Kanonisationsverfahren: Bei diesem Verfahren wurden die taktischen und prozeduralen Möglichkeiten und Modifikationen der legalen kirchenrechtlichen Durchführung in einer Weise ausgenützt, ja missbraucht, die viele an der legitimen Rechtmäßigkeit zweifeln, ja verzweifeln lassen. Es gibt also genügend Grund zur Sorge: Wie wirkt die Maßstäblichkeit dieser Spiritualität auf die andern Spiritualitäten in der katholischen Kirche? Wie wirkt die Vorbildlichkeit dieses Kirchenmannes und seines Werkes auf andere heilige oder prophetische Männer und Frauen und deren Kirchenimpulse ein?

Gleichzeitig gerät aber auch diese Heiligsprechung in den größeren Schub, Strom und Sog der vielen Heiligsprechungen, die von vielen Seiten an den jetzigen Papst Johannes Paul II. herangetragen und die von ihm zum Teil auch persönlich gefördert und verstärkt wurden. Sie alle bilden eine kirchenpsychologische und kirchenpolitische Eigendynamik, die an den ekklesiologischen Absichten der Förderer und des Papstes vorbei- und über sie hinweggeht und -wirkt, die also nach einer unabsichtlichen Kirchenlogik abläuft und so den Absichten entgleitet. Dies könnte neben und nach der alarmierenden Sorge auch wieder entwarnen: Alles nur halb so schlimm?

Faschistoide Spiritualität?

»Vergiss nicht, was du bist: ein Kehrichteimer! Wenn dich der göttliche Gärtner nimmt und dich schrubbt und reinigt und mit herrlichen Blumen füllt – dann dürfen dich weder der Duft noch die Farbe, die deine Hässlichkeit schön machen, zum Stolz verleiten. Demütige dich: Weißt du nicht, dass du ein Eimer für Abfälle bist?« (Balaguer, Der Weg, Nr. 592)[1]

»Du bist schmutziger, herabgefallener Staub. Auch wenn der Hauch des Heiligen Geistes dich über alle Dinge der Erde erhebt und dich aufleuchten lässt wie Gold, indem deine Erbärmlichkeit in den Höhen die Strahlen der Sonne der Gerechtigkeit widerspiegelt, so vergiss doch die Armut deines eigenen Zustandes nicht. Ein Augenblick des Hochmutes würde dich wieder zu Boden werfen, und statt Licht wärest du wieder Schmutz.« (599)

Alles halb so schlimm, aber noch schlimm genug: Die Person Balaguers und die Spiritualität seines Werkes artikulieren sich auf den ersten Blick mit den respektablen Leitmotiven und Symbolen der geistlichen Tradition: Bekenntnis zu Christus, Umkehr und Nachfolge, Gestaltung des persönlichen Lebens nach dem Anspruch des Evangeliums, mehr gelebtes als ausdrücklich redendes Zeugnis für das Reich Gottes. Aber aus den vielen Registern der biblischen und geistlichen Tradition werden nun doch die militärischen, kämpferischen und erobernden Motive und Register besonders stark eingesetzt und orchestriert. Solche Motive sind zwar durch die Bilderwelt des Reiches Gottes schon vorgegeben und angestimmt. Auch Jesus sieht sich und seine Jünger in einer oft beinahe dualistischen Frontstellung von Gut und Böse, Licht und Finsternis, »für mich« und »gegen mich«. Besonders nachhaltig hat Ignatius von Loyola in den Exerzitien seine »Compañia« geformt und unter die Fahnen gerufen.

Schließlich war zu gewissen Zeiten die Frömmigkeit und die Liturgie der ganzen Kirche von solchen Motiven und Bildern dominiert, etwa in den Gebeten, Liedern und Feiern des Christkönigfestes: »O du mein Heiland hoch und hehr ...«, »lass mich entflammen alle Welt mit deinen Feuerbränden«, »lasst die Banner wehen über unsern Reihen« usw. In geschichtlich distanziertem Rückblick entdecken wir in dieser als Gegenbewegung gemeinten Frömmigkeit doch viele Züge der eigentlich bekämpften gesellschaftlichen und politischen Bewegung des Faschismus, zuerst in seiner italienischen, dann auch in seiner nationalsozialistischen Gestalt. Aus dem gleichen militaristischen Fundus bediente sich die gemeinsame Allianz von Bürgertum, Armee und Kirche im Spanischen Bürgerkrieg und in der Falange von General Franco (für den auch im Kanon der Messe, wie früher für den König, »pro duce nostro Francisco« gebetet wurde – wie mir spanische Mitbrüder bezeugten).

Aus allen Texten, Briefen, Weisungen und Wegleitungen von Balaguer weht uns diese »Marschmusik« an wie aus einer Zeit, aus der wir uns befreit und aus deren Taktschritt wir uns entronnen meinten. Wie aber in der Musik die einzelnen Töne und Noten erst durch ihre Vorzeichen in die spezifische Tonart gesetzt werden, erhalten auch die großen Motive und Bildhand-

» ihren spezifischen unfreien Klang «

lungen der Bibel und der geistlichen Tradition hier ihren spezifischen unfreien Klang, ihr unfreiheitliches Kommando des Tages- und Lebensbefehls, ihre Härte gegen sich selbst und gegen andersdenkende Glaubensgenossen und erst recht weltliche Zeitgenossen/innen. Wer nur die isolierten Noten und Motive hört, mag im Opus Dei die biblische Spiritualität anerkennen und sogar rühmen, aber er überhört ihre faschistoide Tonart – ein ahnungsloses Missverständnis, dem offenbar in der Schweiz und in Westeuropa auch sonst klar- und hellsichtige Kirchenmänner erliegen.

In dieser Marschmusik fehlen die freiheitlichen und ruhiger gehenden Motive vom freien Wirken des Geistes, vom geduldigen Wachsen-

Lassen bis zur Ernte, vom großen Glauben etwa der fremdländischen und ausländischen kanaanäischen Frau (Mk 7,24-30), von der Vielfalt der individuellen Geistesgaben und von der Vielfalt der biblischen und altkirchlichen Gemeindemodelle und -strukturen. Es bleibt die rigide und rigoristische Härte gegen sich selbst und gegen die anderen, schon innerhalb der Bewegung des Opus Dei selbst wie in der Kirche, erst recht in einer weltanschaulich pluralen Welt – »C'est le ton qui fait la musique!«.

Da hatten wir seit dem Zweiten Vatikanum in der Ausbildung der Priester und in der Gestaltung des Ordenslebens endlich eine Flur- und Gewässerbereinigung vorgenommen, nach Jahr-

»Mischung von Leibfeindlichkeit, Unmündigkeit und Entscheidungsscheu«

hunderten der trüben Mischung von Leibfeindlichkeit, Unmündigkeit und Entscheidungsscheu, in einer Integration der psychischen und emotionalen Kräfte in die Reifungsbiographie von Männern und Frauen. Als hätte die Kirche aus der scham- und peinvollen Aufdeckung vieler pädophiler Verfehlungen und sexueller Abirrungen gar nichts gelernt, so soll nun diese gnaden- und fühllose Härte und Verdrängung wieder den Ton angeben, maßgebend und wegleitend kanonisiert werden?

Bevormundete Mündigkeit

»Was not tut, ist viel Gehorsam gegenüber dem Leiter und viel Fügsamkeit gegenüber der Gnade. Denn wenn man die Gnade Gottes und den Rat des Leiters nicht in sich wirken lässt, kann das Profil nicht hervortreten, das Bild Jesu Christi, das der heilige Mensch annimmt.« (Balaguer, Der Weg, Nr. 56)

»Du sollst dir die bewährte Erkenntnis vor Augen halten, dass der eigene Verstand ein schlechter Ratgeber und ein schlechter Lotse ist, wenn es darum geht, die Seele durch die Böen und Stürme und Klippen des inneren Lebens zu steuern. Deshalb ist es der Wille Gottes, dass ein Kundiger die Führung des Schiffes übernimmt und uns mit seinem Licht und seinem Wissen in einen sicheren Hafen führt.« (59)
Je größer die Bedeutung, der Rang, das Alter... »Gerade deshalb bedarfst du mehr als andere eines geistlichen Leiters.« (63)

Die ausgleichenden Texte des Zweiten Vatikanums haben uns gelehrt, neben und unter den plakativen Gleichheitsformeln auch das Kleingedruckte zu lesen – sonst müssen wir es schmerzlich und ernüchtert lernen in der praktizierten Wirkungs- resp. Wirkungslosigkeitsgeschichte. Keine Bewegung, in der es Priester und Laien, Männer und Frauen, Akademiker und Handwerker gibt, kommt ohne solche feierliche Präambeln aus, wonach es diese Unterschiede nicht mehr gebe. So proklamiert auch Opus Dei die Eigenständigkeit seiner Mitglieder in ihrer persönlichen Lebensgestaltung, in ihrem individuellen Frömmigkeits- und Glaubensstil, in ihren beruflichen und biographischen Weichenstellungen. Näher besehen melden sich aber die früheren Über- und Unterordnungen und Abhängigkeiten munter zurück, jetzt drapiert mit den Formeln der gleichberechtigten Gemeinschaft, des gegenseitigen Ratsuchens und Ratgebens. Wo doch der Einzelne in seinen subjektiven Neigungen so befangen, für eine weite Übersicht über die Aufgaben des Werkes und der Kirche in seinem Horizont so begrenzt und zu einer allseitigen Erwägung so unfähig ist! Da wird jeder und jede noch so gerne die Hilfe und Seelenführung der anderen Mitglieder annehmen, wird für seine Urteils- und Gewissensbildung in strenger Regelmäßigkeit die Schriften und Le-

benszeugnisse des Gründers konsultieren und lesen. In zeitliche Dingen stehen den theologischen Laien die meistens promovierten Theologen sicher gerne zur Seite, in moralischen Anfechtungen mit dem Rat des Beichtvaters, in der Ausrichtung der apostolischen Weltsendung mit

»die harten und kantigen Stufen der Unterschiede«

den leitenden Gremien und »Generalstäben« des Werkes. So drücken durch die weichen flauschigen Teppiche der Gleichheitsformeln doch wieder die harten und kantigen Stufen der Unterschiede durch: die ehelosen Supernummerarier gegenüber den Vätern und Müttern, die studierten und geweihten Priester gegenüber den Laien, die durch Verschwiegenheitsgebote schallisolierten Leitungsgremien gegenüber den anderen Mitgliedern, kurz: die Vormünder gegenüber den Bevormundeten.

Wie in den ersten Zeilen der Grundlagentexte die Gleichberechtigung und Mündigkeit aller Brüder und Schwestern proklamiert wurde, klingen sie auch mit dem symphonischen Zusammenklang der geistgewirkten Vielfalt in ebenso geistlicher Einheit aus, mit der für Laien besonders attraktiven Freisetzung in die eigene berufliche und apostolische Eigenkompetenz. Eine Harmonielehre, deren Unaufrichtigkeit und Folgenlosigkeit wir auch im Akkord »Volk Gottes« haben durchschauen und durchhören lernen müssen.

Mit der Kanonisierung Balaguers wird ein erneuter Pilotversuch für die Gesamtkirche unternommen – damals wie jetzt werden wir aber mit geschärftem Gehör die Rang- und Klassenunterschiede zwischen den einzelnen Stimmen wahrnehmen und kritisch aufdecken – »wie in alten Zeiten ...!« (Brecht).

Diskrete Weltpräsenz?

»Du willst Märtyrer werden. Ich will dir ein Martyrium in deiner Reichweite zeigen: Apostel sein und dich nicht Apostel nennen; Missionar mit Sendung sein und nicht Missionar heißen; Mensch Gottes sein und als Mensch der Welt erscheinen: Verborgen bleiben.« (Balaguer, Der Weg, Nr. 848)

Nicht eine vergoldete Wetterfahne sein wollen, sondern »ein alter Quaderstein, verborgen im Fundament«. (590)

»Offenbare nicht ohne Grund das Vertrauliche deines Apostolates; siehst du nicht, dass die Welt voller egoistischer Verständnislosigkeit ist?« (643)

Die militaristische Spiritualität erstreckt sich in den Inspirationen und Schriften Balaguers auch auf die Weltpräsenz des Werkes. Wiederum sind die Ziele unverfänglich mit den Bildern der biblischen und geistlich-missionarischen Spiritualitätstradition benannt: als Sauerteig die Kräfte des Reiches Gottes in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik wirksam werden zu lassen. Die diskrete Wirkweise des Sauerteigs und des Senfkorns ist auch insofern aufgenommen, als die Mitglieder ihr zeugnishaftes Wirken und Reden nicht demonstrativ, sondern unauffällig und inkognito praktizieren sollen. Aber dieses unauffällige Wirken wird jetzt vom Einzelnen und in den Weisungen an die Mitglieder planmäßig vorbereitet und durchgeführt. Opus Dei hüllt seine Aktivitäten und deren Akteure in den Schleier der Verschwiegenheit und der Geheimhaltung in der Art von »covered actions« der CIA, sogar gegenüber anderen nichteingeweihten Mitgliedern von Opus Dei.

Zu den Zielen gehören strategische Leitungs- und Kaderpositionen an den Universitäten, im höheren wirtschaftlichen Management, in den Kabinettsrängen der Politik. Dafür wird in Formung und Ausbildung und in der Besetzung durch die Mitglieder kein Aufwand gescheut,

aber auch keine Instruktion unterlassen. Opus Dei blamiert sich denn auch nicht durch den Mangel an professioneller und akademischer Qualifikation. Außenstehenden und auch nahestehenden Beobachtern bleibt diese Taktik verborgen – die Namen nennen akademische Titel

» in der Art von »covered actions« «

und bildungsorientierte Trägerschaften und Institutionen. Die Stiftungen firmieren mit unverfänglichen einladenden »Wirtshausschildern« als »Studentenheim« usw.

Durch die bekennende Geheimnisverletzung von ehemaligen Mitgliedern sind wir über diese Netzwerke und über die gezogenen Fäden unterrichtet worden. Mit solchen Briefkastenfirmen bleibt Opus Dei in den Registereintragungen und Immobilienfirmen unerkannt. Opus Dei ist aber nicht verlegen, diese Geheimhaltung als kluge und bescheidene »Discretio« im Sinn etwa der Benedictusregel zu legitimieren. Als Personalprälatur mit einem Weltbischof in der Zentrale lassen sich solche Strategien in einer apostolischen Globalisierung länderübergreifend an den ortskirchlichen Strukturen eines Bistums vorbei verfolgen. Auf den ersten Blick scheint damit die kirchenrechtliche Exemption der Orden aufgenommen, weil aber Opus Dei zugleich als Instrument des Papstes agiert und sich als solches anbietet und auch gerne eingesetzt wird, lassen sich solche »Senfkörner« und »Sauerteigkrumen« als Geheimagenten der zentralen vatikanischen und päpstlichen Kirchenleitung einschleusen und einsetzen und nur schwer als solche enttarnen, auch wenn sie direkt und unmittelbar in der Seelsorgs- und Gemeindearbeit, in Jugendorganisationen und -bewegungen mitmischen. Was sich seinerzeit bei den Säkularinstituten noch rechtfertigen ließ, weil sich so die Identifikation mit klerikalen Institutionen aufbrechen ließ, so bleibt hier doch auch ein Zug von geheimdienstlicher Machtergreifung bestehen und ist als solcher denn auch in Lateinamerika in Staat, Wirtschaft und Kirche wiederholt aufgedeckt worden.

Wiederum fällt es schwer, in einer solchen planmäßigen und positionssüchtigen Guerillataktik des Wirken des Geistes und die diskrete Verborgenheit der christlichen Weltpräsenz und -sendung wiederzuerkennen. Noch mehr fragt man sich, ob und wie solche Offensiven in der nicht-kirchlichen Gesellschaft und Öffentlichkeit beobachtet und empfunden werden: als heimliche Versuche einer Rückeroberung, als religiöser Einfluss und weltliche Macht im Namen eines Kreuzzuges und einer überwunden geglaubten »Katholischen Aktion« ... – »Man merkt die Absicht und man ist verstimmt.« Soll auch dies mitkanonisiert werden?

Grenzen der Kanonisierung

● Es könnte und müsste einem unheimlich werden, wenn jetzt Balaguer und sein Opus Dei in die größere Kirche hinein kanonisiert werden, wenn Balaguers »Weg« maßstäblich für christliche Spiritualität sein soll, wenn Opus Dei als Bei- und Vorspiel von der Glaubensgemeinschaft der Kirche nachgespielt werden müsste, in ihrer Kommunikation und in ihrer Führung. Dies wäre und ist Grund zu Alarm, wenn ... ja, wenn eine Heiligsprechung immer noch eine Kanonisierung wäre. Dass sie dies nicht mehr ist, macht die Grenze und die Schwäche der Heiligsprechungen aus; dies hat gerade die Heiligsprechungspraxis und -politik dieses Papstes bewirkt.

Die jetzige und fast alle jüngeren Heiligsprechungen haben ihre Kanongeltung und -bildungskraft selbst verloren und verwirkt. Die In-

flation und Entwertung ist gerade der Häufigkeit und Häufung zuzuschreiben. Auch kirchentreue Katholiken und Katholikinnen werden nicht alle Männer und Frauen aufzählen können, die in einem einzigen Jahr selig- und heilig gesprochen worden sind. Die frühere fundamentaltheologische These, dass eine Heiligsprechung gerade wegen ihrer Seltenheit in den Normbereich der Unfehlbarkeit rücke, wird – auch im Zusammenspiel mit der extensiven Verwendung des Unfehlbarkeitssiegels – von niemandem mehr vertreten.

Es sei nicht bestritten, dass unter diesen Männern und Frauen eindrückliche Zeugen des Glaubens und inspirierende Spiritualitäten und Bewegungen aus der Verborgenheit oder Vergessenheit in die größere weltkirchliche Gemeinschaft hinein bekannt gemacht werden. Aber: Die Multiplikation wirkt sich, wie oft in der psychologischen Kirchenlogik, paradoxerweise als Division, als Halbierung und Fragmentierung aus. Nur ein kleiner Teil dieser Glau-

»Die Multiplikation wirkt als Division.«

bensikonen – man denke an die jeweils entrollten Heiligenbilder vor dem Petersdom – kann wahrgenommen und angeeignet werden. Nimmt man noch die Intransparenz des Verfahrens hinzu, wo lokalkirchliche Interessen, der Ehrgeiz eines Ordens oder einer Kongregation mitziehen und mittreiben, in Verbindung mit den innervatikanischen Manipulationen und mit der zu gewinnenden Protektion durch den Papst selbst, so zersplittert sich die ursprüngliche Absicht der Kanonisierung noch einmal mehr.

Von allen einzelnen Heiligsprechungen erhoffen und versprechen sich die Promotoren Wirkung und Einfluss auf die Weltkirche, aber bei so vielen gezogenen Fäden vereitelt eine marionettenhafte Umsetzung die Ausweitung auf die vielgliedrige und polyzentrische Weltkirche. Weil oft noch gleichzeitig konträre oder komplementäre Gestalten kanonisiert werden, wie etwa Pius IX. und Johannes XXIII., am gleichen Tag, ist die wirkungs- und bewegungslose Neutralisierung vorprogrammiert.

Schließlich ist auch mit der begrenzten präferentiellen Rezeption der neuen neben den alten Heiligen durch die Weltkirche zu rechnen. Zum einen wollen gar nicht alle Katholiken/innen einen einzelnen Heiligen zum Vorbild nehmen, zum andern können sie es bei dieser verwirrenden Vielzahl gar nicht mehr, weder bei schlechtem noch bei gutem Willen. Von daher ist auch für die aufdringliche kirchenpolitische Absicht von Opus Dei und seinen Sympathisanten bis zum und mit dem Papst, der Zeitpunkt (kairos) schlecht – oder für die Folgenlosigkeit günstig – gewählt und getroffen. Gerade dieser Papst, von dem sie kurz vor seinem voraussehbaren Ableben diese Heiligsprechung noch in die Scheune gefahren sehen wollten, gerade dieser Papst selbst hat das Gewicht, die Wirkung und die Verbindlichkeit der Heiligsprechungen selbst zerstreut und zerteilt. Man mag dies für eine längere fruchtbare Wirkung von einzelnen innovativen Spiritualitäten und charismatischen Bewegungen bedauern, man kann aber auch der Hektik und den oft überzogenen Hoffnungen wie Befürchtungen mit Gelassenheit zusehen. In den Alarm hinein kann Entwarnung signalisiert werden.

[1] José María Escrivá de Balaguer, Der Weg. Hier und im Folgenden zitiert: Opus Dei. Stoßtrupp Gottes oder »Heilige Mafia«? Hg. v. Paulus-Akademie Zürich, Zürich 1992.

Elisabeth Gräb-Schmidt

Katharina von Bora

Morgenstern zu Wittenberg für ein neues Selbstverständnis von Frauen

Das Porträt der vor 450 Jahren gestorbenen »entlaufenen« Nonne und Ehefrau Martin Luthers zeigt eine glaubensstarke und eigenständige Person, die die Alternative, entweder Gott oder einem Mann zu dienen, Lügen strafte; ein Lebensbild, das auch heute aktuell ist.

● 450 Jahre sind eine lange Zeit. Dennoch ist 450 Jahre nach ihrem Tode die Aktualität Katharina von Boras ungebrochen. Aktuell bleibt Historisches aber nicht dadurch, dass man Lebensbilder durch historische Daten und Begleitumstände füllt, Hintergrundwissen ansammelt. Das gehört zwar dazu, ist aber noch nicht das, was für uns Heutige die Aktualität des Gewesenen ausmacht.

Wodurch kommt es zu diesem Sprung von der Historie zum quasi Gleichzeitigwerden mit einer historischen Gestalt, die uns allererst deren Bedeutung eröffnen kann? Es ist immer die Orientierung des jeweiligen Lebens an der Wahrheit des eigenen Lebens, die uns eine Person über historische Bedingtheiten hinweg gegenwärtig werden lässt, ihre Aktualität begründet. Durch diese Möglichkeit des Gleichzeitigwerdens wird solches Leben nicht in Historie verfestigt, sondern in Geschichtlichkeit verflüssigt. Solche Geschichtlichkeit im eigenen Leben zu präsentieren, darzustellen, zu veranschaulichen, ist denjenigen Personen vergönnt, die durch ihr wahrheitsgebundenes Leben Gleichzeitigkeit vermitteln. Durch solche Personen wird das Historische nicht als Gewesenes abgelegt, sondern wird als etwas lebendig, durch das wir uns selbst bilden und gestalten. Das Buch der Geschichte wird durch sie zum permanenten Bildungsgeschichtsbuch für das eigene Leben. Zu diesen Personen gehört Katharina von Bora.

Zur Biographie

● Die Daten des Lebens von Katharina (1499-1552) schildere ich nicht im Detail, sondern nur insoweit, als sie für die Erfassung der Eigenart ihres Lebens in seiner Bedeutung für uns von Belang sind. Zu diesen belangvollen Daten gehört, dass Katharina für das Klosterleben bestimmt wurde. Katharina, die wie viele ihrer Geschlechtsgenossinnen aus dem Adel mit zehn Jahren in ein Kloster, das Kloster Nimbschen, eintrat, war damit eine Lebenslaufbahn eröffnet, die zwar in Abgeschiedenheit, aber doch in gewisser Freiheit und – vor allem was den Status der Frau-

en angeht – auch Angesehenheit gelebt werden konnte. Man muss wissen: Das Leben als Nonne hinter Klostermauern war zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine angesehene, ja sogar privilegierte Lebensweise. Es war völlig normal und sehr verbreitet, im Kloster zu leben. Besonders für Frauen bot das Kloster Chancen, die sie in der Welt nicht hatten. Man war versorgt und hatte die Aussicht auf eine überdurchschnittliche Bildung.

Nonnen waren nicht wie Ehefrauen dazu bestimmt, viele Kinder zu bekommen und auf einen frühen Tod im Kindbett gefasst zu sein. Nonnen konnten, anders als Ehefrauen, ein freies, eigenständiges Leben, frei von männlicher Bevormundung führen. Eine Frau im Kloster konnte sogar Karriere machen. Es war ihr möglich, anders als in der Welt, leitende Funktionen innezuhaben, in höchstem Fall etwa als Reichsäbtissin, die als solche formell Mitglied des Reichstags und an der hohen Politik beteiligt war. Dazu kam von religiöser Seite her die Verheißung, ein vollkommeneres, Gott wohlgefälligeres Leben zu führen als der Mann und die Frau in der Welt. Allerdings gab es kein Entfliehen, das Gelübde galt lebenslang. Aus dem Kloster zu entfliehen war ein schlimmes Verbrechen, und Fluchthilfe für Nonnen wurde sogar mit dem Tode bestraft. Unter diesen Umständen kann man sich das öffentliche Aufsehen vorstellen, das die Klosterflucht der Mönche und Nonnen im Zuge der Reformationsbotschaft bedeutete.

»privilegierte Lebensweise«

Mit Katharina flohen im Jahre 1522 siebzehn Nonnen aus dem Kloster zu Nimbschen. Das bedeutete Mut und Abenteuerbereitschaft, waren doch die Alternativen, die diesen Frauen zur Aussicht standen, gering. Ein Leben in Freiheit, alleinstehend, war für Frauen der damaligen Zeit kaum möglich. Es blieb nur die Ehe. Das war in besonderer Weise für die Frauen aus dem Adel, und das waren die Klosterinsassinnen fast ausschließlich, ein gesellschaftlicher Abstieg. Man kann also ermessen, um welch weittragenden Schritt es sich bei einer Flucht aus dem Kloster handelte. Der Mut dieser Frauen, die aus dem Kloster ausbrachen, ist allerdings in den Büchern der Geschichte nicht gewürdigt worden. Wie groß er gewesen sein muss, können wir immerhin an Katharinas Verhalten im Hinblick auf ihre Heirat ablesen. Katharina wollte sich partout nicht einfach unter die Haube bringen lassen, nur um versorgt zu sein. Ihre Lebenssicherheit war ihr zweitrangig. Sie stellte Bedingungen an ihren zukünftigen Gatten. Den ihr von Luther zugedachten Doktor Caspar Glatz, Rektor der Wittenberger Universität, wollte sie nicht nehmen, Luther selbst dagegen schon.

»Lebenssicherheit war ihr zweitrangig.«

Durch Katharina von Bora haben wir das Glück, etwas mehr über diese mutigen Frauen zu erfahren, von denen wir so wenig wissen. Zwar haben wir diese Informationen nicht durch ihre eigenen Schriftzeugnisse – es gibt nur vier Briefe von ihr und die wurden nach Luthers Tod geschrieben –, sondern aus Luthers eigenen Briefen. Insbesondere seine Anreden an sie geben Aufschluss über Luthers Einschätzung Katharinas.

Im Zeugnis Luthers

● Luthers Charakterisierungen Katharinas durch seine Briefanreden sind nicht nur ein Beweis seiner gewachsenen Liebe – nachdem er anfangs gezögert hatte, Katharina zu heiraten,

und eher gar nicht und wenn, dann allenfalls die stillere, anmutige Ave von Schönfeld heiraten wollte –, sondern sie verweisen auch auf die Eigenständigkeit, Selbstständigkeit, Tüchtigkeit und Glaubensfestigkeit von Katharina selbst. Luther spricht sie an als »Fürstin zu Zülsdorf«, als »Saumärktin zu Wittenberg«, als »Bierbrauerin« und insbesondere als »Herr Käthe«, was sicher nicht nur ironisch gemeint war, sondern ihren Mut und ihre Stärke hervorhebt. Im Spiegel all dieser Eigenschaften erscheint Katharina als emanzipierte Frau.

Noch wesentlicher aber scheint mir eine andere Anrede Luthers zur Charakterisierung Katharinas zu sein, bei der deutlich sichtbar wird, dass nicht nur Freiheitsdrang und Klostermüdigkeit die Flucht von Katharina verursacht haben. Luther nennt den Galaterbrief »seine Käth' von Bohr«. Berücksichtigt man, dass Luther im Galaterbrief die Reinform seiner Rechtfertigungslehre begründet sieht, mithin das Wesen des christlichen Glaubens aufs Klarste dargestellt, dann möchte dieser Vergleich nicht nur seine Liebe zum Galaterbrief zum Ausdruck bringen – das auch –, zugleich soll dieser sicherlich auch die Glaubensfestigkeit seiner Katharina demonstrieren. Dieser Vergleich bedeutet eine Hochachtung und Schätzung sowohl ihres Glaubensverständnisses als auch ihrer Glaubensfestigkeit. Genau diese hat ihr m. E. demnach die große Liebe Luthers erworben, die letztlich darin manifest geworden ist, dass er ihr, entgegen den traditionellen Gepflogenheiten, testamentarisch sein ganzes Erbe vermacht und ihr die Vormundschaft über die Kinder gesichert hat. Das damals geltende Erbrecht hätte hingegen das Erbe direkt den Kindern vermacht und zudem für Katharina selbst einen Vormund vorgesehen. Diese Demütigung wollte Luther Katharina ersparen. Allein ihre Tüchtigkeit im Hause hätte ihr mit Sicherheit nie diese revolutionäre Einstellung Luthers zu traditionellen Rechtsgepflogenheiten verschafft. Vielmehr können wir davon ausgehen, dass gerade die Verbindung von Herrin, Brauerin, Saumärktin, Fürstin mit ihrem Glaubensverständnis und ihrer Glaubensfestigkeit Luther von ihrer Ebenbürtigkeit überzeugt hat: »Für ganz

»Herrin, Brauerin, Saumärktin, Fürstin«

Venedig und Frankreich«, so sagte er, »gäbe ich meine Käthe nicht her, denn Gott hat sie mir gegeben.« Daraus spricht zwar die Annahme, dass auch die Liebe nur durch den Glauben zu betrachten ist, aber es spricht daraus auch, dass seine Liebe nicht nur demütige Annahme des von Gott Gebotenen, sondern freudiger Dank über das Geschenkte ist.

Trotz überwältigender Zeugnisse, die wir von Luther über Katharina haben, bleiben wir aber zur Einschätzung der wahren Bedeutung Katharinas für sein Leben doch auf Vermutungen angewiesen. Ich denke, Katharina war für Luther von unschätzbarer Bedeutung, wenn es darum ging zu zeigen, was es heißt, den Glauben ins Leben zu ziehen, ihm im wahrhaftigen Leben Gestalt zu verleihen. Ihr beharrliches Kämpfen darum, Bedingungen zu schaffen, um Nächstenliebe zu üben, für andere da zu sein, etwa durch Beschaffung von Bewirtungsmöglichkeiten für die immer stärker anwachsende Gastgemeinschaft aus Studenten, Verwandten, Besuchern und Besucherinnen, zeigt, dass sie verstanden hat, worum es im Evangelium geht. So wird auch Luther dieses Handeln als Bekräftigung des Evangeliums verstanden haben, auch wenn er sie als Martha geneckt und ihr Maria als Vorbild hingehalten hat. Durch Ursula von Münsterberg ist uns in ihrem bemerkenswerten Schreiben von 1528 bekannt, dass Nonnen darunter litten, im Kloster nicht die Möglichkeit zu

haben, Nächstenliebe zu üben, die Früchte des Glaubens zu zeigen. Daraus wird ersichtlich, welche Gründe unter anderem für die Nonnen ausschlaggebend waren, aus dem Kloster auszubrechen. Nicht bloßer Freiheitsdrang, sondern Selbstverwirklichungsdrang im Glauben.

Damit ist die erste und auch vornehmste bildungsgeschichtliche Bedeutung des reformatorischen Schrifttums Luthers aufgedeckt: die Konfrontation mit dem neuen Glauben erforderte Bildung. Bildung, insbesondere das eigenständige Lesen der Schrift, wurde zur Ausübung des Glaubens eine unerlässliche Notwendigkeit. Luther hatte schon zuvor beabsichtigt, aus Klöstern Schulen zu machen. Es finden sich zwar Äußerungen Luthers, dass Frauen vom Hauswesen viel, von der Politik aber nichts verstünden, Luthers offene Haltung gegenüber der Gründung auch von Schulen für Frauen einerseits und seine eigene Haltung Katharina gegenüber andererseits sprechen aber eine andere Sprache. Angesichts der vielfältigen Begabungen Katharinas scheint er davon überzeugt gewesen zu sein, dass ihr ökonomisches Organisationstalent sicher auch im Bereich des Politischen funktioniert hätte, wenn anders er die traditionelle Sitte, Katharina nach seinem Ableben einem Vormund zu unterstellen, testamentarisch vereitelte.

Die historische Bedeutung

● Die historische Bedeutung Katharinas wird oft darin gesehen, dass sie das evangelische Pfarrhaus begründete. Weit bedeutsamer aber ist es, dass sie frei in Selbstständigkeit und so auf evangelischem Boden einen eigenen Glauben vertrat und damit die Mündigkeit in Sachen Theologie und Glauben auch für die Frauen in Anspruch nahm. Sie tat dies so überzeugend, dass Luther sie, wie gesagt, als »seinen Galaterbrief« bezeichnen konnte. Dieser ihr Glaube bestimmte ihr Leben und ebenso ihre Liebe zu Martin Luther, dem sie ihr neues Glaubensverständnis verdankte.

Katharina von Bora ist keine Figur von direkt weltgeschichtlicher Bedeutung. Zweifellos hat sie aber auf ein positiveres Frauenbild in Theologie und Geschichte hinwirken können, indem sie durch ihr eigenes Leben von der Geisteskraft, dem Organisationstalent, dem Mut und dem Glauben auch von Frauen überzeugen konnte. Man darf schließlich nicht vergessen, dass Luther 20 Jahre Mönch und insofern mit allen frauenfeindlichen christlichen Traditionen konfrontiert war, bevor er Katharina heiratete. Gegen diese Tradition hat Katharina sich behaupten können, indem sie sie brillant und mit Verve widerlegte.

Katharina wird oft als beispielhaft im Hinblick auf das Zurückstellen der eigenen Person dargestellt. Oft geschieht dies tendenziös, um vermeintlich überdimensionierten Geltungsansprüchen von Frauen Einhalt zu gebieten. Dabei

»als Mensch hinter den Menschen«

ist das Zurückstellen der eigenen Person bei Katharina in erster Linie nicht als Beispiel liebender Hingabe gegenüber ihrem Mann zu sehen. Keine Frage, ihre Liebe zu Luther war groß, tief und innig. Diese Liebe galt ihrem Mann, aber nicht anders als umgekehrt Luthers Liebe zu ihr. Auch sie liebte Luther deswegen, weil Gott ihr diesen Mann geschickt und gegeben hat. Und ebenso wie es bei Luther der Fall war, nahm auch sie ihn nicht nur demütig aus Gottes Hand entgegen, sondern freudig und dankbar. Dabei erkannte sie aber die Besonderheit dieses Mannes im Hinblick auf den Glauben, und vor allem deswegen trat sie denn auch ins zweite Glied zurück, um mit dafür Sorge zu tragen, der Welt diesen Mann möglichst

lange zu erhalten. Insofern setzte sie sich also nicht so sehr als Frau zurück hinter den geliebten Mann, sondern auch als Mensch hinter den Menschen, der die Sache des Glaubens wie kein Zweiter vertreten konnte. Und auch diese Hingabe galt nicht nur ihm, dem Mann des Glaubens, sondern auch dem Glauben selbst. Genau das hat Luther erkannt, gerade darum liebte er sie so sehr und wollte sie um alles in der Welt nicht mehr hergeben, eben weil es diese, den Glauben befördernde Frau war, die Gott ihm gegeben hat. Ihre Liebe zu ihm war groß, aber sie war getragen von Luthers Werk und ihrem Glauben, dass Gott mit diesem Mann das Evangelium neu zur Geltung bringen wollte.

Insofern lässt sich die geschichtliche Bedeutung Katharinas mit Fug und Recht darin sehen, als eine der ersten Zeuginnen des reformatorischen Glaubens gelten zu können. Dabei tritt sie in ihrem Zeuginnenstatus zugleich ein für die Glaubensfreiheit von Frauen und ihre aktive und offensichtlich emanzipative Umsetzung in der jeweiligen Lebenswirklichkeit.

Katharinas Bedeutung für uns

● Katharina kann mit den besten Gründen als emanzipierte Frau gelten in einer Zeit, die jenseits solcher Überlegungen die Rolle der Frau als gegeben hinnahm: Nonne oder Ehefrau, darüber hinaus gab es eigentlich keine Alternative. Die Frau war bezogen entweder auf den Mann in der Welt oder auf Gott im Kloster.

Katharina selbst hat diese Rollenzuweisung nicht in Frage gestellt, sie aber innerlich auch nicht akzeptiert. Mit ihrem Leben trat sie den Beweis an, dass Selbstständigkeit von innen heraus möglich ist, wenn Kraft, Mut, Talent und die äußeren Umstände dazu gegeben sind. So wird ihr emanzipiertes Leben ohne emanzipativen Gestus oft als Vorbild gegenüber frauenrechtlerischen Emanzipationsbestrebungen geltend gemacht mit der Absicht diese in ihrer Berechtigung zu diskreditieren. Es ist aber nicht legitim, Katharina solchen Emanzipationsbestrebungen entgegenzuhalten, die direkt für die Gleichstellung der Frauen kämpfen und gekämpft haben. Auch dieser direkte Kampf ist geschichtliches Desiderat. Eine emanzipierte Lebensführung war oft auch für starke Frauen

»für starke Frauen nicht möglich«

nicht möglich, es sei denn sie schlüpften in die Rolle eines Mannes. Es gibt genügend Beispiele historischer Frauengrößen, die ihr Frausein verstecken mussten, um Beachtung zu finden, sei es die Apostolin Junia, die Päpstin Johanna, die Dichterin George Sand oder die Mathematikerin Sophie Germain. Um ihre menschlichen Fähigkeiten zur Geltung zu bringen, ihr Leben ihren Fähigkeiten angemessen leben zu können, mussten diese Frauen ihr Geschlecht verheimlichen. Zweifellos tragen gerade auch jene Frauen wie Katharina, die unbekümmert ihre Stärke leben, ohne daraus direkte Emanzipationsforderungen abzuleiten, indirekt Entscheidendes für emanzipatorische Belange bei. Gerade das zeigt sich an Katharinas Leben in seiner Wirkung auf Luthers Einschätzung ihrer Person und in den Konsequenzen, die er daraus zog. Es wäre gewiss nicht im Sinne dieser Frauen, sie gegen ausdrückliche Emanzipationsforderungen vereinnahmen zu wollen.

Was war nun das Besondere an Katharinas Leben, in seiner Wirkung für Frauen? Als Frau in einer Zeit geboren, die nur zwei Lebensweisen für eine Frau vorsah, kam es ihr wohl zugute, dass ihre Lebensperspektive die einer Nonne war. Unterordnung war hier, abgesehen von der Klosterhierarchie, nur unter Gott gefordert, nicht un-

ter den Mann und die Gesellschaft. Katharina ist aus dem für sie vorgesehenen Leben ausgebrochen, indem sie nicht nur mit ihrem bisherigen Leben, sondern mit der ganzen bisherigen christlichen Tradition brach. Ja, darüber hinaus brach sie auch mit dem ganzen bisherigen Wahrheitsverständnis, das Wahrheit nur durch die Autorität der Kirche legitimiert sah. Ketzerinnengleich hielt sie sich an das neue, durch Luther in die Klöster dringende Evangelium. Dies erforderte Mut, der ihr zuwuchs aus Liebe zu derjenigen Wahrheit, die sie im reformatorischen Glauben erblickte und die es ihr ermöglichte,

»Liebe zur Wahrheit«

aus dieser Wahrheit Kraft für ihren eigenen – der traditionellen Kirchenlehre widersprechenden – Lebensweg zu schöpfen. Gefördert wurde diese Liebe zur Wahrheit auch in ihrer Liebe zu Martin Luther, wobei aber nicht vergessen werden darf, dass ihre Liebe zu diesem an der Liebe zur Wahrheit hing und durch diese begründet war. Trotz ihrer starken Bewunderung und Verehrung war ihre Liebe nie abgöttisch, sondern eine Liebe, die stark macht zur Eigenständigkeit, die das Richtige auch gegen die Meinung des Geliebten festhält. Katharina bewies eine Eigenständigkeit und Tüchtigkeit, die auf die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit verweisen, die der Glaube schenkt, die man nicht aus sich selbst, sondern anderswoher empfängt.

»Morgenstern zu Wittenberg«, diese Benennung hat Luther zu Recht für Katharina gewählt. Mit Katharina bricht ein neuer Morgen an in der christlichen Frauengeschichte. Von nun an wird nicht mehr gelten, Eva oder Maria. Sie nimmt auch das gegen Pfarrerinnen gerichtete, vernichtende Verdikt vorweg, man könne nicht zwei Herren dienen, Gott und dem Ehemann. Sie diente beiden, aber nur weil dieses Dienen den Weg zu Gott eröffnete, weil sie so der Spur der Wahrheit näher kam. Katharina, und damit war sie wohl eher zeitlos zeitlich wie alle Großen, kannte überhaupt keine Unterwerfung unter den Zeitgeist, unter Konventionen. Darum kann Luther von Glück reden, dass er, wenn er nicht eine kongeniale, so doch große Frau hatte, die aus dem Gros der Menschen herausstach, durch Mut, Geist, Glaube, Tüchtigkeit, Talent und Liebe. Luthers Beschreibung seines großen Schatzes, den er nicht für die Königreiche Frankreich und England hergeben würde, ist auch weltlich gemeint. Katharina öffnete ihm die Augen für weltliches Glück, wie sie auch für die weltliche Manifestation des Glaubens sorgte. Katharina galt als stolz. Sie trug ihre Adelskleidung, hatte Lust am Leben, davon zeugen ihre vielen Fähigkeiten: ihr frühes Aufstehen, ihr Alles-in-die-Tat-Umsetzen. Sie war stolz, aber nicht eitel. Sie war nicht kleinmütig, sondern kraftvoll im Hochmut des Glaubens.

Ein guter Baum trägt gute Früchte. Das galt auch für ihre Ehe und zwar auf beiden Seiten. Sie war gestaltet durch das Verhältnis von Herrschaft und Dienst, das kennzeichnend ist für Luthers Freiheitsverständnis. In dieser Ehe wurde es exemplarisch gelebt. Dies erforderte Qualitäten, die über beiden stehen, die ihnen im Glauben zuwuchsen. Ohne Glauben kann diese lebensspendende Reziprozität von Herrschaft und Dienst, Geben und Gestalten, die das Leben jeder und jedes Einzelnen reicher macht, nicht durchgehalten werden. In der Ausgestaltung kann diese Reziprozität besser oder schlechter geraten. Bei Katharina von Bora geriet sie eher besser.

Weiterführende Literatur:

Roland H. Bainton, Frauen der Reformation, Gütersloh ^{3}1996.

Udo Hahn/Marlies Mügge (Hg.), Katharina von Bora. Die Frau an Luthers Seite, Stuttgart 1999.

Eva Zeller, Die Lutherin, Spurensuche nach Katharina von Bora, Stuttgart 1996.

Manfred Körber

Kirchliche Arbeitslosenarbeit # Wie weiter?

Kirchliches Engagement für Arbeitslose steht in der Spannung zwischen sozialethisch-pastoraler Herkunft und arbeitsmarktpolitischen Bedingungen. Um die Kräfte zu bündeln und die Politik stärker beeinflussen zu können, wären neue Strukturen nötig: ein Vorschlag.

● Arbeitslosigkeit ist wieder in aller Munde und es wird wahrscheinlich auch nach dem Wahlkampf 2002 so bleiben, denn die Töne, die hier angeschlagen wurden, unterscheiden sich von denen der Vorjahre. Alle großen Parteien propagierten als Reaktion auf die nicht sinken wollende Arbeitslosigkeit grundlegende Änderungen in der Arbeitsmarktpolitik und der Struktur der sozialen Sicherung. Einige Beobachter gehen sogar so weit, z.B. in den Vorschlägen der Hartz-Kommission die Gründzüge eines neuen Gesellschaftsvertrages zu erkennen.

Im Folgenden soll die aktuelle Debatte und die sich abzeichnenden Auswirkungen auf die Arbeitsmarktpolitik ins Verhältnis gesetzt werden zum kirchlichen Engagement gegen Arbeitslosigkeit. Dabei wird zurückgegriffen auf einen fast zweijährigen Dialogprozess der kirchlichen Arbeitsloseninitiativen im Bistum Aachen.

Die Wurzeln des Engagments

● Eine Untersuchung über Arbeitslosengruppen in Deutschland von 1998 kommt zu der Feststellung, dass 29% aller Arbeitsloseninitiativen sich in kirchlicher Trägerschaft befinden. Für die Arbeitslosenzentren gilt, dass sie überwiegend von den Kirchen oder kirchennahen Einrichtungen getragen werden. Auch für die neuen Bundesländer konnte ermittelt werden, dass jedes dritte Arbeitslosenprojekt an die Kirchen oder einen Wohlfahrtsverband angekoppelt ist – auch wenn sie sich eigene Rechtsstrukturen gegeben haben. In der Gründungsphase der Arbeitslosenprojekte war die kirchliche Dominanz noch größer. Beim ersten Bundeskongress der Arbeitslosen waren 1982 etwa 250 Projekte vertreten, davon der größte Teil in kirchlicher Trägerschaft.[1]

Fragt man nach den Wurzeln dieses Engagements Ende der 70-er Jahre, trifft man auf eine sozialethisch-pastorale Motivationslage. Es ging Christinnen und Christen in erster Linie darum, Menschen die erwerbsarbeitslos geworden sind, nicht alleine zu lassen mit ihrer Situation und mit den Schuldvorwürfen der Gesellschaft. Dabei ging man davon aus, dass Arbeitslosigkeit nur ein vorübergehendes Phänomen ist. Die ersten kirchlichen Projekte waren vielfach auf Jugend-

liche ausgerichtet, Mitte der 80er-Jahre widmete man sich dann auch verstärkt erwachsenen Arbeitslosen sowie der größer gewordenen Gruppe der Langzeitarbeitslosen.

Die Angebote dieser Zeit waren sehr gemeindenah ausgerichtet und reichten vom Frühstückstreff über Bewerbungsberatung bis zur gemeinsamen Freizeitgestaltung. Einige Projekte – insbesondere solche in der Trägerschaft von Sozialverbänden wie etwa der Katholischen Arbeitnehmerbewegung – waren davon inspiriert Lobby für die Betroffenen zu sein. Der Kirche boten sich durch die Projekte spezielle Umgangs- und Zugangsformen zu arbeitslosen Menschen, die von den Grundsätzen Anwaltschaft und Vertraulichkeit geprägt waren.

Erst später gründeten sich Arbeitslosenzentren sowie Qualifizierungs- und Beschäftigungseinrichtungen. Mit dieser Entwicklung wanderte das Engagement für die Arbeitslosen dann vielfach aus den gemeindlichen Bezügen aus. Es wurde nun von professionalisierten Sozialträgern übernommen. Kirchliche Finanzmittel stellten dabei den Grundstock dar, der durch Förder-

»von professionalisierten Sozialträgern übernommen«

mittel aus Land, Bund oder Europäischer Union erweitert wurde. Im Zuge der Arbeitsmarktpolitik der 90er-Jahre haben diese Initiativen z.T. eine beachtliche Größe erreicht und beschäftigen nicht selten 100-150 Personen.

Verbunden mit diesem Wachstum ist vielfach eine Spannung zwischen der sozialethisch-pastoralen Herkunft der Projekte und ihrer Einforderung durch die staatlichen Arbeitsmarktprogramme zu beobachten. Diese Spannung wird durch die sich abzeichnende Neuausrichtung der Arbeitsmarktpolitik – Konzentration auf schnelle Vermittlung, Sanktionen und Anreizsysteme – in den nächsten Jahren enorm zunehmen. Insbesondere die Qualifizierungs- und Beschäftigungseinrichtungen können diese Zerreißprobe kaum mehr aushalten. In der Entscheidung für eine Weiterexistenz entfernen sie sich zunehmend von ihrem sozialethisch pastoralen Fundament.[2]

Vor einer schwierigen Zukunft

● So herrscht heute nach der Professionalisierungs- und Etablierungswelle der 90er-Jahre in den kirchlichen Projekten – nach meiner Einschätzung – vielfach Ratlosigkeit über die weitere Entwicklung. Der Gründungsimpuls, in einer kurz andauernden Übergangsphase den Erwerbsarbeitslosen zu helfen, ist der Einsicht gewichen, dass bestimmte Personengruppen nicht mehr in den so genannten Ersten Arbeitsmarkt integriert werden können. Mit knapper werdenden finanziellen Mitteln – auch der Kirchen – auf nationaler und europäischer Ebene stehen viele Qualifizierungs- und Beschäftigungsträger vor der Überlebensfrage. Hinzu kommt, dass von politischer Seite der Erfolg der Arbeit zunehmend an rein quantitativen Kriterien gemessen wird und somit neue Akteure wie Zeitarbeitsfirmen für die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit bevorzugt werden sollen. Wo ist zukünftig der Platz einer kirchlichen Arbeitslosenarbeit? Soll sie nur noch Dienstleister der staatlichen Arbeitsmarktpolitik sein?

In dieser Situation wird klar, dass kirchliche Arbeitslosenarbeit sich neu ihrer Ziele und Perspektiven vergewissern muss. Dabei kann es hilfreich sein, wenn sich die Initiativen an ihre sozialethischen und pastoralen Wurzeln erinnern und das »Besondere« der kirchlichen Projektarbeit zukünftig in den Vordergrund stellen. Im Bistum Aachen hat der Koordinationskreis der Ar-

beitslosenprojekte einen solchen Prozess der Vergewisserung begonnen und ein Leitbild zur Zukunft der Kirchlichen Arbeitslosenarbeit vorgelegt, das in den nächsten Jahren umgesetzt werden soll.[3] Damit will man versuchen, einen

»einen eigenständigen Weg«

eigenständigen Weg weiterzugehen und sich als kirchliche Projekte nicht unkritisch der politischen Programmatik anzupassen.

Entsprechend dem Dreischritt Sehen–Urteilen–Handeln hält das Papier folgende Auswirkungen der herrschenden Arbeitsmarktpolitik fest: Sie führt dazu, dass Arbeitslosigkeit wieder zunehmend individualisiert wird (vgl. etwa den zynischen Begriff der ICH-AG im Papier der Hartz-Kommission), die Arbeitswilligkeit zum Überprüfungskriterium und jede Arbeit als zumutbar angesehen wird. Dieser Einschätzung wird das Selbstverständnis der eigenen Arbeit gegenübergestellt, das darin besteht, als Kirche in der Nachfolge Jesu immer wieder auf die Lebenssituation der Menschen ausgerichtet zu sein und die Bezogenheit von Arbeit und Menschenwürde aufzugreifen: »Die Würde und der Wert des Menschen sind von Gott gegeben. Unsere Arbeit richtet sich darauf, dieses ›Mensch-Sein-Können‹ zu ermöglichen und dass die Würde bewahrt und entfaltet wird.«

Als Konsequenz für die kirchliche Arbeitslosenarbeit im Bistum Aachen formuliert das Papier für die Zukunft eine Schwerpunktsetzung auf Beratung, Begegnung und Bildung. Dabei sollen Maßnahmen zur Begegnung der Betroffenen, zwischen Erwerbstätigen und Erwerbsarbeitslosen sowie die gesellschaftspolitische Bildung von Betroffenen sowie des Personals der Projektträger eine besondere Rolle spielen.

Ein wichtiges Ziel ist es, dafür Sorge zu tragen, dass die Projektarbeit nicht nur fachliche Qualifizierung bietet, sondern die Betroffenen und Engagierten als politische Subjekte befähigt, ihr Leben zu gestalten und sich in die politische Diskussion um die Zukunft der Arbeitsgesellschaft einzumischen. Die kirchlichen Arbeitslosenprojekte im Bistum wollen damit an der Lebenswelt der Betroffenen dran bleiben und deren Erfahrungen sichtbar machen. Sie wollen sich kritisch mit den Qualitätsstandards befassen und den Blick offen halten für den ganzen Menschen.

Was die Projekte innerhalb eines Bistums hier leisten können, bleibt – guten Willen vorausgesetzt – sehr begrenzt. Bei allem programmatischen Wollen bleiben die Initiativen oft Spielball der Förderbedingungen von Land, Bund und Europäischer Union. Den Spagat zwischen sozialethischer Positionierung und den arbeitsmarktpolitischen Anforderungen müssen sie oft alleine aushalten. Im Bistum Aachen haben sie dabei noch recht gute Rahmenbedingungen

»als politische Subjekte ihr Leben gestalten«

durch den Pastoralen Schwerpunkt »Kirche und Arbeiterschaft« oder durch die Kampagnen von Verbänden und Pastoral zur Zukunft der Arbeit sowie gegen Armut und Niedriglöhne.

Alleine weiter?

● Wie also kann eine Weiterentwicklung kirchlicher Arbeitslosenarbeit aussehen? Fest steht, dass sich diese kirchliche Arbeit in den letzten 20 Jahren ein hohes Ansehen erworben hat. Durch die Projektarbeit stand die Kirche bei dem größten Problem unserer Gesellschaft nicht tatenlos daneben. So fehlt es auch nicht an kirchlichen Stellungnahmen zur Erwerbsarbeitslosigkeit und offizieller Wertschätzung der Projekte

und Initiativen. Das Wirtschafts- und Sozialwort der beiden Kirchen von 1997 betont: »Die Förderung von lokalen Beschäftigungsinitiativen, die in enger Zusammenarbeit zwischen Kommunen, freien Initiativen, Unternehmen und gesellschaftlichen Institutionen wie Kirchengemeinden, ... entstanden sind, sollte ausgebaut werden. Eine dezentralisierte Arbeitsmarktpolitik kann situationsangemessene Strategien zur Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten entwickeln ...«[4]

All diese Erklärungen beantworten aber nicht die Frage nach einer gesamtkirchlichen Unterstützung für die kirchliche Arbeitslosenarbeit. Zwar geben viele Diözesen erhebliche Mittel für die Beratungs-, Beschäftigungs- und Bildungsarbeit mit Erwerbsarbeitslosen aus, gelungen ist

» keine Einflussnahme auf die Bundespolitik «

aber bisher kein Zusammenwirken der Initiativen im Sinne einer programmatischen Einflussnahme auf die Bundespolitik. Dies aber wäre notwendig, um die eigenen Angebote zu profilieren, die Projekte vor der Zerreißprobe zu bewahren und eigene sozialethische Akzente in der Diskussion um die Ausrichtung der Arbeitsmarktpolitik an der richtigen Stelle zu platzieren.

Der jüngste Versuch eines Zusammenschlusses zu einer Katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft »Integration durch Arbeit« (IDA) im Deutschen Caritasverband wird – meiner Einschätzung nach – diese Aufgaben nicht erfüllen können, da er nur bestimmte Initiativen erreicht und zu stark auf den Caritasverband hin orientiert ist.[5] So soll der Zusammenschluss zu einer Stärkung der Rolle des Deutschen Caritasverbandes im Bereich der Arbeitsmarktpolitik beitragen. Damit dürften gemeindliche Initiativen, aber auch Projekte von Kolping oder der Katholischen Arbeitnehmerbewegung – um nur diese zu nennen – ihre Schwierigkeiten mit dem Zusammenschluss haben.

Darüber hinaus zeigt der Titel der Bundesarbeitsgemeinschaft »Integration durch Arbeit« eine Zielrichtung an, die für eine künftige kirchliche Positionierung in Fragen der Arbeitsmarktpolitik zu kurz greifen dürfte. Diese Einschätzung bestätigt das arbeitsmarktpolitische Papier

» Illusion, alle Menschen durch Arbeit zu integrieren «

des Zentralvorstandes des Deutschen Caritasverbandes »Arbeitsmarktpolitik für Benachteiligte. Für eine aktivierende und zielgruppenspezifische Arbeitsmarktpolitik«. Es ist eine fundierte Auseinandersetzung mit den aktuellen arbeitsmarktpolitischen Vorstellungen und eine gute sozialethische Positionierung. Bemerkenswert ist auch die Reflexion der verbandlichen Rolle in diesem Kontext, da Arbeitsmarktpolitik nicht in allen Bistümern zu den etablierten Feldern caritativer Arbeit gehört. Allerdings bleibt das Papier in sozialpolitischen Integrationsfragen stecken und thematisiert nur in seinem analytischen Teil ansatzweise die Illusion einer Sozialpolitik, die davon ausgeht, alle Menschen durch Arbeit integrieren zu können.

Angesichts der vielfältigen – gerade pastoralen – Wurzeln der kirchlichen Arbeitslosenarbeit wird die Ansiedlung der Bundesarbeitsgemeinschaft im Deutschen Caritasverband nur eine begrenzte Wirkung haben. Eine konzertierte Aktion der Kirchen in Sachen Arbeitslosigkeit stellt sie – meiner Meinung nach – nicht dar. Bereits 1989 hat Karl Gabriel angesichts von fünfzehn Jahren Massenarbeitslosigkeit darauf hingewiesen, dass dem kulturell-moralischen Milieu einer Gesellschaft eine hohe Bedeutung zukommt, wenn es zu einer wirklichen Bekämp-

fung der Massenarbeitslosigkeit kommen soll. »Gerade in der kulturell-moralischen Dimension besitzen die Kirchen in der Bundesrepublik nach wie vor einen beachtlichen Einfluss ... Für den Erfolg wird weniger die Qualität kirchlicher Stellungnahmen als deren Umsetzung bis auf Gemeindeebene und den einzelnen Christen entscheidend sein.«[6]

Ein neues Werk

● Denkt man diesen Gedanken von Gabriel weiter, so kann man die Frage aufzuwerfen, wie die Kirchen dies erreichen können. Denkbar wäre, dass sie sich mittels eines kirchlichen Werkes in die Diskussion um die Zukunft der Arbeitsgesellschaft und die Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit einmischen. Ein solches Werk – analog zu den kirchlichen Hilfswerken in der Entwicklungspolitik – würde es vermögen unterschiedlichste Initiativen zu bündeln und zu stabilisieren sowie deren Anliegen programmatisch gegenüber der Politik zu vertreten. Der Erfolg des Miteinanders von gemeindlichen Gruppen, Eine-Welt-Initiativen und der Hilfswerke

»grundlegende Reformperspektiven«

Misereor und Missio sollten einen solchen Vorschlag nicht gleich in den Bereich der Utopie verbannen. Auch dürfte die Geldfrage bei der Idee eigentlich keine Rolle spielen, ginge es doch um eine Konzentration von Mitteln, die bisher auf den Bistumsebenen sowieso ausgegeben werden.

Die eigenen Verlautbarungen ernstnehmend, müsste ein solches Werk ökumenisch ausgerichtet sein und eine breitere Programmatik als die der Arbeitsmarktpolitik verfolgen. Es müsste die gegenwärtige sozial- und arbeitsmarktpolitische Diskussion, die immer noch davon ausgeht, dass es für jeden eine Stelle gibt, öffnen für grundlegende Reformperspektiven. Dazu zählt der Ausbau von neuen Formen der Arbeit, eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Erwerbsarbeit, individueller und gesellschaftlicher Arbeit, die Teilung von Erwerbsarbeit und eine Politik der solidarischen Verteilung von Transfereinkommen, damit nicht die Schwächsten, die so genannten Modernisierungsverlierer, alleine den Preis des Umbruchs der Arbeitsgesellschaft bezahlen. So kann die Arbeit der Initiativen herausgeführt werden aus der sozialpolitischen Engführung, wozu IDA, wegen der strukturellen Verankerung in einem Wohlfahrtsverband, nicht beitragen kann.

Ein so ausgerichtetes Werk hätte außerdem eine hohe kirchenpolitische Bedeutung. Es würde einen Beitrag leisten zu einem neuen Arrangement mit der arbeitnehmerischen Mitte, wie

»den Kontakt nicht noch weiter verlieren«

es die jüngste Studie über »Soziale Milieus und Kirche« fordert. Es nimmt die Anliegen dieser gesellschaftlichen Gruppe auf, bei der sich Religiosität und christliches Handeln stärker in »Worten und Taten« ausdrückt, während die »spirituell-transzendente« Seite der Religiosität nicht ständig im Mittelpunkt steht. Es wäre ein Beitrag, den Kontakt zu dieser, die Gesellschaft maßgeblich gestaltenden Arbeitnehmergruppe nicht noch weiter zu verlieren.[7]

Wenn die Massenarbeitslosigkeit das gesellschaftliche Hauptproblem der entwickelten Industriegesellschaften ist, dann sollte sich die Kirche in einer konzertierten Aktion dem annehmen. Die konkrete Arbeit der kirchlichen Arbeitslosenprojekte würde dadurch aufgewer-

tet, sozialethisch qualifiziert und einer größeren Zielperspektive zugeführt. Allerdings bleibt Skepsis angebracht: Wer sollte die Initiative dazu übernehmen? So ist es nicht ausgeschlossen, dass in der Frage der Zukunft der Arbeitsgesellschaft und der Bekämpfung der Erwerbsarbeitslosigkeit die Kirchen ihren Einfluss nicht geltend machen – wieder einmal möchte man sagen.

[1] Vortrag zum Promotionsprojekt von Michael Mehlich an der GH Kassel: Arbeitslosenprojekte zwischen Sozialarbeit und Arbeitsmarkt, Krefeld, 7.6. 2001

[2] Damit hat die kirchliche Arbeitslosenarbeit Teil an der Zweitstrukturproblematik der kirchlichen Diakonie insgesamt. Damit ist gemeint, dass sie sich weitgehend außerhalb der Kirchengemeinden vollzieht. Problembewältigung als Teil der Glaubenspraxis der Gemeinde entwickelt sich so nur in wenigen Ausnahmegemeinden. Vgl. H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg 1985.

[3] Vgl. Koordinationskreis kirchlicher Arbeitslosenprojekte im Bistum Aachen, Zukunft der kirchlichen Arbeitslosenarbeit im Bistum Aachen, Manuskript, 21.03.2002

[4] Evangelische Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Bonn 1995, 72.

[5] Vgl. www.ida.caritas.de

[6] Vgl. Karl Gabriel, 15 Jahre Massenarbeitslosigkeit in der BRD, in: Koordinationskreis Kirchlicher Arbeitslosenprojekte im Bistum Aachen (Hg.), Dokumentation einer Arbeitstagung zur Standortbestimmung kirchlicher Arbeitslosenarbeit im Bistum Aachen vom 10. bis 11. August 1989 in der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ in Herzogenrath, 5-13, hier 8.

[7] Vgl. Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/Michael Vester (Hg.), Soziale Milieus und Kirche, Würzburg 2002, 131-134.

Maria-Kassel-Preis

Die Universität Münster schreibt für das Jahr 2002/03 erneut den Maria-Kassel-Preis für Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler in der Theologie aus. Die Stifterin, Studienprofessorin Maria Kassel, war von 1964 bis 1992 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster tätig mit dem Forschungsschwerpunkt »Tiefenpsychologisch-feministische Bibelexegese, deren theologische Hermeneutik und Vermittlung an die Basis«.

Der Preis ist mit 1.000 € dotiert. Er will die Erforschung der Symbolik religiöser Überlieferungen und ihrer Praxis fördern. Ausgeschrieben wird der Preis für den Bereich tiefenpsychologischer Theologie. Er wird vergeben für hervorragende wissenschaftliche Arbeiten oder Arbeitsanteile in tiefenpsychologischer Bibelexegese – Altes und Neues Testament – sowie in Praktischer Theologie (insbesondere Religionspädagogik) mit tiefenpsychologischem Schwerpunkt. Die Arbeiten sollen eine feministische Perspektive enthalten. Bevorzugt gefördert werden Arbeiten von Frauen.

Eingereicht werden können deutschsprachige Habilitationsschriften, Dissertationen, Diplom- und Staatsexamensarbeiten, deren Abgabetermin nach der jeweiligen Prüfungsordung oder deren Veröffentlichung nicht länger als drei Jahre zurückliegen.

Informationen: Rektorat der Universität Münster, Dr. Christoph Stegtmeyer, Schloss-platz 2, D-48149 Münster, 0049-251-83-22151 http://wwwfb02.uni-muenster.de/fb02/femtheo. Bewerbungsschluss ist der 28.2.2003

Herbert Haslinger

Zur Diskussion gestellt – Teil 3

Antwort auf die Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie

Das Handbuch Praktische Theologie ist eine weitergehende Diskussion wert im Interesse der Klärung von Konzepten und Inhalten unserer Disziplin. Nach sieben Stellungnahmen ist nun wieder der Herausgeber am Wort. Er stellt dabei auch Fragen nach dem Umgangston im fachlichen Dialog.

Kritik und Gegenkritik

● In den Heften Nr. 4 und 5/2001 der DIAKONIA haben sieben Kolleginnen und Kollegen aus verschiedenen Bereichen der Praktischen Theologie bzw. der kirchlichen Praxis mit ihren Stellungnahmen eine Bewertung des »Handbuchs Praktische Theologie« (Mainz 1999/2000) vorgenommen. Nun soll ich, der ich dieses Handbuch gemeinsam mit anderen in verantwortlicher Rolle herausgegeben habe, darauf antworten. Kann das gut gehen? Gehört es nicht zu den ungeschriebenen, aber gerade deswegen ehernen Regeln der Zunft, als Betroffener nicht öffentlich auf Rezensionen zu reagieren?

Dass ich die Möglichkeit einer reagierenden Antwort (für die ich der Diakonia-Redaktion danke) dennoch ergreife, liegt an der Überschrift »Zur Diskussion gestellt«. Wenn sich also die Stellungnahmen nicht einfach als Rezensionen, sondern als Diskussionsbeiträge verstehen, dann ist es nur angebracht, dass sich auch das angesprochene Gegenüber daran beteiligen kann.

Nun gehen – abgesehen von Josef Bommer – die bisherigen Stellungnahmen mit dem Handbuch keineswegs zimperlich um. Insbesondere die Beiträge von Ferdinand Kerstiens, Gotthard Fuchs und Doris Nauer lesen sich passagenweise wie ein power-play von Vorwürfen bezüglich vermisster Themen. Und wer sich in der gebräuchlichen Semantik und Tonskala von Besprechungen auskennt, weiß, dass einige der vorgebrachten Zensuren (z.B. Christoph D. Müller: »sehr merkwürdig«; András Máté-Tóth: »nicht zu empfehlen«; Gotthard Fuchs: »eigentümlich abstrakt und appellativ«; Doris Nauer: »nur schwer nachvollziehen«) kaum anders denn als eine massive Infragestellung zu interpretieren sind. Das ist keineswegs verwerflich. Im Gegenteil: Es wäre wünschenswert, dass eine deutliche Sprache in der Benennung von Dissens und Defizitwahrnehmung auch zum Bestandteil einer Diskussionskultur der (Praktischen) Theologie wird. Freilich: Eine solchermaßen gewünschte Auseinandersetzung müsste kultiviert vonstatten gehen. Diesbezüglich aus Erfahrung zumindest vorsichtig geworden möchte ich zwei Vorbemerkungen an die Adresse der anderen Diskussionsteilnehmer/innen richten.

Erstens: Wer derart deutlich und oft nur mit allgemeinen Wertschätzungsbeteuerungen wattiert die Arbeit anderer mit Defizitmeldungen belegt, muss damit rechnen, dass die Antwort der Gegenseite ebenso unverblümt ausfällt. Die Herausgebenden und Mitarbeitenden haben die Konzeption des Handbuchs wie auch seiner einzelnen Beiträge aufgrund fachlicher und durch den »Fleischwolf« vielfältiger Diskussionen gegangener Überzeugungen vorgenommen. Wir nehmen daher für uns in Anspruch, die vorgebrachten Defizitmeldungen nochmals unserem eigenen kritischen Urteil auszusetzen, d.h. dort, wo sie uns nachvollziehbar sind, als weiterführende Anregung anzunehmen, aber auch dort, wo sie uns unberechtigt erscheinen, mit reziproken Infragestellungen zu konfrontieren.

Zweitens: Eine solche Artikulation von Gegenkritik, die sich freilich argumentativ zu bewähren hat – kann nicht mit der billigen Retourkutsche des Vorwurfs der Kritikunfähigkeit abgetan werden.

Kontextualität

● Wir haben in der »Ouvertüre« zum Handbuch deutlich zu machen versucht, dass wir uns bei der Formulierung dieser Praktischen Theologie der eigenen Kontextgebundenheit bewusst sind und dass wir diese Kontextbindung auch in der Anlage des Handbuchs kenntlich machen wollen, »nicht um sie als insgeheime Norm zu suggerieren, sondern um sie selbst einer kritischen Reflexion und innovativen Gestaltung zuzuführen« (I, 26). In diesem Zusammenhang haben wir uns nach intensiven Gesprächen in der Herausgeber-Gruppe bewusst dafür entschieden, das Handbuch in der Auswahl der Mitarbeitenden, allerdings nicht (und die Zahl der selbstverständlich zitierten Theologen/innen protestantischer Provenienz belegt dies) in der Rezeption von Inhalten als ein »katholisches« Werk anzulegen.

Grund dieser Entscheidung war und ist die Überzeugung, dass wir die nach wie vor wirksame konfessionelle Prägung unseres Faches nicht kontrafaktisch überspringen dürfen und dass wir, gerade um den ökumenischen Diskurs in der

»wirksame konfessionelle Prägung«

Praktischen Theologie konstruktiv fortführen zu können, die bereits innerkatholisch vielfältigen Denkrichtungen und Arbeitsformen Praktischer Theologie zwar nicht zu einer neuen Einheitlichkeit, wohl aber zu einer stimmigen Kommunikation zusammenführen müssen.

Der gleiche Entscheidungsprozess ist im Blick auf die Verwurzelung im deutschen Sprachraum gelaufen. Beide Kontextbindungen sind auch ausdrücklich annonciert worden (I, 26). Allerdings hat das nicht verhindern können, dass nun akkurat diese Entscheidungen heftige Infragestellungen nach sich gezogen haben.

Der evangelische Praktische Theologe Christoph D. Müller sieht eine »sehr merkwürdige«, »schwer verständliche« Tatsache darin gegeben, dass hier »ein katholisches Handbuch Praktische Theologie« präsentiert worden ist, und betrachtet den Verzicht auf eine ökumenische Kooperation als eine »verpasste Chance«. Damit keine Missverständnisse entstehen: Auch für uns wäre ein »ökumenisches« – was in unserem Fall genauer geheißen hätte: mit evangelischen und katholischen Autoren/innen besetztes – Handbuch die gefälligere, »idealere« Variante gewesen. Und unsere diesbezügliche Entscheidung ist mitnichten ein Signal dahingehend, dass die ökumenische Kooperation in unserem Fach nur noch mit verminderter Nachdrücklichkeit betrieben werden solle. Aber wür-

den wir uns nicht etwas vormachen, wenn wir meinten, die katholische und evangelische Praktische Theologie hätten sich bereits soweit als gegenseitig kompatible Theorieschienen angenähert, dass eine gemeinsame Wissenschaftskonzeption, wie von Müller unterstellt, als Selbstverständlichkeit und der Verzicht darauf als Abwegigkeit erscheinen müsste?

Bei diesem Problem geht es nicht einfach nur um die praktische Frage, wie Vertreter/innen verschiedener Konfessionen zu einem gemeinsamen Theologie-Projekt zusammengeführt werden können. Es ist nicht nur eine Frage, die über einige organisatorische Anstrengungen und vielleicht noch über die inhaltliche Auseinandersetzung über einige kontroverstheologische Themen zu lösen wäre. Es geht um das grundsätzlichere, wissenschaftstheoretische Problem der Kontextualität. In der Praktischen Theologie lässt sich die problematische Tendenz beobachten, die ihr abgeforderte Kontextualisierung idealistisch nur als Chance der Erkenntnisausweitung zu beschreiben (vgl. den entsprechenden Hinweis im Handbuch II, 517). Dabei wird übersehen, dass jede Kontextualisierung

»Wahrnehmungsverengung und Erkenntnisbegrenzung«

notwendig auch eine Wahrnehmungsverengung und somit Erkenntnisbegrenzung bedeutet. Wenn man, wie wir es versucht haben, sich der eigenen Kontextbindung vergewissert, sie kenntlich macht und auch positiv als spezifische Färbung des eigenen Theologietreibens kultiviert, dann impliziert dies die Anforderung, die damit einhergehenden Begrenzungen und Behinderungen, so unangenehm sie den idealen Vorstellungen einer ökumenischen, interkontextuellen oder gar universal kommunizierbaren Theologie entgegenstehen mögen, zur Kenntnis zu nehmen und förderlich in die eigene Konzeption des Faches aufzunehmen.

Die schwierige, aber weithin positiv konnotierte Kontextualisierung der Praktischen Theologie kann nur auf stimmige Weise gelingen, wenn auch die ihr immer schon vorgängige

»unerfreuliche Kontextualität«

unerfreuliche Kontextualität, d.h. die unausweichliche Bindung an einen begrenzenden Kontext, in Anschlag gebracht wird. Für uns ist nun einmal der Kontext der »katholischen« Kirche einer dieser begrenzenden und – weiß Gott – oft genug unangenehm begrenzenden Kontexte, von dem wir uns nicht einfach lösen können und den wir – wie wir es bereits im Handbuch formuliert haben – »ohnehin nur um den Preis der idealistischen, selbsttäuschenden Annahme einer Globalperspektive hätten kaschieren können« (I, 26). Und ist nicht die reale Gestalt der evangelischen Praktischen Theologie ihrerseits selber ein Beleg für deren analoge, nachhaltige Kontextualität, insofern darin bis heute (und offensichtlich sogar wieder zunehmend) das Bestreben unübersehbar ist, sich von anderen Kontexten, speziell dem katholischen abzugrenzen? Jedenfalls hat die Beteiligung katholischer Praktischer Theologen/innen bzw. die Rezeption katholischer Praktischer Theologie in entsprechenden Werken der protestantischen Praktischen Theologie bislang noch keineswegs jenes Ausmaß erreicht, dass man nun – so wie es Müller im skandalisierenden Ton der Fassungslosigkeit (»ratlos«) suggeriert – den Eindruck haben müsste, wir hätten mit unserem katholisch besetzten Handbuch einseitig einen fauxpashaften Rückfall in konfessionelle Denkmuster begangen.[1]

Anders interpretiert András Máté-Tóth die Kontextunterschiede: Er sieht im Handbuch kein

praktisch-theologisches Depositum, das einfach in seinen, den osteuropäischen Kontext transponiert werden dürfe, sondern eine Anregung, dort ähnliche, aber eben auf den dortigen Kontext bezogene Projekte in Angriff zu nehmen. Trefflicher könnte die Intention des Handbuchs nicht aufgenommen werden, das sich der begrenzten Gültigkeitsreichweite seiner Aussagen bewusst ist und das folglich um die Evidenz und Wahrnehmungsrelevanz anderer kontextueller Perspektiven weiß (II, 517). Freilich überrascht, wie sehr Máté-Tóths diesbezügliche Ausführungen dann doch den Tonfall des Bedauerns und Befremdens annehmen: Der Kommentar zu dem von ihm exemplarisch ausgewählten Beitrag »Lebensgemeinschaften« von Stefan Dinges endet in Anbetracht der anderen gesellschaftlichen Bedeutung und folglich der anderen familienpastoralen Optionen in Osteuropa mit dem Verdikt »nicht zu empfehlen«. Dabei ist doch seine eigene Diagnose, dass sich hinter dieser Divergenz in der Bewertung von Familie und anderen Lebensgemeinschaften eine jeweils »andere Erfahrungslage« verbirgt, geradezu eine Kundgabe der unausweichlichen begrenzenden Kontextualität der Theologie, die davon abhalten müsste, solche Unterschiede der jeweils anderen Theologie als Mangel anzukreiden. So hat auch niemand im Handbuch suggeriert, was Máté-Tóths Verteidigung vermuten lassen könnte, eine Sicht von Familie, wie sie in Osteuropa oder anderen Gesellschaften gegeben ist, zeuge – gemessen an dem hier propagierten Blick auf die Vielfalt der Lebensgemeinschaften – von »theologischer Rückständigkeit« (277).

Ähnlich zwiespältig zeigt sich Máté-Tóths Einschätzung, für Osteuropa symbolisiere das Handbuch eine »fremde Welt« (274), nämlich eine deutschsprachige. Dieses als Beschreibung eines unausweichlichen Faktums durchaus nachvollziehbare Urteil wandelt sich sogleich wieder in die Mangelzuschreibung, »eine frankophone oder eine slawophone Welt bleibt bei ihm [sc. dem Handbuch] unreflektiert« (276). Gänzlich unsachgemäß ist es allerdings, wenn dann aus dieser Defizitinterpretation der Vorwurf konstruiert wird: »Für das Handbuch gibt es die Welt als die deutsche Welt« (276). Das Handbuch bemüht sich, die eigene (in diesem Fall: deutschsprachige) Kontextbindung bewusst und kenntlich zu machen, selbstkritisch zu reflektieren und gerade so die genuine Gültigkeit und Relevanz »anderer Welten«, also anderer kontextueller bzw. kultureller Perspektiven zur Geltung zu bringen. Dies wird hier in sein Gegenteil verkehrt und suggeriert, das Handbuch wäre in einem stumpfsinnigen Mangel an Problembewusstsein und Sensibilität dem alteuropäischen, kolonialisierenden Muster verhaftet geblieben, die »deutsche« (man beachte: nicht nur die deutschsprachige!) Sicht der Wirklichkeit zum Maßstab aller anderen Wirklichkeitswahrnehmung und jeder anderen Theologie zu machen. Das ist zu billig.

»Gültigkeit und Relevanz ›anderer Welten‹«

Themenauswahl

● Da gibt es keinen Zweifel: Im Handbuch fehlen viele Themen, die man mit gutem Grund in einem solchen Werk erwarten dürfte. Nun könnte man diese Kritik relativ einfach beantworten mit dem Verweis auf den begrenzten finanziellen Rahmen, die dadurch bedingten rigiden Seitenkontingentvorgaben des Verlages und somit den daraus erwachsenden Zwang zur schmerzhaften Auswahl von Themen. Manche der Auflistungen vermisster Themen machen,

nebenbei bemerkt, durchaus den Eindruck, als wäre dabei keinen Moment lang an solche banale, aber eben doch auch entscheidende Faktoren gedacht worden. Allein, mit dem Verweis auf diese praktisch-organisatorischen Bedingungen hätte man die eigentliche Problematik noch nicht erreicht und gerade jene wissenschaftstheoretische Brisanz und wissenschaftskonzeptionelle Herausforderung überblendet, die für eine heutige Praktische Theologie mit der Frage ihres thematischen Repertoires und der Darstellung bzw. Strukturierung ihrer Inhalte verbunden sind.

Die Diskussionsteilnehmer/innen machen auf einige Themen aufmerksam, deren Gewicht oder deren Implikationen wir damals bei der Themenplanung oder auch bis zu dieser Rückmeldung nicht in ausreichendem Maße erkannt haben, so dass ich sagen muss: Hier sind wirklich Lücken gegeben, die bei einer nochmaligen Konzeption des Werkes vermieden bzw. bei einer eventuellen Neuauflage irgendwie bearbeitet werden müssten.

Dies trifft m.E. zu auf den von Ferdinand Kerstiens bzw. Gotthard Fuchs mit den Stichwörtern »Schuld«, »Sünde«, »Versöhnung« und »Bußsakrament« angemahnten Themenkomplex. Nur implizit und damit offenkundig zu wenig thematisiert ist, worauf gleichlautend Kerstiens und Müller hingewiesen haben, die brisan-

»Problematik »Macht/Herrschaft««

te Problematik »Macht/Herrschaft«. Übereinstimmend mit Kerstiens haben mir mehrere andere Rückmeldungen wie auch meine eigenen Arbeiten in diesem Bereich deutlich gemacht, dass der Verzicht auf das Thema »Jugendliche« doch nicht unproblematisch ist. Das gilt schließlich auch für die von Máté-Tóth anhand der Begriffe »Himmel« und »Hölle« aufgezeigte schwache Berücksichtigung der »Eschatologie«.

Das Fehlen dieser Themen möchte ich auch nicht vorschnell durch die im Handbuch – in Erwartung derartiger Fehlmeldungen – vorgebrachte Beteuerung rechtfertigen, dass aufgrund der subjektiven Wahrnehmung »selbst die Unterscheidung zwischen Wichtigem und Unwichtigem nicht greifen würde« und wir folglich auch »auf die Bearbeitung wichtiger und wichtigster Themen verzichten mussten« (II, 33).

Gleichwohl ist damit immer noch nicht der eigentliche Problemkern erreicht. Das wird deutlich, wenn man sich fiktiv vorstellt, wir hätten die genannten Themen gebührend berücksichtigt. Dann wären es eben andere Themen gewesen, deren Fehlen jemand mit ebenso guten

»die Liste um nicht wenige Posten erweitern«

Gründen als gravierendes Defizit monieren hätte können. Ich selber könnte die Liste um nicht wenige Posten erweitern: Aus jetziger Perspektive würde ich wahrscheinlich nicht mehr auf Themen wie »Bildung«, »Volksreligiosität« oder »Stadt/Land« verzichten.

Hier bricht ein entscheidendes Dilemma heutiger Praktischer Theologie auf. Wenn für sie, was ich als ihre unhintergehbare theologische Prämisse betrachte, der Bezug zu den Lebenswirklichkeiten der Menschen konstitutiv ist, dann wird sie sich immerzu als eine Wissenschaft vorfinden, deren Reflexionsgegenstand prinzipiell unüberschaubar geworden ist – gleich ob sie diesen Reflexionsgegenstand als Praxis der Kirche, der Christen/innen oder der Menschen definiert.

An dieser Stelle zeigt sich nun die eigentlich entscheidende wissenschaftstheoretische und -konzeptionelle Herausforderung, vor welche die Praktische Theologie heute hinsichtlich ihrer inhaltlichen Kontur gestellt ist: Wie schafft

sie es einerseits, ihr inhaltliches Feld so offen zu halten, dass sie sensibel und wahrnehmungsfähig ist für die unüberschaubare und sich ständig dynamisch wandelnde Vielfalt an Inhalten und Problemstellungen, die von den Lebenswirklichkeiten der Menschen her auf sie zukommen? Und wie schafft sie es andererseits, diese unübersichtliche Vielfalt an Inhalten transparent und kommunizierbar zu strukturieren, so dass sie zu den wissenschaftstheoretisch notwendigen Selbstreflexionen fähig ist, sich ihren Adressaten, insbesondere Studierenden, als ein identifizierbares, berechenbares und auch reizvolles Arbeitsgebiet präsentieren kann (vgl. II, 23) und sich gegenüber anderen Wissenschaften als glaubwürdige, anschlussfähige und kommunikationsfähige Wissenschaft bewährt (II, 522)?

»*sich ständig dynamisch wandelnde Vielfalt*«

Im Grunde gehört der Verweis auf die immer nur exemplarisch zu bewältigende Vielfalt praktisch-theologischer Inhalte zu den Allgemeinplätzen der Zunftangehörigen. Mich wundert aber dann doch, wie schnell dieses Wissen immer wieder außer Kraft gesetzt wird, wenn es darum geht, die je eigenen Themen als unverzichtbar zu deklarieren und anderen die diesbezüglichen Lücken als Fehlleistungen anzulasten. Und hier bin ich wieder beim erwähnten powerplay: Der evangelische Praktische Theologe Christoph D. Müller vermisst das Thema »Priesterfrauen und -kinder«, Gotthard Fuchs »seine« Themen »christliche Mystik«, »Hans Urs von Balthasar« und »Männer«, der Gemeindepfarrer Ferdinand Kerstiens die »Seelsorgeeinheiten« und Doris Nauer das Thema ihrer jüngsten Veröffentlichungen: die »Seelsorgekonzepte«. Nun ist es keineswegs verwerflich, solche, den augenblicklichen Schwerpunkten, subjektiven Vorlieben oder persönlichen Affinitäten entspringende Themen ins Spiel zu bringen und aus ihrer Perspektive auf andere Inhalte zuzugehen. Ein zweifelhaftes Vorgehen ist es allerdings, sie zum normierenden Standard der ganzen Disziplin zu erheben, dabei aber die grundlegendere Herausforderung der Strukturierung des nie vollständig bewältigbaren Inhaltsrepertoires unbeachtet zu lassen, ja nicht einmal die Überlegung anzustellen, welche Themen an Stelle der eigenen verzichtbar wären – ganz zu schweigen davon, wie dies dann wiederum gegenüber deren Protagonisten zu begründen wäre. Wenn es dabei bleibt, erweist sich die gegenseitige Aufrechnung nicht berücksichtigter Themen als ziemlich müßiges, unfruchtbares Spiel.

Thematisierung pastoraler Berufe

● Ein Thema, dessen Fehlen nicht nur mehrfach in den vorliegenden Stellungnahmen notiert worden ist, verdient gesonderte Erwähnung: die pastoralen Berufe, insbesondere die Priester, und die im Konnex damit stehenden Komplexe der Amtsfrage bzw. des Priestermangels. Auch andere, teils heftige Rückmeldungen zeigen: Hier ist bei so manchen ein Nerv getroffen, vielleicht ein offener Nerv einer noch nicht verheilten Wunde. Natürlich muss es Irritation auslösen, wenn auf einmal ein Inhalt nicht mehr explizit zum Gegenstand gemacht wird, dessen Reflexion die Identität der Disziplin in ihrer bisherigen Geschichte als »Pastoraltheologie« geradezu konstituiert hat. Und es ist Ferdinand Kerstiens darin uneingeschränkt zuzustimmen, dass gerade die mangelnde Ausbildung, die fragwürdige Auswahl und das vielfältig deformierte Selbstverständnis des pastoralen Personals dessen praktisch-theologische Reflexion umso dringlicher

machen. All dies zeigt, dass die pastoralen Berufe auch weiterhin ein zentraler Inhalt der Praktischen Theologie werden sein müssen. Insofern mag es durchaus als Unstimmigkeit erscheinen, dass wir die Kompetenzvermittlung zwar als Aufgabe der Praktischen Theologie einfordern (I, 396f.; II, 524f.), aber dann diese Anforderung auf andere Gelegenheiten vertagen (II, 33).

Und dennoch: Ist diese schmerzliche oder aufrüttelnde Irritation nicht notwendig gewesen bzw. ist sie nicht immer noch notwendig? Hier muss sich nämlich zeigen, ob man es ernst meint mit dem so schnell dahingesagten, das Fach jedoch bis in seine Grundfeste verändernden Selbstverständniswandel, dass die Praktische Theologie nicht mehr Anweisungslehre für den Pastoralberuf, sondern Reflexion auf die Praxis

»Praktische Theologie unabhängig vom Thema Priester«

der Menschen ist. In den gut zwei Jahrhunderten ihres Bestehens hat die Disziplin mit wechselnden Intensitäten, aber doch durchgängig in der Rolle des Priesters den archimedischen Punkt ihrer Konstruktion gefunden, von dem aus dann – gleichsam durch die »Wahrnehmungsschablone« der vordefinierten Tätigkeiten von Priestern bzw. pastoralen Berufen hindurch – die Menschen und deren Lebenswirklichkeiten in ihrem Blickfeld auftauchten.

Wenn nun die Praktische Theologie die Praxis der Menschen als ihren genuinen und primären Reflexionsgegenstand begreift, dann handelt es sich dabei nicht nur um eine situationsbedingte Ausweitung oder graduelle Verschiebung des Reflexionsgegenstandes, sondern um einen fundamentalen, ihr Wesen umstürzenden, aus unserer Perspektive freilich vom Kopf auf die Füße stellenden Wandlungsvorgang: Diese Praxis der Menschen als solche ist der archimedische Konstruktionspunkt der Praktischen Theologie; und von da aus ergibt sich dann die buchstäblich »sekundäre«, d.h. nicht unwichtige, aber eben nachfolgende, abgeleitete Frage nach den pastoralen Berufen. Diese »sekundäre« Thematik der pastoralen Berufe stellt sich zudem nicht automatisch in jedem Fall und als Selbstzweck ein, sondern dort und nur dort, wo sie relevant wird, und zwar relevant unter dem Kriterium, ob und wie die pastoralen Berufe durch ihre Praxis den Menschen zu einem Leben entsprechend ihrer Würde vor Gott verhelfen können.

Für diese grundlegende Veränderung kann am Handbuch selbst die Probe aufs Exempel gemacht werden: An der dort vorgelegten Konzeption Praktischer Theologie ändert sich qualitativ nichts, gleich ob das Thema »Priester« bzw. »pastorale Berufe« aufgenommen oder weggelassen wird. Wohl aber ändert sich etwas Grundlegendes an der Reflexion des Themas »Priester und pastorale Berufe«, wenn sie im Rahmen dieser Konzeption von Praktischer Theologie vorgenommen wird. Gerade um auch Letzteres bewusst zu machen und zu Letzterem zu animieren, ist es einmal notwendig gewesen zu zeigen, dass es eine authentische Praktische Theologie unabhängig vom Thema »Priester und pastorale Berufe« gibt.

Praxisrelevanz

● Christine Rod wirft die Frage der Praxisrelevanz des Handbuchs auf und beantwortet sie mit einem »ungewiss« unüberhörbar skeptisch. Unbeantwortet bleibt freilich auch hierbei die noch nie so richtig geklärte Frage, wonach eigentlich die Praxisrelevanz einer Wissenschaft und speziell der Praktischen Theologie zu messen sei. Ist etwa die Unzufriedenheit Rods mit

dem Abschnitt »Subjekte und Lebenssituationen«, dessen Beiträge »über ein Anreißen kaum hinausgehen« und folglich für eine eingehendere Beschäftigung es notwendig machen, »sich ohnehin explizit dafür Impulse [zu] holen«, ein Hinweis auf eine erhoffte, aber eben enttäuschte Praxisrelevanz? Aber hat sich die Praxisrelevanz einzelner Beiträge nicht gerade nach der Regel zu erweisen, dass man in der Praktischen Theologie nicht lernt, wie etwas geht, sondern darüber nachzudenken, wie etwas geht – z.B. in der Form, dass man sie eben zum Anlass für eine eingehendere Beschäftigung auch mit anderem Material nimmt. Oder sollte vielleicht die Bemerkung Rods »Wie in konzentrischen Kreisen nähert sich das Handbuch erst langsam der explizit-kirchlichen Praxis« so zu verstehen sein, dass sich mit dieser Nähe zur explizit-kirchlichen Praxis die Praxisrelevanz entscheide? Dann müsste dem freilich entgegengehalten werden, dass nach dem Verständnis dieser Praktischen Theologie, vor allem nach ihren theologischen Basismarkierungen, explizit-kirchliche Praxis und allgemein-menschliche Praxis nicht mehr im Sinne des Verhältnisses von Zentrum und Rand zugeordnet werden können.

Rod selber gibt einen anderen Anhaltspunkt: Für sie, die explizite »Praktikerin« unter den Diskussionsteilnehmern/innen, sind die hermeneutischen Beiträge, in denen es »etwa um Erfahrung, Erkenntnis, Erinnerung, kommunikatives Handeln und Gestaltung der Wirklich-

»Deutungs- und Reflexionshilfen«

keit, um System und Lebenswelt geht«, die »gelungensten«, die »wirklich spannende Deutungs- und Reflexionshilfen für das eigene Handeln« liefern. Dadurch wird die im Handbuch eingebaute Überzeugung trefflich bestätigt, dass Kompetenz in der Praxis nicht durch rezeptologische Anleitungen erreicht wird und solche auch nicht braucht. Umgekehrt werden all jene Stimmen widerlegt, die meinen, wissenschaftstheoretische Reflexionen zu Methodik, Erkenntnistheorie, Praxisbegriff usw. seien irrelevante Wolkenschiebereien, die sich nur einige wenige privilegierte Wissenschaftler/innen als Luxus leisten könnten und die Praktiker/innen nicht interessierten.

Defizitbehauptungen

● Wir wollten u.a. dem leidlich bekannten Problem gegensteuern, dass die Praktische Theologie in ihrer theologischen Kriteriologie über weite Strecken auf das Neue Testament und da wiederum besonders auf bestimmte Motive des Handelns Jesu fixiert ist. Deshalb gibt es unter dem Thema »Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern«, verfasst von Rolf Zerfaß, einen ausgesprochen alttestamentlichen Beitrag. Auch ist der anthropologisch-theologische Beitrag von Gundelinde Stoltenberg deutlich alttestamentlich ausgerichtet, so dass sich in den theologischen Basismarkierungen sogar ein

»Typus des Umgangs mit der Arbeit anderer«

leichter Überhang des Alten Testamentes gegenüber dem Neuen ergibt. Das hat einen Rezensenten an anderer Stelle nicht daran gehindert, dem Handbuch die »übliche Vergessenheit gegenüber dem Alten Testament« vorzuwerfen.

Dieses Muster der offenkundig nicht zutreffenden Defizitbehauptung findet sich leider auch in den vorliegenden Stellungnahmen. Um deutlich zu machen, dass es sich hierbei nicht um ein paar versehentliche Einzelfälle handelt, sondern dass sich damit ein bestimmter »stil«-

bildender Typus des Umgangs mit der Arbeit anderer eingenistet hat, erlaube ich mir, diese unzutreffenden Defizitbehauptungen im einzelnen aufzuführen.

Christoph D. Müller kritisiert die im Handbuch angeblich fortgeführte Tabuisierung des diskriminierenden Umgangs mit Homosexualität und Ehescheidung. – In Wirklichkeit jedoch haben wir uns mit dem Beitrag »Lebensgemeinschaften« bewusst von einer Familienfixierung gelöst und darin den problematischen Umgang mit Homosexuellen bzw. mit Geschiedenen thematisiert und eine andere Sicht nicht nur gefordert, sondern auch dargelegt (II, 88/95-97). Ebenso sieht Müller die »Zerstörung der Lebensgrundlagen« und die »Probleme von gender ... außerhalb des Fragehorizonts«. – In Wirklichkeit jedoch ist der gesamte Beitrag »Wirtschaft und Ökologie« (Bruno Kern) der Frage von Zerstörung und Erhaltung der Lebensgrundlagen gewidmet und die gender-Thematik von Veronika Prüller-Jagenteufel (II, 111-125) in denkbar kundiger Weise behandelt.

Ferdinand Kerstiens behauptet, Eine-Welt-Arbeit, Kirche als global handelnde Anwältin für Menschenrecht und Würde, politisches Engagement, wirtschaftliche Macht und Finanzmärkte bzw. die diesbezüglichen Anfragen an die Kirche würden nur ungenügend behandelt. – In Wirklichkeit jedoch verhält es sich so: Die Eine-Welt-Arbeit taucht unter dem Stichwort »Gruppe« im Beitrag »Interesse und Engagement« (Hans Hobelsberger) auf und erfährt vor allem durch Franz

»Widerspruch gegen eine global ungerechte Welt«

Webers Ausführungen zu »Gerechtigkeit und interkulturelle Beziehung« eine theoretische Fundierung, wobei ausdrücklich, sogar in separaten Gliederungspunkten, die Rolle der Kirche als »Erfahrungsraum ... interkultureller Begegnung« und »prophetischer Widerspruch gegen eine global ungerechte Welt« beschrieben wird. Die Problematik wirtschaftlicher Macht und der Finanzmärkte verhandelt Norbert Mette eingehend unter den Stichwörtern »Globalisierung«, »soziale Ausgrenzung« und »Gesellschaftsvertrag« (I, 77-85). Um politisches Engagement zu gewichten und auch zu veranschaulichen, sind bewusst in Abhebung von der bislang weitgehenden Gemeindefixierung der Praktischen Theologie gesondert die Handlungsebenen »Gesellschaft« und »Welt« mit insgesamt vier Beiträgen veranschlagt, wobei auch andere Beiträge, wie z.B. die beiden von Hans Hobelsberger und Ulrich Thien unter der Hauptüberschrift »Gruppe«, den politischen Aspekt keineswegs vermissen lassen.

Doris Nauer behauptet, empirische Theologie und deren Methoden fänden kaum Berücksichtigung. – Tatsächlich jedoch sind mit Stephanie Klein und Johannes A. van der Ven zwei ausgewiesene Repräsentanten der empirischen Theologie mit einschlägigen Beiträgen vertreten. Ein Beitrag von Stephanie Klein (»Methodische Zugänge zur sozialen Wirklichkeit«) besteht in nichts anderem als der Grundlegung empirischer Theologie und Darstellung der empirischen Methoden.

Weiterhin reklamiert Nauer die »Klinikseelsorge« als angeblichen Fehlposten. – Diese Thematik findet sich jedoch sehr wohl innerhalb des Beitrags »Krankensalbung« von Maria Elisabeth Aigner (II, 475-477), den wir bewusst als Konkretion des Bereichs Liturgie gewählt haben, um der auch von uns als wichtig eingestuften »Krankenhausseelsorge« einen Ort zu geben.

Schließlich behauptet Nauer, die »Methodologie pastoraler Tätigkeit« sei »ausgeblendet«. – Beim Blick ins Handbuch zeigt sich ein anderes Bild: Auch wir empfanden die bisherigen

Konzepte bzw. Modelle praktisch-theologischer Reflexion hinsichtlich der Methodik der Konzeption pastoraler Praxis als unbefriedigend. Folglich beschreiben Erich Garhammer und Josef Hochstaffl in ihren Beiträgen (»Die Frage nach den Kriterien« und »Die Konzeption von Praxis«) ausdrücklich und gesondert jene Reflexionsschritte, die pastorales Handeln nicht zu einem beliebigen, sondern methodisch fundierten Handeln machen. Sollte Nauer jedoch mit ihrer Defizitbehauptung auf einzelne Methoden spezifischer pastoraler Felder abzielen, so ist zu fragen, wie sie sich das angesichts der Fülle derartiger methodischer Instrumentarien vorstellt. Immerhin: Unter den Themen »Konkretion: Predigt« (Christiane Bundschuh-Schramm) oder »Konkretion: Leitung« (Bernd Jochen Hilberath/Matthias Scharer/Herbert Haslinger) hätte sie Elemente solcher konkreter methodischer Anleitungen finden können (II, 448-450/506-510).

»Reflexionsschritte methodisch fundierten Handelns«

Gotthard Fuchs zeigt sich befremdet darüber, dass »ein bestimmter Kreis deutschsprachiger praktischer TheologInnen unter sich geblieben; kompetente VertreterInnen anderer theologischer Zentralfächer kaum einbezogen« worden seien. – Hier gebietet sich zuerst die Gegenfrage: Wer denn sonst, wenn nicht Praktische Theologen/innen sind die genuinen Autoren eines einschlägigen Handbuchs? Oder verbirgt sich hinter dieser Befremdenskundgabe eine subtile Despektierlichkeit des Kritikers gegenüber den Praktischen Theologen/innen, wonach die Vertreter/innen anderer Fächer doch noch die bessere Praktische Theologie schreiben hätten können? Gleichwohl, auch hier verhält sich die Sache anders: Am Handbuch sind zwei Systematische Theologen, zwei Religionssoziologen, vier Personen aus dem Bereich der Sozialethik, eine Ethikerin und vier Religionspädagogen/innen beteiligt. Wenn man sich zudem vor Augen hält, in welchem Maße die Kompetenz Praktischer Theologen/innen bei analogen Werken »anderer theologischer Zentralfächer«, etwa der Systematischen Theologie, einbezogen wird, erscheint mir dieser Vorwurf, mit Verlaub, schlichtweg lächerlich.

G. Fuchs macht dem Handbuch auch das Fehlen eines differenzierenden Beitrags unter dem Titel »Gott« zum Vorwurf. – Es ist jedoch offensichtlich, dass die Beiträge von Gundelinde Stoltenberg, Rolf Zerfaß und Ottmar Fuchs im Kapitel »Theologische Basismarkierungen« nichts anderes sind als Aussagen darüber, was wir unter »Gott« und Gottesbezug christlicher Praxis verstehen können.

Zudem kritisiert G. Fuchs, dass nicht klar genug geworden sei, »dass alles am kategorischen Indikativ von Gottes zuvorkommender ›Erscheinung‹ hängt«. – Dieser Vorwurf ignoriert, dass Ottmar Fuchs' gesamte Ausführungen unter dem Thema »Martyria und Diakonia: Identität christlicher Praxis« als ihren durchgängigen Leitgedanken das Anliegen verfolgen, den »Indikativ Gottes«, die Transzendenz, Unberechenbarkeit und Vorgängigkeit von Gottes Gnadenzuwendung aufzuzeigen und zu behaupten gegen Phantasien der menschlichen Selbstmächtigkeit oder ethisierendes Leistungsdenken.

»gegen Selbstmächtigkeit und Leistungsdenken«

Zwei Themen, die er ebenfalls als nicht oder nur dürftig behandelt anmahnt, Ästhetik und Kultur, werden in einem gesonderten Punkt »Wahr-Nehmungswissenschaft« (II, 518-521) bzw. im dezidiert dafür erarbeiteten Beitrag »Kul-

turelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung« (Ottmar Fuchs) bearbeitet.

Schließlich meint G. Fuchs monieren zu müssen, dass die Offenbarung als »Gegenpol« zu Erfahrung der Menschen nicht zum Tragen komme. – Abgesehen davon, dass für uns »in den menschlichen Erfahrungen nicht der sperrig-deformierende Gegenpol zur Offenbarung Gottes (die es ohnehin nicht außerhalb von Erfahrung gibt)« gegeben ist (I, 29), liegen mit Leo Karrers Beitrag zur »Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie« Ausführungen vor, die durchgängig (über zwanzig Seiten hinweg) die zugrunde gelegte Verhältnisbestimmung zwischen Erfahrung und Offenbarung erläutern und die Offenbarung sehr wohl als systembildendes Element ausweisen. Spätestens an dieser Stelle ist zu fragen, ob die Defizitanzeigen des Kritikers von der Art, er könne etwas nicht erkennen oder nicht genügend wahrnehmen, weniger auf das besprochene Werk zielen, als vielmehr auf ihn selbst zurückfallen, insofern es vielleicht eben er ist, der etwas nicht erkennt.

Diese offenkundig nicht zutreffenden Defizitmeldungen sind ärgerlich, weil sie zumindest von einer gewissen Sorglosigkeit in der öffentlichen Bewertung der Arbeit anderer zeugen. Sie sind aber auch deshalb ärgerlich, weil wir uns mit so manchen der genannten Inhalte (z.B. Lebensgemeinschaften), gerade weil wir sie in bewusster Überlegung überhaupt und in dieser Weise aufgenommen haben, die reziproken Vorwürfe der entsprechend anderen Seiten eingehandelt haben.

[1] So kann auch evangelischerseits ein Werk zur Praktischen Theologie (wohlgemerkt: nicht »Evangelische Praktische Theologie«!) erscheinen, ohne dass auch nur ansatzweise (nicht einmal im negativen Modus der Begründung ihrer Ausblendung) die Praktische Theologie auf katholischer Seite berücksichtigt worden ist. – Vgl. Georg Lämmlin/Stefan Scholpp (Hg.): Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Tübingen/Basel 2001.

Bestellung von Einzelheften:

Bei Bedarf können Sie einzelne Hefte von DIAKONIA (der Jahrgänge 1999 - 2002) gezielt nachbestellen, auch in höheren Stückzahlen.
Einzelheft € 12,- / SFr 21,80 (jeweils zzgl. Versandkosten).
Bestelladressen siehe Impressum, S. 456.

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

Jahrgang 2001		**Jahrgang 2002**	
Zukunft der Gemeindeleitung	1/2001	Segen und Fluch	1/2002
Das Böse	2/2001	Für wen haltet ihr mich?	2/2002
Buße	3/2001	Weltkirche	3/2002
kinderlos	4/2001	Leibsorge	4/2002
Welche Kirche braucht die Stadt?	5/2001	Gewalt	5/2002
erschaffen	6/2001	Freundschaft	6/2002

Veronika Prüller-Jagenteufel

Die sieben O-Antiphonen

Vorweihnachtliche Meditationen

Das Stundengebet der Woche vor Weihnachten ist nach alter Tradition von den so genannten O-Antiphonen geprägt. Sie beziehen biblische Bilder auf Christus. Sieben kurze Texte spüren der Bedeutung dieser Bilder für geistliches Leben heute nach.[1]

O Weisheit

O Weisheit, hervorgegangen aus dem Munde des Höchsten, die Welt umspannst du von einem Ende zum andern, in Kraft und Milde ordnest du alles: O komm und offenbare uns den Weg der Weisheit und Einsicht![2]

O Weisheit – so beginnt die erste der sieben so genannten O-Antiphonen – dieser speziellen Anrufungen Gottes aus dem kirchlichen Stundengebet für die Woche vor dem Heiligen Abend. Sie geben dem, der da zu Weihnachten erwartet wird, Namen und zeigen ihn, der kommen soll, in Bildern.

Weisheit – wer wünscht sich das nicht, weise zu sein? Weisheit hat man aber nicht einfach und man bekommt sie auch nicht einfach mit den Jahren. Nicht alle werden aus Lebenserfahrung weise; so mancher wird verbittert und verhärtet. Weisheit dagegen ist etwas Fließendes, sie hat mit Großzügigkeit zu tun. Sie kann loslassen und zulassen und hat zugleich ein tiefes Wissen um die Wege, die es zu gehen gilt. In der Bibel ist es die Frau Weisheit, die den Weg weist, der Gott wohlgefällig ist.

Die feierliche Antiphon sagt nun, dass Gott, der Mensch wird, die Weisheit ist. Für mich heißt das auch, dass der Weg der Weisheit zu den Menschen führt. Nur wer sich wie Gott auf die anderen und auf sich selbst einlässt, hat die Chance, Weisheit zu erwerben. Sie entsteht aus den ehrlichen Begegnungen unseres Lebens. Weihnachten feiert die Ankunft der Weisheit Gottes in einem Kind. Nicht der Supercomputer, der das Wissen der Welt speichert, ist ein gutes Symbol für die Weisheit, sondern ein Kind, das auf andere angewiesen ist, ein Mensch, der sich vertrauensvoll den Menschen aussetzt.

O Adonai

O Adonai, Herr und Führer des Hauses Israel, im flammenden Dornbusch bist du dem Mose erschienen und hast ihm auf dem Berg das Gesetz gegeben: O komm und befreie uns mit deinem starken Arm!

»Und wer, soll ich ihnen sagen, hat mich geschickt?« fragt Mose die Stimme aus dem bren-

nenden Dornbusch. »Sag ihnen: Der Ich-bin-da hat mich zu euch gesandt.« Ich-bin-da – diesen Namen hat sich Gott selbst gegeben in der Erscheinung vor Moses, als dieser den Auftrag bekommt, sein Volk aus der Sklaverei in Ägypten in die Freiheit zu führen. Unter diesem Namen wird Gott seither im Volk Israel verehrt, auch wenn es diesen Namen aus Ehrfurcht nicht ausspricht. Sie sagen »Adonai«, was in unseren Bibelübersetzungen dann »Herr« heißt. Gemeint ist der Ich-bin-da, Gott, der da ist und unsere Wege mitgeht, der uns herausführen möchte aus

»mehr als alles«

Unterdrückung, aus Zwängen – äußeren wie inneren; der uns verlocken möchte, uns auf den Weg zu machen, weg aus der Bequemlichkeit der »Fleischtöpfe« Ägyptens, geleitet von der Ahnung, dass wir für lebendiges Leben bestimmt sind, dass es doch »mehr als alles« geben muss – wie es die Theologin Dorothee Sölle angesichts unserer Überflussgesellschaft formuliert.

O Adonai, so ruft nach alter kirchlicher Tradition der feierliche Kehrvers. Jeder der sieben letzten Tage vor Weihnachten hat so eine besondere Antiphon, die sagt, wer da am Heiligen Abend kommen soll. Heute ruft sie den, der befreit, den Ich-bin-da, der den Weg in die Freiheit weist.

Soll aber der wirklich kommen, der uns herausführen will? Ist es nicht auch beunruhigend, wenn wir aufbrechen sollen aus dem Gewohnten? Vielleicht beklage ich meinen Alltag, aber ich kenn' mich wenigstens darin aus. Bin ich bereit, mich auf mehr Leben einzulassen, als es das tägliche Durchwursteln erlaubt?

Vor dem Aufbruch brauchen wir keine Angst zu haben. Ich-bin-da geht mit uns. Gott kommt und bleibt bei uns. Das ist es, was Christen zu Weihnachten feiern.

O Spross aus Isais Wurzel

O Spross aus Isais Wurzel, gesetzt zum Zeichen für die Völker, vor dir verstummen die Herrscher der Erde, dich flehen an die Völker: O komm und errette uns, erhebe dich, säume nicht länger!

Aus der alten Wurzel wächst ein neuer Spross; das Alte, das schon für abgestorben gehalten wurde, bringt etwas Neues hervor. Die Wurzel und der neue Spross – dieses Hoffnungsbild spricht die heutige Antiphon an, die im Stundengebet der Kirche vor Weihnachten verwendet wird. Diese alten Anrufungen im vorweihnachtlichen Gebet sagen, wer der ist, der da erwartet wird.

Er ist zugleich der neue Spross, das neue Leben und die Wurzel, die das Neue trägt. Gott traut uns zu, dass Neues in unserem Leben wachsen kann. Auch wenn die Wurzeln dafür – unsere Sehnsüchte, unsere Träume – vielleicht schon verschüttet sind.

Manche haben sie unter Resignation und Angst vergraben, manche unter Misstrauen, andere unter zuviel Arbeit und Betriebsamkeit. Auch beim Stolpern von einer Liebelei zur nächsten kann die Verbindung zu den Wurzeln verloren gehen. Und dennoch kann aus der alten Wurzel Neues wachsen, kann die Sehnsucht nach wirklichem Leben, tragfähigen Beziehungen, sinnvollem Tun wieder erwachen und unseren Alltag verändern.

Alles Neue braucht gute Wurzeln: Gott lädt ein, unsere Wurzeln ganz tief auszustrecken, bis in das Geheimnis unseres Lebens, das Gott selbst ist. Im Neuen, das aus dem Vertrauen dieser festen Wurzeln wächst, können wir Gottes Gegenwart mitten in unserem Leben spüren. Gott ist die Wurzel und der Spross – wir müssen nur aufmerksam und bereit sein; vielleicht will auch bei mir etwas wachsen – gerade jetzt in dieser Weihnachtszeit.

O Schlüssel Davids

O Schlüssel Davids, Zepter des Hauses Israel,
du öffnest, und niemand kann schließen,
du schließt, und keine Macht vermag zu öffnen:
O komm und öffne den Kerker der Finsternis und
die Fessel des Todes!

Es gibt Zeiten, da komme ich mir vor wie in einem Zimmer mit vielen Türen und ich weiß nicht, durch welche ich gehen soll. Ich habe Angst, eine Tür zu wählen, denn sie könnte verschlossen sein oder mich in eine falsche Richtung führen. Und ich habe Angst, eine Tür zu wählen, denn es ist doch so wichtig, viele Möglichkeiten zu haben. Meine Erfahrung aus solchen Zeiten ist, dass es mich letztlich lähmt, mir alle Türen offen halten zu wollen, dass es besser ist, eine Tür zu öffnen, um hindurchzugehen.

Eine der alten Bezeichnungen für Gott, den Gott, den die Christen zu Weihnachten als den feiern, der zu uns gekommen ist – eines der alten Bilder für diesen Gott, die im kirchlichen Gebet dieser Tage aufgegriffen werden, ist der Schlüssel. Wo dieser Schlüssel aufschließt, kann keiner zusperren, und was er schließt, kann niemand öffnen.

Ich wünsche mir diesen Schlüssel, der mir die Türen versperrt, die in die Irre führen. Vielleicht werde ich enttäuscht sein, wenn sich da eine Tür nicht öffnen lässt, und vielleicht renn' ich an wie ein trotziges Kind. Aber ich will vertrauen, dass der Schlüssel mir den Weg weist.

Ich wünsche mir diesen Schlüssel, der mir die Türen öffnet, die mich näher zum Heil, zum wirklichen Glück meines Lebens bringen. Vielleicht wird es Mut brauchen, durch die Tür zu gehen, die dieser Schlüssel aufsperrt. Ich darf vertrauen, dass es sich lohnt, diese Schwelle zu überschreiten.

Gott ist der Schlüssel – bin ich bereit, ihn an meine inneren Türen heranzulassen?

O Morgenstern

O Morgenstern, Glanz des unversehrten Lichtes,
der Gerechtigkeit strahlende Sonne:
O komm und erleuchte, die da sitzen in Finsternis
und im Schatten des Todes!

O Oriens, Aufgang, Licht und Glanz – mit solchen Worten besingt ein alter Kehrvers für das kirchliche Gebet an diesem vorweihnachtlichen Tag Gott, dessen Ankunft im Stall von Betlehem erwartet wird.

Licht ist dabei ein uraltes Symbol für das Göttliche und es hat in allen Religionen mit Gerechtigkeit und Frieden zu tun. Unrecht und Gewalt, Krieg und Unterdrückung bringen die Finsternis in das Leben und Zusammenleben der Menschen. Der neue Brauch des Friedenslichts, das von Betlehem her in vielen Ländern verteilt wird, knüpft an dieses alte Symbol an. Der Aufruf zum Frieden ist ein Kern der Botschaft nicht nur der Engel am Weihnachtsabend, sondern ebenso des erwachsenen Jesus von Nazaret. Seine Ankunft ist Aufgang – Anfang einer neuen Chance, diesen alten Menschheitstraum des Friedens mehr Wirklichkeit werden zu lassen.

Kein schwammiger Weihnachtsfriede bannt aber die Finsternis, auch kein kühles Desinteresse an den anderen, sondern das Friedenslicht leuchtet z.B. im Versuch, gerade zu Weihnachten ehrlich zu sein und zugleich beieinander auszuharren; es leuchtet im Bemühen, mich nicht über die anderen zu erheben, nicht mit vorgefassten Meinungen, sondern mit offener Neugier auf den anderen zu schauen, auf den Menschen neben mir, der vielleicht erst hinter vielen Masken zu erkennen ist; und dieses Licht brennt auch in der Freude an der Vielfalt der Völker und Sprachen in unserem Land und unserer Welt.

O Oriens – Weihnachten ist die Chance auf eine neue Orientierung auf Licht und Frieden hin.

O König

O König aller Völker, ihre Erwartung und Sehnsucht; Schlussstein, der den Bau zusammenhält: O komm und errette den Menschen, den du aus Erde gebildet!

Eines der alten Bilder für Gott ist der König. Als ersehnten König der Völker benennt die vorletzte der adventlichen Antiphonen Gott im kirchlichen Stundengebet. Für uns als Menschen mit einem demokratischen Bewusstsein ist das womöglich ein unpassendes oder sogar problematisches Bild. Es mag zu sehr nach Operette oder Klatschblatt klingen oder nach einer überwundenen Gesellschaftsordnung, die dem Individuum zu wenig Freiheit lässt.

Wenn wir nun die Antiphon, diese feierliche Anrufung Gottes, weiterlesen, begegnet uns aber ein anderer Klang, eine andere Deutung. Es heißt da: O König der Völker, den sie alle ersehnen, du Eckstein, der das Getrennte eint. Komm und befreie den Menschen.

Es geht also nicht um einen Oberbefehlshaber, sondern – es geht um die Mitte, um das Zentrum, das alles zusammenhält, wo alle Fäden zusammenlaufen. Jeder und jede von uns braucht so eine Mitte, sonst zerfällt und zerfasert unser Leben. Was ist meine zentrale Instanz? Wo laufen bei mir die Fäden zusammen?

Gott beansprucht diese Mitte meines Lebens; in diesem Sinn will Gott der König sein – für mich und für die Völker. Gott beansprucht diesen zentralen Platz in meinem Leben und im Leben der Gemeinschaft. Der Eckstein, der das Getrennte eint – erst dieser Zusammenhalt, den Gott wirkt, bringt Befreiung. Weihnachten feiert sein Kommen.

O Immanuel

O Immanuel, unser König und Lehrer, du Hoffnung und Heiland der Völker: O komm, eile und schaffe uns Hilfe, du unser Herr und unser Gott!

Das kirchliche Stundengebet ist in den letzten Tagen vor Weihnachten nach alter Tradition von den so genannten O-Antiphonen geprägt, feierlichen Rufen, die den in Bildern zeigen, dessen Ankunft gefeiert werden soll. Wir haben sie in diesen Tagen bedacht:

O Weisheit, die Gottes Wege zeigt; o Adonai – der Ich-bin-da, der Retter und Befreier; o Wurzel, die Neues hervorbringt, auch da, wo zuvor kein Leben mehr war; O Schlüssel, der auch mir mein Leben und mein Heil entschlüsseln will; o Oriens, Aufgang, Licht des Friedens und der Gerechtigkeit in einer verdunkelten Welt; o König und Eckstein – Mitte und Zentrum, das eint und dadurch befreit.

Alle diese Anrufungen laufen heute in das zentrale und wichtigste Bild zusammen, das Bild, das den innersten Kern der Weihnachtsbotschaft zum Ausdruck bringt: o Immanuel – Gott mit uns. Gott ist uns nicht fern, nicht irgendwo, thront nicht droben, hält sich nicht heraus – sondern ist da, mitten unter uns, mit uns. Gott mit uns – das ist die Kurzformel dessen, woran Christen glauben.

Das jährlich wiederkehrende Weihnachtsfest ist die beständige Erinnerung daran: Gott ist mit uns – auch in meinem Leben ist Gottes Gegenwart zu finden, auch in unserem Leben und Zusammenleben möchte Gott ankommen dürfen und ist längst schon da: Immanuel – Gott mit uns.

[1] Die Texte entstanden für die »Morgengedanken«, eine Sendung mit kurzen meditativen Texten im Österreichischen Rundfunk. Sie wurden vom 17.-23. Dezember 2000 auf Ö-Regional gesendet. Der sprachliche Charakter der Radiosendung wurde beibehalten.

[2] Vgl. Gotteslob 112.

Die Meditationstexte beziehen sich auf eine ältere Übersetzung.

Gottesfreundschaft

Elisabeth Moltmann-Wendel
Wach auf meine Freundin

Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft

Stuttgart: Kreuz Verlag 1999
brosch., 12,90 Eur-D / 13,30 Eur-A / 23,90 sFr

Frau Moltmann-Wendel verabschiedet sich von dem althergebrachten Muster männlich geprägter Freundschaft. Sie will in erster Linie erreichen, daß Frauen eine eigene Kultur freundschaftlicher Beziehungen entwickeln (vgl. 15). Mit subversiver Energie setzt sie neue Akzente: Freundschaft als politische Provokation, Freundschaft als Freiheit für alternative Gefährtenschaften, auch für gleichgeschlechtliche Lebensformen (vgl. 9).

Nach einem Überblick über die biblischen Grundlagen und deren Spuren in der christlichen Tradition (17-24) berichtet die Autorin wie Jürgen Moltmann, ihr Mann, 1975 den Terminus Freundschaft aufgegriffen und ihn zu einer Schlüsselvorstellung für politisch-theologisches Denken gemacht hat (25f). Eine innovative Rolle spielt das Wort Freundschaft auch bei mehreren feministischen Theologinnen, deren Beiträge sie kritisch-abwägend zusammenfaßt (26-40). »Jesus der Freund« tritt dann in die Mitte des Geschehens (41-52); das Abendmahl wird zum Freundschaftsmahl (53-63) und »Sünde« wird als »Trennung von Gott und Güte« definiert (65-81). Schließlich darf in einem Buch wie diesem ein Essay über Maria Magdalena nicht fehlen (83-101). Die letzten drei Skizzen haben eine haut- und erdnahe ganzheitliche Beteiligung an der creatio continua Gottes zum Inhalt: Zärtlichkeit und Eros (103-122), freundschaftliche Zustimmung zum eigenen Körper (123-133) und ein Treuegelöbnis zur Freundin Erde (135-146).

Theologisch setzt die Autorin bei der Wiederentdeckung der Gottesfreundschaft an, die eine Reihe von Anstößen hervorbringt: Rohlinge, die noch der Gestaltung bedürfen. Ich wähle aus: An erster Stelle steht die Freundschaft als politische Idee. Nach dem Vorbild Jesu, dem Freund von Zöllnern und Sündern, geht es hier um den Aufbau reifer, ebenbürtiger Beziehungen und damit um den Abbau des »Herr-Knecht-Verhältnisses in Gesellschaft und Kirche« (25). Dieses lichte Dennoch in den Finsternissen unserer Zeit steht im scharfen Kontrast zu der Politischen Theologie eines Carl Schmitt mit dessen Freund-Feind-Theorie (vgl. 14). Die logische Folgerung aus der Betrachtung »Jesus der Freund« ist die Deutung seines Todes als souveräne Hingabe und nicht als Übernahme einer fragwürdigen Opferrolle (vgl. 55-57). Eine weitere Konsequenz ist Ablehnung der Erbsündenlehre des Augustinismus (vgl. 80). Ich halte es zwar für wichtig zu betonen, dass es auch ein »Erbheil« gibt, halte aber eine modifizierte Erbsündenlehre für notwendig.

Hervorheben möchte ich noch den redlichen Hinweis von Frau Moltmann-Wendel, dass es auch Fehlformen der Gottes- und Christusfreundschaft gibt. So ist für Mary Hunt die Rede von Gott als Person bereits dem Männlichen zu nahe. Deshalb spricht sie nur noch von Freundschaft mit dem Göttlichen (vgl. 33). Und Rita Nakashima Brock. sieht in der Beziehung Jesu zu den Frauen eine »erotische ›Christa-Community‹« (48). Hier wird auf die »Unterscheidung des Christlichen« (Romano Guardini) verzichtet. Was bleibt, ist die Erfahrung weltimmanenter Transzendenz, welche an die Stelle einer Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden weltüberlegenen Gott tritt.

Zum Schluß füge ich noch zwei geschlechterfaire Wünsche an. Mein erster Wunsch ist, parallel zum Abbau des »Herr-Knecht-Verhältnisses« auch den Abbau des »Herrin-Magd-Verhältnisses« zu betreiben. Dass es nicht nur paternalistische, sondern ebenso maternalistische

Verhaltensweisen gibt, kann niemand leugnen. Mein zweiter Wunsch: Der Weckruf des Buchtitels sollte genau so laut auch an die Männer ergehen, denn freundschaftlich verbunden sein zu können ist ein Frauen und Männern gemeinsames Privileg, das in der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen seinen Grund hat.

Hermann M. Stenger, Dießen am Ammersee

Literatur und Verkündigung

Jörg Seip
Einander die Wahrheit hinüberreichen

Kriteriologische Verhältnisbestimmung von Literatur und Verkündigung

Würzburg: Echter-Verlag 2002
Brosch., 449 Seiten, 28,80 Eur-D / 51,40 sFr

Der Dialog von Theologie und Literatur hat in den letzten 25 Jahren reiche Frucht eingetragen. Zugänge zur Literatur wurden von theologischer Seite aus vor allem von Seiten der systematischen oder biblischen Theologie, auch von Seiten der Ethik oder der Religionspädagogik unternommen. Ein Bereich war bislang unterbeleuchtet – abgesehen von Vorarbeiten des Würzburger Pastoraltheologen Erich Garhammer oder von ausschließlich nutzungsorientierten Textsammlungen: Es fehlte eine gründliche Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von Verkündigung und Literatur, von Predigt und Poesie.

Die vorliegende Arbeit – als Dissertation bei Garhammer noch in Paderborn eingereicht – schließt diese Forschungslücke in überzeugender Weise. Der Verfasser untersucht zunächst das Feld von Literatur und Theologie unter der Fragestellung »Koalition oder Mesalliance«: Der weitausgespannte Bogen zeigt quer durch die Jahrhunderte unterschiedliche Paradigmen der Beziehung von Religion und Kunst. Er spannt sich aus von gegenseitigen Indienstnahmen über versuchte Ersetzungen bis hin zum gegenseitigen Zugeständnis der Autonomie. Mit Hilfe des Briefwechsels von Kardinal Martini und Umberto Eco (1995/96) beleuchtet der Verfasser in einem zweiten großen Durchgang die Beziehung von Fiktionalität und Offenbarung unter der Fragestellung »Antinomie oder Komplementarität?«. Vor allem der Blick auf Erkenntnisse der Rezeptionsästhetik – angewandt auch auf biblische und theologische Grundtexte – dient ihm zur Überleitung zu seinem Schlusskapitel.

Seip erarbeitet konkrete Vorschläge zu einer »Re-Literarisierung der Verkündigung«. Damit meint er weder eine Ersetzung der Predigt durch Literatur noch den Appell einer stärkeren Berücksichtigung literarischer Texte in der Verkündigung. Der leider nicht als Zitat gekennzeichnete Titel dieser Arbeit (aus einem Brief von Nelly Sachs an Paul Celan) deutet die Zielausrichtung an: In elf mehrfach untergliederten Thesen zeigt der Verfasser auf, wie die Predigt durch eine konstruktive Auseinandersetzung mit literarischen Texten und literaturwissenschaftlichen Theorien an Profil und Glaubwürdigkeit gewinnen kann. Bausteine eines solchen Profils sind etwa: Offenheit, Mut zu Leerstellen, Vertrauen auf die Verweiskraft metaphorischer Sprache, Hoffnung auf die eigenständigen Deutungen der Zuhörer.

Die Arbeit überzeugt durch eine gelungene Mischung aus eigenständigem Stil, einfühlsamer und kenntnisreicher Literaturdeutung sowie durch theologisch-systematische Stringenz. Sie trägt einerseits dazu bei, den theologisch-literarischen Dialog im Feld der praktischen Theologie zu verankern. Andererseits bietet sie der Auseinandersetzung über glaubwürdige Verkündigung heute zahlreiche Denkanstöße und praktische Hilfen.

Georg Langenhorst, Nürnberg

Individualisierung und Milieu

Schweizerisches Pastoral-soziologisches Institut (Hg.)
Lebenswerte

Religion und Lebensführung in der Schweiz,

Zürich: NZN Buchverlag 2001
Brosch., 292 Seiten, 21,- Eur-D / 34,50 sFr

Wolfgang Vögele/Helmut Bremer/ Michael Vester (Hg.)
Soziale Milieus und Kirche

Religion in der Gesellschaft 11

Würzburg: Ergon Verlag 2001
Kart., 426 Seiten, 31,- Eur-D / 31,90 Eur-A / 54,00 sFr

Die 1993 unter dem Titel »Jede(r) ein Sonderfall?« veröffentlichte Bestandsaufnahme zu den in der Schweizer Bevölkerung vorfindbaren religiösen Orientierungen hat in der religionssoziologischen und praktisch-theologischen Debatte wohl nicht zufällig eine breite Resonanz gefunden. Bestätigte sie doch wissenschaftlich untermauert, was aufmerksame Beobachter schon seit längerem feststellen zu können meinten: Die Verbundenheit innerhalb der Bevölkerung mit den Kirchen ist im Verlaufe einer Generation rapide gesunken. Das geht jedoch nicht mit einem Ende von Religion überhaupt einher; diese begegnet vielmehr in einer bislang ungewohnten Pluralität von Erscheinungsformen. Zur Erklärung dieses religiösen Wandels nahm die Studie das soziologische Individualisierungstheorem zur Hilfe, das besagt, dass infolge der beschleunigten Modernisierung der Gesellschaft deren einzelne Mitglieder bei ihrer Suche nach Orientierungen und beim Treffen von Entscheidungen weitestgehend auf sich selbst gestellt sind; denn die überkommenen Lebensmuster werden den neuen Anforderungen nicht mehr gerecht und institutionelle Rückbindungen vermögen bestenfalls noch für partielle Lebensbereiche relevant zu sein. Diesem Erklärungsmuster wohnt offensichtlich eine große Plausibilität inne; denn es wurde schnell tonangebend, und auch in der Praktischen Theologie richteten sich zahlreiche Anstrengungen auf das gleichsam paradoxe Unterfangen, die kirchliche Praxis so auszurichten, dass sie dem Trend zur Individualisierung gebührend Rechnung trägt.

Mit der Studie »Lebenswerte« wird auf der Basis desselben theoretischen Ansatzes die Sonderfall-Studie weitergeführt und ausgeweitet. Der Blick richtet sich nicht mehr allein auf die religiösen Orientierungen in der Schweiz. Sondern der Fokus der Untersuchung ist darauf gerichtet, »ob a) sich mit der Nähe und Distanz zu den Kirchen unterschiedliche Denk- und Verhaltensweisen in den übrigen Gesellschaftsbereichen verbinden; b) ein Abrücken von den Kirchen insgesamt ein Verblassen Institutionen begründeter Normen, Werte und Verhaltensweisen in der Lebensführung anzeigt« (9). Der Individualisierungsthese folgend ist mit beiden Annahmen zu rechnen. Wie sich das im Einzelnen gestaltet, wird in den verschiedenen Beiträgen dieses Sammelbandes unter Rückgriff auf neuere Umfragedaten mit Blick auf die Einstellungen zu Partnerschaft, Ehe und Familie, Beruf und Politik sowie auf die daraus resultierenden Auswirkungen für die gesellschaftliche Integration dargestellt und erörtert. Nicht in allen Bereichen lassen sich signifikante Zusammenhänge zwischen Religion und Lebensführung ausmachen. Unbeschadet dessen sind die Beiträge für die Kirche(n) insofern aufschlussreich, als sie zeigen, wie tief der Bruch zwischen ihrer Moral und dem modernen Lebensgefühl teilweise geraten ist, aber auch wo sich durchaus zukunftsträchtige Anknüpfungspunkte auftun.

Zwar nicht so publik, aber nicht weniger gehaltvoll als das Individualisierungstheorem ist der milieutheoretische Ansatz, wie ihn – anders als G. Schulze in dem soziologischen Bestseller »Er-

lebnisgesellschaft« – Michael Vester im Rückgriff auf verschiedene soziologische Konzepte vertritt. Die Grundannahme dieses Theoriekonzepts besteht darin, dass viel stärker, als jeweils bewusst ist, traditionelle gesellschaftliche Milieus mit ihren spezifischen Ansichten, Praktiken etc. in den Generationenfolgen fort- oder nachwirken und sich von daher viele Verhaltensmuster aus ihrer Verortung in bestimmten Milieus, auch wenn diese in der deutschen Landschaft insgesamt eine gewisse Transformation erfahren haben, erklären lassen. Nicht jede und jeder ist also allein ihres/seines Glückes Schmied/in, sondern das soziale Milieu, in dem sie/er groß geworden ist, hat erheblichen Anteil an ihren/seinen (Karriere-)Chancen.

Wenn diese Milieutheorie zutrifft, liegt es nahe, auch eine Beziehung zwischen Religion und Milieu anzunehmen. Hier setzt ein Forschungsprojekt ein, dessen Ergebnisbericht jüngst vorgelegt wurde. Bereits in den 1950er-Jahren war evangelischerseits eine »Milieuverengung der Kirche« konstatiert worden. Dies ist das leitende Erkenntnisinteresse der Studie. Mithilfe des milieutheoretischen Ansatzes erhoffte man sich dazu aktualisierte und differenziertere Einsichten – und gewann sie in der Tat auch. Für die Angehörigen der evangelischen Kirche konnte eine »Milieulandkarte« gezeichnet werden; und mit Gruppeninterviews wurde das in den jeweiligen Milieus antreffbare Verhältnis zur Kirche zu charakterisieren versucht. Dabei wurden Ist- und Soll-Punkte für die Kirche identifiziert – ein insgesamt sehr komplexes, aber im Ergebnis äußerst instruktives Verfahren. Einzelheiten können hier nicht dargestellt werden. Eines auf jeden Fall wird deutlich: Ganz so individuell bestimmt, wie es das Individualisierungstheorem nahe legt, scheinen religiöse Orientierungen und kirchliche Bindungen doch nicht zu sein; sondern hier wirken Milieuzugehörigkeiten beträchtlich mit. Für die Kirche folgt jedoch so oder so: Ohne innere Pluralitätsfähigkeit wird sie nicht in der Lage sein, ihrem Auftrag nachzukommen, nämlich ihre Botschaft auch unter den vorfindlichen Bedingungen von Pluralität an alle Menschen zu richten.

Norbert Mette, Dortmund

Mobilität

Franz-Peter Tebartz-van-Elst
Gemeinden werden sich verändern
Mobilität als pastorale Herausforderung

Würzburg: Echter-Verlag 2001
Brosch., 170 Seiten,
12,80 Eur-D / 13,20 Eur-A / 23,50 sFr

Was der Autor in seiner Habilitationsschrift in aller Ausführlichkeit entwickelt, legt er in diesem Buch gewissermaßen in Kurzform vor, wobei einige neue Aspekte hinzugefügt werden und zusätzlich ein Beitrag von Dieter Emeis »Pastoraltheologische Orientierung: Fortschreibung der praktischen Theologie der Gemeinde« eingefügt ist. Darin geht es dem bekannten Pastoraltheologen um eine die aktuellen Herausforderungen berücksichtigende Fortschreibung der Impulse der Gemeinsamen Synode der bundesdeutschen Bistümer mit ihrem Motto »von der versorgten zur mitsorgenden Gemeinde«.

Tebartz-van-Elst steigt in seine Ausführungen ein mit einer »geistlichen Annäherung« an die Situation, in der sich die Kirche und ihre Gemeinden heute befinden. Fortgesetzt wird das mit »soziologischen Beobachtungen«, deren zentrale Stichworte lauten: Beschleunigung des Lebens, Erweiterung der Räume und Vernetzung der Orte. Nach dem Beitrag von D. Emeis entwickelt er »theologisch-systematische Kriterien«; Communio-Netzwerk und Vielfalt in Einheit lauten hier die grundlegenden ekklesiologischen Be-

stimmungen. Im nächsten Schritt werden die sich daraus ergebenden »pastoralpraktischen Perspektiven« ausgeführt. Der Autor plädiert für Gemeindebildung an Themen und in Kategorien, wodurch es sich nahe legt, die Grenzen der bisherigen Pfarrgemeinden zu überschreiten. Dass und wie so etwas gelingen kann, dafür führt er Beispiele aus Frankreich, den USA und Deutschland an. Nach Thesen zur Diskussion und einem zusammenfassenden Überblick schließt das Buch mit einer Paränese zur »spirituellen Verinnerlichung einer pastoralen Option« ab.

Als Anregung für Gespräche in Pastoralkonferenzen, die über eine Neuordnung der pastoralen Strukturen nachzudenken und diese möglicherweise umzusetzen haben, ist dieses Buch sehr geeignet. Es möchte Mut machen, sich auf diese neuen Begebenheiten nicht resignativ, sondern zuversichtlich einzulassen und sie aktiv mitzugestalten. Insgesamt werde ich allerdings den Eindruck nicht los – auch wenn ausdrücklich für einen neuen missionarischen Aufbruch der Kirche geworben wird –, dass das hier vorgelegte Pastoralkonzept – einmal von den Hauptamtlichen abgesehen – weit weg ist von den Menschen, mit denen es die Seelsorge zu tun hat bzw. um die es ihr gehen soll; nicht zuletzt die durchgehende theologische Insidersprache ist dafür Symptom. Gerade deswegen verdient ein Vorschlag, der in diesem Buch gemacht wird, unbedingt aufgegriffen zu werden: bei der pastoralen Neugliederung mit Pilotprojekten, d.h. Versuchs- oder Modellprojekten, zu beginnen, wobei jeder einzelne Schritt dokumentiert und der ganze Prozess anschließend und in weiteren Langzeitstudien evaluiert werden müsste. Erst wenn solche empirischen Einsichten vorliegen, kann entschieden werden, ob dieser Prozess der pastoralen Neugliederung wirklich den betroffenen Menschen zugute kommt oder ob durch die Erweiterung der Räume die Fremdheit der Menschen zur Kirche noch zunimmt. Mit solchen Untersuchungen müsste allerdings begonnen werden, bevor es zu spät ist; bisher ist mir keine bekannt.

Norbert Mette, Dortmund

Pastoral, die zur Welt kommt

Franz Weber/Thomas Böhm/Anna Findl-Ludescher/Hubert Findl (Hg.)
Im Glauben Mensch werden
Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt
Festschrift für Hermann Stenger
zum 80. Geburtstag

Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologieund und Religionspädagogik 7
Münster: LIT-Verlag 2000
kart., 335 Seiten, 30,90 Eur-D

Wenn Pastoraltheologie die (unverzichtbare, aber oft übergangene) Basisperspektive in das Gespräch der theologischen Disziplinen einzubringen hat, dann ist Hermann Stenger ohne Zweifel ein wirklicher Meister des Faches. Im Spiegel der Festschrift und ihrer Beiträge erscheint das Bild eines mit sich und anderen ungemein ehrlichen, aufrichtigen, sensiblen, kommunikationsfreudigen und im Übrigen angenehm humorvollen Theologen und Psychologen, dessen vornehmstes Anliegen tatsächlich, wie die Herausgeber schreiben, auch und gerade in seiner Wissenschaft es war, »Menschen auf dem Weg der Verwirklichung ihres Lebens aus der Kraft des Glaubens zu beraten und zu begleiten« (11).

Den Herausgebern gelingt auf dieser, vom Geehrten selbst gelegten Basis, was Festschriften nur selten schaffen: die unumgängliche Vielfalt der Beiträge klug zu fokussieren, ohne sie in ihrem Perspektiven- (und Sprach-)Reichtum zu beschneiden. Geordnet um thematische Schwerpunkte im Werk Hermann Stengers (»Für eine

Kirche, die sich sehen lassen kann«; »Hirtinnen und Hirten und ihre Charismen«; »Subjektwerdung unter den Augen Gottes«; »Wo die Theologie ins Leben fließt«) findet sich eine stattliche Zahl erfrischend inspirierender (z.B. von O. Fuchs zur »Macht des entmächtigenden Zeugnisses«, von H. Wahl zur »Kirche als lernender Organisation« und von K. H. Ladenhauf zur »Pastoralpsychologie als Diakonie«) oder ausgesprochen informativer (F. Weber zu »Erfahrungen im Gemeindeaufbruch der Weltkirche«; W. Fürst »Zur ekklesialen Dimension des ‚typologischen' Laienbegriffs in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums«; A. Wittrahm zur »Identität des Pastoralpsychologen«), durchgängig aber lesenswerter Artikel, selbst dort, wo ich Einschätzungsdifferenzen markieren müsste, wie etwa bei den Überlegungen des Stenger'schen Habilitanden Paul Weß über »Biblische Impulse zu einer Neuevangelisierung der Kirche«.

Deutlich wird in diesem Buch: Hermann Stengers pastoraltheologisches Wirken (inklusive seiner so verdienstvollen Integration der Pastoralpsychologie ins Fach) war geprägt von einer spezifischen Konstellation, die den (sachlich an sich gleich doppelt paradoxen) Untertitel der Festschrift »Impulse für eine Pastoral, die zur Welt kommt« doch legitimiert. Denn so wenig eine Pastoral, die nicht »zur Welt kommt«, Pastoral ist, da Pastoral ja gerade die kreative und handlungsbezogene Konfrontation von Evangelium und Welt ist, und andererseits eine solche Pastoral in aller ressentimentgeladener Weltmissachtung natürlich nur allzu sehr »von dieser Welt ist«, so sehr hat es diese ressentimentgeladene und weltunaufmerksame »Pastoral« gegeben und ist es Pastoraltheologen wie Hermann Stenger zu danken, dass es sie zwar noch hie und da (und bisweilen leider wieder) gibt, aber eben doch viel weniger und wenigstens nicht mit Unterstützung der pastoraltheologischen Wissenschaft. Es ist diese stupende (und damals noch gefährliche) Option für das Subjekt, die Hermann Stenger vertritt (und, so dokumentieren manche Beiträge auf das schönste, auch verkörpert), welche die Pastoraltheologie in den letzten Jahren stark und auch notwendig machte. Und für die diese Festschrift ein eindrucksvolles Zeugnis abgibt.

Freilich: Der dreieinhalb Jahrzehnte jüngere Rezensent und Kollege kann der Frage nicht ausweichen, ob diese »Option für das Subjekt« die nächsten Jahrzehnte die Pastoraltheologie noch trägt. Setzt diese Option nicht (praktisch) ein wirklich repressionsstarkes und sanktionsmächtiges Gegenüber und (theoretisch) die Vorstellung vom Subjekt als Souverän und letztem unerschütterlichem Garanten für Authentizität und nicht-zerstörbare Identität voraus? Beide Voraussetzungen sind nach der Dekonstruktion der Kirche und des Subjekts zumindest fraglich geworden. Anders gesagt: Welches große, bedeutsame Thema bleibt unserer Generation zu bearbeiten? Ja: überhaupt erst einmal zu finden? Wie auch immer: Gratulation, wem solch eine Festschrift gegeben!

Rainer Bucher, Graz

Christus predigen

Christian Hartl
Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten
Spuren der Kreuzesspiritualität Julius Kardinal Döpfners in seinem Leben und in seiner Verkündigung

Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 46
Würzburg: Echter-Verlag 2001
brosch., 328 Seiten, 24,50 Eur-D / 25,20 Eur-A / 46,- sFr

Der Autor versucht in seiner Dissertation ein persönliches Anliegen, die alltägliche Konfrontation

mit dem Kreuz, anhand einer großen Gestalt der (nicht nur) deutschen Kirchengeschichte, Julius Kardinal Döpfner (1913-1976), aufzuarbeiten. Seine These ist, dass die Rede vom Kreuz explizit in den Aussagen des Kardinals und implizit in seinem Leben so bestimmend war, dass sie auch für heute theologische und praktische Relevanz haben kann. Methodisch setzt er voraus, dass biographische Forschung theologisch relevant ist (was gerade in den letzten Jahren verstärkt bestätigt worden ist), dass Orthopraxie und Orthodoxie zusammenhängen und dass sich Leben und Worte gegenseitig beeinflussen. In der Arbeit kommt die Person des Bischofs durch Zitation von Originaltexten immer wieder zu Wort.

Konsequenterweise wird zuerst die Biographie Döpfners kommentiert (in zehn spannenden Lebensstationen). Dabei kann Hartl klar herausarbeiten, wie bedeutsam das Kreuz im umfassenden Sinn von Beginn bis Ende des Lebens und Wirkens des Kardinals war. Anhand der vier Dimensionen der Döpferschen Kreuzesspiritualität (Nöte – Erlösung – Treue – Solidarität) analysiert Hartl im Hauptteil der Dissertation ausgewählte Texte – mit dem Ergebnis, dass vor allem die praktische Relevanz der Kreuzesschau für Döpfner wesentlich war. Dabei stellt sich die Spannung von Natur und Gnade als zentral heraus. Diesen Spannungsbogen stellt der Autor in einem eigenen Kapitel in den weiteren Kontext christlicher Anthropologie, Soteriologie und Ekklesiologie.

Das abschließende Kapitel ist in seiner Intention lobenswert (nicht bei theologischen Begrifflichkeiten stehenzubleiben, sondern nach spirituellen und pastoralen Konsequenzen zu suchen); ob die vier gewählten Symbole (Stachel, Schlüssel, Ausrufezeichen, Klammer) im Chor der kirchlichen Symbolwelt das auszudrücken vermögen, was Kreuz in seiner Spannung ausmacht, wage ich zu bezweifeln.

Das Buch ist sowohl im Blick auf die Aufarbeitung einer Biographie anhand eines zentralen Begriffs spannend, wie auch im Versuch, ein Theologumenon biographisch zu verorten und so auf die lebenspraktische Ebene zu holen. Dem Autor gebührt in jedem Fall der Dank dafür, das Denken und Anliegen von Kardinal Döpfner mit seiner Arbeit für die Gegenwart aufbereitet zu haben.

Johann Pock, Graz – Tübingen

Charmanter Glaube

Fulbert Steffensky
Der alltägliche Charme des Glaubens

Würzburg: Echter-Verlag 2002
brosch., 112 Seiten, 8,90 Eur-D / 9,20 Eur-A / 16,00 sFr

Er gehöre der Generation an, von denen viele sich nicht zuletzt in der Welt der Religion gegen überkommene Glaubenssätze, Rituale, Autoritäten aufgelehnt und manches davon eingerissen hätten – und dies hätten tun müssen um der Findung ihrer eigenen Authentizität willen, die es aber mit Blick auf die folgende Generation versäumt hätten, ihr etwas an die Hand zu geben, woran festzuhalten es sich lohne, räumt der bekannte Theologe und Religionspädagoge F. Steffensky im Vorwort zu dieser weiteren Sammlung von ihm verstreut veröffentlichter Essays freimütig und selbstkritisch ein. Denn – so sehe er aus einer gewissen Distanz heraus deutlicher – auch sie hätten damals ja keineswegs alles verworfen, sondern aus der von ihrer Kritik nicht berührten oder erst neu durch sie freigelegten Substanz dessen heraus, was ihnen überliefert worden sei, gelebt und leben können. Zu welchen verhängnisvollen Entwicklungen es kommen kann, wenn alle Traditionsbestände erodieren und schließlich verschwinden würden, deute sich in manchen erschreckenden Zeiter-

scheinungen an. »Und«, so schreibt Steffensky, »so wächst eine andere Aufgabe, die große Aufgabe der Revision all dessen, was einmal unter Verdacht stand und was einmal abgetan wurde. Es ist neu zu überlegen, was es heißt, in einer Tradition zu stehen; was es heißt, Formen zu haben, die uns erbauen; was es heißt, zu beten und unsere Kinder diese Sprache der Wünsche zu lehren. Und schließlich überlegen wir neu, was es heißt, an Gott zu glauben. Die Zeiten sind karg, wir können uns nicht damit begnügen, nur zu uns selbst zu kommen. Nachdem uns unsere eigene Sprache, unser eigenes Gewissen und unsere eigenen Träume erlaubt sind und wir sie gerettet haben aus dem Gefängnis der Toten ..., rettet uns vielleicht die große Flucht in die Fremde, in die Sprache und in die Ideen unserer lebenden und toten Geschwister, in andere Formen, die uns aus der Beliebigkeit des Augenblicks reißen.« (8f)

Mit den Themen Gebet, Wunder, Verkündigung in der Diasporasituation, Gott, religiöse Erziehung, Freiheit und Gottesdienst befassen sich die sieben Essays. Sie zu lesen und zu meditieren, ist ein spiritueller und theologischer Genuss – wenn auch keineswegs eine leicht verdauliche Kost. Denn Steffensky – und diese kritische Attitüde hat er nicht einfach hinter sich gelassen – weigert sich, alles dem Zeitgeist recht zu machen und sich dem Selbstverwirklichungs- und Erlebnisdiktat zu beugen. Ihm kommt es darauf an, das Sperrige, was in den Traditionen aufbewahrt ist, das dem Zeitgeist Gegenläufige und eben Nichtbeliebige wieder zum Vorschein kommen zu lassen und so diesen Traditionen seinen Respekt zu bezeugen. So können Traditionen in der Tat befreiend wirken: Ich muss nicht alles selbst schaffen; ich kann mich auch in das fallen lassen, was mir überkommen ist und was sich für andere bewährt hat. Aber – ohne Auseinandersetzung und Unterscheidung geht es nicht, sollen Traditionen so wieder zum Leben kommen. Aber wenn sie so zum Leben kommen, wie es Steffensky versteht, sie zum Leben zu bringen, dann spürt man plötzlich, welche Schönheit und Kraft von ihnen ausgehen. Darum: ein Buch, das nicht nachhaltig genug empfohlen werden kann.

Norbert Mette, Dortmund

Religionssoziologie

Klaus Peter Jörns/
Carsten Großeholz (Hg.)
Was die Menschen wirklich glauben
Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage

Gütersloh: Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 1998
kartoniert, 341 Seiten,
19,95 Eur-D / 20,60 Eur-A / 34,70 sFr

Mit diesem Buch geben die Pastoraltheologen Klaus-Peter Jörns und Carsten Großeholz den zweiten Band ihrer breit angelegten Studie »Was die Menschen wirklich glauben« heraus. Ausgangshypothese der quantitativen Studie ist die sog. »Quaternitätshypothese«: Sie nimmt das Gesamt des menschlichen Lebens zur Grundlage und unterscheidet dabei vier elementare Dimensionen: 1. Das Soziale, 2. Erde und Kosmos, 3. Sitte, Recht und Ethik sowie 4. Gott und Transzendenz. Untersucht wird dann, ob sich zwischen diesen Bereichen Zusammenhänge finden lassen. Dabei wird zum einen angenommen, dass eine bestimmte Form der Religiosität mit entsprechenden Merkmalen in den anderen drei Bereichen korreliert. Zum anderen wird umgekehrt untersucht, ob eine bestimmte Konstellation der ersten drei Bereiche eine entsprechende Form von Religiosität nach sich zieht. Um die These zu überprüfen, dass das Soziale als Kristallisationsfeld von Religiosität zu begreifen ist,

wurde auf die Auswahl der untersuchten Subgruppen große Sorgfalt gelegt. Die Studie zeichnet sich in der Methodik durch fundierte theoretische Grundlagen, hohe Sorgfalt und Transparenz gepaart mit wissenschaftspraktischer Klugheit aus. Modellhaft ist der Versuch, den Fragebogen in einer Kirchengemeinde anzuwenden, um so dem konkreten Glauben der Gemeindemitglieder näher zu kommen. Die Wissenschaft so in den Dienst der konkreten Pastoral zu stellen, hat zweifellos Zukunftscharakter.

Konnte man im ersten Band der Studie die Gesamtergebnisse studieren (Klaus Peter Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben. München – C. H. Beck 1997; mittlerweile bereits in der 2., verbesserten Auflage erschienen), werden hier nun Detailanalysen vorgestellt. Untersucht werden so z. B. die Zusammenhänge zwischen Glaube und Alter, Geschlecht und Lebensform. Zudem werden speziell ausgewählte Untergruppen religionssoziologisch genauer erforscht: Schüler/innen, Berliner Theologiestudent/inn/en oder die evangelische Pfarrerschaft in West- und Ostdeutschland. Auch wenn die verschiedenen Detailergebnisse nicht beanspruchen können (und wollen), repräsentativ für Gesamtdeutschland zu sein, bietet die Studie zahlreiche Impulse für weiterführende empirische Untersuchungen.

Stärke und Schwäche der Studie liegt in ihrer regionalen Begrenzung sowie in ihrer hohen Komplexität und Differenziertheit. Was sie zudem auszeichnet, ist auch die Zurückhaltung hinsichtlich vorschneller Schlussfolgerungen und Handlungsrezepte. Gleichwohl lässt eine solche Studie aber genau deshalb auch viele Fragen offen, die einer religionssoziologischen Weiterführung ebenso bedürfen wie praktisch-theologischer Analysen und generell theologischer Durchdringung.

Regina Polak, Wien

DIAKONIA-Flimtipp

Fickende Fische

Deutschland 2001; Regie: Almut Getto; Darsteller: Tino Mewes, Sophie Rogall, Annette Uhlen, Hans-Martin Stier, Ferdinand Dux, Angelika Milster, u.a.; Drehbuch: Almut Getto; Produzent: Herbert Schwering; Kamera: Andreas Höfer
Länge: 103 Minuten; FSK: ab 12 Jahren;
ein Film im Verleih der ottfilm GmbH;
Film-Homepage: http://www.fickende-fische.de/

Ein ungewöhnlicher Titel. Er überrascht. Er provoziert vielleicht. Er weckt Assoziationen ... Was ist das für ein Film? Es ist ein Film über Liebe und Tod. Es ist ein Film über Hoffnung. Es ist ein Film über das Erwachsenwerden. Es ist ein Film über das Sterben.

Im Mittelpunkt des Filmes stehen zwei Jugendliche. Jan, 16 Jahre, und Nina, 15 Jahre. Nina gleitet auf Rollerblades in einer Ruhrgebietsstadt durch die Straßen und in einer Kurve fährt sie Jan um. Auch die nächste Begegnung der beiden verläuft ähnlich. Jan hat gerade einen neuen Fisch für sein Aquarium gekauft und wieder fährt Nina ihn an. Der Fisch stirbt. Aus diesen beiden unvorhergesehenen Begegnungen entwickelt sich langsam eine Freundschaft der beiden Jugendlichen, die nicht verschiedener leben könnten.

Jan lebt überbehütet bei seinen Eltern. Nach einem Unfall in der Kindheit ist er durch eine infizierte Blutkonserve HIV-positiv. Die Mutter ist bemüht, auf alle erdenkliche Art die Gesundheit des Sohnes zu unterstützen, immer eine Spur zu viel des Guten. Der Vater kämpft sich als erfolgreicher Berufstätiger durch das Leben. Diese Lebensphilosophie zeigt sich beim regelmäßigen Sandsack-Boxen im heimischen Fitnessraum. Und Jan: Er liebt das Wasser, die Fische, sein Aquarium und träumt sich immer wieder in seine eigene Unterwasserwelt. Stille, Dunkelheit, ein Gefühl des Schwebens, der Schwerelosigkeit, kennzeichnen diese Welt. Filmisch wird dieses

durch das wiederkehrende Bild einer tiefblauen Unterwasserlandschaft dargestellt. Ein sehr beruhigender, fast meditativer Eindruck bleibt beim Betrachter zurück.

Nina lebt mit ihrem Vater, seiner derzeitigen Lebenspartnerin und ihrem älteren Bruder in eher bescheidenen Verhältnissen. Die Mutter hat sich von der Familie getrennt und lebt in Kenia. Nina ist eine lebensbejahende junge Frau, die weiß, was sie will.

Beide, Jan und Nina, finden kaum Verständnis für ihre Lebensfragen in ihrer jeweiligen häuslichen Umgebung. Beide finden aber Gesprächspartner in der Welt der Erwachsenen. Für Jan ist es sein von Krankheit gezeichneter Großvater, sehr lebensbejahend und immer ein offenes Ohr für seinen Neffen habend. Nina findet das Gegenüber in der alleinlebenden Nachbarin Angel, die auf die Rückkehr ihrer Tochter hofft.

Zwei Jugendliche, aus verschiedenen Lebensumständen kommend, lernen sich kennen. Aus Freundschaft entwickelt sich langsam und zart die erste Liebe. Nina lässt sich von der Faszination Jans für die Unterwasserwelt begeistern. Eine wunderschöne Szene ist es, als beide sich nachts in das städtische Aquarium schleichen, um ihrer Liebe zu Fischen und unterseeischen Gefilden nachzukommen. Der Stoff für ungezählte Jugendfilme. Aber dieser Film unterscheidet sich allein durch die behutsame Darstellungsweise.

Die erste Liebe ist auch gekennzeichnet durch die HIV-Infektion von Jan. Wie soll diese Herausforderung bewältigt werden? Jan versucht, Rat einzuholen, bei seinem Vater, bei einem an Aids erkrankten Freund, bei der Aidshilfe, bei seinem Großvater. Die Lösungsvorschläge sollen dem Film vorbehalten bleiben. Nachdem Nina von der Krankheit erfahren hat, beschimpft sie Jan, indem sie die Infektion als »Schwulenkrankheit« bezeichnet. In dieser Bandbreite werden die Unkenntnis über und auch die Unsicherheit im Umgang mit HIV-infizierten Menschen deutlich. Haben sie ein Recht auf Liebe, auch in ihrer leiblich-körperlichen Dimension? Der Film lädt ein, sich mit diesen Fragekomplexen auseinander zu setzen.

Die Regisseurin, die eigentlich vom Journalismus über Dokumentarfilme zum Spielfilm gekommen ist, hat hier im Vorfeld des Filmes genau recherchiert in der HIV-Ambulanz für Kinder in Düsseldorf. (Siehe das Interview unter: http://www.kinofenster.de/ausgaben/kf0208/inter1.htm).

Die Ereignisse überstürzen sich. An ihrem 16. Geburtstag erfährt Anna, dass die Lebensgefährtin des Vaters schwanger ist. Die leibliche Mutter kommt aus Kenia zurück, um die Scheidung zu vollziehen. Jan und seine Eltern geraten miteinander in heftigen Streit.

Kommen die beiden zueinander? Wird es ein Happy End geben? Wie reagieren die Familien auf die Beziehung? Auch hier soll die Antwort dem Film vorbehalten sein. Der Film nimmt dann ein nicht so zu erwartendes Ende, welches zu Diskussionen reizen wird.

»Fickende Fische« ist ein kleiner, äußerst gelungener Film, der ein großes Publikum verdient. Er ist Drama, Liebesgeschichte, Komödie, oder sogar alles? Er überzeugt durch gute darstellerische Leistungen und phantasievolle bildliche Gestaltung. Dies alles ist Empfehlung schon genug.

Was ist das für ein Film? Es ist ein Film, der ein Stück Leben mit den Hoch- und Tiefpunkten, die ein Leben kennzeichnen, zeigt. Und was hat es nun mit dem Titel auf sich? Jan und Nina stellen sich die Frage, wie sich Fische fortpflanzen.

Marcus Minten, Mühlheim an der Ruhr

AUTORINNEN UND AUTOREN

Markus Schlagnitweit, Dr. rer. soc., ist Hochschulseelsorger in Linz und Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion der Diözese Linz.

Gotthard Fuchs, Dr. theol., ist Ordinariatsrat für Kultur–Kirche–Wissenschaft für die Bistümer Limburg und Mainz. Er lehrt an der Universität Frankfurt.

Ruth Scoralick, Philosophin und Theologin, ist Professorin für Exegese des Alten Testaments an der Universität Luzern.

Hermann M. Stenger CSsR ist emeritierter Professor für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Marie-Theres Beeler ist Theologin und freiberuflich tätig als Supervisorin und Organisationsberaterin sowie Dozentin für Jugendpastoral. Sie ist Ansprechperson für sexuelle Ausbeutung in der Seelsorge im Dekanat Bern und im Bistum Basel.

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

Dietrich Wiederkehr, OFMcap, lehrte Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Ordenshochschule Solothurn, an der Universität Freiburg i.d. Schweiz und ist Professor emeritus der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Elisabeth Gräb-Schmidt ist Professorin für Systemtatische Theologie an der Universität Gießen mit den Forschungsschwerpunkten Fundamentaltheologie, Erkenntnistheorie, Grundlagen der Ethik, Technikethik. Ihr Bezug zu feministisch-theologischen Untersuchungen gab den Anstoß zur Beschäftigung mit Katharina von Bora.

Manfred Körber, Dr. theol., ist im Bischöflichen Generalvikariat Aachen, Abteilung Grundaufgaben und -fragen der Pastoral tätig.

Herbert Haslinger ist Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Paderborn. Er ist Herausgeber des Handbuchs Praktische Theologie.

Veronika Prüller-Jagenteufel, Dr. theol., ist Chefredakteurin dieser Zeitschrift und arbeitet freiberuflich als Theologin im Bildungsbereich und durch Publikationen.

Marcus Minten, Theologe und Sozialarbeiter, ist Mitarbeiter in einer Heilpädagogischen Wohnstätte und in der Jugend- und Erwachseenbildung tätig.

IMPRESSUM

DIAKONIA ISSN 0341-9592
Internationale Zeitschrift
für die Praxis der Kirche
33. Jahrgang · November 2002 · Heft 6

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

Redaktion:
Martina Blasberg-Kuhnke,
Marie-Louise Gubler, Leo Karrer,
Norbert Mette, Gerhard Nachtwei,
Veronika Prüller-Jagenteufel (Chefredakteurin), Markus Schlagnitweit,
Peter F. Schmid, Franz Weber

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

DIAKONIA erscheint zweimonatlich.

Jahresabonnement € 59,40,
sFr 103; *Studentenabonnement*
(gegen Nachweis) € 47,40, SFr 84;
Einzelheft € 12,-, SFr 21,80;
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 Matthias-Grünewald-Verlag GmbH, D-55130 Mainz-Weisenau, Max-Hufschmidt-Straße 4a (Bestellungen aus den neuen Bundesländern können an jeden der beiden Verlage gerichtet werden);
für Österreich beim Verlag Herder, D-79104 Freiburg, Hermann-Herder-Str. 4;
für die Schweiz im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlages bei Herder AG Basel, Postfach, CH-4133 Pratteln 1.
Wenn bis 6 Wochen vor Ende des Berechnungszeitraumes keine Abbestellung erfolgt, verlängert sich das Abonnement jeweils um ein weiteres Jahr.

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

DIAKONIA 33. Jahrgang 2002

AutorInnenverzeichnis

Armbruster Klemens / Hundertmark Peter, Mut zu neuen Gemeindeprofilen. Vorschläge zur Ergänzung gewohnter kirchlicher Sozialformen, 2/2002 133-139.

Beck Matthias, Der Leib als Ausdruck der Seele. Theologie und Medizin im Gespräch, 4/2002 255-260.
Beeler Marie-Theres, Freundschaft in der Seelsorge, 6/2002 404-408.
Böhm Thomas H. / Udeani Monika, Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, 2/2002 126-132.
Bowald Béatrice / Halter Hans, »Preist Gott mit eurem Leib!« (1 Kor 6,20). Leiblichkeit aus biblisch-ethischer Perspektive, 4/2002 235-241.
Brockmann-Ahmed Sabah, Religion und Lebensweise, 2/2002 86-89.

Enzner-Probst Brigitte, Play Ecstasy? Leiblichkeit und Lust als verdrängte Erfahrungen in der Liturgie, 4/2002 247-254.

Feiter Reinhard, Das Gewicht der Geste, 4/2002 261-267.
Forum, Drei Lebens- und Glaubenswege. Erfahrungen mit Christentum, Judentum und Islam, 2/2002 81-89.
Frankenmölle Hubert, Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog. Bibeltheologische (und päpstliche) Impulse, 2/2002 105-113.
Fresacher Bernhard, Seelsorge in den Lebenswelten von Familien. Ehe- und Familienpastoral in den Zeichen unserer Zeit, 1/2002 63-69.
Fuchs Gotthard, »Als Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand« (Hiob 29,4). Kulturgeschichtliche Bemerkungen in theologischer Absicht, 6/2002 385-392.

Gräb-Schmidt Elisabeth, Katharina von Bora. Morgenstern zu Wittenberg für ein neues Selbstverständnis von Frauen, 6/2002 419-424.
Gubler Marie-Louise, Angesichts von Terror und Krieg. Für eine Kultur des Gewaltverzichts, 5/2002 305-310.
Gubler Marie-Louise, Aufgenommen in den Himmel. Predigt zum 15. August, 4/2002 274-276.
Gubler Marie-Louise, Segen und Fluch in der Bibel, 1/2002 11-17.

Halter Hans / Bowald Béatrice, »Preist Gott mit eurem Leib!« (1 Kor 6,20). Leiblichkeit aus biblisch-ethischer Perspektive, 4/2002 235-241.
Harant Franz, In zweiter Ehe neu beginnen. Segensfeier bei Wiederheirat, 1/2002 31-37.
Haslinger Herbert, Zur Diskussion gestellt – Teil 3. Antwort auf die Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie, 6/2002 431-441.
Heidemanns Katja, »Lernen für eine andere Welt«. Der Beitrag kirchlicher Hilfswerke zur weltkirchlichen Bewusstseinsbildung, 3/2002 177-183.
Heidenreich Hartmut, Filmtipp: »8cht« und »Moja Domowina – Meine Heimat«, 5/2002 378-379.
Hilberath Bernd Jochen / Scharer Matthias, Das Credodrama zum Heiligen Geist. Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema, 4/2002 293-297.
Hofer Hermann, Mensch sein, mit Leib und Seele. Überlegungen zu einer ganzheitlichen Spiritualität, 4/2002 242-246.
Hundertmark Peter / Armbruster Klemens, Mut zu neuen Gemeindeprofilen. Vorschläge zur Ergänzung gewohnter kirchlicher Sozialformen, 2/2002 133-139.

Jeggle-Merz Birgit, Segnungsfeiern. Orte der Begegnung mit dem Gott der Schöpfung, 1/2002 18-24.
Josuttis Manfred, Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung. Segen (und Fluch) in religions-phänomenologischer Sicht, 1/2002 5-10.

Kalsky Manuela, Vom einsamen Helden zur messianischen Gesellschaft. Feministische Versuche, die Bedeutung Jesu neu zu erschließen, 2/2002 98-104.
Kerstiens Ferdinand, Ortskirche weltweit. Erfahrungen aus einer Gemeindepartnerschaft, 3/2002 190-196.
Klinger Elmar, Fragen und Probleme gegenwärtiger Religionstheologie. Ein Lagebericht, 2/2002 90-97.
Klingler Friederike / Petrovics Edith, Supervision mit Pfarrsekretärinnen, 3/2002 210-215.
Körber Manfred, Kirchliche Arbeitslosenarbeit – Wie weiter? 6/2002 425-430.
Kroll Thomas, Filmtipp: Amistad, 2/2002 149-151.

Lehner-Hartmann Andrea, Der Gewalt widerstehen? Strategien für ein gewaltfreieres Zusammenleben, 5/2002 334-339.

Loretan Matthias, Zerstreuung als symbolische Gewalt der Medien. Kirchen und der Diskurs der Mediengewalt, 5/2002 340-346.

Meier Johannes, Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zur Weltkirche, 3/2002 157-163.
Mette Norbert, »Was waren noch die Fragen?«. Eine Skizze zu christologischen Denk- und Gehversuchen mit Jugendlichen, 2/2002 114-119.
Mette Norbert, Weltkirche – Kirche in der Welt, 3/2002 153-156.
Mettnitzer Arnold, Hirten als verirrte Schafe. Die Krise kirchlicher Würdenträger als Anfrage ans System, 5/2002 365-368.
Miguele Paulino José, Kindersoldaten in Mosambik. Traditionelles Heilerwissen hilft bei der Integration, 5/2002 347-353.
Miller Gabriele, Ein Lehrer, bei dem es was zu lernen gab. Zum 100. Geburtstag von Fridolin Stier, 4/2002 287-292.
Minten Marcus, Filmtipp: Fickende Fische, 6/2002 454-455.
Minten Marcus, Filmtipp: Vaya con Dios, 3/2002 226-227.
Moser Maria Katharina, Filmtipp: Chocolat, 4/2002 302-303.
Moser Maria Katharina, Filmtipp: Shrek, 1/2002 74-75.

Nachtwei Gerhard, Allerwelts-Christus? – aller Welts Christus! Splitter einer biographischen Christologie, 2/2002 77-80.
Nagel Wolfram, Der Dornbusch, 2/2002 81-84.
Nass Elmar, Sensible Sehnsucht. Ziele und Erfahrungen politisch-religiöser Jugendbegegnung, 3/2002 216-220.
Naurath Elisabeth, Auf dem Boden stehen und nach dem Himmel greifen. Bibliodrama als integrative Hermeneutik biblischer Texte, 4/2002 268-273.
Niewiadomski Józef, Gewaltgenerierende Religion? Einspruch wider ein weit verbreitetes Vorurteil, 5/2002 326-333.

Patrick Anne E. SNJM, Ethik und Politik der Spiritualität. Eine feministisch-befreiungstheologische Annäherung, 3/2002 204-209.
Pawlowsky Peter, Wer glaubt, soll zahlen. Der Euro als Anlass einer Gewissenserforschung, 1/2002 48-49.
Petrovics Edith/ Klingler Friederike, Supervision mit Pfarrsekretärinnen, 3/2002 210-215.
Picker Richard, Widerspruch gegen das Leben. Zur Psychodynamik des Fluchens, 1/2002 25-30.
Prüller-Jagenteufel Gunter und Veronika, Exposure – Sharing – Reverse. Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende, 3/2002 197-203.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Die sieben O-Antiphonen. Vorweihnachtliche Meditationen, 6/2002 442-445.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Keine Banalitäten. Segen als anspruchsvoller Zuspruch, 1/2002 1-4.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Kraft der Weihe? Nachlese zur Priesterinnenweihe am 29. Juli 2002, 5/2002 369-372.

Reininger Dorothea, Diakonat der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, 4/2002 277-286.
Roll Susan, Mächtiges Nein und stärkeres Ja. Segen und Fluch in Frauenliturgien, 1/2002 38-42.

Sautermeister Jochen, »Viel Glück und viel Segen ...«. Zu einer Spiritualität des Geburtstages, 1/2002 43-47.
Scharer Matthias / Hilberath Bernd Jochen, Das Credodrama zum Heiligen Geist. Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema, 4/2002 293-297.
Scharer Matthias, Kommunikative Theologie lernen. Eine Zwischenbilanz, 1/2002 57-62.
Schenkl Sr. M. Assumpta O.Cist, Gertrud die Große von Helfta und ihre Bedeutung für unsere Zeit, 5/2002 360-364.
Schlagnitweit Markus, Freundschaft: Kornblume im Ährenfeld, 6/2002 381-384.
Schmälzle Udo, »Ich schlage, also bin ich.« Theologische Wurzelbehandlung des Gewaltproblems, 5/2002 311-319.
Schmid Peter F., Seel-Sorge und Körper-Sorge. Eine kleine Kairologie der Leiblichkeit, 4/2002 229-234.
Schmidt-Rost Reinhard, Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie, 5/2002 354-359.
Schreiter Robert, Kirche als »global player«, 3/2002 164-169.
Scoralick Ruth, Freundschaft in der Bibel. Ansatzpunkte zum Weiterdenken, 6/2002 393-399.
Steiner Ruth, Daheim in zwei Religionen, 2/2002 84-86.
Stenger Hermann, Einander zur Weisheit werden. Freundschaft in seelsorglichen Beziehungen, 6/2002 400-403.

Udeani Monika / Böhm Thomas H., Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, 2/2002 126-132.

van der Ven Johannes A., Religionsfreiheit und kirchliches Engagement. Kirche in den Niederlanden im dritten Jahrtausend, 2/2002 120-125.
Vanoni Gottfried SVD, Gott als oberste und letzte Gewalt. Abwägungen aus bibeltheologischer Sicht, 5/2002 320-325.
Vellguth Klaus, Mit Jugendlichen unterwegs. Ziele einer Firmkatechese, 2/2002 140-144.
Vergauwen Guido o.p. (Interview), Ein Orden als Bild der Weltkirche, 3/2002 184-189.
Vergauwen Guido, Die ersten Geretteten der Sintflut. Zum 1700-jährigen Jubiläum der armenisch-apostolischen Kirche, 1/2002 50-56.

Weber Franz, Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmungen welt- und ortskirchlicher Lernprozesse, 3/2002 170-176.
Wiederkehr Dietrich, Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik. Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung, 6/2002 413-418.

Zauner Wilhelm, Was kostet die Freundschaft? 6/2002 409-412.

Sachverzeichnis

Arbeitslosigkeit
Körber Manfred, Kirchliche Arbeitslosenarbeit – Wie weiter? ö/2002 425-430.

Armenisch-apostolische Kirche
Vergauwen Guido, Die ersten Geretteten der Sintflut. Zum 1700-jährigen Jubiläum der armenisch-apostolischen Kirche, 1/2002 50-56.

Bibliodrama
Naurath Elisabeth, Auf dem Boden stehen und nach dem Himmel greifen. Bibliodrama als integrative Hermeneutik biblischer Texte, 4/2002 268-273.
Scharer Matthias / Hilberath Bernd Jochen, Das Credodrama zum Heiligen Geist. Zugang zu einem sperrigen theologischen Thema, 4/2002 293-297.

Christlich-jüdische Verständigung
Frankenmölle Hubert, Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog. Bibeltheologische (und päpstliche) Impulse, 2/2002 105-113.

Christus/Christologie
Brockmann-Ahmed Sabah, Religion und Lebensweise, 2/2002 86-89.
Forum, Drei Lebens- und Glaubenswege. Erfahrungen mit Christentum, Judentum und Islam, 2/2002 81-89.
Frankenmölle Hubert, Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog. Bibeltheologische (und päpstliche) Impulse, 2/2002 105-113.
Kalsky Manuela, Vom einsamen Helden zur messianischen Gesellschaft. Feministische Versuche, die Bedeutung Jesu neu zu erschließen, 2/2002 98-104.
Klinger Elmar, Fragen und Probleme gegenwärtiger Religionstheologie. Ein Lagebericht, 2/2002 90-97.
Mette Norbert, »Was waren noch die Fragen?«. Eine Skizze zu christologischen Denk- und Gehversuchen mit Jugendlichen, 2/2002 114-119.
Nachtwei Gerhard, Allerwelts-Christus? – aller Welts Christus! Splitter einer biographischen Christologie, 2/2002 77-80.
Nagel Wolfram, Der Dornbusch, 2/2002 81-84.
Steiner Ruth, Daheim in zwei Religionen, 2/2002 84-86.

Diakonat der Frau
Reininger Dorothea, Diakonat der Frau. Gegenwärtige Realitäten und zukunftsweisende Visionen, 4/2002 277-286.

Dialog der Religionen
Frankenmölle Hubert, Die Bedeutung der Christologie im christlich-jüdischen Dialog. Bibeltheologische (und päpstliche) Impulse, 2/2002 105-113.
Klinger Elmar, Fragen und Probleme gegenwärtiger Religionstheologie. Ein Lagebericht, 2/2002 90-97.

Euroeinführung
Pawlowsky Peter, Wer glaubt, soll zahlen. Der Euro als Anlass einer Gewissenserforschung, 1/2002 48-49.

Familie/Familienpastoral
Fresacher Bernhard, Seelsorge in den Lebenswelten von Familien. Ehe- und Familienpastoral in den Zeichen unserer Zeit, 1/2002 63-69.

Feministische Theologie
Kalsky Manuela, Vom einsamen Helden zur messianischen Gesellschaft. Feministische Versuche, die Bedeutung Jesu neu zu erschließen, 2/2002 98-104.
Patrick Anne E. SNJM, Ethik und Politik der Spiritualität. Eine feministisch-befreiungstheologische Annäherung, 3/2002 204-209.

Filmtipp
Heidenreich Hartmut, Filmtipp: "8cht" und "Moja Domowina – Meine Heimat", 5/2002 378-379.
Kroll Thomas, Filmtipp: Amistad, 2/2002 149-151.
Minten Marcus, Filmtipp: Fickende Fische, 6/2002 454-455.
Minten Marcus, Filmtipp: Vaya con Dios, 3/2002 226-227.
Moser Maria Katharina, Filmtipp: Chocolat, 4/2002 302-303.
Moser Maria Katharina, Filmtipp: Shrek, 1/2002 74-75.

Firmung
Vellguth Klaus, Mit Jugendlichen unterwegs. Ziele einer Firmkatechese, 2/2002 140-144.

Fluch
Gubler Marie-Louise, Segen und Fluch in der Bibel, 1/2002 11-17.
Josuttis Manfred, Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung. Segen (und Fluch) in religions-phänomenologischer Sicht, 1/2002 5-10.
Picker Richard, Widerspruch gegen das Leben. Zur Psychodynamik des Fluchens, 1/2002 25-30.
Roll Susan, Mächtiges Nein und stärkeres Ja. Segen und Fluch in Frauenliturgien, 1/2002 38-42.

Frauenliturgie
Enzner-Probst Brigitte, Play Ecstasy? Leiblichkeit und Lust als verdrängte Erfahrungen in der Liturgie, 4/2002 247-254.
Roll Susan, Mächtiges Nein und stärkeres Ja. Segen und Fluch in Frauenliturgien, 1/2002 38-42.

Freundschaft
Beeler Marie-Theres, Freundschaft in der Seelsorge, 6/2002 404-408.
Fuchs Gotthard, »Als Gottes Freundschaft über meinem Zelte stand« (Hiob 29,4). Kulturgeschichtliche Bemerkungen in theologischer Absicht, 6/2002 385-392.
Schlagnitweit Markus, Freundschaft: Kornblume im Ährenfeld, 6/2002 381-384.
Scoralick Ruth, Freundschaft in der Bibel. Ansatzpunkte zum Weiterdenken, 6/2002 393-399.
Stenger Hermann, Einander zur Weisheit werden. Freundschaft in seelsorglichen Beziehungen, 6/2002 400-403.
Zauner Wilhelm, Was kostet die Freundschaft? 6/2002 409-412.

Geburtstag feiern
Sautermeister Jochen, »Viel Glück und viel Segen ...«. Zu einer Spiritualität des Geburtstages, 1/2002 43-47.

Geld
Pawlowsky Peter, Wer glaubt, soll zahlen. Der Euro als Anlass einer Gewissenserforschung, 1/2002 48-49.

Gemeindepastoral
Armbruster Klemens / Hundertmark Peter, Mut zu neuen Gemeindeprofilen. Vorschläge zur Ergänzung gewohnter kirchlicher Sozialformen, 2/2002 133-139.
Udeani Monika / Böhm Thomas H., Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, 2/2002 126-132.

Gertrud von Helfta
Schenkl Sr. M. Assumpta O.Cist, Gertrud die Große von Helfta und ihre Bedeutung für unsere Zeit, 5/2002 360-364.

Gewalt
Gubler Marie-Louise, Angesichts von Terror und Krieg. Für eine Kultur des Gewaltverzichts, 5/2002 305-310.
Lehner-Hartmann Andrea, Der Gewalt widerstehen? Strategien für ein gewaltfreieres Zusammenleben, 5/2002 334-339.
Loretan Matthias, Zerstreuung als symbolische Gewalt der Medien. Kirchen und der Diskurs der Mediengewalt, 5/2002 340-346.
Miguele Paulino José, Kindersoldaten in Mosambik. Traditionelles Heilerwissen hilft bei der Integration, 5/2002 347-353.
Niewiadomski Józef, Gewaltgenerierende Religion? Einspruch wider ein weit verbreitetes Vorurteil, 5/2002 326-333.
Schmälzle Udo, »Ich schlage, also bin ich.« Theologische Wurzelbehandlung des Gewaltproblems, 5/2002 311-319.
Vanoni Gottfried SVD, Gott als oberste und letzte Gewalt. Abwägungen aus bibeltheologischer Sicht, 5/2002 320-325.

Heiligsprechung
Wiederkehr Dietrich, Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik. Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung, 6/2002 413-418.

Hilfswerke
Heidemanns Katja, »Lernen für eine andere Welt«. Der Beitrag kirchlicher Hilfswerke zur weltkirchlichen Bewusstseinsbildung, 3/2002 177-183.

Jugendpastoral
Mette Norbert, »Was waren noch die Fragen?«. Eine Skizze zu christologischen Denk- und Gehversuchen mit Jugendlichen, 2/2002 114-119.
Nass Elmar, Sensible Sehnsucht. Ziele und Erfahrungen politisch-religiöser Jugendbegegnung, 3/2002 216-220.
Vellguth Klaus, Mit Jugendlichen unterwegs. Ziele einer Firmkatechese, 2/2002 140-144.

Kirche
Wiederkehr Dietrich, Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik. Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung, 6/2002 413-418.

– in den Niederlanden
van der Ven Johannes A., Religionsfreiheit und kirchliches Engagement. Kirche in den Niederlanden im dritten Jahrtausend, 2/2002 120-125.

Kommunikative Theologie
Scharer Matthias, Kommunikative Theologie lernen. Eine Zwischenbilanz, 1/2002 57-62.

Leibsorge/Leiblichkeit
Beck Matthias, Der Leib als Ausdruck der Seele. Theologie und Medizin im Gespräch, 4/2002 255-260.
Bowald Béatrice / Halter Hans, »Preist Gott mit eurem Leib!« (1 Kor 6,20). Leiblichkeit aus biblisch-ethischer Perspektive, 4/2002 235-241.
Enzner-Probst Brigitte, Play Ecstasy? Leiblichkeit und Lust als verdrängte Erfahrungen in der Liturgie, 4/2002 247-254.
Feiter Reinhard, Das Gewicht der Geste, 4/2002 261-267.
Gubler Marie-Louise, Aufgenommen in den Himmel. Predigt zum 15. August, 4/2002 274-276.
Hofer Hermann, Mensch sein, mit Leib und Seele. Überlegungen zu einer ganzheitlichen Spiritualität, 4/2002 242-246.
Naurath Elisabeth, Auf dem Boden stehen und nach dem Himmel greifen. Bibliodrama als integrative Hermeneutik biblischer Texte, 4/2002 268-273.
Schmid Peter F., Seel-Sorge und Körper-Sorge. Eine kleine Kairologie der Leiblichkeit, 4/2002 229-234.

Liturgie
siehe auch Frauenliturgie

Medien
Loretan Matthias, Zerstreuung als symbolische Gewalt der Medien. Kirchen und der Diskurs der Mediengewalt, 5/2002 340-346.
Udeani Monika / Böhm Thomas H., Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, 2/2002 126-132.

Opus Dei
Wiederkehr Dietrich, Absichtliche Ekklesiologie und unabsichtliche Kirchenlogik. Alarm und Entwarnung zu einer Heiligsprechung, 6/2002 413-418.

Orden
Vergauwen Guido o.p. (Interview), Ein Orden als Bild der Weltkirche, 3/2002 184-189.

Partnerschaften Nord-Süd
Kerstiens Ferdinand, Ortskirche weltweit. Erfahrungen aus einer Gemeindepartnerschaft, 3/2002 190-196.
Prüller-Jagenteufel Gunter und Veronika, Exposure – Sharing – Reverse. Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende, 3/2002 197-203.

Persönlichkeiten
Gräb-Schmidt Elisabeth, Katharina von Bora. Morgenstern zu Wittenberg für ein neues Selbstverständnis von Frauen, 6/2002 419-424.
Miller Gabriele, Ein Lehrer, bei dem es was zu lernen gab. Zum 100. Geburtstag von Fridolin Stier, 4/2002 287-292.
Schenkl Sr. M. Assumpta O.Cist, Gertrud die Große von Helfta und ihre Bedeutung für unsere Zeit, 5/2002 360-364.

Pfarrsekretärinnen
Klingler Friederike/ Petrovics Edith, Supervision mit Pfarrsekretärinnen, 3/2002 210-215.

Praktische Theologie/Pastoraltheologie
Haslinger Herbert, Zur Diskussion gestellt – Teil 3. Antwort auf die Stellungnahmen zum Handbuch Praktische Theologie, 6/2002 431-441.
Schmidt-Rost Reinhard, Kommunikation des Evangeliums. Der Vermittlungsaufgabe der Praktischen Theologie, 5/2002 354-359.

Predigt
Gubler Marie-Louise, Aufgenommen in den Himmel. Predigt zum 15. August, 4/2002 274-276.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Die sieben O-Antiphonen. Vorweihnachtliche Meditationen, 6/2002 442-445.

Priester/Priesterinnen
Mettnitzer Arnold, Hirten als verirrte Schafe. Die Krise kirchlicher Würdenträger als Anfrage ans System, 5/2002 365-368.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Kraft der Weihe? Nachlese zur Priesterinnenweihe am 29. Juli 2002, 5/2002 369-372.

Religionsfreiheit
van der Ven Johannes A., Religionsfreiheit und kirchliches Engagement. Kirche in den Niederlanden im dritten Jahrtausend, 2/2002 120-125.

Seelsorge
Beeler Marie-Theres, Freundschaft in der Seelsorge, 6/2002 404-408.
Stenger Hermann, Einander zur Weisheit werden. Freundschaft in seelsorglichen Beziehungen, 6/2002 400-403.
Udeani Monika / Böhm Thomas H., Mit Leib und Seele. Internet-Seelsorge und Gemeindepastoral im Dialog, 2/2002 126-132.

Segen
Gubler Marie-Louise, Segen und Fluch in der Bibel, 1/2002 11-17.
Harant Franz, In zweiter Ehe neu beginnen. Segensfeier bei Wiederheirat, 1/2002 31-37.
Jeggle-Merz Birgit, Segnungsfeiern. Orte der Begegnung mit dem Gott der Schöpfung, 1/2002 18-24.
Josuttis Manfred, Lebenskraft, Flussgeschehen, Handlung. Segen (und Fluch) in religions-phänomenologischer Sicht, 1/2002 5-10.
Picker Richard, Widerspruch gegen das Leben. Zur Psychodynamik des Fluchens, 1/2002 25-30.
Prüller-Jagenteufel Veronika, Keine Banalitäten. Segen als anspruchsvoller Zuspruch, 1/2002 1-4.
Roll Susan, Mächtiges Nein und stärkeres Ja. Segen und Fluch in Frauenliturgien, 1/2002 38-42.
Sautermeister Jochen, »Viel Glück und viel Segen ...«. Zu einer Spiritualität des Geburtstages, 1/2002 43-47.

Segnungsfeiern
Jeggle-Merz Birgit, Segnungsfeiern. Orte der Begegnung mit dem Gott der Schöpfung, 1/2002 18-24.

Sozialformen von Kirche
Armbruster Klemens / Hundertmark Peter, Mut zu neuen Gemeindeprofilen. Vorschläge zur Ergänzung gewohnter kirchlicher Sozialformen, 2/2002 133-139.

Spiritualität
Hofer Hermann, Mensch sein, mit Leib und Seele. Überlegungen zu einer ganzheitlichen Spiritualität, 4/2002 242-246.
Patrick Anne E. SNJM, Ethik und Politik der Spiritualität. Eine feministisch-befreiungstheologische Annäherung, 3/2002 204-209.

Stier Fridolin
Miller Gabriele, Ein Lehrer, bei dem es was zu lernen gab. Zum 100. Geburtstag von Fridolin Stier, 4/2002 287-292.

Weltkirche
Heidemanns Katja, »Lernen für eine andere Welt«. Der Beitrag kirchlicher Hilfswerke zur weltkirchlichen Bewusstseinsbildung, 3/2002 177-183.
Kerstiens Ferdinand, Ortskirche weltweit. Erfahrungen aus einer Gemeindepartnerschaft, 3/2002 190-196.
Meier Johannes, Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche zur Weltkirche, 3/2002 157-163.
Mette Norbert, Weltkirche – Kirche in der Welt, 3/2002 153-156.
Prüller-Jagenteufel Gunter und Veronika, Exposure – Sharing – Reverse. Weltkirchenerfahrungen für Theologiestudierende, 3/2002 197-203.
Schreiter Robert, Kirche als »global player«, 3/2002 164-169.
Vergauwen Guido o.p. (Interview), Ein Orden als Bild der Weltkirche, 3/2002 184-189.
Weber Franz, Spannendes Abenteuer Weltkirche? Wahrnehmungen welt- und ortskirchlicher Lernprozesse, 3/2002 170-176.

Wiederheirat
Harant Franz, In zweiter Ehe neu beginnen. Segensfeier bei Wiederheirat, 1/2002 31-37.